

ENTRE A *PISTIS* E O *LOGOS*: JÂMBLICO E O (RE)ENCONTRO DA FILOSOFIA COM A RELIGIÃO

Gilvan Ventura da Silva¹

Resumo

Neste artigo, temos por objetivo refletir sobre a aproximação entre a *pistis* (crença) e o *logos* (razão) que começa a se aprofundar na época imperial, em boa parte devido ao trabalho de autores como Filon de Alexandria e Nigídio Fígulo, quando ambos passam a colocar a filosofia a serviço da religião, tendência que se afirmará no decorrer dos séculos posteriores até encontrar a sua forma mais bem acabada em Jâmblico, um filósofo neoplatônico que se notabilizará não apenas como filósofo, mas também como hierofante e, mais que isso, como teurgo, ou seja, feiticeiro. Por esse motivo, talvez não seja exagero afirmar que, no pensamento de Jâmblico, filosofia e religião praticamente se confundem, num momento em que os deuses ancestrais de gregos, romanos, egípcios, fenícios e tantos outros povos eram alvo de severos ataques desferidos pelos cristãos, que buscavam instaurar um novo mundo depurado da “impiedade” pagã.

Palavras-chave

Império Romano; Antiguidade Tardia; Filosofia; Religião; Jâmblico.

¹ Professor Doutor – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Brasil. E-mail: gil-ventura@uol.com.br.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

Abstract

This article reflects on the approximation between *pistis* (belief) and *logos* (reason) that began to deepen in the Imperial period, largely due to the work of authors such as Philo of Alexandria and Nigidius Figulus, who placed philosophy at the service of religion. The trend asserted itself in subsequent centuries and reached its full-fledged form in Iamblichus, a Neoplatonist master who became notable not only as a philosopher, but also as a hierophant and, beyond that, as a theurgist – that is, a sorcerer. For this reason, it is perhaps not an exaggeration to state that in Iamblichus' thought, philosophy and religion can be practically taken for each other, at a time when the ancestral deities of Greeks, Romans, Egyptians, Phoenicians and many other peoples were targeted by the severe blows of Christians, as they sought to establish a new world purified from Pagan "impiety".

Keywords

Roman Empire; Late Antiquity; Philosophy; Religion; Iamblichus.

Introdução

A História do Pensamento Ocidental, o que quer que isso signifique exatamente, dada a vagueza da expressão, sempre esteve calcada num pressuposto compartilhado pelas mais diversas correntes de interpretação sobre as ideias que, oriundas da Antiguidade Clássica, foram legadas à Idade Média e daí irradiadas para lugares outros, distantes da Europa, seu epicentro, como as Américas: a de que a razão (o *logos* dos filósofos gregos) era a categoria que, em última análise, conferiria unidade e inteligibilidade ao percurso intelectual dos ocidentais – leia-se, dos europeus – desde a Grécia antiga até os dias atuais. Essa concepção trazia nela embutida pelo menos dois pressupostos: em primeiro lugar, o de que o berço do pensamento ocidental teria sido a Grécia, em especial as regiões que, a partir do século VIII a.C., começavam a se organizar em *pólis*. Em segundo lugar, o de que, ao se falar em *pensamento ocidental*, estar-se-ia referindo, antes e acima de tudo, ao pensamento de natureza filosófica, isto é, àquele governado pelas regras da lógica, que não admitiria desvios e contradições e que buscaria descrever a ordem do mundo por meio de um discurso coerente e, portanto, crível, como convinha a homens que ocupavam uma posição privilegiada na escala de desenvolvimento humano, já que a filosofia clássica era tomada como parâmetro quando se tratava de avaliar o grau de “avanço” ou “retrocesso” desta ou daquela sociedade/civilização. Ao surgir, na Hélade, a razão teria feito o seu súbito ingresso na história pelas mãos dos pensadores da *pólis* nascente, inaugurando-se uma nova etapa na maneira pela qual os indivíduos raciocinavam. Incorporada à *paideia*, à formação educacional do homem grego, a filosofia, mais ou menos confundida com a ciência, tornou-se um critério de distinção entre “bárbaros” e “civilizados” que *mutatis mutandis* se perpetuou até a primeira metade do século XX, como vemos na distinção entre pensamento lógico e pensamento pré-lógico (ou selvagem) sustentada por Lévy-Brühl, objeto de uma crítica contundente por parte de Lévi-Strauss (Montero, 1990: 36 *et seq.*). Por tudo isso, a filosofia era considerada uma modalidade superior de conhecimento, uma vez que, ao promover a superação do mito – vale dizer, da explicação “pueril” e “primitiva” sobre a origem, a função e o sentido dos seres e das coisas – foi capaz de retirar o homem da ignorância, obrigando-o doravante a tudo submeter ao crivo da razão. Tal iniciativa teria sido tão notável que alguns não hesitaram em supor a existência de um *milagre grego* operado pelos filósofos, o que assinalaria o pioneirismo da Grécia ao introduzir a razão no mundo.

Ocorre, no entanto, que, como demonstrou certa vez Vernant (1990: 349-350) com sua habitual perspicácia, a filosofia não pode ser considerada, em

absoluto, uma “viajante sem bagagem”, na medida em que as estruturas intelectuais com as quais os filósofos gregos operavam já se encontravam presentes, de um modo ou de outro, nas narrativas mitológicas, motivo pelo qual muito mais do que uma oposição irreduzível, o autor aponta uma filiação insuspeita entre a filosofia e o mito, o que equivale a reabilitar o discurso religioso como um dos fundamentos do próprio pensamento filosófico. O argumento de Vernant inaugurava assim outra via de interpretação acerca do lugar ocupado pela filosofia na Antiguidade, pois, ao tratarmos do pensamento filosófico, não deveríamos *a priori* extraí-lo do seu contexto original, marcado por um profundo apego ao sobrenatural, ao místico e ao maravilhoso. Desse modo, ao contrário do que muitos gostariam de admitir, a filosofia nunca teria sido a única modalidade de explicação possível sobre o mundo, havendo outras igualmente válidas, a exemplo da religião, como os próprios gregos não se furtaram a reconhecer. Mais que isso, a própria filosofia, não obstante o seu arcabouço racional, poderia, em determinadas circunstâncias, abrigar traços de irracionalismo ao valorizar a intuição e a inspiração divina e ao ancorar os seus argumentos não no *logos*, mas na *pistis*, ou seja, na crença pura e simples, amiúde resultado de uma revelação, sem recorrer assim a qualquer explicação lógica. Certamente, ao longo dos períodos arcaico, clássico e helenístico, o *logos* e a *pistis* mantiveram uma relação ora solidária ora conflituosa, o que, no entanto, nunca implicou, como veremos, exclusão mútua. Não obstante as idas e vindas nessa relação, no início da era imperial, começamos a observar uma clara aproximação entre a *pistis* e o *logos*, em boa parte devido ao trabalho de autores como Fílon de Alexandria e Nigídio Fígulo, que passam a colocar a filosofia a serviço da religião, tendência que se afirmará no decorrer dos séculos posteriores até encontrar a sua forma mais bem acabada em Jâmblico, um autor neoplatônico da segunda metade do século III que se notabilizará não apenas como filósofo, mas também como hierofante e, mais que isso, como teurgo, ou seja, feiticeiro. Por esse motivo, talvez não seja exagero afirmar que, no pensamento de Jâmblico, filosofia e religião praticamente se confundem, num momento em que os deuses ancestrais de gregos, romanos, egípcios, fenícios e tantos outros povos eram alvo de severos ataques desferidos pelos cristãos, que buscavam instaurar um novo mundo depurado da “impiedade” pagã.

Diálogos entre filosofia e religião na Grécia antiga

De acordo com Most (2016: 300 *et seq.*), a filosofia antiga, a despeito das inúmeras características que separam o mundo de gregos e romanos do nosso, constitui uma parcela importante e respeitável do *background* intelectual do homem moderno, o que justifica a existência de toda uma rede de departamentos universitários voltada para o ensino e a pesquisa em torno do pensamento de figuras como Heráclito, Platão, Aristóteles, Zenão, Epicuro, Sêneca, Marco Aurélio, apenas para citar algumas das mais proeminentes, cujas reflexões, de outra maneira, já teriam caído no esquecimento. Todavia, a filtragem – ou talvez a recepção/ressignificação – que hoje fazemos do pensamento desses autores se concentra, em larga medida, naquilo que os teóricos do Iluminismo julgavam ser a contribuição mais relevante dos antigos à construção de uma nova sociedade que se pretendia cada vez mais secular: a defesa intransigente do pensamento lógico contra qualquer intrusão de origem divina ou sobrenatural, o que produziu, no fim das contas, a falsa sensação de que a filosofia antiga, ao contrário da medieval, marcada – ou “contaminada” – por uma “indecorosa” cumplicidade com o cristianismo, não possuía qualquer familiaridade com os aspectos religiosos da existência, sensação esta reforçada pelo fato de que as crenças e ritos antigos, com o passar do tempo, foram praticamente suprimidos do registro histórico, não existindo, na atualidade, senão sob a forma de práticas bastante difusas, algumas delas preservadas no coração do próprio cristianismo, como a consagração de votos (*vota*) aos santos, reelaboração de uma antiquíssima tradição pagã. Quando analisamos a filosofia antiga em seu próprio contexto, prescindindo assim das camadas adicionais de “racionalidade” que os iluministas e sucessores lhe atribuíram, o quadro que emerge é muito mais complexo e, sob certos aspectos, desconcertante, pois o mundo que se descortina não é mais o de uma Grécia que, talhada pelo cinzel da razão, se revelaria alheia tanto às pulsões inconscientes da psique humana quanto aos influxos do mistério, do secreto, do divino, mas sim o de uma Grécia na qual o irracional, o maravilhoso e o transcendente eram realidades inequívocas, como bem demonstrou Dodds (2002) em certa ocasião. A filosofia antiga certamente era – e nunca o deixará de ser, diga-se de passagem – uma disciplina dedicada à elaboração, refutação e refinamento metódicos de argumentos e teorias sobre tudo o quanto existe ou supõe-se existir, mas não era apenas isso, uma vez que a filosofia também era tida como um *estilo de vida* que comportava a autotransformação, no sentido de elevação espiritual, dos seus praticantes, como expresso nos trajes com os quais se vestiam, nos alimentos que consumiam e na conexão direta que mantinham com os deuses (Most, 2016: 305), razão pela qual, desde pelo menos o século VII a.C. e até o fim da Antiguidade, os filósofos não raro foram tidos como *theioi andrés*, como homens divinos (Petrovic; Petrovic, 2016: 41 *et seq.*), o que traía, desde o *Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

início, os laços entre filosofia e religião. Nesse sentido, Pitágoras e Empédocles são personagens emblemáticas.

Nascido em Samos, uma *pólis* do litoral da Ásia Menor, em meados do século VI a.C., Pitágoras distinguiu-se como o mais notável *theios áner* da Antiguidade. Segundo uma narrativa bastante difundida, Abaris, um taumaturgo lendário da Trácia, teria reconhecido Pitágoras como protegido de Apolo, divindade que o habilitaria a executar prodígios (Anderson, 1994: 12). Infelizmente, pouco sabemos a respeito da sua trajetória, uma vez que, a despeito das diversas biografias escritas por autores como Apolônio de Tiana, Porfírio e Jâmblico, os acontecimentos que cercam sua vida foram frequentemente distorcidos pela memória criada a seu respeito, prevalecendo a invenção em detrimento da veracidade dos fatos. No entanto, sabemos que, por volta de 530 a.C., Pitágoras deixa Samos e se dirige a Crotona, no sul da Península Itálica, onde funda uma seita ou sociedade que passa a congregar os assim denominados “pitagóricos”. Além da extraordinária capacidade intelectual, expressa nas contribuições que legou a diversos ramos do conhecimento, com destaque para a matemática e a música, Pitágoras era tido também como alguém dotado de poderes sobrenaturais, sendo capaz de ocupar dois lugares ao mesmo tempo, fenômeno conhecido como bilocação, e de evocar suas vidas passadas, uma vez que defendia a perenidade da alma e sua transmigração de um corpo a outro (Hornblower *et al.*, 2012: 1245-6). Ao que tudo indica, na condição de homem divino, Pitágoras observava diversos preceitos de fundo religioso, evitando não apenas a ingestão de carne vermelha, como também qualquer contato com caçadores e açougueiros, além de adotar certas restrições sexuais. Na realidade, com Pitágoras e seus discípulos, o corpo humano é convertido numa prisão, num lugar de penitência e purgação. Logo, o prazer sensual era tido como algo que deveria ser reduzido e controlado mediante a *áskesis*, um conjunto de regras e exercícios destinados a promover a elevação e purificação da alma, concepção que aproximava o pitagorismo das correntes órficas em voga, na Grécia, nos séculos V e IV a.C. Não por acaso, pitagóricos e órficos muitas vezes se confundiam, como nos dá testemunho Íon de Quios, poeta ativo na segunda metade do século V a.C., para quem Pitágoras teria composto poemas sob o pseudônimo de Orfeu, uma personagem fictícia, é bom lembrar (Dodds, 2002: 152 *et seq.*).

Além de Pitágoras, outro pensador contemporâneo a ele também foi celebrado como um poderoso *theios áner*. Trata-se de Empédocles, um filósofo de família ilustre nascido por volta de 492 a.C., em Acragas (atual Agrigento), uma *apoikia* fundada por Gela no sul da Sicília. Assim como Pitágoras, pouco sabemos a respeito da biografia de Empédocles, pois as

informações recolhidas por Diógenes Laércio (VIII, 2), um autor do século III, encontra-se repleta de interpolações advindas da lenda em torno da personagem.² Embora, atualmente, seja reconhecido por sua teoria a respeito dos quatro elementos perceptíveis da matéria (terra, água, fogo e ar), Empédocles, na Antiguidade, era mais do que um filósofo ou pensador, pois sua atuação abarcava também os domínios da religião. Do mesmo modo que Pitágoras, era adepto da teoria da reencarnação ou transmigração das almas, sustentando que os espíritos (*daimones*) se moviam de um corpo a outro no decorrer de ciclos sucessivos (Hornblower *et al.*, 2012: 504). Empédocles, dizia-se, costumava apresentar seus ensinamentos sob a forma de revelação divina, assumindo assim a *persona* de um sábio que pronunciava oráculos (Kingsley, 1995: 319). Logo após sua morte passaram a circular diversas histórias a respeito dos seus atributos sobrenaturais, pois dizia-se que era capaz de ressuscitar os mortos e comandar os ventos, façanhas às quais o próprio filósofo, em vida, teria tratado de dar publicidade, como sugere a exegese dos poucos fragmentos que restam de sua obra. Importa salientar que tanto Empédocles quanto Pitágoras foram responsáveis por difundir a crença de que a alma, mediante o emprego de técnicas adequadas, poderia, em vida, separar-se do corpo, fenômeno que, mais tarde, seria conhecido, pelos parapsicólogos, como projeção da consciência ou projeção extra corporal (Dodds, 2002: 150).

Ao contrário de Pitágoras e Empédocles, nem todos os filósofos antigos passaram à posteridade como homens divinos *stricto sensu*, ou seja, como indivíduos iluminados que, no limite, eram capazes de executar atos taumatúrgicos, o que, todavia, não é argumento suficiente para sustentar qualquer dissociação entre conhecimento filosófico e crença religiosa, pois o ateísmo não constituía, de modo algum, uma força ideológica na Antiguidade. Pouquíssimos filósofos, a exemplo de Diágoras de Melo e Teodoro de Cirene, ativos no século V a.C., foram tão longe a ponto de defender a inexistência dos deuses. Nem mesmo Protágoras, por vezes considerado um dos expoentes do ateísmo grego, questionava a existência das divindades *per se*, mas tão somente as inconsistências de determinadas narrativas mitológicas e as características de alguns rituais, tidos como pueris ou extravagantes. Nem Xenófanes nem Platão, ao criticarem os mitos narrados na *Ilíada* e na *Odisseia*, tinham a intenção de demolir o arcabouço religioso dos gregos, mas antes substituí-lo por formas filosóficas mais defensáveis, o que os levou a propor uma concepção de divindade onisciente, onipotente e benfazeja em sua essência. Para Platão,

² Observe-se que, muito embora Diógenes Laércio trate Empédocles como discípulo de Pitágoras, não há nenhuma comprovação da veracidade de tal fato.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

a divindade, solidária do Belo e do Bem, seria puro pensamento associado às ideias e categorias tidas como divinas, cabendo ao homem, mediante a reflexão, elevar-se até ela. Aristóteles, por sua vez, acreditava que a única maneira de o homem alcançar a felicidade era cultivar a centelha divina que trazia dentro de si, procedimento que permitiria aos mortais superar sua condição imperfeita e se aproximar dos deuses, assim como ensinara Platão (Most, 2016: 313). Já os estoicos uniam o estudo da divindade ao estudo da *physis*, da natureza, postulando uma identidade entre os deuses e o mundo, de maneira que, segundo eles, a teologia constituía uma parte da física, o que reforçava os vínculos entre religião e filosofia. Quanto aos epicuristas, a despeito dos ataques de seus detratores, que os acusavam de ateísmo e impiedade, Epicuro e demais seguidores reconheciam a existência de uma pluralidade de deuses antropomórficos e imortais sob a forma de imagens inatas que exprimiriam um ideal de perfeição e felicidade. A questão é que, segundo os epicuristas, os deuses encontravam-se muito distantes para se incomodarem com as minudências deste mundo, muito embora os homens pudessem render homenagens a eles ao participar com reverência, mas sem medo, dos cultos cívicos. Além disso, os epicuristas também não negavam o argumento segundo o qual o homem, ao dedicar-se à filosofia, poderia compartilhar a tranquilidade e o bem-estar dos deuses, assemelhando-se, na medida do possível, a eles (Reale, 1994a:195 *et seq.*).

A maioria dos filósofos gregos, pois, tendia, não a refutar ou confrontar a religião, mas sim a aprimorá-la e a sistematizá-la, o que poderia ser feito de duas maneiras: completando as explicações de teor religioso legadas pela tradição ou modificando os mitos, ritos e cultos cujas características violassem o princípio da razão ou da moralidade. Com o propósito de oferecer uma versão mais aceitável das crenças e práticas religiosas de seu tempo, os filósofos atuaram em três níveis: cosmológico, escatológico e moral (Most, 2016: 308-309). Por intermédio da cosmologia, buscavam responder às indagações sobre a origem do mundo, assunto ao qual os cultos pagãos, presos ao localismo e ao imediatismo da experiência humana, não costumavam prestar muita atenção. Já do ponto de vista escatológico, o interesse recaía sobre o destino da alma após a morte, o que requeria a formulação de uma explicação unitária e coerente acerca do além-túmulo, algo que sempre faltou ao paganismo. Por fim, em termos morais, os filósofos se esforçaram em disciplinar o comportamento humano entre o nascimento e a morte, suprimindo assim a ausência de regras morais própria do sistema religioso greco-romano, como fez Platão ao insistir na ideia de que uma divindade, sendo a fonte do bem e da perfeição, deveria ter como principal atributo a bondade, o que contrariava de modo flagrante a concepção corrente acerca dos deuses do paganismo

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

que, à semelhança dos mortais, exibiriam inúmeros defeitos (Mueller, 1936).

A constatação segundo a qual filosofia e religião não eram domínios excludentes, mas permeáveis, não deve nos induzir a supor que a relação entre ambas fosse sempre harmoniosa e solidária. Pelo contrário, entre os séculos VI e V a.C. temos conhecimento de diversos autores tidos como representantes daquilo que Dodds (2002: 182) definiu certa vez como “Iluminismo Grego”, a exemplo de Hecateu, Xenófanés, Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Protágoras e Sócrates, para quem os mitos e rituais do paganismo deveriam ser encarados com certa reserva, ainda que, em última análise, não negassem a existência dos deuses. Heráclito, ao que parece, foi o primeiro a admitir que a mitologia grega lhe causava, por vezes, embaraço, buscando assim reformá-la por meio de explicações racionais. Já Xenófanés, seu contemporâneo, era um crítico severo da amoralidade contida nos poemas de Homero e Hesíodo, ao mesmo tempo que negava peremptoriamente a validade da adivinhação. Heráclito, por sua vez, duvidava do valor premonitório da experiência onírica e não atribuía qualquer fundamento à catarse propiciada pelos ritos religiosos, comparando a purificação do corpo humano proporcionada pelo sangue das vítimas sacrificiais à tentativa de alguém se livrar da própria sujeira banhando-se na lama. Proposições como essas, ao que parece, não tardaram a despertar a animosidade dos mais conservadores, incomodados em ver os cultos da *pólis* sob escrutínio de homens que julgavam desprovidos de *eusebeia*, de reverência para com os deuses. Como consequência, a partir da segunda metade do século V a.C., temos conhecimento, em Atenas, de diversos expurgos que vitimaram aqueles pensadores, digamos, não conformistas, que, de algum modo, constituíssem uma ameaça à *pátrios politeia*, às crenças e valores ancestrais. O primeiro a ser atingido foi Anaxágoras, julgado por impiedade por volta de 437 a.C. Em seguida, Diágoras de Melos, um crítico contumaz dos Mistérios de Elêusis, teria sido condenado à morte, destino do qual escapou recorrendo à fuga. Por fim, o caso mais conhecido de todos é o de Sócrates. Acusado de impiedade e de corromper a juventude, foi sentenciado à morte por envenenamento em 399 a.C, num julgamento que se tornou célebre.

Como dissemos, a maioria dos pensadores acima mencionados não considerava a experiência religiosa algo ilegítimo ou absurdo, muito pelo contrário. O que eles rejeitavam era a possibilidade de a crença nos deuses, a *pistis*, ser uma fonte de conhecimento positivo, traçando assim uma linha clara entre aquilo que poderia ser conhecido pela inteligência humana e o que não poderia. Por esse motivo, não deveriam ser descritos como ateus,

mas antes como agnósticos, pois, mesmo que não duvidassem da existência dos deuses, tinham dificuldade de formular qualquer explicação racional sobre eles. Seja como for, o “Iluminismo Grego” não foi capaz, ao menos num primeiro momento, de bloquear ou arrefecer os vínculos que uniam a filosofia à religião, como é possível concluir da obra de Platão, que, após tomar contato, por volta de 390 a.C., com os círculos pitagóricos da Sicília, começa a refletir mais intensamente sobre o mundo transcendental, o que confere à tradição racionalista grega um novo impulso mágico-religioso. Inspirado pelas lições de Pitágoras, Platão assimila a teoria da transmigração e defende a depuração dos excessos do corpo a fim de que, regenerada, a alma possa retornar à sua fonte divina. Na tentativa de conciliar a filosofia com os deuses da cidade, Platão propõe um conjunto de leis destinadas a regular a interação dos homens com o divino. Em sua *pólis* ideal, as crenças seriam submetidas ao controle dos filósofos, com base em proposições comprovadas que pudessem ser ensinadas sem reservas. Mesmo não abdicando da ideia de que haveria uma divindade suprema que se confundiria com o Belo e o Bem, Platão passa a admitir a existência de todos os deuses, tanto daqueles celestiais quanto os do mundo subterrâneo, além dos *daimones* e heróis. Desse modo, por mais que defendesse a capacidade da razão em elaborar explicações inteligíveis sobre as realidades física e metafísica, não resta dúvida que as discussões de conteúdo religioso eram um assunto que o atraía bastante (Mueller, 1936: 468).

Após Platão, os sistemas filosóficos da época helenística, em particular o estoicismo e o epicurismo, produziram uma *démarche* intelectual, regressando, de certa maneira, às correntes intelectualistas do século V a.C., embora sem romper, como assinalamos, os liames que uniam a filosofia à religião. Para autores como Zenão de Eleia e Crisipo, expoentes da doutrina estoica, a perfeição moral era um objetivo que poderia ser atingido única e exclusivamente mediante o emprego das faculdades racionais, não havendo nada de irracional na alma humana que devesse ser posto sob controle (Dodds, 2002: 40). As paixões seriam tão somente o resultado de um erro de julgamento que poderia ser corrigido por intermédio da razão. Em franco desacordo com Platão, os estoicos sustentavam que os deuses não transcendiam o mundo, mas eram imanentes a ele (Most, 2016: 315), o que contribuía para conferir a essa corrente filosófica uma dimensão, por assim dizer, muito mais concreta, voltada para os desafios impostos ao homem no caminho do aperfeiçoamento moral, o que diminuía sensivelmente o espaço para ilações sobre a natureza dos deuses, o destino da alma após a morte e a repartição hierárquica dos seres invisíveis que alimentaria a demonologia e a angelologia de períodos posteriores. Já os epicuristas, fiéis à doutrina

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

materialista de Demócrito, ensinavam que tanto o mundo quanto a alma humana não se deviam a qualquer intervenção divina, mas a um arranjo casual dos átomos, desobrigando-se assim de refletir com mais profundidade sobre os deuses, o que explica a inexistência de uma teologia epicurista propriamente dita (Dumont, 1986: 86-87).

As correntes filosóficas da época imperial e a busca pelo transcendente

Em contraponto ao *ethos* intelectual da época helenística, verifica-se, no início da idade imperial, um movimento contínuo no sentido de reintroduzir, na agenda dos filósofos, as questões relativas à existência dos deuses, ao papel da alma humana, à possibilidade (ou conveniência) de união do homem com o divino e, principalmente, à validade da *pistis* como forma legítima de conhecimento acerca dos seres e das coisas, movimento este que culminará, em meados do século III, no neoplatonismo, com destaque para a escola de Jâmblico de Cálcis. De fato, a partir de finais do século I a.C. e por toda a época imperial, há como que uma retomada tanto dos ensinamentos de Pitágoras quanto dos de Platão, o que propicia o surgimento de duas correntes filosóficas nomeadas pelos especialistas como neopitagorismo e médio platonismo, ambas decisivas para a formação do neoplatonismo. Como denominador comum a estas correntes poderíamos mencionar a concepção da matéria como princípio independente e origem do mal, sendo a encarnação considerada uma punição para a alma e ao mesmo tempo uma oportunidade de elevação espiritual para aqueles dispostos a cultivar o divino e a ele unir-se em sua plenitude (Dodds, 1975: 33 *et seq.*). O que começa a se consolidar, nesse momento, é aquilo que alguns autores denominam *mística*, vocábulo derivado do grego *mystikon*, que designa o secreto, o absoluto e o maravilhoso, sendo a *mística* a experiência última de contato com o verdadeiro em sua essência, a entrega total a um poder absoluto, o que implica uma experiência supraempírica (Bazàn, 2002: 86 *et seq.*), uma viagem ou ascensão no decorrer da qual a alma se purifica e ao mesmo tempo contempla a *gnose* ou o *apocalipse*,³ ou seja, o conhecimento revelado, como vemos no caso dos filósofos da era imperial, muitos deles alçados à condição de *theioi andrés*, assim como Pitágoras e Empédocles, os

³ Em grego, o conhecimento adquirido por meio do intelecto, ou seja, aquele dependente de aprendizado, era denominado *gnosis* ou *episteme*. No entanto, de acordo com o contexto, o vocábulo *gnosis* poderia significar também o conhecimento místico conferido àqueles autorizados a observar os ritos teúrgicos, ou seja, a compartilhar da *epopteia*, da epifania divina. Nesse caso, *gnosis* pode ser tomado como um dos sinônimos de *apokalypsis*, de conhecimento oriundo de revelação divina, cf. Clarke (2001).

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

precursores. Por esse motivo, as correntes filosóficas da era imperial farão um investimento cada vez maior nas técnicas capazes de produzir o *ekstasis*, ou seja, o transe mediúnico por meio do qual o indivíduo se unia à divindade, como ensinava Plotino, o fundador do neoplatonismo.⁴

Outro denominador comum entre as principais escolas filosóficas do Principado residia na ideia segundo a qual a divindade não se confundia com a *physis*, ou seja, com o mundo ou a natureza, mas era uma entidade absoluta e transcendente, cabendo aos homens, ou melhor, aos amantes da filosofia, elevar-se até ela, uma vez que, supunha-se, a alma humana ao encarnar teria sofrido um processo de corrupção, daí a necessidade de restituir sua integridade original, o que somente poderia ocorrer mediante a ascese. Um notável desdobramento desta verdadeira cruzada do homem em busca da união com o divino, o incorpóreo e o transcendente foi uma revalorização da *pistis*, da fé, como uma modalidade eficaz e legítima de aquisição de conhecimento, uma vez que pela fé o homem teria condições de atingir a Verdade, cuja origem seriam Deus ou os deuses. Para qualquer um instruído nas lições da filosofia grega, mesmo naquela de extração platônica, a *pistis* era o menos confiável dentre os recursos à disposição do intelecto humano. Praticada pelo vulgo e pelos iletrados, indivíduos incapazes de traduzir, em termos racionais, ou seja, mediante o emprego das categorias do pensamento lógico, os fundamentos daquilo no qual acreditavam, a *pistis* por muito tempo ocupou uma posição secundária na agenda de assuntos tratados pelos filósofos (Dodds, 1975: 159), realidade que começa a se alterar na passagem do século I a.C. ao I d.C., quando despontam pensadores comprometidos não apenas com a reabilitação da *pistis* como um instrumento eficaz de aprendizado, mas também com a sua valorização diante do *logos*, o que não deixa de ser surpreendente. Nesse processo, observamos um nítido deslocamento geográfico da filosofia, que da Grécia toma o caminho do Oriente, uma vez que todas as correntes filosóficas mais influentes no Império Romano em algum momento farão referência à sabedoria ancestral de egípcios, assírios, caldeus e iranianos ou florescerão no Egito, tido como pátria milenar da magia e, não menos importante, da própria filosofia, o que explica a invenção de diversas

⁴ No grego clássico, *ekstasis* designava qualquer desvio do estado normal de consciência, qualquer alteração abrupta de comportamento, podendo também ser empregado como sinônimo de “assombro” ou “pavor”. Num contexto médico, *ekstasis* poderia também assumir a conotação de histeria, insanidade ou mesmo de possessão divina ou demoníaca. Desse modo, originalmente, *ekstasis* não significava a união mística com o divino, mas um estado de possessão ou transe mediúnico, quando o divino descia à Terra e assumia o controle do corpo humano. Somente com Plotino é que *ekstasis* adquire o sentido de entrega total à divindade, assimilação ao inefável ou ao Uno, uma semântica mais do que previsível tendo em conta a tendência da época em valorizar os contatos do homem com as forças superiores. Para mais detalhes, consultar Dodds, 1975: 101 *et seq.* *Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.*

tradições segundo as quais Platão teria aprendido filosofia com os *magi* do Oriente Próximo (Potter, 1994: 190), ao passo que a fonte das lições transmitidas por Pitágoras teriam sido o Egito e a Babilônia (Anderson, 1994: 12). A esse respeito, não é decerto por mero acaso que o *turning point* nas reflexões filosóficas da idade imperial possa ser situado em Alexandria, onde vemos florescer o trabalho intelectual de Fílon, um judeu helenizado nascido por volta de 30 a.C.

A contribuição maior de Fílon à História da Filosofia Antiga repousa, sem dúvida, no confronto que estabeleceu com as correntes materialistas da época helenística, em particular com o estoicismo e o epicurismo, na medida em que reintroduziu, no debate intelectual da época, o estudo do incorpóreo e do transcendente e enfatizou a necessidade de o homem ir além da razão na busca de Deus, fazendo assim uma defesa incondicional da utilidade da *pistis* como recurso gnosiológico, o que conferia à sua filosofia um evidente conteúdo religioso. Judeu nativo de Alexandria, a antiga capital ptolomaica que, há séculos, se distinguia como um dos mais – se não o mais – importantes centros intelectuais do Mundo Antigo, Fílon era um autor capaz de conjugar com rara competência o estudo dos filósofos gregos com as tradições do judaísmo conservadas nas Escrituras, o que sem dúvida o beneficiou na tarefa de construir uma síntese entre a filosofia grega, na qual o racionalismo detinha até então evidente protagonismo, embora não de modo absoluto, e os saberes orientais, marcados por uma visão de mundo profundamente religiosa. Como argumenta Reale (1994b: 219), a tentativa de fusão da teologia hebraica com a filosofia grega “inaugura a aliança entre fé bíblica e razão filosófica helênica destinada a ter amplo sucesso com a difusão do discurso cristão”. Desse modo, com Fílon, a revelação divina se torna, em definitivo, matéria de especulação intelectual, o que leva o autor a subverter toda a tradição filosófica clássica e helenística que, mesmo reconhecendo a validade da inspiração divina, como outrora havia feito Platão, não deixava de acentuar o papel do *logos* em traduzir tal inspiração num discurso inteligível, vale dizer, racional. Fílon, no entanto, oferece uma alternativa nova ao sugerir uma dependência do *logos* – o verbo ou a faculdade humana de raciocínio – diante da *pistis*, a fé incondicional na palavra divina revelada. Para tanto, foi decisivo não apenas seu domínio dos textos sagrados do judaísmo, mas igualmente seu treinamento nas doutrinas platônica e pitagórica, o que o colocava em sintonia com todo o movimento de retomada dos estudos de Pitágoras e de Platão já em curso nas últimas décadas do século I a.C.

O neopitagorismo foi um movimento intelectual cujo surgimento se deve, em larga medida, à atuação de Nigídio Fígulo, um aristocrata amigo de Cícero que, no último século da República, havia trazido novamente à luz

os ensinamentos de Pitágoras, de certa maneira esquecidos no decorrer da época helenística. De fato, a partir de 360 a.C., ao que tudo indica, os círculos pitagóricos, que nunca atraíram contingentes expressivos, como de hábito ocorria com todas as escolas filosóficas da Antiguidade e – por que não o dizer? – da época contemporânea, começam a diminuir progressivamente, o que teria levado alguns autores a propor uma desarticulação da escola pitagórica até sua retomada, pelas mãos de Fígulo, sob uma nova roupagem, nomeada pelos especialistas como neopitagorismo. Kingsley (1995: 322-323), no entanto, sustenta que o pitagorismo nunca desapareceu por completo da bacia do Mediterrâneo, tendo permanecido ativo, mesmo que numa posição *underground*, na Sicília e em Atenas. Seja como for, é a partir de Fígulo e da introdução da doutrina nos meios aristocráticos de Roma que Pitágoras, uma vez mais, encontra-se em evidência. O pitagorismo de Fígulo deve muito, sem dúvida, ao trabalho de Bolos de Mendes, um filósofo alexandrino do século III a.C. que escreveu diversos tratados afins à literatura pseudo-pitagórica dos quais restam poucos fragmentos. Com essa intermediação oriental, o neopitagorismo avança rumo ao aprofundamento dos traços religiosos que já exibia desde o século V a.C., despontando como uma importante corrente filosófico-soteriológica. Os autores a ela vinculados, como Moderado de Gades, Nicômaco de Gerasa, Numênio de Apameia e seu epígono, Crônio, além de Apolônio de Tiana, um reputado *theios áner* oriundo da Capadócia, recuperam e atualizam todo um debate acerca da natureza transcendente dos deuses, da reafirmação dos aspectos incorpóreos e imateriais da existência e da imortalidade da alma, sustentando que a filosofia provinha, em última análise, de uma revelação divina, razão pela qual Pitágoras era cultuado como um homem divino, um profeta que teria sido instruído pela própria divindade (Reale, 1994b: 340-341). A identificação do neopitagorismo com o mistério e o sagrado é tão intensa que, na Antiguidade Tardia, o vocábulo *pitagórico* se torna sinônimo de esotérico e ocultista (Kingsley, 1995: 326).

Ao lado do neopitagorismo, outra corrente filosófica bastante influente à época foi o médio platonismo. Ambas, inclusive, em diversas circunstâncias terminaram por se confundir, como vemos no caso de Numênio de Apameia, autor ora incluído numa corrente ora na outra.⁵ Quanto a isso, vale a pena salientar a impropriedade com a qual por vezes empregamos o rótulo “corrente” ou “escola” a movimentos intelectuais por demais fluidos e heterogêneos, uma vez que ambos os vocábulos sugerem a existência de uma forte organicidade entre seus integrantes,

⁵ A ambiguidade na definição de Numênio de Apameia não é fortuita, pois o próprio autor via a si mesmo como continuador da tradição pitagórica e como um defensor das lições de Platão contra a tendência ultra intelectualista predominante nos autores que gravitavam em torno da Academia, cf. Kingsley, 1995, p. 328. **Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.**

quando, na verdade, o que temos são algumas características que aproximam de modo um tanto ou quanto frouxo o pensamento de autores que atuam com um alto grau de autonomia e que, na formulação de seus argumentos, não raro exibem notável ecletismo, recolhendo contribuições das mais distintas procedências, motivo pelo qual revela-se infrutífera qualquer tentativa de enquadrá-los em categorias estanques. Segundo Romano (1998: 20), os medioplatônicos, por exemplo, nunca constituíram uma escola de pensamento propriamente dita. Aquilo que os unia, no fundo, era o interesse pelas lições de Platão, que começavam a ser relidas e, mais que isso, ressignificadas mediante o influxo de elementos provenientes do aristotelismo, do estoicismo e, sobretudo, do neopitagorismo. O primeiro representante do médio platonismo teria sido Eudoro de Alexandria, que, na segunda metade do século I a.C., propôs uma interpretação da doutrina platônica segundo os princípios do neopitagorismo. Após Eudoro, diversos outros pensadores da era imperial podem ser identificados como medioplatônicos. De alguns, como no caso de Plutarco, Aulo Gélio e Apuleio, temos informações bastante consistentes. Já de outros, a exemplo de Trásilo, Calvício Tauro, Alcino e Nigrino, infelizmente sabemos muito pouco. Seja como for, em suas linhas gerais, os teóricos filiados ao médio platonismo, assim como aqueles de inclinação neopitagórica, se dedicaram a refletir sobre o imaterial e o transcendente, rompendo assim com o materialismo das escolas helenísticas e trazendo a primeiro plano os componentes metafísico e teológico da filosofia, o que os levou a investir no estudo da demonologia, um ramo antigo do pensamento grego que tratava dos *daimones*, dos mediadores invisíveis entre deuses e homens. Do ponto de vista ético, por sua vez, a principal recomendação dos medioplatônicos era a *imitatio Dei*, como convinha a um sistema filosófico que mirava, antes e acima de tudo, o mundo supralunar (Reale, 1994b: 276 *et seq.*).

Ao longo do Principado, o neopitagorismo e o médio platonismo experimentam uma convergência progressiva que, no fim das contas, dá ensejo ao surgimento do neoplatonismo, uma corrente sincrética de pensamento que, embora tendo como referência a obra de Platão, recolhe contribuições de diversas outras correntes filosóficas e espirituais, incluindo o hermetismo. Amônio Sacas, um pensador que, na primeira metade do século III, havia ensinado a doutrina platônica em Alexandria, é tido como o precursor. Sob sua orientação, teriam estudado diversas personagens ilustres, como Orígenes, o Cristão, Orígenes, o Pagão, e Longino, além de Plotino, o fundador do neoplatonismo. De ascendência greco-egípcia, Plotino, após ter cumprido sua formação intelectual com Amônio Sacas, transferiu-se para Roma, em 244, tendo antes participado da campanha da Pérsia sob o comando de Gordiano III, quando teve a

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

oportunidade de aprofundar seus conhecimentos acerca do pensamento oriental. Em termos estritamente filosóficos, a novidade por ele inaugurada foi a afirmação de que o Uno, uma categoria absoluta e transcendente, seria a fonte de tudo o que existe, dele dependendo os princípios secundários que conformam a existência. O Uno poderia, assim, ser descrito como Primeiro Princípio, muito embora, como pondera Romano (1998: 106), talvez esta não seja uma leitura fiel ao pensamento de Plotino, pois tal suposição nos levaria a atribuir o predicado do ser àquilo que seria, antes, o princípio do ser, donde advém a dificuldade de enquadrar o Uno em qualquer categoria ontológica. Seja como for, mediante a teoria do Uno, Plotino rompe em caráter definitivo com a conexão entre física e teologia sustentada pelos estoicos. A divindade continuava a ser o fim último e a fonte de tudo, mas o universo material, ou seja, o cosmos, era uma realidade defeituosa e sujeita à degradação. Embora os seres e as coisas abrigassem, em si mesmas, uma centelha da presença divina, o Uno era absolutamente perfeito, puro e transcendente, encontrando-se assim ao abrigo da corrupção contida na *physis*. Desse argumento central derivava toda a ética neoplatônica, pois, uma vez sobre a Terra, a missão do homem era regressar ao Uno, libertando-se dos vestígios da materialidade que o prendiam à ignorância e o mantinham refém das paixões (Most, 2016: 315-316). Após a morte de Plotino, por volta de 270, Porfírio, um dos seus mais talentosos discípulos, assume a direção da escola, em Roma, dando continuidade às reflexões do mestre, em particular no que dizia respeito à necessidade de retorno da alma humana às esferas celestes. Para tanto, o filósofo deveria cultivar a *apatheia*, a ausência das paixões, conservando diante da vida uma atitude contemplativa e reflexiva, o que o conduziria à assimilação com o Uno (Romano, 1998: 124).

Jâmblico de Cálcis: filósofo, hierofante, teurgo

Muito embora Plotino e Porfírio, assim como fizera Platão e outros tantos teóricos, houvessem proposto que o fim último da filosofia era a união mística com a divindade, ambos supunham que tal operação deveria se realizar por meio da atividade intelectual, o que exigia, por óbvio, o emprego da razão. O movimento de elevação espiritual do homem rumo ao divino dependeria, portanto, das faculdades intelectuais humanas e não de uma graça sobrenatural qualquer. Além disso, a possibilidade da ascese residia tanto na identidade potencial da alma com o seu fundamento divino quanto num imperativo cósmico segundo o qual todas as coisas devem, no fim das contas, reverter à sua fonte. Por esse motivo, Plotino

tinha muitas reservas em fazer da *pistis* um instrumento útil ou necessário à investigação sobre o Uno. Durante muitos anos, Porfírio manteve-se leal às lições de Plotino, mas, no final da vida, já tendia a considerar a *pistis* uma modalidade privilegiada de conhecimento, pois sem a intervenção da fé seria impossível obter-se a Verdade (Dodds, 1975: 119 *et seq.*). Ao valorizar o papel desempenhado pela *pistis* no processo de integração com o Uno, os neoplatônicos foram pouco a pouco convertendo a filosofia em religião, num patamar jamais alcançado por qualquer outra corrente filosófica da Antiguidade, movimento que, em certa medida, parece conectado à ascensão do cristianismo como uma força intelectual dominante no Império Romano, uma vez que o diálogo entre a fé e a razão também era um problema evidente para os pensadores cristãos da época, como é possível constatar por meio do trabalho de Orígenes, um autor que buscou reforçar a autoridade da *pistis*, tal como estabelecida por Paulo, recorrendo às categorias do *logos* helênico. Nesse debate, a contribuição de Jâmblico, o mais célebre dentre os alunos de Porfírio, foi decisiva.

Jâmblico, um nativo de Cálcis, cidade da Síria *Coele*, nasceu por volta de 240, no seio de uma família ilustre. Ao que parece, em sua juventude, teria estudado em Alexandria, onde travou contato com o neopitagorismo através dos escritos de Nicômaco de Gerasa (Reale, 1994b: 554). Essa experiência, pode-se afirmar, foi determinante para sua formação, pois Jâmblico desde cedo demonstrava uma inclinação particular pelas teses dos neopitagóricos, o que o levou, inclusive, a escrever uma biografia de Pitágoras, que felizmente chegou até nós. Já na altura dos trinta anos, teria sido aluno de Anatólio, um filósofo cristão que, mais tarde, seria ordenado bispo de Laodiceia. À época, Anatólio ensinava em Cesareia da Palestina e teria sido por sua recomendação que Jâmblico se dispôs a estudar com Porfírio, em Roma. Não sabemos ao certo quanto tempo Jâmblico permaneceu em Roma nem quando daí partiu. Supõe-se, no entanto, que o filósofo teria vivido na cidade entre 280 e 300, regressando à Síria para fundar sua própria escola antes do desaparecimento do mestre, fato ocorrido em 305. De certa forma, a decisão de regressar à terra natal não deixava de ser surpreendente, na medida em que Jâmblico, o mais brilhante dos discípulos de Porfírio, era um candidato natural a sucedê-lo como líder da escola. Na opinião de Dillon (1987), o retorno de Jâmblico à Síria teria sido motivado por uma divergência intelectual entre ele e Porfírio cujo foco era o lugar ocupado pela teurgia no currículo dos estudantes de filosofia. Em todo caso, no início do século IV, Jâmblico, ao que parece, se estabelece em Dafne, um subúrbio de Antioquia, onde funda uma escola que passa a ser frequentada por alunos que, mais tarde, obterão sucesso na carreira de filósofo, a exemplo de Sopater, Edésio, Eustácio e

outros.⁶ A maioria dos autores reconhece 325 como a data mais provável da morte de Jâmblico, que teria cerca de oitenta anos de idade.

A importância intelectual de Jâmblico no contexto das transformações pelas quais passava a filosofia desde o início do Principado reside menos na originalidade das teses platônicas (ou neoplatônicas) que propôs, a maioria delas já estabelecida por Plotino e Porfírio, do que no esforço em dissolver a filosofia na religião, o que o leva a introduzir, na pauta dos filósofos, um assunto até então praticamente ignorado: o valor epistemológico – e, podemos dizer, soteriológico – dos antigos ritos do paganismo, o que confere à sua escola um caráter prático evidente, ainda que, como opina Smith (2000), Jâmblico possa ser também considerado, a justo título, o primeiro pensador da Filosofia da Religião, pois seu interesse recai tanto sobre os aspectos teóricos quanto sobre os aspectos verbais e rituais da maneira pela qual o homem se relaciona com o divino. Com Jâmblico, o filósofo se converte num sacerdote cuja tarefa não é apenas elaborar explicações racionais sobre como o universo se formou, sobre o sentido da vida humana e os atributos dos deuses e demais entidades invisíveis, mas officiar ritos religiosos tidos como uma alternativa eficaz na produção da ascese e na obtenção de conhecimento acerca das divindades, em geral, e do Uno, em particular, o que implicava alcançar a fonte da Verdade. Jâmblico foi, assim, o primeiro filósofo a conferir protagonismo à *theourgeia*, ou seja, à magia cerimonial, cuja prática seria capaz de favorecer a elevação espiritual do oficiante, permitindo-lhe experimentar a *epopteia*, a contemplação do divino, privilégio reservado aos iniciados. Com o propósito de esclarecer o seu ponto de vista sobre o assunto, Jâmblico redige, por volta de 280, um tratado repartido em dez livros no qual sintetiza os principais aspectos da teurgia, bem como o seu valor em termos gnosiológicos.

O tratado, atualmente conhecido como *De Mysteriis Aegyptorum*, portava, na realidade, outro título quando da sua elaboração: *Resposta do mestre Abamon à carta de Porfírio a Anebo e soluções às dificuldades que ela coloca*. A obra, no entanto, teve seu título alterado, em 1497, por Marsilio Ficino, um estudioso renascentista que, ao preparar a primeira tradução para o latim, a renomeou como *De Mysteriis Aegyptorum, Chaldeorum, Assyriorum*, um título, sem dúvida, muito mais atraente para uma audiência que começava

⁶ Segundo Bidez (1919), Jâmblico teria se instalado em Apameia, como sugere a correspondência do Pseudo-Juliano. Dillon (1987: 870), por sua vez, baseando-se no testemunho de João Malalas, um autor do século VI, acredita que Jâmblico se estabeleceu em Dafne. A preferência pela versão de Malalas se deve ao fato de o cronógrafo ser um nativo de Antioquia e, portanto, conhecedor da história da sua cidade. No entanto, a questão permanece em aberto.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

a se interessar cada vez mais pelos usos e costumes do Oriente, em especial por aqueles próprios do Egito. Esse mesmo título é reproduzido por Nicolás Scutellio, na sua tradução latina de 1556, e por Thomas Gale, na *editio princeps* de 1678 (Ramos Jurado, 1997). Certamente por comodidade, o título foi abreviado para *De Mysteriis Aegyptorum*, o que, todavia, não faz jus ao conteúdo integral da obra, pois apenas nos últimos livros Jâmblico trata das crenças egípcias propriamente ditas. Embora os primeiros editores não tenham questionado a autenticidade do *De Mysteriis*, no século XIX, Ed Zeller propôs que a obra teria sido escrita, não por Jâmblico, mas por um discípulo seu. A polêmica perdurou até 1911, quando Karl Rasche, após extenso estudo filológico, creditou, em definitivo, sua autoria a Jâmblico, assim como haviam feito, na Antiguidade, Proclo e Damásio (Des Places, 1966). A maioria dos autores situa a redação do *De Mysteriis* entre 280 e 300, após a passagem de Jâmblico por Roma. Sobre o pseudônimo adotado pelo autor na sua réplica a Porfírio, talvez Abamon seja um vocábulo composto por “Ab” e “Amon”, cuja junção significaria “Pai de Amon”, vale dizer, “Pai dos deuses”, uma transcrição do grego *theopator*, substantivo empregado para designar os teurgos (Ramos Jurado, 1997: 8). Infelizmente, o original da *Carta a Anebo* se perdeu. Sua reconstrução parcial é possível apenas por intermédio de referências esparsas contidas nas obras de Eusébio de Cesareia, Teodoreto de Ciro e Agostinho, além do próprio *De Mysteriis*, uma vez que Jâmblico, no seu método de exposição, se dedica a refutar os argumentos de Porfírio ponto por ponto, revelando assim o quanto o emprego da teurgia era um assunto polêmico nos círculos neoplatônicos.

No léxico filosófico antigo, o termo *theourgeia* é, de certa forma, um neologismo, pois seu uso é atestado pela primeira vez numa obra de meados do século II intitulada *Oráculos caldaicos*. Embora uma tradição conservada na *Suda*, um dicionário bizantino do século IX, atribua sua autoria a um autor de nome Juliano, não sabemos se este seria Juliano, o Caldeu, ou seu filho, Juliano, o Teurgo. Os *Oráculos caldaicos*, dos quais restaram apenas fragmentos, eram uma obra composta em versos hexâmetros que continha um elenco de revelações esotéricas marcadas por um profundo ecletismo, pois nela seria possível detectar influxos de praticamente todas as mais importantes correntes filosóficas da época – platonismo, médio platonismo, estoicismo, neopitagorismo – associadas à astrologia e a crenças de procedência oriental (Montero, 1997: 185). Nos *Oráculos*, a teurgia é apresentada como um repertório de procedimentos mágicos capazes de aumentar a compreensão do filósofo sobre o mundo supralunar e de favorecer a união mística com a divindade, representando a primeira tentativa de se conferir aos ritos do paganismo, em especial à magia e à adivinhação, uma chancela filosófica (Potter, 1994: 203). Mais

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

que isso, a *theourgeia*, cujo sentido original é “trabalho dos deuses”, colocava-se numa posição superior à *theologia*, ao “discurso sobre os deuses”, que buscava tão somente compreender os seres superiores em termos racionais ou racionalizados por intermédio do *logos*. A teurgia, pelo contrário, fazia apelo à *pistis*, à crença no poder dos ritos mágicos, para colocar o filósofo em contato com as divindades e demais potestades invisíveis, incorporando assim à atividade filosófica os ritos do paganismo que, por séculos, haviam sido ignorados pelos filósofos em suas reflexões. Para tanto, era fundamental a correta manipulação dos *symbola*, ou seja, de todo o aparato material ou imaterial à disposição do teurgo, a exemplo de pedras, plantas, animais, estátuas, metais, conjuros e imprecações, cujo uso teria sido revelado aos mortais pelos próprios deuses (Tanaseanu-Döbler, 2013: 105). É necessário mencionar, no entanto, que, em termos práticos, a teurgia não comportava nenhuma novidade diante da plethora de recursos esotéricos empregados pelos adivinhos e feiticeiros por todas as localidades do Império Romano, recursos estes amiúde qualificados como *goeteia*, como magia negra ou vulgar, dos quais possuímos inúmeros exemplos recolhidos nos *Papiros Mágicos Greco-Egípcios* (Betz, 1996). A distinção entre *theourgeia* e *goeteia* não dizia respeito, pois, aos ritos mágicos *per se*, mas aos propósitos dos oficiantes e à explicação mais ou menos sofisticada que sobre eles era dada. Do ponto de vista jurídico, no entanto, tanto teurgos quanto *goetes* poderiam ser levados às barras do tribunal por *veneficium* ou *maleficium* (Silva, 2003), isto é, por crime de feitiçaria.

Nada nos sugere que Plotino tenha alguma vez lido os *Oráculos caldaicos* ou que atribuísse qualquer relevância à teurgia como método ascético. Não que ele negasse a eficácia da magia, opção praticamente impensável para alguém do seu tempo, mas o fato é que o assunto não o interessava, na medida em que, em sua concepção, a união do homem com o transcendente, representado pelo Uno, não era uma operação resultante de qualquer ritual, mas sim de um treinamento da mente, de um exercício intelectual, podemos dizer, como outrora havia ensinado Platão (Dodds, 2002: 289), um filósofo que dificilmente teria tomado parte nos mistérios egípcios ou caldaicos, embora, como vimos, toda uma tradição posterior localizasse no Oriente a matriz da sua filosofia (Shaw, 1995: p. 7). Já Porfírio mantinha uma opinião um tanto ou quanto ambígua sobre o valor dos ritos do paganismo para a filosofia. Entusiasta da adivinhação oracular, havia escrito, nos tempos de juventude, antes de ingressar no círculo de Plotino, uma obra intitulada *A filosofia dos oráculos*, na qual manifestava apreço pelas revelações que as divindades faziam aos homens por intermédio de adivinhos e profetas inspirados, embora nela não cite, explicitamente, os *Oráculos caldaicos*. Tudo indica, portanto, que Porfírio se sentisse bastante inclinado a incorporar os saberes esotéricos ao seu

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

pensamento, o que cedo ou tarde talvez o levasse a admitir a teurgia como um recurso útil ao aprimoramento intelectual e espiritual do filósofo. No entanto, o convívio com Plotino opera uma nítida ruptura em seu pensamento, como vemos na *Carta a Anebo*, um autêntico manifesto contra a possibilidade de uso filosófico da magia e da adivinhação. Após a morte de Plotino, em 270, Porfírio volta a demonstrar interesse pela adivinhação oracular, ocasião em que incorpora à sua reflexão os *Oráculos caldaicos*, como vemos em *De abstinentia* e, mais ainda, em *De regressu animae*. Nesta última, inclusive, faz menção explícita à teurgia. Porfírio, contudo, recusava-se a conceder a ela qualquer primazia, reservando-lhe tão somente um papel secundário na purificação da *pneumatiche*, da alma espiritual, que se distinguia da *noerá*, da alma intelectual (Des Places, 1989: 18 *et seq.*). Segundo ele, a teurgia não passava de uma *preparatio* para a vida filosófica, o que justificava sua inclusão no rol das disciplinas secundárias.

Colocando-se numa posição oposta a Plotino e a Porfírio, Jâmblico introduz a teurgia no coração do sistema filosófico neoplatônico.⁷ Ao fazer isso, parte do pressuposto segundo o qual tanto a *paideia* filosófica ensinada por Pitágoras, Platão e Aristóteles quanto as crenças e ritos do paganismo comungavam da mesma fonte: o poder dos deuses. Desse modo, ao praticar a teurgia, o filósofo não apenas refletia sobre ou contemplava a potência divina, mas executava ritos capazes de elevá-lo em direção às divindades, incluindo o Uno, a fonte do ser. Na avaliação de Shaw (1995: 4), essa alteração profunda produzida por Jâmblico nos fundamentos do neoplatonismo resultava de uma percepção segundo a qual o contato dos homens com os deuses do paganismo havia sido negligenciado pelos filósofos que o precederam, na medida em que, na ascese espiritual e no processo gnosiológico, as faculdades intelectuais eram mais valorizadas do que o eventual socorro que as divindades poderiam dispensar aos mortais, o que explica sua ênfase nos aspectos rituais do paganismo e na teurgia, a única disciplina capaz de solucionar o hiato existente entre as esferas supra e sublunares. Para Jâmblico, a filosofia do seu tempo estaria, de certa forma, contaminada por uma *hybris* racionalista que ameaçava afastar os homens da origem da perfeição e do conhecimento, como eram os deuses. Urgia, pois, reconstituir os laços entre o humano e o divino, assim como havia outrora proposto Platão ao se referir, tanto nas *Leis* quanto em *A República*, ao mito da Idade de Ouro, quando os homens, por determinação de Cronos e guiados pelos *daimones*, gozavam de paz, prosperidade e justiça. No entanto, orgulhosos de sua condição, os homens teriam passado

⁷ Nos escritos de Jâmblico e dos neoplatônicos posteriores, as referências à magia ritualística nem sempre são feitas por intermédio do vocábulo *theourgeia*. Por vezes, tais ritos são identificados como *ieratike*, *telestike*, *ierourgia*, *mistagogia* e *theiasmos*, cf. Tanaseanu-Döbler (2013: 14).

a se autogovernar, ignorando assim os deuses, o que era motivo de aflição. Tal como Platão, Jâmblico advogava a celebração de uma nova aliança entre deuses e homens. Para tanto, não bastava ao filósofo dedicar-se à *theologia*, à reflexão sobre os deuses, pois isso implicava apenas a enunciação de um discurso cujo ato se resolvia em termos puramente humanos. Já a *theourgeia* era uma operação dependente apenas da graça divina, o que assinalava, de modo inequívoco, a superioridade da *pistis* diante do *logos*, como lemos na seguinte passagem extraída do *De Mysteriis* (I.12):

A iluminação por invocações brilha por si mesma, por sua própria vontade. Longe de ser arrastada para baixo, por intermédio da atividade e da perfeição divinas se faz visível, e tanto ultrapassa o movimento voluntário quanto a vontade divina do Bem é superior à vida que elege com liberdade. Por tal vontade, generosamente, os deuses, benévolos e propícios, fazem brilhar a luz sobre os teurgos, atraindo suas almas para si e permitindo a essas almas a união com eles mesmos, habituando-as, embora se encontrem ainda no corpo, a se afastar dos corpos e a retornar ao seu princípio eterno e indivisível.

Segundo Jâmblico, a visão ou iluminação (*epopteia*) que o filósofo ou *epopta* (aquele que contempla a divindade ou as potestades invisíveis) obtém durante o rito teúrgico é um dom ou graça concedida aos homens apenas e tão somente por vontade dos deuses, como mais adiante, em outra passagem, o autor faz questão de enfatizar ao rebater o argumento de Porfírio segundo o qual os teurgos poderiam se unir aos deuses empregando apenas as faculdades intelectuais:

[Apenas] o cumprimento das ações inefáveis realizadas de modo digno em honra aos deuses a despeito de toda inteligência, assim como o poder dos *symbola* silenciosos, compreensíveis apenas aos deuses, propiciam a união teúrgica. Justamente por isso não levamos a cabo tais atos por meio do pensamento, pois, nesse caso, sua eficácia seria intelectual e produto nosso. E nem uma coisa nem outra é verdade. Com efeito, sem que intervenhamos com nosso pensamento, os *symbola*, eles próprios, realizam sua obra por si mesmos, e o inefável poder dos deuses, com os quais estes *symbola* se relacionam, por si mesmo reconhece suas próprias imagens, porém, não com o estímulo do nosso pensamento, pois de modo algum é natural que o continente seja posto em movimento pelo conteúdo, nem o perfeito pelo imperfeito, nem o todo pelas partes. [...] Me excedi nestas considerações pelo seguinte motivo: para que não creias que toda a força da ação teúrgica procede de nós, e não suponhas que a verdadeira obra teúrgica tenha um feliz cumprimento no marco das nossas concepções dispostas segundo a verdade. [...] A pureza divina leva a cabo a plena união com o Uno e a purificação total, não com o conhecimento exato, como a pureza do corpo com a castidade, mas acima do conhecimento (*De Myst.* II.11).

Lidos em conjunto, esses dois excertos nos permitem vislumbrar com nitidez a viga mestra do programa filosófico de Jâmblico: a ênfase na

prática da teurgia, ou seja, do ritual mágico como principal via de acesso ao Uno, o que não apenas consolida o (re)encontro da filosofia com a religião, mas também exprime toda a originalidade do pensamento do autor, pois Jâmblico é o primeiro a teorizar sobre a dimensão ritualística do paganismo, buscando assim valorizá-la como uma disciplina indispensável ao filósofo, característica que o distingue no contexto da filosofia antiga, mas que apenas recentemente tem atraído a atenção daqueles menos interessados em condená-lo por um suposto irracionalismo do que em compreender as filigranas do seu pensamento. De acordo com Tanaseanu-Döbler (2013: 17; 100), o ritual é um conjunto de atos e gestos que se colocam à parte do comportamento comum e se destinam a produzir uma conexão do praticante com a esfera do divino. Em Jâmblico, esse ritual é descrito como uma *techné* ou *episteme*, ou seja, como um corpo sistemático de conhecimentos repartidos em subdisciplinas que o filósofo deve dominar no decorrer da sua formação. Dentre essas disciplinas, a mais valorizada, no *De Mysteriis*, é a *mantike*, a adivinhação resultante de inspiração divina, assunto tratado extensamente no terceiro livro da obra. Segundo Jâmblico, que, nesse aspecto, se conserva fiel a uma tradição já consagrada na Antiguidade, a adivinhação se repartiria em dois grandes ramos: a indutiva, dependente da lógica humana para a decodificação dos sinais que revelariam o futuro, a exemplo da astrologia, da haruspicina e dos augúrios, e a inspirada, ou seja, aquela concedida diretamente pelos deuses em situações nas quais o consulente estaria dormindo, como no caso da oniromancia, ou em estado de transe mediúnico, como ocorria nos oráculos.⁸ Tal distinção, no entanto, não se restringia à técnica divinatória empregada, pois incluía também a própria capacidade premonitória contida no ato. Por exigirem a intervenção do intelecto humano, as práticas de adivinhação indutiva teriam um alcance limitado, sendo capazes tão somente de prever fatos do cotidiano. Já a adivinhação inspirada, feita sob o concurso dos deuses, não se destinaria a prever o futuro *stricto sensu*, mas a permitir que o oficiante participasse da intelecção dos deuses, imitando-os ao pronunciar seus próprios oráculos. Desse modo, a *mantike* seria mais um recurso à disposição do filósofo no seu esforço de aproximar-se das divindades e de garantir, desse modo, a própria salvação (Addey, 2014: 272-275).

⁸ Outra modalidade de adivinhação bastante praticada pelos teurgos era a *telestike*, por meio da qual as estátuas dos deuses eram convertidas em simulacros dos próprios médiuns. Insufladas pelo sopro divino, estes objetos seriam capazes, eles também, de realizar predições e transmitir orientações ao consulente. Técnica divinatória já conhecida de longa data dos egípcios, a *telestike* não é, contudo, objeto de maior atenção de Jâmblico no *De Mysteriis* (VII.1), comparecendo apenas numa breve passagem.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

Considerações finais

Em suas linhas gerais, o neoplatonismo, como vimos, foi uma corrente filosófica que, em meados do século III, realizou uma sutura entre diversas tradições intelectuais e esotéricas que vicejavam no Império Romano desde a transição da República para o Principado, incluindo, não podemos esquecer, o cristianismo, pelo qual Porfírio nutria profunda aversão, como comprova a refutação que elaborou contra os seguidores da Boa Nova, hoje perdida. Não obstante as relações amiúde conflituosas entre cristãos e neoplatônicos, é difícil não concluir que o neoplatonismo, ao dar ensejo, por meio do trabalho de Jâmblico, a uma valorização até então inédita da *pistis* entre os filósofos pagãos, estivesse de algum modo reagindo, nos termos da cultura clássica, a toda uma tendência liderada, em certa medida, pelos cristãos. De acordo com Clarke (2001: 2), uma vez que os Padres da Igreja se valiam cada vez mais dos fundamentos da *paideia* para sustentar a crença que professavam, os pagãos, por sua vez, cedo captaram a força de persuasão contida na palavra divina, passando assim a apresentar os seus ensinamentos sob a forma de revelação. Visto sob esse prisma, o neoplatonismo de Jâmblico e de sua escola teria representado o movimento intelectual pagão mais próximo do cristianismo produzido no âmbito da cultura antiga, o que contraria a opinião de autores como Shaw (1995: 4), para quem o pensamento de Jâmblico teria poucas conexões com o cristianismo, uma das principais correntes religiosas do Império na segunda metade do século III, vale a pena recordar. Jâmblico, por um lado, incorpora ao seu pensamento a *pistis*, uma categoria central da *Weltanschauung* cristã, convertendo-a no fundamento da teurgia, uma *techné* ou *episteme* ofertada aos homens pelos deuses e, por outro, a mobiliza numa defesa aguerrida dos ritos e crenças do paganismo, opondo-se frontalmente a Plotino e Porfírio, que rejeitavam a validade dos sacrifícios sangrentos, talvez o rito mais característico do paganismo desde tempos imemoriais. Com o propósito de salvaguardar os sacrifícios sangrentos, que tanta repulsa causavam aos cristãos, Jâmblico não hesita sequer em reinterpretar o pensamento de Pitágoras, afirmando que este os teria proibido apenas aos filósofos contemplativos, ou seja, àqueles que estivessem num grau mais avançado, ao passo que os admitia sem reservas para os demais (Tanasaenu-Döbler, 2013: 114-115). Jâmblico, por sua vez, recomendava os sacrifícios sangrentos a todos os amantes da filosofia, indistintamente. Não por acaso os pagãos dos séculos posteriores o alçaram à condição de baluarte do paganismo, assimilando-o a divindades salvadoras, como Hélio e Esculápio (Bidez, 1919: 35).

Para concluir esta nossa reflexão acerca do itinerário do pensamento filosófico sob o Principado, valeria a pena nos interrogarmos sobre o significado da obra de Jâmblico, um autor amiúde acusado de capitular diante do irracionalismo que, em sua época, começava a se tornar voz corrente no Império. Na opinião de Dodds (2002: 290), por exemplo, Jâmblico, ao fazer concessões à teurgia, denunciaria, sem subterfúgios, o quanto a *intelligentsia* greco-romana da era imperial se encontrava imersa numa crise de desesperança, o que nos convidaria a lê-lo com cautela. Devido à influência de Dodds, por muito tempo Jâmblico foi tido, por alguns, como um fanático e crédulo, ao passo que outros o consideravam um pensador sem qualquer originalidade cujo feito mais memorável foi ter corrompido a filosofia pagã ao introduzir nela as bizarrices da religião e da magia (Ramos Jurado, 1997: 20). A contrapelo de leituras como essas, houve, nos últimos anos, quem buscasse reabilitar a autoridade de Jâmblico, tratando-o como um exegeta cuidadoso e um filósofo competente, como se pode constatar por meio do *De Mysteriis*, exaltado como uma autêntica obra-prima da filosofia antiga. Nenhuma dessas visões, no entanto, parece ser a mais correta. Em primeiro lugar porque, como argumenta com propriedade Clarke (2001: 1), não parece que o próprio Jâmblico julgasse a filosofia o método de conhecimento mais eficaz, o que o levava a atribuir à teurgia o protagonismo na obtenção da Verdade. Para ele, quem tentasse compreender a revelação divina mediante o estudo e não a prática do ritual estaria simplesmente perdendo tempo. Em segundo lugar, porque, na Antiguidade, *pistis* e *logos* eram categorias basilares da própria filosofia, embora essa parceria tenha se manifestado com acentos diferentes segundo o pensador, a corrente e a época. Nesse sentido, seria um exercício pouco produtivo julgar a filosofia antiga com as lentes do racionalismo cartesiano hoje vigente nos meios acadêmicos. Talvez o melhor caminho para a compreensão do pensamento de Jâmblico em sua complexidade seja admitir, assim como faz Paul Veyne (1987), a existência de distintos programas de verdade que, em cada tempo e lugar, são validados por parâmetros culturais próprios, o que dificulta o julgamento de um programa de verdade à luz de outro. Por fim, cumpre não perder de vista que, no neoplatonismo de Jâmblico, a explicação filosófica pressupunha a intervenção de categorias mágico-religiosas, sem que isso possa ou deva ser interpretado como uma concessão inconveniente ao irracionalismo ou como uma degradação em termos intelectuais.

Referências

Documentação textual

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008, p. 240.

IAMBlichUS. *De Mysteriis*. Translated with an introduction and notes by John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2003.

JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

Obras de Apoio

ADDEY, C. *Divination and theurgy in Neoplatonism*. London: Routledge, 2014

ANDERSON, G. *Sage, saint and sophist*. London: Routledge, 1994.

BAZÁN, F. G. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BETZ, H. D. *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. v. 1.

BIDEZ, J. Le philosophe Jamblique et son école. *Revue des Études Grecques*, t. 32, fasc. 146-150, p. 29-40, 1919.

CLARKE, E. C. *Iamblichus' De Mysteriis: a manifesto of the miraculous*. Aldershot: Ashgate, 2001.

DES PLACES, E. Introduction. In: *Oracles chaldäiques avec un choix de commentaires anciennes*. Texte établi e traduit par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

DES PLACES, E. Notice. In: JAMBLIQUE. *Les mysteriis d'Égypte*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966, p. 5-37.

DILLON, J. Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 AD). *Aufstieg und Niedergang der römischen*, v. 2, 16.2, p. 863-909, 1987.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época di angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

DUMONT, J. P. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (ed.). *The Oxford Classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KINGSLEY, P. *Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorean tradition*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MONTERO, S. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta, 1997

MOST, G. W. Philosophy and religion. In: SEDLEY, D. (ed.). *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 300-322.

MUELLER, G. E. Plato and the gods. *The Philosophical Review*, v. 45, n. 5, p. 457-472, 1936.

PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *Inner purity and pollution in Greek religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

POTTER, D. *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RAMOS JURADO, E. A. Introducción. In: JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997, p. 7-37.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994a, v. III.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo; Loyola, 1994b, p. 219. v. IV.

ROMANO, F. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci, 1998.

SHAW, G. *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania States University Press, 1995.

SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da 'basileia' (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.

SMITH, A. Iamblichus, the first philosopher of religion? *Habis*, n. 31, p. 345-353, 2000.

TANASEANU-DÖBLER. *Theurgy in Late Antiquity: The invention of a ritual*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2013.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 49-76.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13911

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.