

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

VERSÃO CORRIGIDA

**Soteriologia e cosmogonia no *Corpus hermético*:
o caminho iniciático do hermetismo antigo**

Pedro Barbieri Antunes

São Paulo, 2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

**Soteriologia e cosmogonia no *Corpus hermético*:
o caminho iniciático do hermetismo antigo**

Pedro Barbieri Antunes

Orientador: Prof. Dr. José Marcos Mariani de Macedo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutor.

São Paulo, 2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A627s Antunes, Pedro Barbieri
Soteriologia e cosmogonia no Corpus hermético: o caminho iniciático do hermetismo antigo / Pedro Barbieri Antunes; orientador José Marcos Mariani de Macedo - São Paulo, 2022.
317 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Letras Clássicas.

1. Corpus hermético. 2. Hermetismo. 3. Religiões antigas. 4. Cosmogonia. 5. Soteriologia. I. Macedo, José Marcos Mariani de, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Pedro Barbieri Antunes****Data da defesa: 01 /09 / 2022****Nome do Prof. (a) orientador (a): José Marcos Mariani de Macedo**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 11/10/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))

Jerry Seinfeld

What is this? What are we doing? What in God's name are we doing?

George Costanza

What?

J. S.

Our lives! What kind of lives are these? We're like children, we're not... men.

G. C.

No, we're not. We're not men.

[...]

J. S.

We're pathetic, you know that?

G. C.

Oh yeah, like I don't know that I'm pathetic.

J. S.

Why can't I be normal?

G. C.

Yes! Me, too! I wanna be normal... normal!

J. S.

It would be nice – to care about someone.

G. C.

Yes! Yes... care.

[...]

Jerry Seinfeld

Well, I had a very interesting lunch with George Costanza today.

Cosmo Kramer

Really?

J. S.

We were talking about our lives, and we both kind of realized... we're kids! We're not men.

C. K.

So then you asked yourselves: "Isn't there something more to life?"

J. S.

Yes! We did!

C. K.

Yeah, well, let me clue you in on something:

there isn't.

Agradecimentos

Agradeço à FAPESP pelo financiamento (nº do processo: 2018/10643-0).

Agradeço a José Marcos Mariani de Macedo pela orientação; a Daniel Rossi Nunes Lopes, Paulo Nogueira e Américo Sommerman pelos comentários.

Agradeço ao Felipe, grande amigo, por todo o diálogo e convivência nos últimos anos; à Patrícia pela ajuda com o copta; e ainda a todos os membros do GELIEA (Grupo de Estudos de Línguas Indo-Europeias Antigas).

Agradeço à Erika.

Agradeço à minha mãe.

Resumo

O *Corpus hermético* é uma coletânea atribuída a Hermes Trismegisto composta por 17 breves tratados de caráter pedagógico-sapiencial, redigidos ao redor dos sécs. I-III d.C., nos arredores de Alexandria. Transitando entre a religião, o misticismo e a filosofia, esses textos versam sobre a criação do mundo, a condição humana e o seu potencial ontológico. Pretendo estudar as estruturas representativas do hermetismo e demonstrar de que modo se alinhavam a origem do cosmo (ἀρχή) e a salvação humana (τέλος), isto é, como início e fim apresentam, nessa corrente de pensamento, uma interdependência necessária. Para tanto, tais textos se deixam guiar inicialmente por uma avaliação binária dos entes que constituem o universo, sustentada nos conceitos de imortalidade-imobilidade (positiva) e mortalidade-movimento (negativa). A ascensão humana corresponderia à reabilitação do ser humano à sua condição natural primeira, propriamente divina e imortal, latente em sua capacidade noética, a gnose (γνώσις), itinerário esse que sugere uma consubstancialidade entre causalidade macrocósmica e finalidade individual, ambas de algum modo sustentadas na experiência do “intelecto” (νοῦς). Para acompanhar o estudo, apresento uma tradução integral de todo o *Corpus hermético*, a partir do texto estabelecido por Nock e Festugière (1945-54).

Palavras-chave: *Corpus hermético*; hermetismo; religiões antigas; cosmogonia; soteriologia.

Abstract

The *Corpus Hermeticum* is a collection attributed to Hermes Trismegistus composed of 17 brief treatises of pedagogical-sapiential character, written around the I-III centuries A.D. Alternating between religion, mysticism and philosophical speculation, these texts deal with the creation of the world, the human conduct and its ontological potential. I intend to study the representative structures of Hermetism and demonstrate how the origin of the cosmos (*arkhe*) and human salvation (*telos*) were aligned, that is, how the beginning and the end present a necessary interdependence in this doctrine. In order to do so, these texts are initially guided by a binary evaluation of the living beings that make up the universe, based on the dichotomy between immortality (positive) and mortality (negative). Human ascension would correspond to the rehabilitation of man to his first natural condition, properly divine and immortal, latent in his capacity for epiphanic intellection, gnosis, an itinerary that suggests a consubstantiality between macrocosmic causality and individual purpose, both of which depending on the attainment of νοῦς. To accompany the study, I will present a complete translation of the entire *Corpus Hermeticum*, based on the text established by Nock and Festugière (1945-54).

Keywords: *Corpus Hermeticum*; hermeticism; ancient religions; soteriology; cosmogony.

Abreviações

Obras herméticas

AH	<i>Alquimia hermética</i> (1-33, ed. LRHT, vol. 1, 1942, 240-60)
Ascl.	<i>Asclépio</i> (versão em latim)
CH	<i>Corpus hermético</i> (1-14, 16-18)
DH	<i>Definições herméticas armênias</i> (1-10, ed. Mahé)
FH	<i>Fragmentos herméticos</i> (1-36, ed. NF)
NHC	Códices do <i>Nag Hammadi</i> (VI. 6-8)
OxH	Fragmentos herméticos de Oxford (<i>Oxford Hermetica, Clarkianus gr. II</i>)
SH	Excertos herméticos de Estobeu (<i>Stobaei hermetica</i>) (1-29)
TH	Testemunhos herméticos (ed. Litwa)
VH	Fragmentos herméticos de Viena (<i>Hermetica Vindobonensia, Papyri Vindobonenses Graecae</i> , no. 29456r e 29828r)

Obras e edições modernas

CAAG	M. Berthelot & C.-É. Ruelle. <i>Collection des Anciens Alchimistes Grecs</i> , 4 vols. Paris: Georges Steinheil, 1887-88.
Copenhaver	B. P. Copenhaver. <i>Hermetica</i> . Cambridge University Press, 1992.
DFSB	M. Lurker. <i>Dicionário de figuras e símbolos bíblicos</i> . Tradução de João Rezende de Costa. São Paulo: Paulus, 1993.
DGE	<i>Diccionario Griego-Español</i> (en línea).
Fowden	G. Fowden. <i>The Egyptian Hermes</i> , 2ª ed. Princeton University Press, 1993.
GDRK	E. Heitsch. <i>Die griechischen Dichterfragmente der römischen Keiserzeit</i> . Göttingen, 1963.
FGrHist	F. Jacoby. <i>Fragmente der griechischen Historiker</i> . Weidmann: Berlin, 1923 –.
LRHT	A.-J. Festugière. <i>La révélation d'Hermès Trismégiste</i> , i-iv. Paris: Les Belles Lettres, 1942-54.
Litwa	M. D. Litwa. <i>Hermetica II</i> . Cambridge University Press, 2019.
Mahé	J.-P. Mahé. <i>Hermès Trismégiste. Paralipomènes</i> . Paris: Les Belles Lettres, 2021.
LSJ	H.G. Liddell, R. Scott. <i>A Greek-English Lexicon</i> . Oxford: Clarendon Press, 1951.
NF	<i>Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum, I-IV</i> . Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 1945-54.
OF	<i>Fragmentos órficos</i> (ed. Bernabé 2004-5).
PGM	Preisendanz. <i>Papyri Graecae Magicae, die griechischen Zauberpapyri</i> . Leipzig: Teubner, 1928.

Obras antigas

Ar.	Aristófanes
V.	<i>Vespas</i>
Arist.	Aristóteles
Met.	<i>Metafísica</i>
Cíc.	Cícero
ND	<i>Sobre a natureza dos deuses</i>
Dam.	Damáscio
Pr.	<i>Sobre os primeiros princípios</i>
Ésq.	Ésquilo
Ag.	<i>Agamêmnon</i>
HO	<i>Hinos órficos</i>
Jâmbl.	Jâmblico
Mist.	<i>Sobre os mistérios (= Resposta de Abammon)</i>
Teol. ar.	<i>Teologia da aritmética (dub.)</i>
IG	<i>Inscriptiones graecae</i>
NT	Novo Testamento
OC	<i>Oráculos caldeus</i>
Pínd.	Píndaro
N.	<i>Nemeias</i>
P.	<i>Píticas</i>
Pl.	Platão
Alc. I	<i>Alcibíades Primeiro</i>
Apol.	<i>Apologia</i>
Banq.	<i>Banquete</i>
Crát.	<i>Crátilo</i>
Eutid.	<i>Eutidemo</i>
Górg.	<i>Górgias</i>
Mên.	<i>Mênnon</i>
Prot.	<i>Protágoras</i>
Rep.	<i>República</i>
Teet.	<i>Teeteto</i>
Tim.	<i>Timeu</i>
Plot.	Plotino, <i>Enéadas</i>
Plut.	Plutarco
Num.	<i>Numa</i>
Procl.	Proclo
ET	<i>Elementos de teologia</i>
H.	<i>Hinos</i>
in Rep.	<i>Comentário à República de Platão</i>
Teol. pl.	<i>Teologia platônica</i>

Sumário

Agradecimentos	vi
Abreviações.....	viii
1 Introdução	12
1.1 Hermes	14
1.2 <i>Hermética</i> e hermetismo.....	20
1.3 <i>Corpus hermético</i>	25
1.4 O hermetismo antigo hoje: questões sobre método, crença e experiência.....	31
2 O ser humano e sua condição.....	46
2.1 Modos de ver.....	48
2.2 A experiência humana.....	61
2.3 O corpo e o problema do mal.....	75
2.4 Conclusão.....	86
3 Conversão e ensinamento	87
3.1 Uma direção	91
3.2 O paradigma da aprendizagem.....	103
3.3 Um modo de vida: sobre a permeabilidade entre teoria e prática.....	124
3.4 Conclusão.....	139
4 A criação do universo	140
4.1 Conclusão.....	165
5 Salvação	168
5.1 <i>Noûs</i>	177
5.2 Ascensão	188
5.3 Conclusão.....	202
6 Fim.....	203
Bibliografia	209

Tradução	222
<i>Corpus hermético</i>	223
CH 1 – De Hermes Trismegisto: Poimandres.....	224
CH 2 – (Sem título).....	231
CH 3 – Um discurso sagrado de Hermes	236
CH 4 – Um discurso de Hermes a Tat: a mistura no vaso, ou a mônada.....	238
CH 5 – Um discurso de Hermes a Tat, seu filho: que Deus é invisível e de todo visível	241
CH 6 – Que o Bem está apenas em Deus e em nenhum outro lugar	244
CH 7 – Que o maior mal da humanidade é a ignorância acerca de Deus	246
CH 8 – Que nenhuma das coisas que são pode ser destruída [...].....	247
CH 9 – Acerca da compreensão e da sensação; [...]	249
CH 10 – Discurso de Hermes Trismegisto: a chave	252
CH 11 – O Intelecto a Hermes	259
CH 12 – Discurso de Hermes Trismegisto a Tat: sobre o intelecto compartilhado.....	265
CH 13 – Um diálogo secreto na montanha entre Hermes Trismegisto e Tat, seu filho [...]... 271	
CH 14 – De Hermes Trismegisto a Asclépio, a saúde do intelecto	277
CH 16 – Definições de Asclépio ao Rei Ámon	280
CH 17 – (Sem título).....	284
CH 18 – Sobre a alma agrilhoadada pelas paixões do corpo.....	285
Asclépio	289

1 Introdução

Faz-se da própria verdade um ídolo para si, pois a verdade fora da caridade não é Deus, e é sua imagem e um ídolo que não se deve amar nem adorar, e ainda menos se deve amar e adorar o seu contrário, que é a mentira.

– Pascal, *Pensamentos*, 926 (582)

Por onde se começa um caminho?

Posso estar me antecipando com essa formulação. Afinal, a bem da verdade, talvez isso nem mesmo exista. Uma pergunta melhor seria: há um caminho? E mais especificamente para o atual trabalho: há um caminho que leva este nome, “o caminho de Hermes”?

No séc. IV d.C., Jâmblico de Cálcis, um filósofo neoplatônico de origem siríaca, fala nesses termos, aproximadamente.¹ Porém, os principais textos traduzidos e abordados nesta pesquisa, que integram o *Corpus hermético* (CH), devem ter sido compostos entre os séculos I a III d.C., com alguns ainda recuando até o primeiro século antes da nossa era. Assim, Jâmblico, que não deixa de ser credível, é uma testemunha já mais tardia. Seria de interesse encontrar outras pistas. Uma inscrição, datada talvez do séc. IV a.C., fala dos “mistérios de Hermes” (οἱ τετελεσμένοι Ἑρμῆι), mas pouco se sabe a seu respeito;² além disso, desta feita, recuamos demais no tempo, e mais uma vez nos desencontramos dos tratados do CH. As evidências externas, por ora, são muito espaçadas entre si, lassas. Mas e as evidências internas? Se não vemos referências ao “caminho de Hermes” no próprio CH, temos outras expressões de importância. Fala-se, em uma passagem, do “trajeto que leva para cima” (4.11), do “caminho do renascimento” (ou “da regeneração”, 13.3, 10), da “via do conhecimento” (4.6) e da “via da piedade... que anda junto com o conhecimento” (6.5-6). Em trechos bastante exortativos, temos ainda a distinção entre um modo de vida ligado à mortalidade e outro, à imortalidade (1.28, 7.2);³ e a ideia incisiva de uma escolha a ser feita.

¹ *Mist.* VIII. 5: “Hermes também foi um guia nesse caminho [a teurgia]” (ὕφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς).

² Kerényi 2010 [1956], 84.

³ Cf. Bull, 191-8. Tal é o nome, inclusive, do livro de van den Kerchove sobre o tema: *La voie d’Hermès* (2012).

Sobre esse mesmo “conhecimento”, ficamos sabendo que ele

não é o princípio do Bem, mas ele nos nutre com o princípio do Bem que será conhecido. Então, aproveitemos esse princípio e viajemos com toda velocidade, porque é sinuosa a via que abandona as coisas familiares do presente para retornar às coisas primordiais do passado. O que é visível nos agrada, mas o invisível traz suspeitas. (4.9)

Assim, se há um caminho, alude-se também à *dificuldade* desse mesmo caminho. Em um texto hermético coligido no séc. V d.C. por João Estobeu para a sua *Antologia* (SH 23), lemos que a personificação da Descoberta (Εὑρεσις) é gerada a partir da união da Natureza (Φύσις) com o Esforço ou Labor (Πόνος) – a dizer, *as coisas não vêm fácil*. Como assegura CH 4.9 logo acima, a via é sinuosa.

E, mesmo assim, busco contar uma história simples: a possibilidade de um fio condutor entre ἀρχή e τέλος, o modo pelo qual a origem e o fim se codeterminam. A salvação hermética se desenvolve a partir da cosmogonia, da criação do mundo. O mundo foi criado por Deus – ou um subalterno seu, como veremos – e nesse mundo habita o ser humano (cap. 4). Em sua vida neste lugar, ele sofre (cap. 2). E, então, ele pode ou não receber um ensinamento (cap. 3). Se o receber, verá que essa sabedoria transmitida versa acerca de como ele mesmo surgiu, a sua condição e o que virá a ser de sua existência. O ensinamento falará sobre o corpo, a alma, seus erros costumeiros, e sobre algo esquecido dentro dele chamado “intelecto” (νοῦς); não o intelecto com o qual ele está acostumado, mas uma forma diferente de entender a si próprio e o seu entorno, e que pode colocá-lo em contato com outras coisas ainda mais remotas e esquecidas – mas que podem se tornar presentes (cap. 5).

Se isso tudo parece ter um forte sabor religioso ou doutrinário, é porque é bem esse o caso. A filosofia em tais textos, como pretendo apresentar, é superveniente e instrumentalizada. Trata-se, no fundo, da história de uma perda, e de um resgate ou uma correção. O foco é na vida que, imersa na matéria, cegada por ela, tem de achar uma forma de recuperar o que parece ausente. Com isso, talvez, a própria realidade material volte a ter uma vitalidade que, por ora, parece impossível.

A questão é essa. Tudo parece impossível. Quero, com este trabalho, atenuar essa sensação. Lembrar que algumas coisas ainda são possíveis.

1.1 Hermes

Antes de ser um autor, Hermes é ele próprio um mito; um emaranhado de narrativas antigas que deram à luz um narrador. Ele pode ter sido mais de um. Mâneton fala de dois Hermes; Cícero, de cinco.⁴ Ele é o infante *trickster* dos *Hinos homéricos*, uma atualização grega do Thoth egípcio, um sacerdote tornado deus, um psicopompo, um valedor dos ladrões.

Com frequência, o teônimo Ἑρμῆς na Antiguidade era relacionado paretimologicamente ao termo ἑρμηνεύς, “intérprete, expositor, tradutor”. *Nomen est omen*. Ele pode nos contar acerca de muitas coisas: da criação do mundo e das propriedades de plantas medicinais; de como invocar os deuses acima e fabricar deuses inferiores (as estátuas); ele nos instrui acerca da obtenção do ouro alquímico e afirma também que a nossa vida não vai tão bem assim; às vezes, ele não passa de um deus infante criador da primeira lira. Ele encarna a figura do sábio, que rapidamente pode se transformar na do professor, do mestre. Como a jurisdição de Zeus é o céu, de Posídon, o mar, e de Plutão, a terra (ou o subterrâneo), – de Hermes o domínio é o *lógos*. Daí podem ter se estendido a ele tantas atribuições de saberes. Hermes é o *lógos* divino e o resultado do *lógos* humano projetado à origem divina. Hermes é a tradição de um nó de tradições. Deriva disso a resistência de muitos estudiosos a falar de um “hermetismo” único.⁵ Estamos diante, talvez, de hermetismos.

Outra forma de entendê-lo é como deus das pontes, da interface, da intersecção entre uma esfera e outra. Trata-se de uma extensão natural à ideia de conhecimento, de tradução e *logos*. Ele é um deus *que une* – ou *reúne*. Estamos a poucos passos da ideia de *re-ligião*, *religare*, etimologia acertada mas tão repisada nos estudos sobre o tema que, para ela, ficamos um pouco surdos. É inclusive assim que podemos desfazer parte da imagem do deus como patrono do esoterismo escapista, o esotérico *pelo* esotérico. O Hermes deste CH, por exemplo, não é um deus que se refaztela no segredo, como o adjetivo derivado de seu nome faz acreditar. Ele não esconde a realidade. Ele justamente *fala* do que está escondido aos nossos olhos. Nos textos aqui em questão, ele tenta fazer com que seus discípulos vejam o que não conseguem ver; ele apresenta “o que diz respeito ao lado de dentro”, uma tradução perifrástica para ἐσωτερικός; ἐσώτερος é literalmente “interno”. Aqui, Hermes é o *mediador* – entre o externo e o interno, entre o embaixo e o acima.

⁴ Mân. *ap.* Jorge Sincelo 72-3; Cíc. *ND* III, 56.

⁵ Para a diferença entre “hermetismo”, “tradição hermética” e as várias reencarnações e usos de Hermes, cf. Faivre 1995, 13-74; Ebbeling 2007.

Hermes transmite uma mensagem. Mas, novamente, uma mensagem ou muitas? De que Hermes estamos falando? O Hermes micênico (*e-ma-a₂*, /Hermāhās/), ou mesmo o deus da *Ilíada*, seria o mesmo Hermes do Renascentismo ou de Paracelso? Thoth está presente no *Caibalion* de W. W. Atkinson, publicado em 1908 sob a rubrica “Os Três Iniciados”? Alguns milênios separam essas obras e representações; alguns pares diferentes de mãos também, imagina-se. Antes disso ainda: Hermes é um deus confiável? Platão é claro ao dizer que o discurso de Hermes é duplo – ao mesmo tempo verdadeiro e falso.⁶ Os deuses homéricos mentem, sabemos, e o Sócrates platônico reprova tal representação, sobretudo na *República*. É possível ramificar disso um questionamento importante: quando um deus fala, nós estamos sendo enganados por ele? Ou ainda: nós estamos *nos enganando* por meio da imagem de um deus? Como saber no que acreditar?

Da mesma forma que os deuses homéricos “mentem”, Platão também se apropria de representações clássicas, extraviando-as de um estrato mitológico compartilhado ao seu favor, de modo que a leitura de *um* filósofo pode ou não ser a leitura comum que se fazia de determinado deus. Ele pode ter encetado uma interpretação, manuseado alguma vigente de modo a alterá-la em prol de seu argumento ou apenas reportado o que todos à sua época achavam de Hermes. Porém, o filósofo ateniense *pensa* sobre a divindade e há espaço nisso também para que ele “mintar” sobre ela. Platão não é um narrador muito transparente. No ponto mais básico de sua fatura literária, não sabemos sequer qual Sócrates é esse que ele nos mostra. Assim, considerando já essa distância cronológica relativamente mínima, ignoramos até que ponto Homero e Platão estão falando de um mesmo Hermes⁷ – o que é mito e o que é *interpretatio*, o que é deus e o que é homem.

Não sabemos também que criteriologia adotar. A *Ilíada* é mais *antiga*, mas ela é obra de um bardo; mitológico e talvez inspirado, por certo, mas um bardo, um *homem*. Seria essa a imagem mais “pura” do deus? Os textos do CH, por exemplo, são mais *recentes*, mas reivindicam um status revelatório, *divino*. É possível abordar esse problema de uma forma conveniente e resolver a antinomia alegando um *continuum* cifrado. Mas há nisso algum romantismo envolvido. Existe uma tendência em alguns meios de reputar ao mais remoto o que é mais verdadeiro; tal postura estava já presente na própria Antiguidade e foi depois registrado por Marsilio Ficino no século XV sob a alcunha de *prisca theologia*. Mas isso pode ser mais humano que divino. Somos nostálgicos.

⁶ Pl. *Crát.* 408c1-4; cf. Shaw 2015, 155. Mas ver [Pl.] *Carta VII*, 344b: “é necessário aprender, ao mesmo tempo, tanto o falso como o verdadeiro de tudo que existe, com todo o empenho e por um longo tempo”.

⁷ Em uma escala ainda menor, a figura de Hermes já varia da *Ilíada* para a *Odisseia* (Kerényi 2010 [1956], 9-48).

Fato é que o passado em si não garante nada; além disso, não temos clareza a respeito da natureza dessa verdade que em geral se busca. O passado estava nas mãos de pessoas, como estas de agora. O “verdadeiro”, em geral, está nas mãos da nossa imaginação e, por diversos motivos, a ela tendemos automaticamente. Contudo, o passado pode, sim, guardar alguma coisa que o tempo erodiu. Não é uma questão de fantasia, mas de lógica simples. Podemos desenterrar textos e ossos, traduzir línguas “mortas”, reconstruir imaginários perdidos. Coisas se perdem – algumas para sempre, outras com algum grau de recuperabilidade. Cautela e busca têm de se balizar uma à outra. É necessário, portanto, saber distinguir em meio a todas as imagens de Hermes aquela que mais diz respeito à obra aqui tratada, o *Corpus hermético*. Para além de todos os interesses ligados ao deus, temos que buscar compreendê-lo especificamente como autor e/ou personagem mítico ao redor do qual esses tratados foram redigidos. Qual feixe de significados mais imediatos e prováveis tem maior pertinência ao CH? Com qual Hermes estamos lidando?

Antonie Faivre, em seu influente livro sobre o “Hermes Eterno”, apresenta uma linhagem que parece contemplar todas as principais *personae* dos tratados em jogo:

The most classic genealogy, contrived in the Hellenistic era during the third or second century BCE, starts the Hermes series with Thoth, who carved his knowledge on stelae and concealed it. His son was Agathodemon, who himself begat the second Hermes, called Trismegistus, whose son was Tat. (1995, p. 17, sublinhados meus)

Assim, a primeira relação que podemos explorar é entre Thoth e Hermes, talvez a mais relevante para o CH. Falar de Hermes “Trismegisto” já é implicitamente falar de Thoth. Com efeito, a designação μέγιστος καὶ μέγιστος θεὸς μέγας, presente no século III a.C. e que, no período romano, resultará na forma condensada τρισμέγιστος, é nada mais que um epíteto desenvolvido aplicado ao deus egípcio⁸. A matriz do conhecimento do CH seria, portanto, egípcia. Isso será retomado na próxima seção. Por ora, o que deve ser notado é que a vinculação ao nome Hermes Trismegisto remete à ideia da *transmissão de um saber divino*. É isso que vemos reencenado, por exemplo, no texto copta conhecido como *A ogdóada revela a enéada* (NHC VI. 6, 61.20 s.): um discípulo é instado por Hermes a gravar o que lhe foi transmitido com hieróglifos em estelas turquesas no templo do próprio Hermes, em Dióspolis⁹.

⁸ Fowden, 26; Copenhaver, xiv-xv; para a origem do termo, cf. Hornung 1996, 186-96; Mahé, xli-xlii.

⁹ A “ogdóada” faz lembrar ainda Hermópolis, i.e. Khemenu, copta Ⲭⲙⲟⲩⲛ, a “cidade dos Oito (deuses primordiais)”.

Thoth é o deus da sabedoria; um deus lunar, inventor da escrita e das artes, e patrono dos escribas. Seu nome, egípcio *Dḥwtj*, não apresenta uma etimologia definitiva. Teriomorficamente, ele poderia ser representado com uma cabeça de íbis ou de um babuíno.¹⁰ Seu culto remonta ao Império Antigo, datável do terceiro milênio a.C., tendo se alastrado por todo o Egito, para além de seu ambiente de culto original, a Hermópolis Magna.¹¹ Veja-se, porém, que milênios já separam as primeiras atestações do culto em relação ao Thoth do Egito romanizado em meio ao qual surgirão os tratados do CH. Logo, Hermes Trismegisto, que para um leitor atual pode parecer o epítome da sabedoria arcana e remota, era talvez, no período ptolomaico, já uma forma de *new religious movement*, poderíamos dizer – o que o neo-hermetismo moderno agora é para esses textos herméticos produzidos entre os sécs. III a.C. a III d.C., por exemplo. Continuação, resgate ou reinvenção de um conhecimento atribuído a Thoth?

A sobreposição de roupagens gregas a conteúdos egípcios se deve principalmente ao período das conquistas de Alexandre, e a assimilação entre Thoth e Hermes é dada como canônica em registros oficiais dos sécs. II e III a.C., mas a comparação já é corrente no período clássico, como atesta Heródoto (2.67, 138).¹² Evidentemente, como o próprio historiador nos informa, a adequação entre uma cultura e outra não foi sempre algo simples: no século V, de quando ele fala, ficamos sabendo que os egípcios tinham certa resistência aos gregos em quesitos religiosos (2.79, 91). Platão registra no *Timeu* (22b) como, para determinado sacerdote egípcio, um sábio grego da envergadura de Sólon estaria ainda engatinhando diante do vasto conhecimento preservado pelo Egito. Em uma atitude similar, no próprio CH vemos também o Egito como um repositório de sabedoria único e precioso; o centro do mundo, muito como a convicção do povo escolhido de Israel. Assim, comparada à verdade dos hieróglifos, a filosofia grega, para Asclépio (-Imhotep), nada era além de um “burburinho de palavras” (16.2); em outra passagem, com um tom cataclísmico, Hermes lamenta a diluição do prestígio do conhecimento preservado pelos egípcios conforme eles eram engolfados por outras nações (*Ascl.* 24-5).

¹⁰ Sobre a etimologia, cf. Hornung 1996, 68. Contudo, Budge (1967 [1895], cxviii-cxix) apresenta uma possibilidade de leitura: o nome *Tehuti*, outra transcrição para o original *dḥwtj*, teria o significado de “Medidor, Mensurador”, aludindo ao deus enquanto aquele que determina a medida do tempo; daí sua associação com a Lua. Um dos nomes egípcios para o íbis era *tekh*, o que seria sonoramente próximo do epônimo divino, estabelecendo o elo entre as duas representações. O próprio íbis, como reporta Copenhaver (p. xiii), é uma ave de hábitos noturnos. Quanto à figuração do babuíno, Bull (2017) indica uma leitura inusitada: as *uoces magicae* (NHC) imitariam os sons feitos por macacos.

¹¹ Ebeling 2007, 4. Duas cidades são chamadas “Hermópolis” (Magna e Parva) em grego – uma no Delta, outra na região central do Egito –, ambas ligadas ao culto de Thoth; cf. Hornung 1996, 284.

¹² Faivre 1995, 76-7; Bull 2018, 38.

A escrita fora inventada por Thoth. Bem entendida, não se trata de qualquer escrita, mas do registro hieroglífico, considerado divino ($\text{ιερός} + \text{γλύφειν}$). Seu simbolismo permitiria o saber imediato do que é transmitido; à diferença das formas de escrita adotadas por outros povos, de matriz humana, o hieróglifo carrega em si a força e vida do conteúdo transmitido, graças à sua origem sagrada¹³. A escrita, então, servirá tanto como o modo de ser do conhecimento quanto como recurso contra a sua deterioração; há nisso como que um gesto político. Com efeito, ela remete a três elementos principais: o recebimento, o registro e a transmissão. Isso é o que permite a continuidade da sabedoria egípcia; por ora, ainda somente uma *forma*, um modo pelo qual.

No entanto, Thoth é não somente aquele que dá aos humanos a escrita, como também o outorgador de um *conteúdo* para o seu legatário evemerizado, Hermes Trismegisto. É essa a leitura que pretendo apresentar do CH 1, mais adiante, e um dos principais argumentos dos tratados como um todo: a origem divina de uma linhagem de ensinamento. Caso a abordagem de Kingsley (1991, 2000b) sobre o nome Poimandres esteja correta (ainda que insuficiente, como trato no capítulo 4), a saber: (i) que o curioso teônimo hermético significa algo como “a Autoridade Absoluta de Rê” ou ainda “a Inteligência/Compreensão (copta *p.eime*) de Rê”, que seria um epíteto atribuído a Thoth; (ii) que o copta *eime* faz as vezes do νοῦς grego, de modo que seria possível uma equação $\text{Νοῦς} :: \text{Sia}$ (ou Saa, “Mente”, deusa egípcia cujo hieróglifo pode ser traduzido como “perceber, conhecer”) e $\text{Λόγος} :: \text{Hu}$ (“expressão, proferimento criativo”, a primeira palavra criadora)¹⁴; e (iii) que Sia era facilmente assimilável a outras divindades, como Thoth, no caso – segue-se dessas premissas que o CH revisita, em um grau um tanto mais complexo, a narrativa helenística de uma tradição egípcia longínqua, que se perpetua no contexto de um Egito com várias camadas de tinta gregas e romanas. Poimandres é Thoth, que é também o Νοῦς de “Deus”, a Sia de Rê. Hermes Trismegisto receberá o conhecimento do Νοῦς divino em seu próprio νοῦς humano e, por sua vez, irá transmiti-lo a seus seguidores, dando sequência a uma cadeia de saber que remonta ao próprio deus Sol. Hermes é, neste caso, um elo; não o criador ou descobridor, mas uma ponte entre duas realidades, a divina e a humana. Ele é um instrumento revelador¹⁵. E a sabedoria que ele divulga é não somente substância, mas também sobrevivência.

¹³ Novamente, cf. CH 16.1-2. Cf. Broze 2004, 40-1.

¹⁴ Sia e Hu eram divindades representadas na barca solar de Rê (Budge 1967 [1895], cxvii-cxviii); traduzida a relação, teríamos a comitiva: Sol (Rê, divindade suprema), acompanhado de sua Mente e de sua Palavra. Para paralelos antigos, ver a representação trinitária do deus primordial no *Timeu* platônico e nos *Oráculos caldeus* (fr. 2-17).

¹⁵ Cf. NHC VI. 6.

Rê está para o Sol como Thoth está para a Lua. Isso fala não somente da composição do mundo, mas de uma hierarquia natural, de uma cosmologia que é igualmente uma espécie de epistemologia divina. Não posso deixar de fazer referência à *República* de Platão (516a s.): o olho tem de recorrer à Lua, à noite, para ver aquilo que não pode enxergar imediatamente, a luz do Sol; precisamos de um intermediário que nos faculte uma visão do Bem que de outro modo nos seria insuportável¹⁶. É essa uma das funções que Poimandres-Thoth-Noûç desempenha no CH 1 – ele habilita Hermes para um conhecimento impossível. Não podemos ver o Sol diretamente, mas podemos ver o reflexo de sua luz na Lua¹⁷. O *deus absconditus* é, ironicamente, o mais luminoso; de tão preclaro, invisível. Assim, Rê ilumina Thoth, Thoth ilumina Hermes. Deus ilumina o Noûç, o Noûç ilumina o ser humano, por seu voûç oculto mas acessível. Thoth será para Trismegisto um intermediador; e este será para a humanidade também um intermediador, o segundo. Ele transmite uma mensagem e, ao mesmo tempo, é nosso guia para ela. Platão comenta a partir da perspectiva epistemológica (e ontológica) humana, ou seja, de baixo para cima; o esforço de cada qual para se orientar na direção de um conhecimento que o ultrapassa. A teologia hermética faz o caminho inverso e complementar, de cima para baixo; ela apresenta os alicerces hipercósmicos e cósmicos que estabelecem essa direção, que o indivíduo pode trilhar. Possivelmente, o caminho é o mesmo.¹⁸

Tal qual é com a escrita, a representação lunar lida não apenas com a passagem do tempo como também media o conhecimento divino; ambas trabalham o mundo material, cronológico, e sua ligação com o que está além da matéria, do ocaso. A preservação inerente ao registro escrito é muitas vezes ligada a um dilúvio mitológico. Outro elemento importante de comparação deve ser aduzido: a escritura hebraica. Artapano de Alexandria, um historiador judeu do séc. II a.C., propõe a equivalência entre Moisés e Hermes-Thoth (TH 1)¹⁹. Logo, Hermes Trismegisto era, em alguns contextos, resultado da triangulação entre essas três representações: Thoth, o Hermes grego e o profeta bíblico, responsável também por *escritos*, a Torá. Séculos depois, o alquimista Zósimo de Panópolis reforçará em parte essa associação com o Oriente Próximo, estabelecendo um paralelo entre Thoth e, na verdade, Adão – ambos designariam o primeiro homem (*Mem. aut.* 1.8-11).

¹⁶ Da mesma forma, no hermetismo antigo é dito que o ser humano é composto de voûç, alma e corpo-matéria – a alma é necessária pois o corpo não suportaria a realidade noética em si (CH 10.17). Aqui, pela transposição dos termos, o voûç se torna o Sol; a alma, a Lua; e o corpo, o olhar que se volta para a luz (interna).

¹⁷ Idem em Fowden, 22. A metáfora é corroborada nos próprios textos herméticos (CH 10.4; SH 17.6, 23.28, 24.2).

¹⁸ A mesma imagem egípcia (e platônica) será adotada posteriormente no cristianismo institucionalizado, de sorte que a Igreja servirá como o único reflexo possível de Cristo para os fiéis; uma ponte necessária (cf. *DFSB*, s.v. Lua).

¹⁹ Fowden, 23; Faivre 1995, 76-7. Ele ainda aproxima o nome de Moisés ao de Museu, por homofonia.

1.2 *Hermética* e hermetismo

Creditava-se a Hermes Trismegisto a tradução de livros de Thoth do egípcio para o grego; mais que isso, Zósimo relata que, sob o reinado de Ptolomeu, Hermes teria sido convocado por Aseno, um sacerdote de Jerusalém, a fim de traduzir para o grego e o egípcio toda a obra hebraica²⁰. Temos aqui um Hermes bastante histórico, com um papel bastante humano. A ele era reputado um belo currículo de proezas tradutológicas e interpretativas. Porém suas contribuições não paravam por aí. Outros textos circulavam sob o seu nome já desde o período helenístico, não como um elo na cadeia de transmissão, mas como um revelador de outros temas²¹. Nos *Papiros gregos mágicos*, Hermes é elevado à condição de uma divindade cósmica, muito à maneira do que o orfismo tardio e os *Oráculos caldeus* farão com Hécate, por exemplo²². Em meados do séc. III a.C., ele envereda pela astrologia e magia; medicina e receitas de cura; e há também, sem dúvida, a alquimia²³. No séc. IV d.C., Jâmblico traz novas pistas, atribuindo não ao próprio Hermes a autoria ou tradução das obras, mas falando de *textos que são divulgados sob o seu nome* (VIII. 4, 265e10 s.):

τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ ἑρμαϊκὰς περιέχει δόξας, εἰ καὶ τῆ τῶν φιλοσόφων γλώττη πολλάκις χρῆται· μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆς αἰγυπτίας γλώττης ὑπ' ἀνδρῶν φιλοσοφίας οὐκ ἀπειρώς ἐχόντων.

Essas obras que circulam como sendo de Hermes trazem doutrinas herméticas, mesmo que com frequência façam uso da linguagem dos filósofos. Afinal, elas foram traduzidas da linguagem egípcia por homens que não eram inexperientes em filosofia.

Esse trecho, tão revisitado nos estudos modernos sobre hermetismo, nos oferece valiosas pistas. Jâmblico agora diferencia *Hermes* de *textos herméticos*. Remete-se aqui à existência de sacerdotes egípcios, versados em grego e relativamente marginalizados de sua atuação original, em decorrência do desprestígio estatal ou diminuição do financiamento de templos²⁴. Ao dizer que, apesar da terminologia e estilo *filosóficos*, tais textos eram *herméticos*, Jâmblico autentica a origem egípcia do que era dito. A filosofia é grega; o hermetismo, egípcio.²⁵ Verniz e conteúdo.

²⁰ Fowden, 30; Zós. Pan. Mem. aut. 1.8.

²¹ O mesmo deus que rege e fundamenta um mistério costuma ser o primeiro iniciado nele, o paradigma de conduta para os μύσται posteriores (Kerényi 2010 [1956], 79). Isso vale para Hermes, Orfeu e Deméter, por exemplo.

²² PGM v. 400-21, VII. 1-52, al.; HO 1; OC 49-56; Proclo, H. 6. Cf. Fowden, 25; van den Berg 2001, 255-6, 258.

²³ Copenhaver, xxxiii-xl. Não irei detalhar esses escritos aqui, por fugirem do escopo delimitado para a pesquisa.

²⁴ Clarysse 2010, 289-90; Shaw 2015, 147; Bull, 427 s.; cf. Erto 2011, 69-77 (para *hermeneúein* e *metagráphein*).

²⁵ Cf. Bousset 1914, 100: “The *Hermetica* belong to the history of piety, not philosophy.”

Jâmblico, porém, não parece estar se referindo à primeira leva de textos ligados a Hermes, mas a uma segunda, de cunho não operativo e, sim, doutrinário. Isso levou à distinção clássica proposta por A.-J. Festugière entre os textos “técnicos” e os “teóricos”²⁶. A classificação às vezes funciona, às vezes não. Há textos limítrofes e, além disso, havia também no comentador francês um grau de preconceito, ele próprio um frade dominicano aferrado a uma cosmovisão cristã. Mesmo sua visão sobre o estrato mais “nobre”, filosófico, das obras herméticas é também eivada de desinteresse e juízo de valor. De todo modo, é possível adotar tal classificação, mas apenas com algum cuidado, de modo pedagógico. Como comentei acima, podemos estar lidando com não um, mas vários hermetismos. Para esta pesquisa, me debruço principalmente sobre o que seria tido como o conjunto “teórico”, que, como apresento em seguida, não é exatamente “teórico”, muito menos “filosófico”, o que Jâmblico já denuncia no excerto acima. Mesmo que não possamos ter certeza se seu comentário alude aos tratados que séculos depois, provavelmente no período bizantino, foram coligidos como *Corpus hermeticum*, a descrição se adéqua bem a esses textos. Em meio a uma miríade de produções textuais, é preciso definir qual Hermes estamos buscando.

Denomino como “hermetismo antigo” a fatura literária composta em torno dos sécs. I a.C. a III d.C., que consiste do próprio CH, o *Asclépio*, os fragmentos de Estobeu, os textos herméticos do sexto códice da “biblioteca” de Nag Hammadi (6-8), as *Definições herméticas* armênias, certos fragmentos menores descobertos recentemente (papiros de Viena e Oxford) e mesmo um momento ou outro dos *Papiros gregos mágicos*²⁷. Eles versam, *grosso modo*, sobre a natureza de Deus (e outros deuses), do mundo e do indivíduo; a criação de todas as coisas e seu estado (cosmogonia, cosmologia), a condição humana (antropologia, ontologia) e sua possível salvação (soteriologia, escatologia); enfim, como a entendo, a tipologia tripla de várias religiões: ἀρχή, ἔθος e τέλος – origem, conduta e fim. Há nisso espaço para muitos temas derivados, como pretendo apresentar. Esse “hermetismo antigo” podia ainda estar ou não ligado a grupos de pessoas com práticas rituais e comunitárias. Somos hoje um tanto individualistas e achamos que tudo era para ser lido apenas. Nós nos bastamos. Mas isso fala de nós, de nossas projeções e do nosso horizonte acadêmico também – da forma como lidamos com os saberes. A questão é que, em alguns quesitos, um grupo pode mais que um só sujeito. Chamo os candidatos a *habitués* desses círculos de “hermetistas”.²⁸

²⁶ Proposição que estrutura boa parte do seu clássico *La révélation d’Hermès Trismégiste* (1942-54, 4 vols.).

²⁷ Mahé, em sua edição recente dos fragmentos herméticos (2021), denomina-os “paralipômenos”.

²⁸ Cf. Mahé 1978-82; Fowden; van den Broek 2000a; van den Kerchove 2012; e Bull. Cf. adiante e cap. 3.

Um *nome* não garante unidade. Sabemos de textos atribuídos a Hermes, textos atribuídos a Orfeu. Sob uma perspectiva êmica, pode-se falar de textos *inspirados* por tais figuras e, assim, vinculados a uma verdade ou ensinamento de matriz divina; disso teríamos uma fonte revelatória de sabedoria.²⁹ Por certo, há ainda a leitura de que os redatores originais (e humanos) dessas obras estivessem apenas recorrendo ao capital social e religioso desses deuses e personagens mitológicos – o anseio por *auctoritas*. Agora, um *grupo* também não garante unidade, tampouco um *corpus*. Um coro de indivíduos não assegura coesão interna. Ao fim e ao cabo, são indivíduos. Embora a noção e o formato de uma comunidade sejam homogêneos, no mais das vezes haverá, no âmago da experiência, a heterogeneidade própria de um encontro de pessoas. Como apresentarei, uma das promessas do CH é a dissolução de um modo de ser unicamente físico-anímico, ensimesmado, em prol de uma existência integral que se baseie na realidade noética, de caráter mais compartilhável por todos, caso determinado umbral seja cruzado. “Compartilhável” pois estarão então falando *de uma mesma coisa*; não por uma gana identitária, mas por *partirem de um mesmo lugar*, mais real e objetivo. Porém, não há como dizer que todos os membros de um grupo experimentavam isso igualmente. Além disso, o mais provável é que os tratados não sejam síncronos; e a ramificação de uma ideia no *tempo* pode muito bem modificá-la, seja nas margens ou em seu núcleo. Isso não é declarar-se contra uma abordagem unitarista, mas novamente serve de alerta. Maior cautela ainda é preciso ter com relação ao que se toma como primário e secundário em um texto; apesar do rigor filológico, não é incomum que usemos essa farda para camuflarmos nossas simpatias e antipatias automáticas. Mas, feitas tantas ressalvas, talvez possamos descobrir nesses tratados, se não unidade, a *tentativa* de unidade. De onde eles falam, para onde estão olhando e de que modo o fazem podem sinalizar uma preocupação mais ou menos uniforme. O tempo erode as coisas, inclusive ideias, e as pessoas as manuseiam com base em suas capacidades e interesses pontuais. Afirmo gnomicamente o que a filologia sabe de forma documental: textos que sobrevivem aos pedaços; interpolações e erros de copistas. Tais problemas, porém, não impedem que o filólogo e o linguista busquem, à medida do possível, o que havia ali no início. O mesmo vale para a arqueologia de uma crença ou mesmo de uma experiência. É de se testar a hipótese de que, na rede intrincada de significados e inclinações chamada “hermetismo”, havia talvez a tentativa de aludir a algo único.

²⁹ Muitos sacerdotes egípcios atribuíam suas obras a Hermes, patrono da escrita (Jâmb. *Mist.* 1.1); cf. Bull, 12 s. Isso contribuiu para a pluralização de escritos herméticos não unificáveis. Em 202 d.C., instituía-se a pena de morte para “charlatães” que registrassem, sob o nome de um deus, falsos conhecimentos (Clarysse 2010, 280-1).

Embora os assuntos sejam muitos, o que pode desviar a nossa atenção do macro para o micro e fazer com que nos perguntemos “por que é que eles estão falando disso?”, parece haver uma mesma atitude de fundo para cada um dos opúsculos. Apesar do formato majoritariamente dialógico desses tratados herméticos, eles abordam suas matérias não em busca de um debate ou discussão teórica; esse pode ser um vício de leitura nosso, transferido de como estudamos Platão, por exemplo. E algo que talvez nem Platão aprovasse.³⁰ Em certo sentido, as ideias que o CH dá a saber são igualmente operativas, pois devem ser encarnadas no adepto para se tornarem um *modo de vida*.³¹ Não eram, portanto, objetos de contenda, mas *ensinamentos, instruções* voltadas para alguma espécie de mudança interior e que haveriam de ter lugar na troca entre mestre e discípulo ou, como planejo demonstrar, entre um personagem que faz as vezes de voûç e outros, em geral na condição da $\psi\upsilon\chi\eta\text{-}\sigma\omega\mu\alpha$, que procuram, cada qual, acessar ou despertar o voûç dentro de si. Tal interpretação não é apenas um empréstimo derivativo do estoicismo e neoplatonismo posterior – a clássica (e valiosa) apreciação hadotiana a respeito da filosofia como um “modo de vida”. Isso estava presente no seio da própria religiosidade egípcia, como é visto nas prescrições básicas de observância a Maat (e suas instruções), os preceitos de Kagemni e de Amenemope, os diálogos entre mentor e pupilo no chamado *Livro de Thoth* e alguns dos *Textos dos sarcófagos*.³²

Assim, *ideias podem ser práticas*, tal qual um feitiço de cura, mas atuariam trabalhando aqui um elemento interno mais sutil e oculto, o voûç, o que, para nós, alheios a essa proposta, pode parecer apenas a encenação ou performance de uma teoria impalpável, a maneira teatral e pomposa pela qual um arcabouço de conceitos tomava forma; ou até mesmo um afã retórico para convencer potenciais partidários; excrescência. Todavia, é bem possível que a nossa abordagem atual seja discrepante da dos membros de tais grupos. Para eles, o voûç era uma *realidade interna* ou, em se tratando dos neófitos, no mínimo uma *realidade possível*, uma promessa. Hoje em dia, porém, voûç é apenas uma palavra ingrata que temos dificuldade de traduzir (intelecto, mente, consciência, espírito, atenção?). Mas, se nós agora não nos relacionamos com ela, isso não quer dizer que os hermetistas antigos não o faziam, ou que se tratava apenas de uma quimera discursiva. O voûç, mesmo enquanto ideia, não é algo natural para nós, mas para alguns hermetistas talvez fosse. Talvez fosse *a* ideia: experimentá-lo seria o ponto de virada ontológica possível em cada pessoa.

³⁰ Cf. *Carta VII*, 342a-345c, que, em sua epistemologia, talvez funcione como um guia de leitura para o próprio Platão.

³¹ Barbieri 2021, com desenvolvimento no cap. 3 desta pesquisa; cf. van den Kerchove 2012.

³² Frankfort 1975 [1948], 59-87; Hornung 1996, 212-6, 251; Mahé 1996; Lipson 2004, 82; Bull, 427-60.

Diante de um ensinamento, a posição básica de um discípulo é a *diligência e aplicação*. Visto que se trata de um ensinamento de origem divina, mais que diligência, devemos pensar que a postura adequada deveria ser de *piedade e devoção* ao que lhe era transmitido. E, em especial, era necessária sua abertura ao ensinamento. Deviam ouvir com base não na especulação racional, mas no ser: o reconhecimento de sua condição e a confiança no desconhecido. Esse desconhecido estaria ligado à realidade do bem de fato, superior ao mal que tomamos ordinariamente como sendo o bem, fruto ainda da permuta involuntária que fazemos do bem pelo prazer – cuidamos do envoltório sem cuidar do que ele envolve, sem saber que envolve algo.³³ No fim das contas, somos movidos por paixões e ignorância. Isso se enovela labirinticamente por sobre o nosso ser, gerando camadas e mais camadas de hábitos e crenças que retroalimentam a condição atual do indivíduo e servem não como um trajeto para dentro de si, mas uma interdição interna, um teto existencial, após o qual há somente esterilidade. Por assim dizer, como somos agora, o pensamento não quer o ser; o pensamento quer somente o pensamento. As emoções não querem o ser; querem as próprias emoções. Há uma cisão interna, uma confusão e falta de hierarquia, ordem. Em CH 11.2, a essência do mundo é a ordem (*maat?*), o que por ora não temos (~ CH 6.1-3). Os textos fazem um diagnóstico e buscam desmanchar o funcionamento vicioso do indivíduo, a crosta superficial em seu corpo e alma (que, por ora, é seu corpo e alma), a fim de que nele o ser apareça, reestabelecendo uma lei interna, antes inexistente ou impossível. Se os tratados se ocupam do voũç (≈ ser, provisoriamente), se os mestres orientam seus discípulos falando a partir do voũç (≈ ser), e se é mesmo a experiência do voũç (≈ ser) que está em vistas de ser despertada, segue-se disso que a recepção mais justa para os ensinamentos veiculados não era teórica, mas operativa, associada à suspensão de um *modus operandi* cristalizado e prejudicial ao próprio indivíduo. *Ouvir a partir do ser*. Os textos falariam de verdades, não de conjecturas. Caberia ao adepto encaminhar-se nelas, experimentá-las pouco a pouco em si, ao ponto de descobrir sua própria verdade também. Logo, os temas convergem para um *locus* único: a formação do hermetista. O espaço e a matéria, os planetas, os elementos, a deificação de estátuas, a década e a dezena – isso é falar de coisas que correspondem ao sujeito, de algum modo. Conhecer a si e o mundo era, em última instância, conhecer Deus. Conhecer os atributos dele e do mundo, ou desconhecê-los (pela via apofática), era conhecer a si próprio.³⁴

³³ O argumento, reiterado em diversos momentos do CH (e.g. 12.6) e outros escritos herméticos, é familiar para qualquer leitor de Platão, de modo que isso poderia sinalar sua origem; porém, trata-se de um *topos* já presente em obras egípcias bastante anteriores (Frankfort 1975 [1948], 74).

³⁴ CH 1.26, 4.4-6, 5.1, 11.19-21, 12.21-3, 18.13, *al.*; SH 1.1 e 2A (integralmente).

1.3 *Corpus hermético*

É preciso também falar do contexto de criação desses tratados antigos. Caso imaginemos esses círculos de hermetistas como reuniões de estudo de textos e ideias, acompanhadas de práticas meditativas (CH 1.1) ou rituais (NHC VI. 6; *Asclépio*), devemos também pensar que não se tratava de um seita restritiva e exclusivista; os encontros poderiam ser frequentados por pessoas com graus diferentes de interesse e aplicação (dos meramente curiosos aos entusiastas de carteirinha), de formação (de sacerdotes repatriados a trabalhadores comuns) e até de etnia: estamos situados no “caldeirão cultural” da Antiguidade Tardia, quando conviviam, por exemplo, gregos, egípcios, romanos e povos hebraicos – platônicos, astrólogos, magos, judeus e gnósticos –, todos com suas convicções prévias, tensões e consonâncias. Se havia alguma separação ou elitismo, isso tinha vez possivelmente não na discriminação de uma classe social, credo, raça ou cultura, mas na distinção entre iniciados e não iniciados, esotéricos e exotéricos – a presunção natural, inclusive, de qualquer grupo. De qualquer forma, em decorrência de seus filiados, deve ter havido, internamente, certa permeabilidade que pode ter afetado não apenas o grupo em si, no período de sua vigência, como também a transmissão dos textos e ideias que lhe correspondiam. Estamos aqui no âmbito da sobreposição e conformação de argumentos e olhares distintos com relação a um conteúdo original, o que pode muito bem ter desempenhado um papel na transmissão posterior desses escritos.

Ainda assim, uma imagem mais clara é de que poderia haver uma hierarquia interna nesses grupos, talvez com sacerdotes egípcios, falantes de grego, transmitindo o que tomavam por sua sabedoria pátria em uma forma aceitável e palatável para seu novo público³⁵. Quem sabe, repito, um *new religious movement* de seu tempo.³⁶ Os textos poderiam (i) ter sido redigidos por eles próprios, (ii) ou transcritos (e adaptados, localizados) de uma tradição oral contemporânea ou que os precedia, ou (iii) traduzidos a partir de fontes egípcias, hieroglíficas ou em demótico. Não há vestígios dessa última possibilidade, a não ser que tragamos o *Livro de Thoth* para o debate, em virtude de seu esquema mestre-discípulo e de seu teor sapiencial.³⁷ Contudo, não haver vestígios também não anula de todo uma hipótese; ela só é transferida para o campo da plausibilidade, maior ou menor. Ainda assim, os estudiosos do hermetismo tendem a rejeitá-la.³⁸

³⁵ Reitzenstein 1904; Derchain 1962; Mahé 1978-82; Fowden; Kingsley 1993 (= 2000b); Jackson 1999; Bull. Para um bom panorama geral sobre as leituras posteriores e correntes de pensamento possíveis no CH, cf. Nebot 1999, 13-26.

³⁶ Para uma introdução sobre os *NRM*, cf. Hammer & Rothstein 2012; Bromley 2012.

³⁷ Cf. Mahé 1996.

³⁸ Mais recentemente, ver, por exemplo, Gasparro 2018.

Ficam, assim, as outras possibilidades. Porém, todas remontam a uma mesma conclusão: não conseguimos chegar à origem remota dos ensinamentos do CH. Não possuímos elementos comprobatórios suficientes. Elementos originais tendem a ser sufocados ao ponto de se tornarem irreconhecíveis ou irrastreáveis. Alguns egiptólogos e simpatizantes buscam vestígios, com resultados bastante satisfatórios,³⁹ mas, seguindo o jargão acadêmico, “mais estudos nesse sentido são necessários”; novas descobertas arqueológicas e documentais também viriam bem a calhar, como o achado dos códices de Nag Hammadi em 1945, no Alto Egito. De todo modo, a atual pesquisa não busca destrinchar a base *histórica* desses ensinamentos, senão seu caminho doutrinal, com breves incursões relativas ao contexto e composição dos tratados. Algumas interpolações podem ser indicadas, mas interessa-me lidar com o próprio conhecimento veiculado; entender sua narrativa, cosmovisão e proposta salvífica; e, evidentemente, a forma pela qual isso tudo é transmitido. Busco, acima de tudo, apresentar *o arco dramático de um caminho espiritual*.

Para tanto, é necessário levar em conta esse *corpus* em diversas escalas. Os tratados podem ser desiguais entre si, mas um único tratado pode já apresentar certa heterogenia interna, de níveis distintos, caso consideremos: (i) sua fonte doutrinal; (ii) sua primeira redação (por exemplo, a alegada passagem do egípcio para o grego); (iii) acréscimos e modificações posteriores ainda dentro do próprio grupo (chamarei isso de “redações secundárias”), ou seja, a distensão entre ortodoxia e heterodoxia, preceptores originários e dissidentes/reformistas; e (iv) subsequentes questões de veiculação fora dos grupos herméticos. O CH passou por uma transmissão um tanto acidentada e há um farto rol de problemas neste último sentido: erros de copistas; *marginalia* introduzidas ao texto;⁴⁰ *white-washing* cristão (seja do período bizantino seja do renascentista seja de ambos) e, por extensão, compiladores com critérios tendenciosos ou preconceituosos, já muito distantes de círculos herméticos; disso, os textos da coletânea podem ter sido coligidos sob uma fachada única, sem que na verdade tivessem sido assim difundidos em sua origem. E é desse modo que podemos, então, nos perguntar *o que ficou de fora* do CH? Elementos rituais e mágicos, mais caracteristicamente greco-egípcios, tal qual em NHC VI, 6 (intocado por mãos cristãs), parecem ter sido de fato *lavados* do CH para torná-lo mais “racional”, por assim dizer. Como observei antes, mas de outra forma, alguém pode ter considerado esses elementos como excrescência textual.

³⁹ Cf. n. 35 acima.

⁴⁰ Com o exemplo do estado do CH 3, cf. Wildberg 2013, que fala de interpolações sistemáticas e mecânicas em todos os tratados, e tenta separar o joio do trigo. Ele está em vias, inclusive, de concluir uma nova edição crítica da obra.

Títulos argumentativos são, em geral, inserções posteriores do período bizantino. Podem ajudar na leitura ou desviá-la. Temos de lê-los com cuidado. Mas, mesmo na redação primária, pode já haver problemas de ordem argumentativa. Terminologias e ideias competem umas com as outras ou se potencializam? O hermetismo antigo *deve* ao platonismo e estoicismo ou, por estar inserido nesse *milieu*, acaba por *se servir* desse vocabulário comum? Trata-se, afinal, do período que um autor já classificou como o “submundo platônico”⁴¹. Uma estratégia talvez fosse falar de algo estrangeiro por meio de uma linguagem familiar, o que retoma o trecho de Jâmblico que citei acima. Pode ter havido uma adaptação ou, melhor, uma localização de conceitos originais para torná-los inteligíveis a um novo demográfico. O que já fosse, de algum modo, equivalente em duas culturas ou imaginários seria trasladado de forma menos redomesticada; o que fosse mais abstruso necessitaria de novas vestes, pedagógicas, que amortecessem o diferente em prol da adesão. A linguagem da filosofia grega poderia estar sendo emprestada e empregada tendo em vista um uso próprio dos hermetistas, não o mais comum na sociedade da época; seria uma forma de transição, de trazer o neófito para dentro de outro conceituário a partir de um termo por ele conhecido, que funcionaria como uma porta para o desconhecido: *logos*, por exemplo, teria um sentido corrente (com suas já inúmeras acepções), mas poderia estar sendo usado para falar de uma coisa além de tais associações comuns com a palavra⁴². Há diferentes estratos de mito e linguagem interagindo e se sobrepondo uns aos outros no decorrer do CH – o que não quer dizer que sejam *discordantes*. Há diferentes leituras também, essas, sim, um pouco mais invasivas, que vão desde as redações secundárias ao trabalho de escoliastas antigos aos comentadores modernos do texto, a saber, toda a fatura bibliográfica de Casaubon (1614) a Mahé (2021), e até eu, que agora escrevo. Todas são vozes, nos bastidores ou na dianteira dos tratados, interpondo-se entre eles e nós, como névoa ou interface. Este trabalho é uma voz também, com preconceitos e expectativas (por mais que o autor tente atenuá-los); é um estudo e uma tradução, com muito espaço para interpolações mesmo em pleno ano de 2022. Mas há nisso a possibilidade de um ganho, que desenvolvo mais à frente.⁴³

⁴¹ Dillon 1996.

⁴² Em CH 1.6, define-se o *lógos* como aquilo no indivíduo que ouve e vê. Obviamente, nem todas as ocorrências do termo seriam equivalentes no decorrer dos tratados, o que apresenta ainda outra questão (esperada e) relativa à polissemia natural dos vocábulos, ora leigos ora técnicos, ora em sua acepção corrente ora com um significado oculto. Trata-se de algo típico sobretudo em obras que distinguem um espaço esotérico, interno a um grupo, e outro exotérico, externo a ele; a linguagem do grupo, com suas acepções específicas, e a linguagem de fora, habitual.

⁴³ Cf. também Barbieri 2020b (para uma postura geral) e 2021, 186-90, 209-11 (para o caso específico do hermetismo).

A palavra *logos*, por exemplo, já nos traz alguns indícios. O uso do termo, como apresento no cap. 4, remete muito proximamente ao *Evangelho de João*. Isso é já notado por Copenhaver (p. 102), por exemplo, que, no entanto, afirma que o autor de CH 1 teria se apropriado do uso do termo a partir da escritura cristã. Há algo de míope nessa avaliação. O primeiro tratado da coletânea tem relações ainda mais diretas, algumas *verbatim*, com o Gênesis da *Septuaginta*.⁴⁴ O *logos* que vemos no texto aponta antes na direção do judaísmo helenístico, possivelmente já impregnado com a leitura de Fílon.⁴⁵ Logo, teríamos um grupo familiarizado com Platão e o Velho Testamento; mais que isso, talvez com textos apócrifos, ligados ao que passou a ser chamado de gnosticismo.⁴⁶ É certo, porém, que ambos, o hermetismo e o gnosticismo, poderiam apenas ter bebido de uma fonte comum, sendo leituras paralelas (e heréticas) de um judaísmo de base. A influência mútua é, ainda assim, possível. Estrategicamente, sacerdotes (greco-)egípcios talvez tivessem visto no judaísmo, no platonismo helenístico e em outros movimentos sincréticos, como o gnosticismo (ou mesmo um cristianismo embrionário, por que não?), um bom glossário e acervo de conceitos que poderiam manusear a favor dos ensinamentos que pretendiam transmitir. O monoteísmo judeu se adequaria bem ao henoteísmo egípcio (tardio?), com Rê sendo aqui a expressão da divindade suprema e havendo ainda um rol de divindades ou expressões divinas hipostáticas (Noûς/Sia, Λόγος/Ἡου, etc.) – o mesmo esquema presente no *Timeu* platônico e nos *Oráculos caldeus*. O modo pelo qual várias expressões religiosas (esotéricas ou não) e filosóficas convergem lentamente para um henoteísmo tal fala de uma espécie de *communis opinio* antiga acerca da criação e estrutura divina do cosmo. A ideia da realidade trinitária de um deus supremo está presente já no *Timeu*, então teríamos de admitir um fundo grego para ela. Porém, não levamos a sério o suficiente a alegação veladamente programática no início do diálogo platônico: há saberes e “memórias” de origem egípcia, como que atávicas em relação ao imaginário grego – e que são ou devem ser resgatadas (20d-21a, 22b, 26e). Tal noção aparece na boca de Crítias, mas preludia a fala de Timeu; sugere-se que era o signo sob o qual todo o tríptico *Timeu-Crítias-Hermócrates* trabalha; o mito fundador da trilogia. Aqui, talvez, tenhamos de confiar no filósofo ateniense (sempre com alguma reserva). Afinal, é certo que *no começo não era Platão*.⁴⁷ Ele podia estar se reportando a coisas que desconhecemos.

⁴⁴ Comparar CH 1.4-5 e Gn 1:2; CH 1.8 e Gn 1:4, CH 1.11 e Gn 1:7, 9, 24; CH 1.17 e Gn 2:7; CH 1.18 e Gn 1:22; e ainda: CH 7 e Isaías, como aponto no cap. 2.

⁴⁵ *Da criação do mundo*, 20-31.

⁴⁶ Veja-se também toda a *Paráfrase de Shem* (NHC VII. 1) em paralelo a CH 1, 3 e 7 (o dilúvio como metáfora para a condição da vida material, engolfada por uma tendência descensional; idem em OC 12, 172, 186).

⁴⁷ Hadot 2016 [2001], 89, que aproxima o *Timeu* a mitos babilônicos de criação; *contra*, Brisson 1998, 508-13.

Em resumo, e à guisa de apresentação, é possível imaginar a trajetória e os estratos do CH por meio do seguinte diagrama:

sécs. I a.C. – III d.C. ⁴⁸	(ensinamento egípcio ³)	fonte doutrinal
	i. Platão e judaísmo (platônico) helenístico ii. médio-platonismo e estoicismo	primeira redação (linguagem corrente à época dos hermetistas antigos; eixo de contato e localização do conteúdo)
	iii. gnosticismo, neoplatonismo e cristianismo primitivo (?) e.g. adequação entre metafísica solar egípcia original e astrologia grega de fundo babilônico (própria do período helenístico em diante) ⁴⁹	redações secundárias modificações e seleções realizadas por adeptos tardios e copistas (pagãos?)
sécs. III-IX	circulação dos tratados de forma esparsa ou como partes de outros <i>corpora</i> , primeiro no Mediterrâneo, depois em outras regiões: - séc. III em diante: circulação de textos herméticos entre teólogos cristãos ⁵⁰ - séc. VII: textos herméticos entre os árabes; menção a Poimandres como uma coletânea inteira na Síria, ca. 600 - séc. IX: al-Kindī menciona os “ <i>Capítulos de Hermes sobre a doutrina da unidade de Deus</i> ” (CH?) ⁵¹	cenário subsequente de transmissão possíveis inserções (<i>marginalia</i> bizantinas incorporadas ao texto ⁵²), erros e agrupamentos por copistas (com remoção ou sintetização de tratados; adaptação de conteúdo etc.)
sécs. X-XI	possível compilação dos tratados para compor o CH como o conhecemos (os 14 primeiros), caso já não estivessem assim formulados em sua origem árabe; em Constantinopla, Miguel Pselo tem acesso a uma versão do CH ⁵³	veja-se a tradição dos OC, que Pselo teve em mãos: ele critica em alguns momentos as práticas rituais, mas não as elimina do texto, mantendo <i>uoces magicae</i> e afins (des Places 1989); até o séc. X-XI, portanto, os “barbarismos” mágicos e antigos (teurgia, na chave de leitura grega e neoplatônica) talvez ainda estivessem mantidos no CH em seguida, porém: subsequentes ondas de depuração cristã-medieval (oriental e depois ocidental), com a remoção de elementos egípcios/rituais, reforçando o estrato judaico-monoteísta, melhor assimilável ao cristianismo
séc. XV-XVI	1460: manuscrito (<i>Laurentianus graecus</i> 7133) chega em Florença para Marsilio Ficino por meio de Cósimo de Médici; trazido pelo monge Leonardo de Pistoia possivelmente da Macedônia ⁵⁴ <i>Editio princeps</i> : 1554, por Adrianus Turnebus	

⁴⁸ Antecipo a fonte para o séc. I a.C. em virtude da datação proposta por Mahé (1978-82) para as DH, que antecederiam o CH, mas seriam parte da mesma tradição. Cf. Salaman *et al.* 2000, 10 (prefácio de G. Quispel).

⁴⁹ Cf. Wildberg 2020.

⁵⁰ Clemente de Alexandria, no séc. II-III d.C., faz menção aos “quarenta e dois livros de Hermes” (*Miscelânea* VI.4); Cirilo, alguns séculos depois, alude aos tratados 11 e 14, e fala de quinze livros “herméticos” (*Contra Juliano*, 1.41).

⁵¹ van Bladel 2009, 84.

⁵² Cf. Wildberg 2013.

⁵³ Fowden, 9; van den Kerchove 2012, 148-9.

⁵⁴ Para informações sobre o acolhimento de textos herméticos pela tradição árabe, cf. van Bladel 2009, 5-6, 89-90.

Traduzida por Ficino em 1471, a versão inicial do CH possui 14 tratados, os quais, ao que se saiba, passam a ser divulgados pela primeira vez como um currículo único, pelo menos no Ocidente⁵⁵. Quase cem anos depois, na *editio princeps* de A. Turnebus (Turnèbe), 3 novos tratados foram incluídos, com a chegada de outros manuscritos, em especial *Parisinus gr.* 1220, *Vaticanus gr.* 237, *Venetus Marcianus* 263, *Parisinus* 2007, *Ottobonianus gr.* 177, *Vaticanus gr.* 951, *Vindobonensis phil.* 102 – todos datados do séc. XIV ao XVI⁵⁶. Desses novos textos, o CH 15 foi depois removido por se tratar apenas de um trecho do *Suda* acompanhado de alguns fragmentos de Estobeu, que haviam sido acomodados no meio do *corpus* por François de Foix (Flussas) em 1574. Desse modo, a numeração de 18 tratados continuou (de forma indevida) durante todas edições posteriores, até a mais recente de Nock-Festugière (= NF, 1945-54), mas sempre com um décimo quinto tratado faltante. Ainda no séc. XVI, um outro escrito, de mais fôlego, foi acrescentado à remessa: o *Asclépio*, tradução para o latim de um original grego perdido, dito o *Discurso perfeito* (Λόγος Τελεῖος), do qual temos um fragmento em copta graças à descoberta dos códices de Nag Hammadi, em 1945 (VI. 8 = *Ascl.* 21-9).

O texto de Walter Scott (1925), lançado antes do trabalho de NF, é conhecido por seu excesso de emendas, gerando um texto hiperfabricado e interpretativo, ainda que elegante. Com o lançamento da edição crítica francesa (NF), todas as traduções subsequentes trabalham com esse texto-base (inclusive a que apresento aqui). No entanto, como mencionei em nota acima, Christian Wildberg planeja uma nova edição crítica. Uma amostra desse empreendimento, tomando como base o CH 3, mostrou-se promissora.⁵⁷ Em seu trabalho filológico, ele demonstra de que forma houve harmonizações artificiais *a posteriori* nos tratados entre conteúdos mais antigos e outros de estratos não originais. Do mesmo modo, busca destrinchar interpolações explicativas dos textos, que, notoriamente, apresentam passagens um pouco desconexas, mais flagrantemente em meio a diálogos. Ainda assim, ou justamente por isso, Wildberg mostrou ser possível encontrar nesses tratados um pensamento, se não sistêmico, ao menos relativamente estável e coerente. Essa empreitada, em sua versão final, poderá nos oferecer uma imagem ainda mais clara do que seria o hermetismo antigo em sua fonte doutrinal de fato.

⁵⁵ Para uma possível datação dos textos que compõe o CH, cf. González Blanco 1973, em especial 357-60. Porém, sua perspectiva para os tratados é muito estanque, artificial e taxativa, tomando-os cada qual como mundos separados e desconsiderando de todo a complementaridade e porosidade entre eles.

⁵⁶ Cf. NF, xi-xxxvi.

⁵⁷ Wildberg 2013, 2020.

1.4 O hermetismo antigo hoje: questões sobre método, crença e experiência

A frase derradeira do influente livro *The Egyptian Hermes*, de Garth Fowden, é um tanto provocativa. Ele afirma: “At heart it was a spiritual way, the way of Hermetic gnosis – a means to an end immune from the scrutiny of philologist, philosopher and historian alike” (1993, 215). Se é assim, o que então estamos fazendo aqui? Como fazer jus de algum modo ao conteúdo do CH, para além de mapeá-lo de forma descritivista em suas ideias mais gerais?⁵⁸ O que podemos saber?

Partir da nossa perspectiva contemporânea e velada acerca da falsidade ou fantasia do que está sendo dito não nos ajuda a melhor entender o CH. Se aos olhos dos adeptos e leitores antigos dessa obra o que era transmitido não tinha um caráter científico (em termos modernos), uma abordagem tal nos levaria para além e para aquém dos escritos, mas nunca para o que eles de fato propõem.⁵⁹ À diferença de uma peça de teatro ou de um tratado aristotélico sobre botânica, os quais conseguimos, mesmo que com alguma perda, fazer análises à distância, os opúsculos do CH falam do ser humano que somos agora, do mundo que habitamos, de algo desconhecido que talvez nos ultrapasse. Como eles próprios determinam, é necessário o engajamento no que é proposto; experimentar as ideias como única forma de realmente conhecê-las.⁶⁰ *Comprometer-se*. Porém, é certo também que não podemos nos deixar levar por uma atualização desregrada do que talvez não esteja lá, depositando crédito excessivo em uma narrativa reconfortante ou escapista do passado. *Ter um mito para chamar de seu*. É nessa corda bamba que se equilibram nos dias de hoje textos religiosos e esotéricos antigos. E nós aparecemos na forma como os lemos. Mas nós, acadêmicos, temos medo de não parecer objetivos o suficiente.⁶¹ Isso porque, acostumados a sermos os analistas e observadores, esquecemos que, neste caso específico, somos também os observados – a matéria-prima de que fala a corrente hermética. E tudo se confunde. Vale lembrar: para certas correntes pretéritas, a nossa faculdade racional-discursiva é, ela sim, deficitária e subjetiva, ao passo que a experiência noética estaria muito mais próxima da realidade de fato.⁶² Assim, aos olhos antigos, estaríamos errados; aos olhos modernos, eles que estavam. Mas alguém precisa estar certo.

⁵⁸ Pelo descritivismo, nós nos desencontramos da dimensão prática das obras religiosas; cf. Cottingham 2008, 17-37.

⁵⁹ Rudhardt 1980, 99-100. O perigo está em substituir as premissas dos textos pelas nossas (Hanegraaff 2008, 130).

⁶⁰ CH 6; 10.15-6.

⁶¹ Hanegraaff 2008, 130-6; Shaw 2015, 141-2.

⁶² Para Plotino, os pensamentos discursivos são como um feitiço que nos hipnotiza (IV. 4.43.16). Jámblico recomenda a Porfírio um antídoto/talismã (ou “contrafeitiço”, ἀλεξιφάρμακον) para protegê-lo do hábito de tentar compreender as coisas divinas pelo pensamento discursivo (*Mist.* III. 1.2, 100.8–101.2). Exemplos aduzidos de Shaw 2015, 143.

É preciso confiar e desconfiar das obras; lê-las, ao mesmo tempo, com rigor e empatia, generosidade. Parece-me uma má prática tanto o deslumbramento quanto o antagonismo mecânico com relação ao fundo religioso dos textos; cada qual, a seu modo, esteriliza a empreitada de estudo. Sendo sucinto, talvez a metodologia que adoto aqui em relação ao CH e ao hermetismo pode ser enunciada da seguinte maneira: manter sempre um pé *fora* – e dois pés *dentro*.⁶³ De outro modo, para mim ao menos, pouco desses textos farão sentido. Que relação, afinal, podemos ter com esses tratados? O que somos para eles? Garimpeiros de ideias, historiógrafos, diletantes, entusiastas? O mestre, o discípulo ou o discurso? Ou – e a própria formulação da pergunta já irá demonstrar o absurdo – não temos hoje *nenhuma relação qualquer* com essas ideias e elas *nada* falam de nós?

Essas perguntas, no entanto, nos levam a outras de caráter metodológico e autocrítico, que podem ser espinhosas e, por vezes, mal vistas. Por exemplo, em que medida a nossa crença ou descrença nas propostas do CH pode influenciar as observações que fazemos a respeito da obra? Será que aceitamos a possibilidade de uma experiência hermética? E, se não aceitamos, como isso influencia a nossa avaliação dos textos? Se aceitamos, como isso afeta o que vemos? Em geral, alega-se que algo assim não importa, mas aqui talvez não seja esse o caso. A suposição básica é que pode haver vida no que, do lado de fora, parece tão somente teórico; essa vida, no entanto, depende da interação do leitor com o texto, assim como da escuta e relação entre mestre e discípulo descritas no decorrer do CH⁶⁴. Apesar de como estamos habituados a tratá-lo, um texto de fundo religioso quer ser humano, não apenas discursivo, tanto mais sendo obras devocionais de instrução, de ensinamentos relativos à situação e possibilidade do ser humano. O próprio modo de elocução aponta reiteradamente para um interesse prático, operativo. CH 1 revela coisas para Hermes e, portanto, para nós. CH 7 exorta um reconhecimento da própria condição por parte dos adeptos e, em alguma escala, de nossa parte também. No caso, a exortação não é simples expediente retórico satisfeito em si próprio, mas uma chamada para ação, por mais circunscrita que esteja a um grupo, o demográfico inicial daquele texto.⁶⁵ Mas nós hoje compartilhamos das mesmas propriedades que os hermetistas antigos. O texto quer ser humano e, agora, isso depende de nós.

⁶³ Cf. meu ensaio “As obras clássicas não precisam de nós” (Barbieri 2020b). Cf. as perspectivas complementares de Willaime 2012, 165 (nostalgia), e Shaw 2015, 142-6 (possibilidade).

⁶⁴ Kingsley 2000a, 33. Levando isso um passo além, Reitzenstein afirmava, em 1904, que alguns desses escritos (sobretudo, CH 13) seriam *Lesemysterien* – “mistérios literários”, ou seja, textos que eram, em si, suficientes para a iniciação de um leitor em determinado caminho ou saber (o hermético, no caso). Cf. também Gasparro 2018, 130.

⁶⁵ Hadot 2016 [2001], 88-9.

Há aqui espaço para uma abordagem muito bem sumarizada que pensa nesses problemas falando da possibilidade de “reconciliação de uma religião mais consciente e uma ciência mais sensível”.⁶⁶ A depender do objeto estudado, costuma-se sobrepor a “verdade lógica” à “verdade ontológica”, pois na primeira haveria menos falibilidade da qual um pesquisador da área de Humanidades poderia se envergonhar. Ou simplesmente pela nossa falta de contato com a segunda perspectiva. O estudioso incorre no risco de reduzir uma experiência religiosa ao seu horizonte de raciocínio; o que é integral se torna formal. Se há alguma “verdade” no que é dito, o teste final deve ser feito em nós, não em um silogismo. Inclusive, se voltarmos a uma análise literária, a saber, de que se trata de textos exortativos, a própria abordagem do discurso transborda o suporte discursivo; ele evoca a necessidade de uma aplicação dos preceitos, de uma encarnação, uma efetiva interação com o que é transmitido. A pergunta inerente é o que entendemos por verdade: buscar a verdade que corresponde à validade de uma afirmação (o que parece estéril) ou buscar a verdade que corresponde a uma realidade ontológica (o que parece ilusório). No primeiro caso, a verdade depende de uma descrição acurada. Ora, o objeto descrito, digamos, o objeto de fato, não depende de uma descrição para continuar sendo o que é. Trata-se de algo já dado e que é somente ruminado pela palavra; é evidente que podem aparecer dele, por vezes, alguns fios soltos, novos. Mas a meta do sentimento religioso não é o razoável; não se trata de um imaginário que busca, em última instância, a análise e a exposição acadêmica, como se os elementos originais fossem digeríveis em sua terminologia e contexto, por exemplo, e mais uma vez apresentados, só que com uma face mais contemporânea. O texto religioso se descreve melhor do que nós mesmos jamais poderíamos fazê-lo. E ainda o seu formato promove uma experiência distinta em sua audiência. Junguianamente, os rituais e símbolos desencadeariam efeitos no indivíduo, ativando nele uma energia ou disposição com a qual ele continuará a interagir.⁶⁷ A pessoa atualiza em si uma doutrina, retirando-a do discurso inerte para experimentá-la dinamicamente. Sendo assim, qual é o motivo de escrever sobre uma doutrina esotérica antiga? De que modo escrever sobre ela? Um trabalho que se subscreeve a uma tradição acadêmica deve responder a isso de um modo igualmente cabível. Nesse caso, como equilibrar e fazer jus ao suporte de pesquisa e ao próprio tema pesquisado?⁶⁸

⁶⁶ Lira 2010, 233.

⁶⁷ Jung 2010 [1928], 58-75.

⁶⁸ Em João 3:4, Nicodemo se dirige a Jesus e lhe pergunta: “Como pode um homem nascer quando ele é velho? Ele pode entrar uma segunda vez no ventre de sua mãe e nascer?” Para nós há um gosto irresistivelmente freudiano na anedota. Mas a passagem bíblica revela o estranhamento que se pode ter *do lado de fora* do renascimento espiritual (cf. Lyman 1930, 268-9). Para compreender o observado, é necessário primeiro compreender quem está observando.

São muitas as perguntas, que têm sequência. Por um acaso a proposta aqui é fazer um “discurso sobre um discurso” ou um “discurso sobre uma experiência”?⁶⁹ E é possível ainda que esse mesmo discurso seja ele também uma forma de experiência? Fiz menção acima ao gesto de comprometer-se. Sobre isso, também Pierre Hadot tem algo a dizer:

O assentimento nocional é a aceitação de uma proposição teórica à qual aderimos de modo abstrato, como uma proposição matemática: 2 mais 2 igual a 4. Isso não implica compromisso algum, é puramente intelectual. O *real assent* é algo que envolve o ser inteiro: compreendemos que a proposição à qual estamos aderindo vai mudar nossa vida. [...] as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para provocar um efeito de formação: o filósofo queria fazer com que o espírito de seus leitores e ouvintes trabalhasse, para que eles se pusessem em certa disposição de espírito. [...] Em certo sentido, seria possível dizer que sempre houve duas concepções opostas da filosofia, uma que enfatiza o polo do discurso, outra, o polo da escolha de vida. Já na Antiguidade, sofistas e filósofos se confrontavam. Os primeiros buscavam brilhar pela sutileza da dialética ou pela magia das palavras, os segundos pediam a seus discípulos um compromisso concreto com certo modo de vida. (2016 [2001], 82-84)

A diferença entre “filosofia como discurso” e “filosofia como modo de vida” lembra bem a diferença que Jâmblico estabelece entre “filosofia grega” e “textos herméticos”, vista há pouco; ou, agora, entre pesquisa acadêmica e doutrina religiosa. O filósofo neoplatônico, no caso, tomava “filosofia” como sinônimo de algo que permanece apenas no âmbito discursivo, que, sozinho, não ajuda a despertar a experiência noética e divina no indivíduo.⁷⁰ Para além de palavras, precisamos então de *silêncio*. O silêncio pressupõe que haja um trabalho interno se realizando de forma não racional-intelectual, mas de outro modo. O silêncio pressupõe que calemos em nós as vozes que buscam controlar e esgotar os fenômenos do mundo pelos pensamentos; o silêncio é não vulgarizar para si mesmo com explicações habituais algo que ainda não entendemos de fato. Em CH 13, Tat reclama para Hermes de que este estaria falando em “enigmas”. O mestre redargui: as coisas são incomunicáveis até que a divindade faça Tat se lembrar do que ele *sabe mas esqueceu*. O discurso só tem sentido com alguma experiência interna do que está sendo dito.

⁶⁹ Hadot 2016 [2001], 142.

⁷⁰ Lembro-me de uma passagem em William James: “As palavras talvez sejam agora meras superfícies polidas para nós. [...] Estamos vivos ou mortos para a eterna mensagem interior das artes segundo conservamos ou perdemos a susceptibilidade mística” (2017 [1902], 241). O autor é categórico (e definitivamente tem uma mão pesada), mas, com alguma modulação, talvez haja algo importante no que ele diz.

É certo, porém, que o mistério não deve ser apenas um refúgio da incompreensão.⁷¹ Mas essa não deve ser uma associação automática. O erro nisso está em não reconhecer a dependência que o “mistério” pode ter relação com a experiência interna de indivíduos. A inteligibilidade do mistério está na ação, ou melhor, na contemplação ativa. Buscar entendê-lo de todo *do lado de fora* é pedir para participar vicariamente da doutrina lida ou escutada, mas nunca vivida. É, como aponta Hadot, uma interação sem compromisso com o ensinamento. Ele, inclusive, deixa claro o contexto em que essa forma de ensino pode ocorrer. Não na letra fria ou nos artifícios retóricos, mas na instrução de discípulos. Assim, para além do *silêncio*, é necessário também um *grupo*:

Na Antiguidade, esses dois polos apareciam claramente em dois fenômenos sociais distintos: o discurso filosófico corresponde ao ensino ministrado na escola; *a vida filosófica corresponde à comunidade de vida institucional que reúne mestre e discípulo, e que implica certo gênero de vida, uma direção espiritual, exames de consciência, exercícios de meditação*; e corresponde também à boa maneira de viver como cidadão em sua cidade. (2016 [2001], 141, grifos meus)

Mestre e discípulo, orientação e formação. Essa é uma das principais dinâmicas presentes no CH e em outros textos correlatos do hermetismo (NHC VI. 6, 8; SH; algumas das DH). Como já mencionado, haverá quase sempre um personagem na posição de preceptor e outro, de pupilo; e ainda um processo transformativo, um caminho de um ponto a outro, pelo qual passa o adepto. A forma dialógica da maioria dos tratados pode indicar um grupo real, uma prática real ou apenas se fundamentar em um gênero literário pré-estabelecido, talvez considerado modelar e que poderia inspirar os encontros de uma comunidade hermética antiga.⁷² É possível imaginar que o próprio gênero desses textos tenha tido um propósito não meramente expositivo, mas pragmático: ser o efetivo catalisador da mudança de um modo de ser nos hermetistas. Não seria o caso de uma teoria nuclear sob a fachada de uma conversa com uma autoridade inquestionável, mas talvez um importante elemento humano para o qual, com frequência, não prestamos muita atenção.⁷³ Alguém que busca ajuda e alguém disposto a ajudar; alguém que busca o que seja e alguém que o acompanhe.

⁷¹ Richard Dworkin (2013, 31): “We must draw a line somewhere between mystery and unintelligibility”.

⁷² Sustento a possibilidade de que se tratava de pessoas reais no cap. 3, mas, por enquanto, vale dizer que é com essa premissa geral que pretendo trabalhar, por considerá-la mais produtiva – muitas vezes o resultado a que chegamos traz, ele mesmo, ainda mais plausibilidade a uma hipótese caso ela não tivesse sido inicialmente testada.

⁷³ Kingsley 2000a, 33-40.

Evocar a relação assimétrica supõe, assim, uma diferença, uma competência que um dos termos possui e o outro não. O acompanhamento veicula, como catalisador simbólico, uma capacidade de ser o que o acompanhado parece não possuir. Mas a assimetria inicial acompanhador-ativo/acompanhado-passivo deve ser substituída, se a operação alquímica de transformação funcionar, por uma situação em que o próprio acompanhado torna-se ator. A intersubjetividade favorece, portanto, ao mesmo tempo, a individualização e o conhecimento. Palavras e não ditos tornam-se o eco que põe em ressonância e ação as potencialidades ocultas e, com mais frequência, ignoradas no mais profundo de si. Ao princípio de reciprocidade acrescenta-se, afinal, um princípio de “conversão positiva” [...], que, favorecendo a não dualidade ativa entre acompanhador e acompanhado, inscreve-se na ordem de uma reciprocidade ativa. Quando se torna efetivo, o acompanhamento se afirma como processo maiêutico, contribuindo para a obra de “transformação”, de nascimento de si mesmo.⁷⁴

Grosso modo, pode-se dizer que, para aprender, precisamos nos colocar no lugar de quem ouve; para ensinar, no de quem fala (cf. CH 13.22). A leitura dos diálogos herméticos permite que encarnemos ambas as posições, e operemos internamente essa troca; mas há um perigo nisso, pois podemos impacientemente nos refugiar na decodificação das ideias sem passarmos de fato pelos *processos* correspondentes que levam à sua efetivação. Via de regra, preferimos ser Hermes que Tat, o que mostra como negligenciamos o fundamento mesmo da transmissão de conhecimento no formato dialógico. Assim, talvez não ouçamos esses textos da forma que eles devem ser ouvidos em decorrência do nosso afã para *já sabermos*.⁷⁵ A conversa está lá não apenas como exposição, mas para sermos também acompanhados por ela: o texto pode ser nosso mestre; e ainda, por outro lado, o *reenactment* de duas pessoas interagindo em um texto pode nos fazer companhia na *nossa* passagem de um ponto a outro.⁷⁶ Isso é algo que (perdoem-me a comparação não acadêmica mais uma vez) não difere muito do que se vê nos dias de hoje com a moda dos *podcasts* educacionais, por exemplo, com duas ou mais pessoas conversando sobre um tema e você, ouvinte, ao lado delas, ora tomando-as como professores ora como colegas. Trata-se, aqui e ali, de uma mesma forma de sensibilidade. Por esses motivos, busco dar uma maior ênfase a algo que pode passar em geral despercebido em nossas leituras: a posição do discípulo – *pois era nele em que tudo acontecia*. Em nossa conjuntura atual de estudo, *devemos primeiro aprender com aquele que aprende*.

⁷⁴ Paul 2013, 50.

⁷⁵ CH 1.16, 22; 2.10; 8.5; 11.22; 12.16; 13.8, 14.

⁷⁶ Ver a justificativa inicial de Hume quanto à escolha pelo gênero em seu *Diálogos sobre a religião natural* (1779).

Mas como que nos tornamos primeiro o discípulo? De que modo exatamente estudar e tomar parte de uma obra de cunho devocional? O ponto aqui é não lidarmos com doutrinas ou crenças da mesma forma como lidamos com literatura – ou seja, como se fosse um conjunto de textos relativamente eximido de responsabilidade no que diz respeito a experiências coletivas ou individuais. Portanto, talvez o primeiro passo seja se ver refletido em algumas coisas que são ditas; aceitar algumas premissas ou diagnósticos, mesmo que por vezes apenas para entreter o argumento do texto. Como tento colocar a partir da sequência dos capítulos, a pergunta “*quem sou eu?*” (caps. 4 e 5) vem após “*o que está acontecendo comigo?*” ou “*o que é que estou fazendo?*” (cap. 2).⁷⁷ Por certo, a ordem dos capítulos serve para refletir o arco dramático que entrevejo da narrativa iniciática, mas reforço que não a entendo de forma tão linear assim; trata-se apenas de uma exposição pedagógica do que, creio, era (ou deve ser) encarado com todas as suas nuances e idas e vindas. Mas, a princípio, vale a tentativa de reconhecer-se em alguns dos problemas elencados, minimamente; não se embrenhar no texto tão escudado ou esquecido de si. *Entrar.*

Sugiro duas portas de entradas: o recolhimento em si (introspecção, investigação interna – que pode tomar a forma de *prática meditativa*, como veremos) e o reconhecimento de sua própria condição. Assim, a primeira experiência é admitir o próprio sofrimento; a segunda, vê-lo, sem o escamotear ou camuflá-lo – as próprias paixões, a própria ignorância, como diagnostica o CH. Sofremos nossa condição e a ausência de outra coisa, mal substituída por nossa vivência habitual. Com esse olhar constante, imagina-se que, pouco a pouco, outra experiência pode se abrir. Esse é o itinerário mínimo. Ele tem um gosto relativamente budista (as “quatro nobres verdades”), mas parece ser útil para a compreensão do caminho que o hermetismo entrevê para os iniciados: eles têm de entender como são para só depois descobrirem o que podem ser; *sem atalhos*. Logo, talvez se possa entender o que será apresentado no decorrer deste trabalho a partir do estado de cada um. Especificamente, cada qual se perde à sua maneira, mas o gênero da perda é o mesmo para todos.⁷⁸

Logo, há *o olhar interno* e *o sofrimento*. É o que nos une com os discípulos do hermetismo. É no íntimo da impressão sobre si mesmo que o sujeito percebe o elemento faltante na equação do conhecimento esotérico aqui abordado. Agora, estamos distantes, separados de quem somos. E, sem a dimensão patológica, não há um real encontro consigo e com outra possibilidade de si:

⁷⁷ A cosmovisão hermética resume tudo em três coisas: Deus, o mundo e o ser humano (a partir da criação); cf. CH 4.2; 8.2; *Ascl.* 32; SH 9.2.6; DH 1.1, 4. Na sequência dos capítulos, apenas apresento esses três itens de forma inversa.

⁷⁸ Pl. *Rep.* 609a, 610a.

Esse apagamento do *pathos*, ou seja, do elemento patético no homem, indica a recusa ao conflito inconsciente que habita cada indivíduo. A finalidade do *pathos*, que seria a de tender para uma reorientação levando em conta outro mundo, invisível, é recusada pela análise objetiva. A partir daí, limitado ao indivíduo e considerado como elemento exterior a si, o sofrimento é desprovido de toda relação com o sujeito, com o sentido e com a verdade. Só sabemos acabar com o sofrimento. Ignoramos os mundos que nele se abrigam e que tentam, por seu intermédio, revelar-se, o que significa tanto mostrar-se fascinado pela dor como querer que ela cesse a todo custo. Seria o caso, então, de aprender a sofrer inteligentemente, ou seja, para o bem do espírito. Ignoramos toda essa cumplicidade secreta entre a dor e o espírito. Esquecemos, de fato, que é normal estar doente, mas também que a doença não é um simples “corpo estranho” que deverá ser excluído, pois a patologia remete a um encontro consigo mesmo. Quanto à saúde, ela não é uma evidência da vida, mas um prodígio vulnerável que não se pode reduzir ao silêncio dos órgãos.⁷⁹

Sufrimento é o “espírito” em colisão com a vida material mal dirigida. Adaptando para o hermetismo antigo, sofrimento é o *noûs* mal contemplado pela alma sujeita ao corpo sujeito ao mundo. Como observo no cap. 2, esse é o diagnóstico primário do hermetismo acerca da condição humana. Em um nível, o sofrimento fala incompatibilidade entre o que se é latentemente e uma identidade reiterada sobre si e para os outros. O sofrimento é o grito abafado dessa discrepância, de não estar em dia com a própria natureza profunda. Ele grita essa atenção perdida do sujeito para com seu íntimo, que permanece na superfície de si mesmo, sob a fachada da normalidade (acima, “saúde”) – tudo vai bem, nada está acontecendo. Permanece-se o mesmo mediante um dogma de si, um discurso de si, repetido internamente como um mantra: a estabilidade cotidiana, os afazeres e as pessoas, é algo que nos protege de um também genuíno estado de instabilidade, que tanto quer se manifestar pelas frestas da vida. Mas, adequando um mote bastante conhecido e buscando vê-lo por outra perspectiva, *a vida odeia se esconder*. As necessidades pessoais profundas surgem, de um jeito ou de outro; muitas vezes na forma de uma busca religiosa.⁸⁰ Ela fala, amiúde, desse sentimento de descompasso interno entre o que se é atualmente e o que se pode ser.

⁷⁹ Paul 2013, 174.

⁸⁰ James 2017 [1902], 39: “No princípio, chama-nos a atenção uma grande linha divisória que atravessa o campo religioso. De um lado, fica a religião institucional, de outro, a religião pessoal. [...] um ramo da religião visa mais à divindade, o outro, o homem. O culto e o sacrifício, processos para influir nas disposições da divindade, a teologia, a cerimônia e a organização eclesiástica são os elementos essenciais do ramo institucional da religião. Se nos fosse preciso limitar-nos a ele, teríamos de definir a religião como uma arte externa, a arte de granjear o favor dos deuses. No ramo mais pessoal, pelo contrário, são as disposições interiores do próprio homem que formam o centro de interesse, sua consciência, seus abandonos, seu desvalimento, sua imperfeição.” Cf. ainda id., 2018 [1895], 60, 66.

Se agora não estamos muito saudáveis, talvez estejamos, em alguma camada, doentes:

O estado de saúde pode ser considerado como resultante do “mesmo”. Sentir um estado de bem-estar associa-se, para cada um, à esperança de manter ou reencontrar, o mais rapidamente possível, um sentimento subjetivo que se assemelharia ao bem-estar. [...] Já a doença atua como um choque, uma ruptura e uma transgressão em relação à ordem supostamente estabelecida. Ela resulta, nesse sentido, da categoria do “outro”, dessa alteridade que vem perturbar uma ordem aparente ou procurada. Atua, de certo modo, como uma mutação que já não visaria à reprodução do idêntico, mas ofereceria o sentimento do diferente. O desafio da doença é que ela vem romper toda forma de reprodução do idêntico, físico ou psicológico, a fim de nos abrir para viver o diferente. A patologia, a sombra, o sofrimento e os conflitos atuam, portanto, como forças que vêm solicitar as nossas capacidades de adaptações e mutações. Sem “doença”, “morte”, “transgressão” ou “alteridade” não haveria nenhuma possibilidade de evolução. Cada uma dessas categorias [...] vem desestabilizar as representações, o consciente, o controle, a reprodutibilidade, levando a descobrir uma face ignorada ou obscura de si mesmo que pertence à esfera do inapreensível, da surpresa, do não programado, do inconsciente, e que vem medir as nossas capacidades integrativas. Caminhar rumo a si mesmo testemunha, nesse sentido, uma força e uma potência de vida alojadas no centro da corporalidade, e também as relações, muitas vezes tenebrosas, entre consciente e inconsciente que afastam as barreiras dos nossos limites e da nossa ignorância, favorecendo o processo identitário de autoconhecimento. Esse processo cognitivo inscreve-se também nos próprios fundamentos de todo processo espiritual ou religioso. A revelação de si não se pode efetuar, conseqüentemente, sem a mediação do “outro”. A vida física, o meio ambiente natural e social, mas também as pulsões, a doença, o encontro com a morte favorecem, teoricamente, a conscientização das potências inconscientes que apoiam a identidade. Mas a livre escolha faz também com que se possa recusá-las, opondo-se e obstando a qualquer transformação. Já as relações justas e harmoniosas entre identidade e alteridade postulam um “bem”, um equilíbrio psíquico e vital criador de saúde. Essa saúde “integrativa” deve ser distinguida, portanto, da saúde idealizada apresentada pela visão clássica, que visa apenas à reprodução do idêntico e à manutenção de uma identidade sem integração da alteridade, sem possibilidade de evolução. As relações desarmônicas entre consciente e inconsciente, identidade e alteridade são, portanto, geradoras de um “mal”, de uma doença. Estar doente, na Bíblia, associa-se ao “mal”, à separação entre duas faces de si mesmo. Em certo sentido, recusar a evolução da doença significa que nós a criamos. Aceitá-la, inversamente, libera as suas raízes. As diversas modalidades de relação entre o “mesmo” e o “outro” são, portanto, de certo modo criadoras de doenças ou de saúde em função da capacidade, ou não, para integrar as contradições que elas

suscitam. A relação natural que se cria, em diferentes níveis, entre identidade e alteridade permite, ao mesmo tempo, que o “mesmo” se torne mais aquilo que ele é. [...] Permanecer aprisionado nos valores da suposta saúde, manter uma identidade ao retornar a um estado anterior supostamente saudável [...] parecem, afinal, resultar de uma mera visão relacionada com a aparência, que não leva em conta nem a subjetividade dos atores nem as consequências, para a saúde, dessa mesma subjetividade.⁸¹

A crença só se explica com algum grau de experiência, mas a própria experiência, por vezes, pode impulsionar alguma forma de crença – a crença plausível de que não me esgote naquilo que agora consigo ver de mim mesmo. A crença plausível de que não me conheço de verdade.

Retomando o problema metodológico, veja-se apenas com esse argumento introdutório como há uma importante diferença de abordagem em relação a outros gêneros textuais do período clássico e da antiguidade tardia. O ponto aqui é não lidarmos com *crenças* ou *doutrinas práticas* da mesma forma como lidamos com *literatura* – ou seja, como se fosse um conjunto de textos relativamente eximido de responsabilidade no que diz respeito a experiências coletivas ou individuais. Obras que tomam o ser humano como matéria-prima para diagnóstico e mudança exigem um olhar diferente de obras que não têm isso como preocupação primária. Tudo recebe uma coloração e uma pujança particulares. Ao falar da condição humana, por exemplo, o próprio recurso ao mito pode ser uma forma de expressar e experimentar essa dor.⁸² O mito abarcaria uma exposição sem se reduzir a ela, pois contemplaria também o investimento emocional do ouvinte,⁸³ seja por espelhamento (o ouvinte se vê no que ouve, compreende-se por meio de um paradigma) seja por inspiração (a crença em algo remoto que pode ser vivificado em sua realidade cotidiana). Hermes antes aprendeu (CH 1). O adepto se vê nisso. Outros discípulos, como Tat ou Asclépio, depois recebem os ensinamentos de Hermes. O adepto também se vê nisso. Os efeitos produzidos podem ser tamanhos no indivíduo a ponto de que se pode dizer que há uma *materialidade na crença*, pois a crença não é primeiro metafísica, ela é um sentimento humano real de confiança em coisas parcial ou quase totalmente desconhecidas. A fé não se confirma no objeto de fé, mas na experiência da pessoa que possui fé.⁸⁴ O sujeito seria, então, o ponto de encontro entre o invisível e o visível.

⁸¹ Paul 2013, 161-2, cf. também 48-9.

⁸² Shoemaker 2004, 539, e ainda Eliade 2011 [1963], 119, para o caso das narrativas gnósticas.

⁸³ van den Kerchove 2012, 82-93.

⁸⁴ James 2017 [1902], 59, 68-9, 77; Unamuno 2011 [1907], 46.

Positiva ou negativa, a fé era (e continua sendo) uma experiência real de indivíduos reais.⁸⁵ Para alguns adeptos antigos, é de se imaginar que os ensinamentos, sob a forma de diálogos ou de mitologemas, não eram um apêndice ou adorno à vida, mas a própria vida. Da mesma forma que Mircea Eliade, por exemplo, irá descrever como “o papel e a função dos mitos” ainda podem ser observados nas “sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e toda a atividade do homem”⁸⁶, assim também o conhecimento proposto pelo hermetismo implicaria em uma vivência integral e diligente por parte dos iniciados. Assim, outro apontamento útil do autor é a consideração de que o mito era entendido como uma história “verdadeira”⁸⁷. Ele sustenta ainda o paralelo entre o mitológico e o religioso:

“Viver” os mitos implica uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência da vida quotidiana. [...] deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. [...] Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar. (2011 [1963], 22)

Fato é que, academicamente, secularmente, lidamos com essas obras considerando-as majoritariamente um *conteúdo* a ser assimilado, independentemente de sua *vivência* – a separação entre ambas as partes é o que enseja nossa percepção intrínseca da falsidade dessas histórias e ideias. Não se faz jus à verdade que os indivíduos deviam sentir com relação a esses *lógoi* quando analisados somente pelo filtro da ficção ou da discursividade. Aqui, *lógos* não é “discurso”, mas “ensinamento, doutrina”. Como antes, deve-se especificar o que pode ser entendido por “verdade”. Talvez não fosse a “verdade” apenas o esboço metafísico ou sobrenatural do mundo; a verdade podia estar na prática e na vivência que seriam efeitos tangíveis, empíricos, da reflexão, aplicação e observância de uma esquemática religiosa ou doutrinal específica. Sentir-se por eles explicado de alguma forma leva à encarnação dos conceitos transmitidos, e à assiduidade em um caminho.

⁸⁵ A fé, evidentemente, pode às vezes ser apenas uma tentativa de sobrevivência, valendo o mesmo para o caso do mito modelar, quando transferido para o âmbito pessoal. Ela pode vir da incerteza e incapacidade de suportar a falibilidade e vulnerabilidade da vida; ela pode vir, enfim, do desespero (Unamuno 2011 [1907], 48-54). Esse é o ponto de vista “copo metade vazio”; mas há outro. A fé pode ser tida como a condição do eu que: “orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, [...] mergulha através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (Kierkegaard 2010 [1849], 27, cf. 68, 166). Ela pode ser ainda um estado de oscilação entre essas duas posições: “Assim como flutua o sentido da presença real desses objetos [de crença], assim oscila o crente entre o calor e a frieza em sua fé” (James 2017 [1902], 68), e ainda: “Nada é mais comum nas páginas da biografia religiosa do que o modo com que se alternam as temporadas de fé viva e as de fé difícil.” (id. *ibid.*, 70).

⁸⁶ Eliade 2011 [1963], 10.

⁸⁷ Eliade 2011 [1963], 12.

Se o mito ensina ao ser humano “tudo o que se relaciona com a sua existência e com seu próprio modo de existir”⁸⁸, da mesma forma, uma doutrina de cunho religioso, que faz uso de mitos e exorta a transformação das pessoas, só pode fazer sentido na própria existência⁸⁹. Não são as palavras que transformam, mas os próprios indivíduos que veem nelas algo de relevante para as suas vidas. Brincando um pouco, *palavras não transformam pessoas; pessoas portando palavras transformam pessoas*. Logo, quando lidamos com a doutrina hermética, por exemplo, temos que sempre ter em mente a finalidade implícita dos textos. É possível dizer que eles eram pura e simplesmente uma *terapêutica* – uma terapêutica voltada para o redirecionamento paulatino da vida interna dos membros de uma comunidade.⁹⁰ A relevância que os textos poderiam ter para os hermetistas diz respeito à linha de chegada, não ao ensaio gratuito de teorias.⁹¹ Eles buscavam em si algo maior do que eles se viam sendo.⁹² Mas o que seria isso? Uma sabedoria mágica e infantil, um *set* de habilidades místicas, uma guinada total de valores e comportamentos que pode fazer de nós um *Übermensch*? A expectativa de autossuperação e autoaperfeiçoamento que, com muita frequência, se vê apregoada em círculos esotéricos *new age* e matérias sobre bem-estar em *sites* para o grande público ou nas redes sociais? Temos de nos prevenir dessa tendência ao materialismo espiritual, ao *arrivismo* espiritual. Aqui, por ora, a linha de chegada da ideia é apenas experimentar uma ideia e atualizá-la dentro de si. O que alicerça a prática é o conhecimento, e o conhecimento depende da construção dessa prática. Esse paradoxo não é mero jogo poético de palavras.

E agora posso voltar para nós, leitores modernos. Premissa: não podemos compreender uma forma tal de doutrina sem de fato compreendê-la como o eco de uma realidade pessoal. Este é o nosso teto. Assim, uma sensibilidade interna deve ser recuperada e afinada. Um canal deve ser criado. É preciso de início estar afinado consigo mesmo e perguntar-se, enquanto se experimenta uma impressão consciente e voluntária de si mesmo: há algo aqui para mim?, como isso de fato me diz respeito? Ou me dou por satisfeito vivendo uma vida de palavras, substituindo a experiência real e deficitária dessa existência por pensamentos que me reconfortam e me separam de outra dimensão minha, que não vivo? Eu me satisfaço com a significação incompleta de quem sou?

⁸⁸ Eliade 2011 [1963], 16.

⁸⁹ James 2017 [1902], 452.

⁹⁰ Hadot 2016 [2001], 79-80, 99-100.

⁹¹ Sobre a *curiositas*, que afasta a atenção para longe do investimento pessoal de descoberta, cf. Peters 2001, 597-9.

⁹² James 2017 [1902], 466: “temos no fato de que *a pessoa consciente é contínua com um eu mais amplo através do qual sobrevém a experiência salvadora* um conteúdo positivo da experiência religiosa que, segundo me parece, é literal e objetivamente verdadeiro em toda a sua extensão” (grifos meus). Cf. também Hadot 2019 [1997], 80.

Esbocei um pouco a questão do sofrimento, mas não deixo claro o que está em jogo quando falo de “olhar interno”. Isso será abordado logo nas páginas iniciais do cap. 2, mas é possível fazer uma observação preliminar. O começo de *Poimandres* (CH 1) é um tanto intrigante. Ainda não identificado, Hermes diz:

Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνω βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;

Surgiu-me, certa vez, uma compreensão acerca das coisas que existem e o pensamento me foi sendo elevado bem longe às alturas enquanto as sensações do meu corpo permaneciam refrescadas, como ocorre com aqueles que, após uma longa refeição ou em meio ao cansaço do corpo, ficam pesados com sono. Pareceu-me então que algo descomunal, de tamanho indefinível, me chamou pelo nome e me disse: “O que queres ouvir e enxergar e, atento, aprender e conhecer?”

O que exatamente estamos vendo aqui? Uma hierofania, sim; o começo de uma revelação. Na tradição egípcia, para conhecer um deus, é necessário vê-lo; ele aparece na zona liminar entre o divino e o humano.⁹³ Por ora, sua aparição é difusa, mas já presente, e irá se concretizar logo em seguida no texto como *luz* e também como *a visão mesma da criação*. Mas o que tem lugar antes disso? Uma possibilidade de leitura, cada vez mais frequente entre pesquisadores,⁹⁴ é que seria uma forma de *prática meditativa*. A divindade vem quando Hermes como que prepara o território para a sua chegada. Ele passa por um progressivo desligamento dos estímulos provocados pelo mundo externo e das reações internas conexas a esses mesmos estímulos, passando do grosseiro ao sutil. Ser “alçado às alturas” parece estar para “aprofundar-se em si mesmo”. Embora tópica, a imagem do corpo que é abandonado não precisa decorrer de uma revelação onírica. Isso aparece no texto somente como termo de comparação, mas o que é dito – e não há motivos para duvidarmos – é de que se trata de um estado que surge (que não é *provocado*, mas *surge*) por meio do *noûs* ativo (Ἐν-voίας, δια-voίας, νοήσας), em vigília. Ele passa do registro sensorial para o noético.

⁹³ Hornung 1996, 128 s.; van den Kerchove 2012, 360.

⁹⁴ Cf. Hanegraaff 2008, 138: “an ecstatic or trance-like condition”; Bull, 359-361: um “sono sagrado” (cf. CH 10.5; SH 19.1), que tomo por metáfora, comparando com CH 1.1 e 1.30; van den Kerchove 2012, 318 s., 359-360, fala de “meditação”, mas traduz ἔννοια como “reflexão”, misturando uma prática de silêncio com outra de cunho racional, quase cartesiano, que em nada teria a ver com essa experiência hermética (DH 5.2: o *lógos* oriundo da *siopé* [silêncio] e do *noûs* é a salvação; cf. Bull, 268 s.). NF (7-8, n. 1-3) e Copenhaver (95-6) são vagos e falam apenas em “visão”, deixando de lado o estado preparatório que a antecede. Incubação: Kingsley 2000a, 63 (e n. 62, com referências).

No final da *República*, após o décimo segundo dia de seu falecimento, Er retorna à vida e relata o que viu (614a-621d). Foi necessário um desligamento completo de seu corpo para ter a visão do além, a visão do invisível.⁹⁵ Esse caso talvez seja um pouco mais drástico que o que é descrito em CH 1.1, mas, ainda assim, ambos aludem a um estado de consciência que transcende o nosso funcionamento habitual. Há o corpo, o mundo do corpo, e algo que deixamos de lado, em segundo plano, quando vivemos única e exclusivamente nesse mundo. O corpo que cessa é também as paixões que param e a ignorância e os pensamentos (viciosos) que se interrompem. Com o silêncio da mente e a suspensão dos sentidos, algo novo pode ter lugar, pois um espaço é criado.⁹⁶ O que aparece é *visão*.

Retomo o que disse acima. Talvez haja duas formas primeiras de nos relacionarmos com o que os textos herméticos propõem. Uma é pelo reconhecimento de um sofrimento antigo, que é também nosso. Outra porta de entrada, que agora formulo de forma mais explícita, é a que vemos nas primeiras linhas de toda a obra: a meditação, possivelmente. Não de qualquer tipo, mas uma que promova a experiência de relativo desprendimento do nosso modo habitual de ser, de modo que o que há de mais grosseiro em nossas vidas perca o protagonismo de sempre, e que, com um silêncio focado naquilo que realmente é ($\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\nu$), surja algo não fabricado pela mente, de modo que algo seja recebido – ou simplesmente surja. Trata-se precisamente disto: um estado receptivo. O corpo não dá mais as regras e uma nova compreensão pode aparecer.⁹⁷

Como deve ter ficado claro por essa introdução, lanço mão de autores a gosto, mas com rigor, sob o critério simples de trazê-los quando entendo que possam auxiliar em um argumento específico de alguma passagem ou a narrativa iniciática em geral. É preciso sair da casa para ver seus contornos – muitas vezes os textos antigos não se bastam, mesmo com referências cruzadas, e é mais interessante, pela clareza da compreensão, trazer um ou outro autor tardio, ou mesmo de outra tradição, que esteja tratando daquele mesmo problema, sob uma ótica complementar. Não se trata de superinterpretar os tratados herméticos⁹⁸, mas de tentar ouvir mais do que eles têm a dizer.

⁹⁵ Vale lembra a paretimologia clássica para Hades, presente no próprio Platão: o invisível, ἀειδής (*Crát.* 403a).

⁹⁶ Cf. Alvarado 2014, 109-115.

⁹⁷ Para a descrição de uma prática muito semelhante, cf. PGM IV. 539-44 (*Liturgia de Mitra*).

⁹⁸ Como sinto que às vezes fazem pesquisadores que recriam todo um esquema de fases de iniciação e procedimentos comunitários, e.g. van den Kerchove (2012), Bull (2018) e Mahé (2021), apesar de serem ótimos estudos. Embora valiosas, algumas leituras e sistematizações parecem ansiosas demais por pintar uma imagem completa do CH.

William James aparece em alguns momentos, por exemplo, em decorrência de seu estudo canônico sobre *As variedades da experiência religiosa* (1902)⁹⁹. O romeno Mircea Eliade, por mais revisitado que seja, ainda é uma fonte inestimável de *insights* a respeito de mitos e religiões antigas. Pierre Hadot sustenta boa parte da abordagem voltada para a importância individual que escolas filosóficas poderiam ter; o traslado para “doutrinas religiosas” é simples e efetivo.¹⁰⁰ Posso trazer uma epígrafe de Blaise Pascal (muitas, na verdade), algumas citações de Søren Kierkegaard, breves alusões a David Hume e a Miguel de Unamuno, como fiz há pouco; a lista segue. Entretanto, isso não reflete necessariamente as minhas predileções especulativas, tratando-se apenas de bibliografias com as quais já tive contato e que, como as entendo, aprofundam alguma imagem ou argumento da pesquisa, servindo, enfim, a este trabalho em momentos cirúrgicos. Outros escritores poderiam ter sido trazidos. Há toda uma redescoberta de Hegel como um elemento importante da tradição hermética tardia.¹⁰¹ De todo modo, faço uso desses autores estranhos ao hermetismo de forma pontual, cuidadosa, apenas porque, como disse, em alguns momentos eles podem nos ajudar a entrever o que o CH e fontes antigas não conseguem satisfatoriamente. O sofrimento, o olhar interno, a fé, a ideia de salvação, da criação do mundo – são todos problemas tipológicos, humanos. Com algumas adaptações e ressalvas, e também com uma dose de generosidade do leitor, espero que as diferenças textuais sejam compreendidas e as semelhanças façam valer o esforço de leitura. Os contextos podem ser distantes, mas as questões profundas talvez não sejam. Seja como for, tais inserções são discretas e pontuais, aparecendo principalmente nos caps. 2-3. No restante do texto, trabalho principalmente com autores e obras da Antiguidade, focado principalmente no CH e afins.

É oportuno ainda dizer que esta é uma pesquisa acadêmica – e também uma interpretação. Partes da interpretação, imagino, irão falar de mim também e da minha experiência com o texto.

Posso apenas esperar que ela faça sentido para mais alguém.

⁹⁹ Esse mesmo livro irá influenciar A.D. Nock, o responsável pela edição crítica atual que temos do CH (1945-45).

¹⁰⁰ Complementar à minha abordagem, relembro que as próprias doutrinas religiosas podiam usar instrumentalmente da filosofia (em sua acepção racionalista) para falar de suas preocupações, naturalizando-as a uma audiência nova mediante uma linguagem mais conhecida por ela. Esse é o caso, como defendo, do CH. Para um paralelo, cf. Fraenkel 2011, que aborda o “projeto alexandrino” de integração judaica (e, mais tarde, cristã) do discurso filosófico platônico, algo já presente em Fílon. Noto ainda, novamente, que o próprio Platão não era um estranho a questões religiosas em seus textos. Depurar “religião” de “filosofia” em seus diálogos, como vejo, é um processo artificial e *a posteriori*. É algo que fala dos *nossos* interesses e ainda de como nós hoje entendemos essa nomenclatura; um *parti pris* invisível.

¹⁰¹ Magee 2001.

2 O ser humano e sua condição

*Se nossa condição fosse verdadeiramente feliz,
não seria necessário desviarmos dela nossos pensamentos.*

– Pascal, *Pensamentos*, 70 (165 bis)

*A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar
senão a si e em não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não
poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos
e de miséria (...).*

– 978 (100)

O ser humano existe em um estado de insuficiência. É o que parece dizer uma passagem do CH, que vê a nossa existência fundamentada na *ausência* – mais especificamente, na *ausência do Bem* (6.3 ἡ ἀπουσία... τοῦ ἀγαθοῦ). Contudo, no início do mesmo tratado, é dito que Deus corresponde ao próprio Bem e que ele “deve ser a substância de todo movimento e geração, e nada é destituído dela” (6.1 οὐσίαν εἶναι δεῖ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως, ἔρημον δὲ οὐδέν ἐστιν αὐτῆς). O ser humano, enquanto algo engendrado, tem no Bem a sua origem e na ausência do Bem a sua condição. Estamos, portanto, diante de um problema.

É possível que, a essa altura inicial do texto, uma historiografia de tal ideia nos distancie do conceito em si. Além do mais, esse imaginário se reporta a três momentos distintos, progressivamente mais remotos da nossa apreensão imediata: i) o ser humano, como entidade criada e privada do Bem; ii) o ato primitivo de sua criação; e iii) Deus ou o próprio Bem, como entidade criadora. Dentro de todo esse imaginário hermético, não sabemos de partida como a raça humana foi criada nem o que é o Bem. Por isso, podemos pensar em outra abordagem. Há algo nisso que nos é mais próximo: participamos da experiência humana. Lidamos com adversidades e supomos conhecer o que é bom para nós; temos uma ideia, aplicada ou potencial, do bem. No entanto, sobre isso também o CH tem um comentário a fazer. Afinal, as pessoas “acreditam que todas as coisas mencionadas correspondem à maior benesse, quando, na realidade, são um mal inigualável” (6.3). E que coisas seriam essas exatamente? No caso, “vícios, sofrimentos, dores, anseios, violências, desilusões e crenças incoerentes” (6.3). Premido por um catálogo de sete reverses, “o corpo material não tem espaço” para o Bem (6.3 οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν). Logo, o que entendemos por bem se subordina ao nosso ponto de vista contaminado.

Dito de outra forma, por abrigar em si essa realidade conturbada e se ver abrigado por ela, o indivíduo desconhece um parâmetro distinto e, por assim dizer, objetivo do que é o *Bem*. Assim, ele só pode interagir com aquilo que considera ser *bom*, e mesmo isso acaba se mesclando com toda uma fenomenologia danosa. Muitas vezes, desconhecendo o Bem, tomamos o mau por bom, o bom por mau. O desconhecimento real de tais categorias faz com que elas se tornem indistintas, permutáveis, contaminadas uma pela outra. E aqui, antes de prosseguirmos com qualquer linha de raciocínio, precisamos parar e ver se isso de fato se reflete em nós mesmos. Se a palavra não é verificada por sua vivificação, ela flutua no ar, como uma quimera. Portanto, o que disso é verdade? É fato que cedemos aos nossos vícios e aos impulsos de violência, em virtude do prazer que isso nos causa. Nós nos deixamos ser sequestrados pelos nossos anseios e dores, dedicando a cada uma dessas coisas a nossa identidade, permitindo que desejos e feridas nos retirem de nosso eixo e nos definam pela periferia de nossa existência. Nós nos entregamos às ilusões e eventuais desilusões, à incompatibilidade entre nossa expectativa e a forma como o mundo se mostra. Sustentamos as nossas opiniões sem conhecer o que em nós necessita que as sustentemos. Nós nos albergamos em tudo que não é nosso, do lado de fora de nós mesmos, e nos tornamos cada uma dessas coisas. E agora, se elas nos acolhem, elas se tornam cômodas; se nos *tornamos* elas, elas são boas.

O desenvolvimento desse argumento pode parecer atípico em meio à apresentação de um texto antigo. Entretanto, é necessário levar em conta que o projeto de muitas escolas, religiões e doutrinas antigas envolvia, mais que qualquer coisa, um *modo de vida*¹⁰². Isso não corresponde somente à compreensão de ideias e argumentos, mas, sim, ao reconhecimento da conduta humana em cada pessoa, que justifica a doutrina. O reconhecimento de certo diagnóstico, de si para si. Logo, se nos propomos um exercício de imersão no que, por exemplo, o hermetismo sugere, temos que operar *ao mesmo tempo* uma inversão radical do viés de conhecimento. Não se trata mais de olhar apenas para *o que é* dito; trata-se, igualmente, de voltar o olhar para *quem* aquilo é dito. O que está em jogo é não nos refugiarmos no objeto. Só vê *aquele* que vê. Faz-se necessário, então, nos lembrarmos de que existe um sujeito; de que, sem qualquer obscuridade ou relativismo, nós somos esse sujeito. E, de repente, não estamos mais eximidos do processo de observação. Como diz um autor acerca do poema de Parmênides: “Could he possibly be referring *to us*?”¹⁰³

¹⁰² Perspectiva recorrente em Hadot (2014 [2002], 2016 [2001], 2019 [1997]), Kingsley (1999), Mahé (1982, 2000), Cottingham (2008) e Pleše (2015).

¹⁰³ Kingsley 1999, 222.

Fato é que a nossa identificação *en passant* com a falibilidade humana descrita pelo trecho do CH talvez não seja circunstancial. Talvez o texto se refira a uma realidade deficitária de tal forma emaranhada com o nosso ser que ela se camufla como sendo o estado natural das coisas. Como se o míope alegasse que enxerga bem, que enxergar é assistir a um mundo embaçado. A essa altura, a metáfora visual pode ser bastante elucidativa.

2.1 Modos de ver

Em um dos momentos finais do primeiro tratado hermético, conhecido também como *Poimandres*, Hermes diz que, uma vez recebida a revelação divina, “o cerrar dos olhos se tornou a visão verdadeira” (1.30 ἡ κάμμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὄρασις [ἐγένετο]). Em outro excerto ainda, é Hermes que recomenda a Tat que entenda as coisas “com os olhos do coração” (4.11 τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς; 7.1 ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας). Alguns comentários podem ser tecidos se cruzarmos o conteúdo dessas duas passagens.

Primeiramente, é digno de nota que a forma κάμμυσις é um *hapax*. Porém, encontramos derivados verbais desse termo, notavelmente na profecia de Isaías, da *Septuaginta* (Isa 6:9-10)¹⁰⁴:

καὶ εἶπεν· πορεύθητι καὶ εἶπὸν τῷ λαῷ τούτῳ ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

Ele me disse: “Vai e dize a este povo: podeis ouvir certamente, mas não entendereis; podeis ver certamente, mas não compreenderéis. Embota o coração deste povo, torna-lhe pesado os ouvidos, tapa-lhe os olhos, para que não veja com os olhos, não ouça com os ouvidos, seu coração não compreenda, não se converta e não seja curado.”¹⁰⁵

Por mais que o referente esperado dos verbos καταμύω e καμμύω seja os olhos, nota-se que a construção no original é praticamente idêntica à que lemos no CH. Todavia, o uso que é feito das expressões parece ser diferente. Em um momento, podemos dizer que o “cerrar dos olhos” tem um valor expansivo e favorável; no outro, um valor condenatório. Logo, estamos diante de duas formas de ver – e a mesma fraseologia é usada ora como a solução, ora como o diagnóstico.

¹⁰⁴ Cf. Jô 12:40; Mt 13:15; At 28:26 s.

¹⁰⁵ Tradução da *Bíblia de Jerusalém*, que não é sem problemas, como veremos.

A alusão aos “olhos fechados” pode ter um sentido além do enunciado à primeira vista. Com efeito, tanto o vínculo sonoro quanto a etimologia de κάμμισις e καμμύω remetem a μύστις (“iniciado”) e μυστήριον (“mistério, iniciação”). A iniciação pressupõe o entrecerrar dos olhos, podendo aludir tanto à distinção tipicamente eleusina, entre “aquele que fecha os olhos” (μύστις) e “aquele que vê” (ἐπόπτης), quanto a um desenvolvimento absoluto, separando a esfera dos iniciados e a esfera dos não iniciados, ou seja, o domínio esotérico e o exotérico¹⁰⁶. Há uma correspondência entre a sugestão visual e a natureza da iniciação e é de se supor que, quando um grego em contexto hermético fazia menção de fechar os olhos, o imaginário iniciático também pudesse estar sendo contemplado de alguma forma. É do gosto antigo empregar subentendidos e assimilar vocábulos por intermédio de etimologias ora factuais ora especulativas. Desse modo, recorrendo tanto à fonética quanto à semântica, a expressão ἡ κάμμισις τῶν ὀφθαλμῶν (“o cerrar dos olhos”) parece descrever de forma alusiva o ato da iniciação e, portanto, que a visão recebida por Hermes em CH 1 é, antes de mais nada, fruto de um ambiente ou de um exercício iniciático de contemplação interna, destacada da percepção comum da existência. Fechar os olhos é ver o abismo, como interromper a fala é ouvir o silêncio.

De maneira complementar, a raiz de μύω também pode carregar uma ideia mais corrente, e mesmo negativa, a respeito do ato de entrecerrar os olhos. Foi mencionada um pouco antes a figura do míope. Com efeito, a raiz de μύ-ωψ (“míope”) é a mesma das palavras vistas acima, com um sentido próximo: “aquele que entrecerra os olhos” (para tentar ver), “que franze os olhos” para forçar a vista¹⁰⁷. Parece ser esse o caso da passagem do Velho Testamento, na qual a imagem dos olhos fechados corresponde antes a uma metáfora para “cegueira”, o mergulho em uma forma de visão mais superficial do mundo (βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε).

A referência fisionômica no caso do μύστις e μύωψ é a mesma, mas não o sentido. Trata-se de modos distintos de “não enxergar”. Se o μύωψ bíblico é aquele que não consegue entender as coisas, *não vendo que não vê*, o μύστις hermético é aquele que exerce o movimento ativo de fechar os olhos para o mundo em busca de outro tipo de visão, e que, *não vendo, vê*.

¹⁰⁶ Para a etimologia, cf. Chantraine 1969, Beekes 2010 s.v. μύω. Para a distinção entre uma e outra categoria nos mistérios de Eléusis, cf. Sattler 2013, Bremmer 2014, 5-16. A adoção do termo μύστις de forma absoluta é comum na época clássica, como atestam ocorrências em Platão, tendo continuidade na Antiguidade Tardia e no contexto hermético. O termo ἐπόπτης é usado nos PGM tanto para divindades (XII. 237; VII. 351), como na poesia arcaica (cf. Pínd. N. 9.5), quanto para os iniciados (VII. 572), porém, ao que tudo indica, já sem a diferenciação eleusina.

¹⁰⁷ O termo μύωψ é de registro aristotélico e médico. Para o uso do vocábulo no Novo Testamento, cf. Díaz 2018.

Outro elemento a ser considerado é que, além da fraseologia, os contextos de ambas as passagens são similares. No caso bíblico, é o próprio Deus que transmite essa revelação a Isaías; nos excertos herméticos, trata-se também de uma revelação de Poimandres para Hermes e, depois, de um ensinamento, de Hermes a Tat¹⁰⁸. Em todos os casos, porém, há uma verticalidade de conhecimento e uma ligação entre a visão e o conhecimento, sendo que ver – principalmente *saber* como ver e *a partir de onde* ver – parece ser uma condição necessária para conhecer¹⁰⁹.

Se nos aprofundarmos no exemplo do CH, o ato de fechar os olhos pode ser entendido como uma forma de desligamento do mundo externo e um exercício de receptividade a outro mundo, seja interno seja divino, que corresponde a um modo de experiência *aquém* ou *além* dos fenômenos e impressões costumeiros. O sujeito pode experimentar outra forma de convívio consigo e com o que o cerca: uma forma de interação que redimensiona o que parece estar muito próximo, cria um intervalo entre o indivíduo e o mundo externo e, com esse desligamento em relação ao lado de fora, ele se torna capaz de ver o que ocorre dentro, o que pode estar guardado. É por esse motivo, por exemplo, que em alguns papiros mágicos prescreve-se que as orações sejam feitas com os olhos cerrados¹¹⁰, afinal, esteja-se onde estiver, é o equivalente a adentrar um espaço separado. Trata-se de uma mentalidade que transfere o culto do *locus* físico para o *locus* interno, de modo que o indivíduo se apropria dos marcadores externos do sagrado; em contextos tardios de paganismo principalmente, essa forma de se relacionar com os deuses antigos seria até mesmo uma questão de sobrevivência¹¹¹. Assim, o ritual e experiência religiosa se transformavam em um expediente sem intermediários nas chamadas doutrinas místicas – e o ser humano se tornava o acesso preferível à esfera divina. Vemos isso, por exemplo, em Proclo (*Teol. Pl. I. 3, 15.21–16.18*):

¹⁰⁸ Além disso, caso aceitemos uma conjectura editorial, essa construção também pode ser encontrada em uma referência hermopolitana, na chamada *Cosmogonia de Estrasburgo*, fr. 1r.10 ὀφθαλμοῦ[ς κάμ]μυσε (Epica Adespota (GDRK), *Mercurius mundi et Hermupolis magnae conditor = FGrHist*, Anônimo, *de Conditu Hermopolis* 637.7).

¹⁰⁹ Uma associação já antiga, que remonta a Platão (*Tim.* 45b-47c), Aristóteles (*Met.* A 980a25; *De anima* 428a15-b32, 431a1-2) e Plotino (II. 9.15). Podemos afirmar que ver é a melhor forma de conhecer pois há certa transparência e interpenetração entre o que conhece e o que é conhecido, ainda que a visão de algo implique distanciamento. Assim, conhecer um objeto é estar ao mesmo tempo dentro dele (subjetivamente) e fora dele (objetivamente); cf. Jonas 1954.

¹¹⁰ Cf. PGM IV. 177 καμύων τοὺς ὀφθαλμούς, τὸ νεῦμα ἔχων πρὸς τῷ ἡλίῳ κατάρχου λόγων τῶνδε (“com os olhos cerrados, dirige a frente ao Sol e começa esta fórmula” (cf. ainda IV. 586, 958). Note-se a relação que é feita do cerrar dos olhos e a palavra nessa passagem e em outras (IV. 958 καμύσας δίωκε τὸν λόγον τοῦτον ζ’, “fechando os olhos, recita esta fórmula sete vezes”; IV. 1060 λέγε γ’ καμύων, “fala com os olhos fechados”; IV. 1069 ἅπαξ λέγε καμύων, “fala uma só vez, com os olhos fechados”). Também presente é a necessidade de internalização, de imersão em si próprio (XIII. 945 ἔλκυσαι ἔσω, πληροῦ καμύων, “volta-te para dentro e, fechando os olhos, preenche-te de ar”).

¹¹¹ Cf. Fowden, 182 s.; Quispel 2000a; van den Broek 2000a, 2000b; Agosti 2015.

Ὅρθῳς γὰρ καὶ ὁ ἐν Ἀλκιβιάδῃ Σωκράτης ἔλεγεν εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσαν τὴν ψυχὴν τὰ τε ἄλλα πάντα κατόψεσθαι καὶ τὸν θεόν· συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἔνωσιν καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων <περιωπὴν>. Καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἀγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θεῖαν ἔλλαμνιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ <γυμνήτας>, ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θεοῦ μεταλαμβάνειν· τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄλων εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιάς καὶ τὰ εἰδῶλα τῶν ὄντων βλέπει, εἰς ἑαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένην τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἀνελίττειν· καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὥσπερ ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν, βαθύνουσαν δὲ τῇ ἑαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν εὕρισκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἶον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκεῖνω καὶ τὸ <θεῶν γένος> καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων <μύσασαν> θεάσασθαι. Πάντα γὰρ ἐστι καὶ ἐν ἡμῖν ψυχικῶς καὶ διὰ τοῦτο τὰ πάντα γινώσκειν πεφύκαμεν, ἀνεγείροντες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ὄλων.

Logo, Sócrates também estava correto quando falou no *Primeiro Alcibíades* [cf. 132c s.] que a alma se contempla quando entra em si mesma, além de ver tudo mais que existe e mesmo deus. Pois, ao se dirigir para a sua própria unidade e o centro de sua vida como um todo e *ao se desvencilhar da multiplicidade e da diversidade das potências misturadas que estão nela*, a alma ascende até uma perspectiva mais elevada em relação aos seres. E, assim como dizem que, nos rituais mais sagrados, os iniciados se deparam, em primeiro lugar, com a linhagem de seres de muitas espécies e muitas formas, os quais antecedem os deuses, mas, quando entram no templo, e lá ficam imóveis e protegidos pelos rituais, eles acolhem em si a própria iluminação divina de forma imaculada e, desnudados, como diriam, participam do divino – do mesmo modo, creio, que também a alma, ao contemplar tudo que lhe é posterior no universo, enxerga as sombras e as imagens dos seres. Mas, ao voltar-se para si mesma, ela desnova seu próprio ser e suas próprias razões. Primeiramente, *é como se ela se contemplasse sozinha* e, ao se aprofundar no conhecimento de si mesma, ela também descobre em si o intelecto e as ordens dos seres. *E, quando ela se estabelece no interior de si própria, em tão distinto santuário da alma, ao fazer isso, ela contempla de olhos fechados a linhagem dos deuses e as unidades dos seres. De fato, todas as coisas existem também dentro de nós*, de forma anímica, e, por esse motivo, faz parte de nossa natureza conhecer todas as coisas, enquanto despertamos em nós as potências e as imagens do universo.¹¹²

¹¹² Tradução e grifos meus. As demais traduções, a não ser que discriminado em notas, são também de minha autoria.

Proclo descreve aqui justamente uma analogia entre o iniciado que entra em um templo e a alma que “de olhos fechados” adentra o seu próprio “santuário”. Nos dois casos, vemos uma antessala, um lado externo, com imagens das mais variadas, mas, conforme o iniciado e a alma alcançam o âmago do recinto religioso, seja ele físico ou anímico, ambos presenciam uma espécie de iluminação ou mesmo revelação. Não seria estranho cogitarmos que algo similar está em jogo no texto hermético. Retomando a passagem citada de forma mais completa (CH 1.30):

ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὄρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου.

Pois o sono do meu corpo se tornou a sobriedade da alma, o cerrar dos olhos se tornou a visão verdadeira, o meu silêncio ficou prenhe com o bem e o proferimento da palavra gerou uma descendência de bens. Isso me veio quando o recebi de meu intelecto, ou seja, de Poimandres, o Verbo da Autoridade [Absoluta].

Há aqui um itinerário implícito, que pode nos dar um vislumbre do misticismo hermético em seu aspecto individual. Vemos quatro passos, divididos em dois pares, que se expressam em termos físicos e particulares (o corpo, os olhos e a visão, a gestação e a descendência), mas que lidam com uma realidade não mais sensível. Assim, o corpo se torna um símbolo do que o excede.

Inicialmente, a regência do corpo embriagado com sua própria conduta deve ser suspensa¹¹³. É o que aparece justamente no início do mesmo tratado, quando Hermes recebe a visita de Poimandres assim que suas “sensações corpóreas” ficam “refreadas” (1.1 κατασχεθεισῶν ... τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων) e ele se desvencilha do corpo, como se a sua forma física estivesse imersa em “sono” ou “fadiga” (1.1). Ou seja, a interrupção de uma coisa dá início a outra: o corpo que cessa traz nitidez à alma¹¹⁴. É isso que permite que Poimandres se apresente: a alma que não se deixa reger pelo corpo se abre a outra regência, outra voz. E então a voz traz uma revelação, como diz Hermes: “Assisto a uma visão indefinível (ὁρῶ θεῶν ἀόριστον) – tudo se fez luz...” (1.4). Fechados os olhos do corpo, a alma contempla a “visão verdadeira”.

¹¹³ Cf. CH 7.1: “Para onde vos dirigis, povo, com vossa ebriedade? Acaso ingeristes a doutrina da ignorância não diluída e, incapazes de retê-la, ireis regurgitá-la toda? Cessai! Ficai sóbrios!” (Ποῖ φέρεσθε, ὃ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ’ ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στήτε νήψαντες). E ainda 7.2: “Lá ninguém está ébrio. Todos, sóbrios...” (ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν...).

¹¹⁴ O mesmo em CH 10.4-5; cf. Hanegraaff 2008, 141-3, que, no entanto, ignora esse itinerário às pp. 159-60.

A partir do momento que Hermes vislumbra a verdade, ele não é mais unicamente uma testemunha. Ele se torna prene com a visão e, posteriormente, ele engendra esse fruto na forma da palavra, do verbo, do discurso relacionado ao bem e oriundo do bem. Logo, enquanto em um primeiro momento Hermes é um personagem receptivo à visão, em seguida ele se torna o próprio mensageiro dela, em conformidade com a sua figuração tradicional. Hermes teve que antes se *silenciar* para depois transmitir a palavra afinada com a verdade. Ele antes recebe e depois oferece. Ele abandona sua atividade, entrega-se à revelação – vê e ouve –, e só depois age novamente.

Assim, a visão verdadeira depende de uma outra disposição, relacionada não à visão própria do corpo, mas à visão da alma, que se deixa guiar, como vimos, pelos “olhos do coração”, ou ainda por algo que no contexto hermético parece estar diretamente associado ao coração, a saber, o intelecto (voûç). Parece haver certa permutabilidade ou um vínculo muito próximo entre os termos, ambos se referindo a uma parte mais nuclear, mais recôndita, dentro da própria alma, que a influencia e a torna capaz de ver além do que o corpo permite que ela veja¹¹⁵. Em CH 7.2, é dito que aqueles que estão libertos das amarras do corpo “contemplam com o *coração* aquele que deseja ser visto..., que não é visto com os olhos, mas *com o coração e o intelecto*” (ἀφορῶντες τῆ καρδίᾳ εἰς τὸν ὄραθῆναι θέλοντα ... οὐδὲ ὄρατος ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ). Essa mesma associação estabelecida entre o coração e o intelecto aparece no discurso do batismo em CH 4.4¹¹⁶. Logo, a “verdadeira visão” da passagem aduzida refere-se a uma atividade oriunda do coração e do intelecto; mais que isso, essa visão diz respeito àquele que “quer ser visto”, o que, no trecho final do *Poimandres*, corresponde ao “bem” que é gestado por Hermes e que depois ele concebe na forma de transmissão do conhecimento do próprio bem, Deus. É corrente a leitura de que os tratados do CH serviriam como exercícios meditativos, de sabor religioso ou místico¹¹⁷. Com efeito, é possível que uma importante chave de leitura para esse primeiro tratado, em sua conexão com a iniciação interna e particular do ser humano, é de que Hermes estaria para a alma guiada como Poimandres estaria para o *noûs* que guia. E o que vemos aqui é um mito, não só de criação, mas o mito etiológico da linhagem de conhecimento, o paradigma da instrução no hermetismo¹¹⁸.

¹¹⁵ Hanegraaff 2008, 138. O mesmo para o uso de καρδία, voûç e até ψυχή no NT; cf. Stack 2020, 169-71.

¹¹⁶ Cf. Lira 2014; e ainda, CH 1.1.6-7, quando lemos a fala inicial de Poimandres: “O que queres ouvir e enxergar e, *atento* (= pela inteligência, *voήσας*) aprender e conhecer?”

¹¹⁷ Trata-se de uma tradição egípcia (cf. Fowden, 54-55; Litwa, 10; Mahé 1996, 2000), mas se coaduna com a leitura de Hadot sobre as obras, por exemplo, de Marco Aurélio ou Plotino (2010 [2001], 2019 [1997]), a saber, que seriam exercícios espirituais que ativam a lembrança de suas próprias diretrizes e doutrinas; cf. Lira 2020, 111.

¹¹⁸ Isso será retomado nos capítulos 3 e 5.

Entretanto, lembremos que há outra forma de ver. Se o texto hermético faz referência à possibilidade de conhecimento, ele sugere igualmente a *atualidade do desconhecimento* e, por conseguinte, os seus efeitos sobre as pessoas. Parece ser isso que está em jogo na passagem bíblica. Resgatando o trecho de Isaías, vemos menção não só aos olhos que não sabem ver, mas ao coração do povo que haveria de prosseguir “embotado”. A expressão no original é: ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου. A ideia por trás do verbo παχύνω, mais do que “embotar”, é de manter o coração como que “coberto por gordura”, “engrossado”¹¹⁹. Essa parte da profecia é aludida no *Apócrifo de João* (NHC), quando é dito que Yaldabaoth pretende fazer com que Adão fique *fora de si* para poder roubar-lhe a “Intelecção” (ἐπίνοια), remetendo a Gn 2:9. Dois termos são usados nos códices em copta para esse estado: i) ἔκστασις, como aparece em III 29, 2: *auō afsite anouekstasis ečan adam*, “e ele mandou um extravio para Adão” (cf. BG 58, 13-4); e ii) *ebše* ou *ōbāš*, como em II, 22, 20-1: *auō afeine anouabše ačan adam*, “e ele enviou um esquecimento a Adão”. Assim, ἔκστασις admite a acepção de um “abandono de si, extravio” alinhada ao verbo *obš*, que remete à ação de “esquecer, negligenciar” (tr.) ou “dormir” (intr.), com o substantivo remetendo a “esquecimento, sono”. Então, a explicação desse “esquecimento” alude à passagem citada de Isaías: Adão teria sofrido a mesma espécie de separação de um conhecimento inato (ἐπίνοια) que o povo acusado na profecia, que tem o coração envolto por gordura. Logo, se forma uma imagem:

- (a) Adão, (b) em seu esquecimento, (c) perde a intelecção;
 (a') o povo, (b') com o coração entorpecido, (c') é incapaz de entender.

O paradigma que se revela é aquele do desconhecimento ou, antes, da perda de contato com algo próprio e mais profundo. Nos dois casos, o que está em jogo, seja ἐπίνοια ou καρδία, é um núcleo do ser, que baliza um núcleo do conhecer. Outra maneira de equacionarmos isso é por meio da relação hermética entre coração e intelecto, que correspondem ou a uma *hendíade* ou a faculdades intimamente associadas, como que um modo superior de sentir e um modo superior de conhecer. Assim, teríamos algo como ἐπίνοια (NHC) :: καρδία (NHC, Isa, CH) :: νοῦς (CH), sendo a imagem do coração um elemento pivotal, que articula o modelo gnóstico, hermético e o bíblico. Há, portanto, um modo de ver (de conhecer) pautado no coração (e/ou no intelecto) e há um modo de ver pautado no esquecimento, em meio à circunstância do coração amortecido e abscôndito.

¹¹⁹ Em conferência particular, Felipe C. Azevedo me lembrou oportunamente do antecedente prometeico, no qual a gordura sacrificial é justamente usada como um artifício de engodo – mas, claro, dirigido aos deuses, não a si próprio.

Esse “coração” distante, inacessível na profundidade da própria alma, revestido de acúmulos, tem por efeito um indivíduo igualmente distante de si próprio e sem acesso à realidade. Associa-se o amortecimento do coração à inércia do estado do povo, de fundo prejudicial e, no entanto, já cristalizado em suas vidas. Desse modo, os olhos fechados e o coração envolto em gordura (Isa) equivalem ao sono, ao torpor e ao esquecimento – ao sujeito que não está em contato com sua essência por permanecer refém de uma condição que o ausenta dessa mesma essência (NHC).

Devemos destacar que todo esse tema é bastante caro ao CH (10.15):

ὅταν δὲ ὀγκωθῆ τὸ σῶμα καὶ αὐτὴν κατασπάσῃ εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγενῶς λήθην, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μεταλαμβάνει· ἡ δὲ λήθη κακία γίνεται.

Quando o corpo se avoluma e arrasta a alma para baixo até o volume do corpo, a alma, desligada de si própria, engendra o esquecimento e não mais participa do belo e do bem. O esquecimento se torna um vício.

O termo aqui usado é λήθη, “esquecimento”, que parece muito bem fazer as vezes de ἔκστασις e, em especial, do copta *ebše/ōbāš*¹²⁰. Além disso, outra ideia já vista se repete nessa passagem. Assim como antes o coração se vê coberto por uma gordura excedente, aqui é o corpo que, ao ganhar massa (ὀγκωθῆ), faz com que a alma se deixe levar por essa mesma massa (ὄγκους). A alma é arrastada para o volume mais *grosseiro*, próprio do corpo que se desenvolve, e acaba se desligando de si mesma e, por inferência, de algo mais *sutil* que ela acolhe em si, o intelecto¹²¹. Algo distrai a alma e não permite que ela perceba outra possibilidade de existência. O mesmo diagnóstico a respeito da relação entre o corpo e a alma é proposto em outro momento do CH, que ratifica esse posicionamento (7.3):

τοιούτος ἐστὶν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτὸν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθόν, μισήσης τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα [καὶ μὴ νομιζόμενα] αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράζας καὶ μυσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούης περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπης περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ.

¹²⁰ Para os paralelos no NHC, cf. Waldstein & Wisse, 1995, 226, s.v. *ōbāš* (índice do vocabulário copta); cf. ainda as ocorrências de λήθη em NHC III. 26.23, 32.13.

¹²¹ Cf. CH 11.4, 12.14; cf. Pl. *Tim.* 44a.

Essa é a túnica odienta que trajaste. Ela te sufoca e te atrai para baixo consigo para que não odeies tal vício; para que não olhes para cima e vislumbres a beleza da verdade e o bem que ali aguarda; para que não *entendas* o plano que ela planejou contra ti *ao tornar insensíveis os teus sentidos*, tanto os aparentes quanto os indiscernidos, bloqueados pelo grande peso da matéria e repletos de um prazer hediondo, a fim de que tu não ouças o que deves ouvir nem enxergues o que deves enxergar.

Há aqui vários pontos para levarmos em consideração. De início, nota-se a associação entre o corpo e a túnica (χιτών)¹²², algo que cobre a alma, o que, para além da associação órfico-platônica conhecida do corpo como a tumba da alma, também remete a outro elemento já visto: a nudez ou a solidão da alma que adentra seu próprio santuário, como vimos em Proclo¹²³. Ou seja, da mesma forma que podemos ler o ato de “fechar os olhos” como a necessidade de desligamento do que o corpo representa (sua transitoriedade, sua aderência ao mundo externo), pois a alma esquece de si mesma e se fantasia com a qualidade daquilo que é visto, assim também o CH sugere que é preciso se desfazer da “túnica” do corpo, que submete a alma à esfera física. Repete-se aqui, como em CH 10.15, a imagem do corpo que onera a alma, que a traz *para baixo*, pressupondo que ela não deveria estar nivelada com a fenomenologia do mundo físico; e pressupondo ainda uma *hierarquia* que não é seguida, que acaba sendo deixada de lado. Essa nova regência sujeita a alma, faz com que ela se identifique com o vício (κακία), ou seja, o esquecimento, o alheamento de si própria, como o termo gnóstico ἔκστασις deixa claro. A alma, então, sem se perceber regida pelo corpo, nutre o próprio esquecimento; ela se deixa ser entorpecida pela matéria e pelo prazer.

Contudo, mais interessante é a associação feita entre o entendimento e as sensações. O que pode ser apreendido é que a *insensibilidade* em relação aos próprios sentidos, a faculdade de percepção, impossibilita a *compreensão* do próprio estado deficitário. Isso posto, trata-se de um paralelo um tanto evidente com a profecia de Isaías, em que lemos a descrição do coração amortecido das pessoas, que *veem sem ver* e tornam-se incapazes de um conhecimento real, com uma fraseologia muita próxima da passagem hermética acima¹²⁴.

¹²² Cf. ainda a lista negativa de expressões usadas para o tratadista hermético se referir ao corpo em CH 7.2.

¹²³ Os iniciados nus (γυμνήτας) e a alma que contempla a si somente (ὡσπερ ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν), ambas as expressões remetendo à separação que a alma busca do mundo material e do próprio corpo. Podemos rastrear o jogo corpo-tumba (σῶμα-σημα) até Platão (*Crát.* 400c), que, por sua vez, diz se tratar de um conceito órfico; cf. HO 85.4 e 87.3-4, com comentário pertinente em Barbieri 2018, 19-21, 572-3. Cf. Filolau, 44 B 14. Trato disso mais adiante.

¹²⁴ Ambos os trechos (Isa 6:9-10 e CH 7) são exortativos e mostram uma terminologia bastante similar. Para os influxos gnósticos-judaicos no hermetismo, cf. Quispel 2000a. É possível que própria expressão “olhos do coração” seja de

Mais ainda, vemos outra evidência flagrante desse vínculo ao retornamos à continuação do mesmo trecho apresentado do NHC, que comenta a passagem do Velho Testamento. Quando João questiona que tipo de sono ou esquecimento (*ebše*) Adão teria sofrido, Deus (em *BG*, Jesus) lhe responde: i) III. 29.7 *antafhōbās ebol ečān nefaisthēsis anouanaisthēsia*, “ele encobriu a sua sensação [percepção/sensibilidade] com a insensibilidade [falta de percepção/sensibilidade]; ii) *BG* 58.18–59.1 *antafhōbās ebol ečān nefaisthēsis hn ouhābās afthāršof hān tanisthēsia*, “ele encobriu a sua sensação com um véu; ele o tornou pesado com a falta de percepção”¹²⁵. Não bastasse o uso da terminologia grega para caracterizar o sono (*aisthēsis... anaisthēsia*), logo em seguida os textos em copta citam uma tradução de Isa 6:9-10. O curioso, porém, é que o vocábulo empregado para esse “entender” obstaculado é *voēiv*, não *συνιέναι* como vimos no mesmo trecho da *Septuaginta*. Comparando agora o texto hermético com as passagens gnósticas, temos:

	CH 7.3	NHC III. 29.7, 29.9-10	BG 58.18–59.1, 59.4-5
sensações e insensibilidade	αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν “ao tornar insensíveis os teus sentidos”	<i>nefaisthēsis anouanaisthēsia</i> “(encobriu) a sensação com insensibilidade”	<i>nefaisthēsis hn ouhābās... hān tanisthēsia</i> “(encobriu) a sensação com um véu, com insensibilidade”
entender, voēiv	ἵνα μὴ... νοήσας “para que... não tendo entendido”	<i>če [kaas] anneunoei</i> “para que eles não entendam”	<i>če anneunoī</i> “para que eles não entendam”

Em todos os casos, o termo αἴσθησις aparece vinculado a *voēiv*. Logo, da mesma forma que há uma continuidade entre a sensibilidade (percepção, sensação) e o intelecto, há também entre a insensibilidade e o desconhecimento, o esquecimento de si, a inaptidão para a própria essência.

origem hebraica (Ef. 1:18; II Cor 4:6, *et al.*); cf. NF, 82, n. 5. Posteriormente, no *Etymologicum Gudianum* (séc. XI), encontramos as seguintes definições de fundo paretimológico para o nome “deus” (θ, 259): <Θεός>, διὰ τοῦ θέειν ἡγουν τρέχειν καὶ προφθάνειν τὰ πάντα· ἢ διὰ τὸ αἶθειν ἡγουν φλογίζειν. ἢ διὰ τὸ θεωρεῖν τὰ πάντα. ὅθεν καὶ οἱ τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας θεωροῦντες αὐτὸν θεοὶ ἐκλήθησαν. ὡς τὸ ἐγὼ εἶπα, θεοὶ ἐστὲ (“Deus: em razão de ‘correr’, ou seja, de apressar-se e antecipar-se a todas as coisas; ou em razão de ‘queimar’, ou seja, de inflamar; ou em razão de ‘contemplar’ todas as coisas; por isso também são chamados de deuses aqueles que o contemplam *com os olhos do coração*, como [na passagem] ‘eu disse que sois deuses’ [Jo 10:34]”).

¹²⁵ A passagem equivalente em NHC II. 22.25 é abreviada, mas o significado é o mesmo: é dito apenas que o sono de Adão se sucedeu “em sua sensação [percepção]” (*hān nefaisthēsis*).

Como veremos na próxima seção, o corpo, imerso unicamente nos prazeres ligados ao mundo externo, adormece para o mundo interno, para sua alma, tornando-a insensível e dissociada tanto de si própria quanto de uma camada mais profunda da realidade externa. O que ocorre aqui é a obstrução de uma porosidade possível e, assim, a manutenção inercial de um estado insatisfatório. Um coração recoberto por excessos, insensível a si próprio, é um alicerce que fica perdido. Por esse viés, é necessário lembrarmos que, na visão dos gnósticos, os seres humanos não apenas dormem como *gostam* de dormir¹²⁶. Sendo assim, tão logo instalada a insensibilidade com relação ao mundo e à própria condição, ela se torna algo almejado, seja de forma voluntária ou mecânica¹²⁷. Uma vez adormecidas, as pessoas não querem ser despertadas. Isso é verdadeiro não só na literatura gnóstica e hermética¹²⁸, como também é algo já presente nas obras platônicas, como na seguinte fala de Sócrates dirigida aos cidadãos de Atenas (*Apol.* 31a):

ὕμεις δ' ἴσως τάχ' ἂν ἀχθόμενοι, ὥσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἂν με, πειθόμενοι Ἀνύτῳ, ῥαδίως ἂν ἀποκτείναιτε, εἴτα τὸν λοιπὸν βίον καθεύδοντες διατελοῖτε ἂν, εἰ μή τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν.

Mas talvez vós, sendo molestados, como aqueles que dormem e são despertados, chegueis a me agredir e me matar de forma leviana, persuadidos por Anito. Então, vós atravessariéis o resto de vossas vidas adormecidos, a não ser que o deus, preocupado convosco, vos envie outra pessoa.

Implícita na descrição socrática está uma admoestação, ou mesmo uma exortação a respeito de dois modos de vida: o atual, que dorme, e o possível, que desperta¹²⁹. Entre ambos há algo de extrema importância: a transição de uma instância para outra é encarada como uma “moléstia”, como um incômodo, de modo que a resposta dos atenienses contra aquele que buscava acordá-los poderia acabar sendo violenta e intempestiva – como, de fato, foi. Nesse caso, fica evidente que a reação contra o filósofo era proporcional ao modo como a maioria dos cidadãos se sentiu incomodada. Frente à ameaça do sonho invadido, o reflexo de autoconservação por parte da inconsciência é permanecer inconsciente. E, justamente, aqueles que viam Sócrates eram também os mesmos que o enxergavam *a partir de um lugar inconsciente*. A resistência ao possível, o hipnotismo da identidade fossilizada e a sensualidade da inércia ensejam a refração da realidade.

¹²⁶ Eliade 2011 [1963], 114-5.

¹²⁷ Stack 2020, 163-5.

¹²⁸ Cf. CH 1.15; *Ascl.* 36.

¹²⁹ Cf. ainda Pl. *Tim.* 52b e Plot. II. 5.3, 36-8 (ἡ φύσις ἄγρυπνος, “a natureza que não dorme”, se referindo ao νοῦς).

A permutabilidade dos termos já é praticamente evidente. Modorra, torpor, esquecimento, extravio, insensibilidade, o coração revestido de gordura, a cegueira. Todas essas imagens falam de um estado que, no imaginário hermético, é não só insalubre como amplamente disseminado. Porém, é necessário reconhecer que o diagnóstico que esses textos pretendem fazer é não de uma ideia, mas do que somos. Nessa esteira, vale resgatarmos uma última vez a passagem de Isaías, aqui adotada como paradigma da condição deficitária do ser humano, e comentarmos ainda de um último termo importante, que resume boa parte de toda essa conjuntura. Trata-se da expressão final do trecho bíblico, em que Deus fala a Isaías sobre o povo: μήποτε... ἰάσομαι αὐτούς, “jamais irei curá-los”¹³⁰. A cura remete, por certo, à existência de uma doença, de modo que toda a situação do povo na passagem pode ser resumida por meio de dois binômios: o enfermo e a enfermidade (atuais), o médico e a cura (potenciais).

Como veremos, figuras de autoridade, como o médico, são importantes no hermetismo¹³¹. Por ora, no entanto, é necessário entender a analogia proposta nessa dinâmica: a enfermidade está para o desconhecimento assim como a cura está para o conhecimento. Igualmente, a naturalização de um estado deficitário está para a *resistência* do enfermo ante o remédio assim como o aceite de sua condição e o *sacrifício da própria doença* estão para a conversão (μήποτε... ἐπιστρέψωσι), o movimento que tenta ultrapassar a própria inércia¹³². O doente gratifica-se com a doença como o adormecido com o sono. Ele vê em qualquer movimento contrário uma ameaça àquilo com o qual passou a se identificar, pois a doença tornou-se aquilo que ele é e a única realidade imaginável. Logo, trata-se de novo do “revestimento” do coração, o esquecimento, “que equivale ao ‘sono’, mas também à perda de si mesmo, ou seja, à desorientação, à ‘cegueira’”¹³³. Isso equivale ao esquecimento acerca do que se era antes do estado atual ou, por outra, o esquecimento de uma possibilidade latente – não por ter se tornado *impossível*, mas por ter se tornado *impraticada*.

¹³⁰ Comparar com a paráfrase desse trecho em Mt 13:15, em que Jesus é identificado com o responsável pela cura. Cf. PGM P 5b.25 κ(ύρι)ε, Χ(ριστ)έ,... ὁ ἰασάμενος πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (“o senhor, ó Cristo, aquele que cura de toda doença e de toda fraqueza”); e ainda de Bruyn 2008.

¹³¹ Cf. CH 12.3-4; e ainda Ésq. Ag. 848-50; Pínd. P. 4, 270 ss.; Pl. *Górg.* 456b ss., *Fedro* 252b, 270b, 275a, *Rep.* 373d ss., 406c ss., *Prot.* 311b ss., *Teet.* 148e ss.; Proclo, *Teol. Pl.* 16, 2. Para alguns comentários modernos sobre a imagem do médico em Platão, cf. Naso 1990; Werner 2012, 196-71, 247-254; Ricciardone 2014; e ainda Kingsley 1995, 335-47. A metáfora é abundante e não cabe uma bibliografia exaustiva. Alguns desses casos serão retomados.

¹³² Tal qual as pessoas que não querem ser “despertadas” ou que não veem com os “olhos do coração”.

¹³³ Eliade 2011 [1963], 105. Fazendo o paralelo com o texto grego da *Septuaginta*, vemos a metáfora negativa do verbo καταύω, que pode ter a acepção de “tornar-se cego”, “adormecer” e mesmo “morrer” (cf. LSJ s.v.).

Aduzindo um testemunho muito posterior dessa mesma metáfora médica, Kierkegaard traz um comentário bastante pertinente em seu ensaio intitulado *O desespero humano*, de 1849:

Geralmente, quem não se confessa doente passa por são, e mais ainda se é ele quem se considera saudável. Os médicos, pelo contrário, olham de outro modo as doenças. Porque têm uma ideia precisa e desenvolvida do que seja a saúde, e por ela se regulam para julgar o nosso estado. Não ignoram que, *assim como há doenças imaginárias, há saúdes imaginárias*; por isso receitam remédios para tornar o mal patente. Porque há sempre, no médico, um homem experimentado, que desconta metade do que dizemos sobre o nosso estado. Se ele pudesse confiar sem reserva em todas as nossas impressões individuais, como estamos, onde sofremos etc., o papel do médico seria apenas ilusório.¹³⁴

A ilusão pode ser efeito da autoimagem do indivíduo, que se vê preenchido unicamente com o mundo externo, evadido de si próprio e caindo em

uma existência imaginária, infinitizando-se ou isolando-se no abstrato, sempre privado do seu eu, do qual consegue afastar-se cada vez mais (...); ...para alguém que seja assim presa do imaginário (...), a vida pode muito bem seguir o seu curso, e, semelhante à de toda gente, estar plena de temporalidade, amor, família, honras e considerações; talvez ninguém se aperceba de que em um sentido mais profundo este indivíduo carece de eu.¹³⁵

Assim, seria próprio do indivíduo apresentar certa resistência à mudança da enfermidade, que aqui o filósofo dinamarquês equaciona com a “carência de eu”. Lembremos que no começo deste capítulo a definição hermética dada para a condição humana era precisamente a “ausência do Bem” (CH 6.3). Mais adiante pretendo examinar se essas duas formas de privação seriam a mesma, mas o que fica logo claro é a identificação em ambos os casos de *alguma falta*. Mais que isso, Kierkegaard parece entrever a mesma ideia já esboçada acerca da psicologia da *resistência*: no que o sujeito não vê uma alternativa para si, a resistência protege o vício, naturalizando-o e o tomando por uma nova identidade. O que antecede a doença é a saúde, essa sim a condição *natural* do indivíduo; mas, por ele estar esquecido dessa dimensão anterior, imerso em autoexílio, ele existe sob uma condição antinatural e enferma, que é vivida e vista como a única possível¹³⁶.

¹³⁴ Tradução de Adolfo Casais Monteiro (2010, 38-39); grifos meus.

¹³⁵ *Op. cit.*, 49. Kierkegaard diz ainda que essa perda do eu ocorre porque o indivíduo “se fecha no finito” (p. 50).

¹³⁶ Cf. ainda Stack 2020, 137 s.

No fundo, estamos lidando simplesmente com o mesmo tema do início, revolvendo em vocabulários que se afinam em um único diagnóstico. Há dois modos de ver, em que “ver” equivale a “conhecer” – e “ser” –, determinando igualmente dois modos de vida. Há a visão real, que ocorre quando fechamos os olhos para o mundo da forma como nos relacionamos com ele habitualmente, e há também a visão ilusória, mais frequente, que tem lugar quando estamos imersos tão somente na regência do mundo. Descolar-se do mundo de fora torna-se, então, uma forma de abrir-se para o mundo de dentro. Com base no que foi dito ainda, podemos identificar que esse tipo de visão parte do “coração” ou do “intelecto”, que se apresenta *à medida que nos iniciamos em nós mesmos*, vendo não mais a partir do exterior, mas de dentro e para dentro¹³⁷. Contudo, no contexto místico, *ver* corresponde também a *deflagrar uma diferença*, e o que era um estado habitual mas inalterável de insatisfação se transforma pouco a pouco na convivência entre um observador e a paisagem.

2.2 A experiência humana

A identificação do que podemos chamar de “mal” com o mundo sensível é comum desde o *corpus* platônico. Um ponto da epistemologia platônica é de que só conhecemos mediante a estabilidade de dado objeto; o que é instável não nos permite que *fiquemos sobre ele*¹³⁸. No mesmo sentido, como tratei, o olhar que vê sua condição não mais se confunde com a confusão dela. Ele se torna um *ponto fixo* em meio à indefinição, criando uma diferença, um intervalo entre si mesmo e seu estado. Em meio à pluralidade, há *um* olhar. Logo, é como se fosse criado ou descoberto um centro de gravidade único que se instala também como *conhecimento de si*, tal qual no trecho de Proclo. Isso só é possível porque a visão, diante do objeto, se apresenta também como algo estável, singular e contínuo.¹³⁹ Percebendo a própria invariabilidade em contraste com que o muda, o olhar também se vê. Se retomamos a ideia de *αἴσθησις*¹⁴⁰, quando o olhar é *distraído* dessa percepção, ele perde contato com o conhecimento de si e com a qualidade de *ser* inerente a esse processo, caindo de novo no desconhecimento, afinal, a inconsistência do mundo externo tem por efeito a inconsistência do olhar de quem se identifica com ele. A instabilidade da visão seria o mal.

¹³⁷ Recuperando aqui o jogo de termos entre κάμυσις e μύστις, assim como a passagem de Proclo.

¹³⁸ *Fil.* 49b, sugerido já no termo ἐπι-στήμη. *Inter alia*, cf. *Rep.* 477b s; *Tim.* 29b; a imagem da cera em *Teet.* 147a-148d; *Carta VII*, 342a-343d (falibilidade dos quatro primeiros modos de conhecimento). Cf. Nehamas 1984.

¹³⁹ O pensamento tem de ter um objeto; a qualidade do pensamento varia de acordo com a qualidade do objeto (Moline 1981, 135-40), porém, o conhecimento real não é sobre um objeto, mas sobre a natureza mesma do conhecimento (*Teet.* 147b). Conhecer a essência de algo é secundário em relação ao conhecimento de como se conhece.

¹⁴⁰ Como visto na comparação dos trechos em CH 7.3, NHC III. 29.7 e BG 58.18-59.1.

Como já apontava William James em 1902, a mutabilidade e incerteza do que compõe o mundo acaba resultando na incerteza de quem é arrebatado por isso: “...um grau mais forte de heterogeneidade pode estragar a vida do sujeito. Há pessoas cuja existência é pouco mais que uma série de zigue-zagues, quando ora uma tendência ora outra levar a melhor”¹⁴¹. Portanto, o que se opõe à estabilidade da visão seria essa *heterogeneidade interior*. A doutrina atribuída a Hermes, que, como já expressado, também tem como proposta um diagnóstico do ser humano, parece concordar com essa perspectiva, ainda que faça uso de outra terminologia. Em determinado momento das chamadas *Definições herméticas* armênias (DH 9.4-5), lemos:

A doença da alma: tristeza e felicidade. Paixões da alma: desejo e opinião. (...) Quem quer que se comporte bem em relação ao seu corpo se comporta mal em relação a si próprio. Assim como um corpo sem a alma é um cadáver, da mesma forma, a alma sem o intelecto permanece prostrada. Quando a alma entra no corpo, ela deve adquirir o intelecto. Caso ela não o faça, a alma haverá de sair do corpo assim como entrou. Pois toda alma, antes de entrar no corpo, é desprovida de intelecto. E então o intelecto se junta a ela por meio do corpo, de modo que eventualmente a alma se torna dotada de intelecto.¹⁴²

De pronto, vemos que a definição do mal próprio à alma é a variação à qual ela pode estar sujeita. Não se trata apenas da fomentação de tristeza, mas também de felicidade, ou seja, de tudo aquilo que pode ser identificado como um fator de alteração e perturbação na alma. Como veremos mais adiante, se a alma é movida por algo, ela não está devidamente vinculada a um princípio interno de imobilidade ou de estabilidade, o que o texto acima relaciona à aquisição de um intelecto (arm. *mitk'*, gr. νοῦς). Essas movimentações impostas, que o adágio hermético toma por “paixões”, seriam duas: o “desejo” e a “opinião”. Aqui penso ser possível traçar um paralelo. Como visto há pouco, καρδιά e νοῦς são termos intimamente relacionados no CH, nos textos gnósticos de Nag Hammadi e mesmo no Velho Testamento, podendo se referir a uma mesma faculdade nuclear ou, melhor dito, a *duas* faculdades distintas no ser humano, relacionadas a uma condição ontológica distinta – um sentir e um entender em níveis mais conscientes. De modo complementar, no trecho hermético citado acima, podemos supor que o *desejo* seja uma manifestação desse *sentir inferior* ao coração assim como a *opinião/crença* seria uma manifestação do *entender inferior* ao intelecto.

¹⁴¹ Tradução de Octavio Mendes Cajado (2017, 162).

¹⁴² Aqui a tradução é um cotejamento das versões do próprio Mahé (1982, 2000, 2021) e Nebot (1999).

No que diz respeito ao desejo, temos um desenvolvimento explícito de sua problemática, com a seguinte fala de Poimandres dirigida a Hermes (CH 1.18-19):

[18.] ἄκουε λοιπόν, ὄν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι. τῆς περιόδου πεπληρωμένης ἐλύθη ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ βουλῆς θεοῦ· πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει, τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως. ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ, Ἀυξάνεσθε ἐν αυξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα, καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννουσ ἐαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα. [19.] τοῦτο εἰπόντος, ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἀρμονίας τὰς μίξεις ἐποιήσατο, καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε, καὶ ἐπληθύνθη κατὰ γένος τὰ πάντα καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἐαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου.

[18.] Ouve o restante, este discurso que anseias ouvir. Uma vez completo o ciclo, o elo entre todas as coisas foi rompido pelo desígnio de Deus. Todas as coisas vivas, outrora andróginas, foram cindidas em duas partes, entre elas os humanos – uma delas se tornou o elemento masculino e, da mesma forma, a outra se tornou o feminino. Nisso, Deus emitiu de pronto um sagrado discurso: “Ampliai-vos na ampliação, multiplicai-vos na multiplicação, vós todos, criaturas e criações, e que aquele que se tornar consciente reconheça a sua imortalidade, e tudo que existe, e ainda que o desejo é a causa da morte.” [19.] Dito isso, a providência, por meio da fatalidade e da harmonia cósmica, engendrou os cruzamentos e promoveu a natividade; e todas as coisas se multiplicaram dentro de suas espécies. Aquele que reconhecia a si próprio adquiria o bem escolhido, mas aquele que ama o corpo advindo do erro do desejo penetra as trevas, errando, sofrendo sensivelmente o que é próprio da morte.

Evocando ao mesmo tempo uma argumentação de fundo platônico (*Banq.* 189c ss.) e uma fraseologia bíblica (Gn 1:28), a passagem fala de duas fases da existência humana: uma em que todos os seres eram completos, por serem andróginos¹⁴³, e outra na qual tudo teria sido cindido, resultando no amor-desejo (ἔρωτος) por uma parte faltante. Considerando o que já foi dito, fica claro que essa forma de desejo é encarada negativamente por se tratar não só de um resquício da cisão humana, mas principalmente por ser um elemento que realiza a manutenção desse estado¹⁴⁴.

¹⁴³ Cf. também o *Evangelho de Felipe* (NHC II. 28.22-6; comparar com Gn 2:18-25).

¹⁴⁴ Contudo, é necessário levar em consideração a diferença de tratamento dado ao amor e à relação sexual na passagem acima com o tratamento que lemos no *Asclépio* (21), em que o sexo é encarado como uma união positiva, simbólica e que remete a uma realidade divina (justamente pela restauração da unidade andrógina); cf. Mahé 1975, 129-30; van

O amor em seu formato habitual passa a ser entendido como um elemento desestabilizador e índice de uma condição igualmente desestabilizada. Isso se deve à aderência daquele que deseja ao objeto desejado, aderência essa que, assim como já tratado, desenraíza o indivíduo de si próprio. A androginia torna-se uma característica da superação desse estado atual, pois, como somos, acabamos sendo definidos pela carência de algo, que tomamos por um bem, e depositamos nesse tipo de amor-desejo a nossa realização. O deus supremo, por sua vez, seria andrógino por não depender de um complementar, sendo ele inteiro por si só¹⁴⁵. Mais uma vez, parece que estamos diante do *Banquete* platônico – agora, porém, não ouvimos apenas a narrativa de Aristófanis, mas também a construção do amor como o desejo em relação àquilo de que carecemos, como na fala de Sócrates e Diótima¹⁴⁶. Além disso, podemos recorrer novamente ao relato do Gênesis, mas, desta vez, com base na exegese de Fílon de Alexandria, que em seu *Sobre a criação do mundo* (79.6 – 80.1) observa que os seres humanos poderiam ter uma vida idílica

ἐὰν μήτε αἱ ἄλλοι ἡδοναὶ ψυχῆς δυναστεύσωσι γαστριμαργίαν καὶ λαγνείαν ἐπιτειχίσασαι μήτε αἱ δόξης ἢ χρημάτων ἢ ἀρχῆς ἐπιθυμῶσι τὸ τοῦ βίου κράτος ἀνάψωνται μήτε στείλωσι καὶ κάμψωσι διάνοιαν αἱ λῦπαι μήθ' ὁ κακὸς σύμβουλος φόβος τὰς ἐπὶ τὰ σπουδαῖα τῶν ἔργων ὀρμὰς ἀναχαίτησιν μήτ' ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀδικία καὶ τὸ τῶν ἄλλων κακιῶν ἀμήχανον πλήθος ἐπιθῆται.

se os prazeres irracionais não se apoderassem da alma, erigindo a muralha da glotonice e da lascívia; se a atração pela aparência, riqueza e soberania não arrogassem o controle da vida; se as angústias não restringissem nem dobrassem a inteligência; se o temor, esse nefasto conselheiro, não sujeitasse os impulsos dirigidos às obras diligentes; se a insensatez, a covardia, a injustiça e os demais vícios, incontáveis e tamanhos, não tivessem se imposto sobre a alma.

den Broek 2008, Bull 2012, 413-9; Blidstein 2017, 155-64; discussão recente ainda em Lira 2020. Em um primeiro momento, o corpo e o amor-desejo são encarados como resultado e signo de uma condição precária; contudo, veremos mais à frente que eles também carregam consigo a possibilidade de serem bem dirigidos. O amor pode ser uma forma de contínuo autoexílio por parte de quem ama, mas pode ser também a expressão máxima da união do ser humano consigo, com o mundo e com Deus (van den Broek 2008, 10). A linguagem simbólica do amor como união mística pode ser rastreada até o *Cântico dos cânticos*, sendo muito explorada na tradição sufi (com leituras baseadas no Alcorão 5:54 e 3:31, por exemplo). Há uma exposição concisa do tema em Küng 2010, 387-94; cf. também Schimmel 1982, 83-170; Abrahamov 2003.

¹⁴⁵ Cf. Lira 2020, 116-9.

¹⁴⁶ Com efeito, é possível vislumbrarmos também no CH o itinerário proposto na obra platônica, por meio do qual o sujeito haveria de passar primeiro pela beleza dos corpos para alcançar o amor em si e, por fim, o conhecimento (cf. 200a-211b). O movimento que passa de um desejo fragmentado e fragmentador para o encontro com uma forma de amor unificante (porque unificada) parece corresponder ao trajeto de conversão hermética, ou seja, a ponte que liga CH 1.16-19 (o desejo negativo) a *Ascl.* 21 (o desejo visto de um modo positivo).

A imagem que Fílon esboça se aproxima bastante daquela pincelada no hermetismo, não só porque, a certa altura, ambos constroem uma noção negativa do corpo ligado ao sexo (CH, ἔρωσ ≈ Fílon, λαγνεία), mas também porque ambos mencionam a “gluttonice”, usando o exato mesmo vocábulo (cf. CH 6.3 γαστριμαργία). O trecho é ainda muito similar a CH 1.14. Isso indica que a aproximação entre Fílon e o CH não se limita somente à fonte comum para a cosmogonia que eles retratam, remetendo ao Gênesis e ao *Timeu* platônico, mas que a avaliação que fazem do ser humano é também bastante similar, culminando no que Fílon denomina como a “guerra da alma” (81.5 τοῦ πολέμου τοῦ κατὰ ψυχὴν), que deveria ser sustida mediante o estabelecimento de uma justa hierarquia interna, muito ao gosto platônico¹⁴⁷. No que diz respeito às relações sexuais, o filósofo de Alexandria irá concatenar isso com o surgimento da mulher (151-152):

[151.] Ἐπεὶ δ' οὐδὲν τῶν ἐν γενέσει βέβαιον, τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίως τὰ θνητὰ δέχεται, ἐχρῆν καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἀπολαῦσαι τινος κακοπραγίας. ἀρχὴ δὲ τῆς ὑπαιτίου ζωῆς αὐτῷ γίνεται γυνή· μέχρι μὲν γὰρ εἷς ἦν, ὡμοιοῦτο κατὰ τὴν μόνωσιν κόσμῳ καὶ θεῷ καὶ τῆς ἐκατέρου φύσεως ἐναπεμάττετο τῇ ψυχῇ τοὺς χαρακτήρας... ἐπεὶ δ' ἐπλάσθη καὶ γυνή, θεασάμενος ἀδελφὸν εἶδος καὶ συγγενῆ μορφήν ἠσμένισε τῇ θεᾷ καὶ προσιῶν ἠσπάζετο. [152.] (...) ἔρωσ δ' ἐπιγενόμενος καθάπερ ἑνὸς ζώου διττὰ τμήματα διεστηκότα συναγαγὼν εἰς ταῦτόν ἀρμόττεται, πόθον ἐνιδρυσάμενος ἐκατέρῳ τῆς πρὸς θάτερον κοινωνίας εἰς τὴν τοῦ ὁμοίου γένεσιν· ὁ δὲ πόθος οὗτος καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν, ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή, δι' ἣν ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον ἀντ' ἀθανάτου καὶ εὐδαίμονος.

Uma vez que *nada na criação é estável e os mortais estão necessariamente entregues às mudanças e alternâncias*, era preciso também que o primeiro homem desfrutasse de algum malogro. A mulher surgiu para ele como sendo o início de uma vida condenável. Pois, *enquanto ele era um, o homem se assemelhava ao mundo e a Deus em virtude de sua unidade*, e em sua alma estavam impressas as figuras de cada natureza... Mas, quando a mulher foi moldada, o homem, ao ver a feição fraterna e a forma familiar, se satisfez com a visão e a recebeu com um abraço. (...) *O amor então brotou, assim como se estivesse reunindo em uma só vida duas partes distintas, acomodando-as em uma unidade*, estabelecendo em cada uma delas o anseio de comunhão com o outro, em busca da geração de um igual. Mas *esse anseio também gerou o prazer dos corpos*, que é o início das injustiças e transgressões, por meio do qual os mortais substituem uma vida imortal e bendita por uma vida mortal e maldita.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cf. *Timeu* 41d-44d, que retomo mais adiante ao tratar da criação do ser humano.

¹⁴⁸ Grifos meus. Cf. CH 1.28: “Por que vos entregastes à morte... quando tendes o poder de partilhar da imortalidade?”

A voz que fala é masculina e evidentemente misógina, o que não foge aos padrões gregos e hebraicos de então¹⁴⁹. Contudo, a dinâmica evoca ainda outra camada de leitura, que é, inclusive, enunciada no comentário de Fílon, como fiz questão de destacar. O amor-desejo (ἔρωξ) é tido como a imitação humana de uma unidade perdida, simbolizada pela androginia, que é ao mesmo tempo completa e autônoma em sua capacidade criadora. A forma humana de amor, própria de um mundo criado que é *instável*, acaba operando nos sujeitos também como um fator de instabilidade: o desejo por algo faltante, projetado na atração sexual, que demove o indivíduo de si mesmo e impõe sobre ele uma regência de “mudanças e alternâncias”¹⁵⁰. Ao ser movido pelos estímulos externos, o corpo introduz sono e esquecimento à alma, já que a unidade interna possível acaba sendo abafada pela interação imoderada com o mundo físico¹⁵¹. Assim, *a imitação transitória de uma unidade* no desejo sexual acaba substituindo a unidade *divina e permanente* do ser humano.

Lembremos, porém, que são elencadas duas paixões como responsáveis pela doença da alma (DH 9.4). Uma delas é o *amor* (ou *desejo*) comum. A outra seria a “opinião”, o que remonta, em última análise, à ideia de *ignorância*. Muitas são as ocorrências desse termo no CH¹⁵², mas é possível destacar um excerto que alinhava bem todos os conceitos vistos até agora (10.8):

κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία. ψυχὴ γάρ, μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων μηδὲ τὴν τούτων φύσιν, μηδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλώττουσα δέ, ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἡ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἄρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς.

O mal da alma é a ignorância. Pois, quando a alma nada discerne dos entes, nem a natureza deles nem o Bem, ela fica cega e colide com as paixões corpóreas. A desgraçada, ignorante de si mesma, se torna uma escrava dos corpos hediondos e tenebrosos, carregando o corpo como um fardo, sem comandar, mas sendo comandada¹⁵³. Esse é o mal da alma.

¹⁴⁹ É recorrente o elo que se faz, por exemplo, entre Eva e Pandora, em que ambas correspondem à perdição dos homens; cf. Zósimo de Panópolis, *Sobre a letra ômega*, 11-12 (= *Mem. aut.* 1.11-12).

¹⁵⁰ Em seguida, Fílon apresenta a serpente como símbolo do prazer e das pessoas entregues aos vícios baixos, pois o animal: i) se move *pelo ventre*, arrastando-se no chão; ii) alimenta-se de comida propriamente terrena, não celestial; e iii) por ser a serpente um animal peçonhento, venenoso (cf. 157-8). No *Timeu*, por sua vez, vemos que a parte apetitiva da alma residiria no baixo ventre (70d-71c). Em CH 1.4, a escuridão, mistura caótica da matéria-prima do mundo, é descrita se retorcendo ao redor de si mesma e tendendo para baixo, como uma serpente. Cf. San Cristóbal 2015.

¹⁵¹ Cf. Eliade 2011 [1963], 114, 118.

¹⁵² CH 1.32, 2.16, 5.8, 7.1-2, 13.7-8 (com o discípulo desempenhando o papel do sujeito que precisamente *ignora* sua condição ante o mestre), 14.11; *Ascl.* 22, 27.

¹⁵³ A propósito dessa imagem, cf. Barbieri 2021.

A passagem articula a ignorância com as paixões do corpo, ou seja, o tratadista hermético propõe que a alma que se deixa levar apenas pelos movimentos próprios do mundo físico acaba se perdendo neles, ignorando a própria realidade anímica e o que mais pode estar abrigado dentro dela. Essa entrega à “opinião” (CH 12.3), que, no hermetismo, inevitavelmente redundava na ideia de um conhecimento de si precário e na adesão cega a saberes acessórios, acaba subordinando a aptidão inerente do sujeito a uma consciência mais permanente. Aqui talvez seja interessante adiantar um pouco o passo da exposição e lembrarmos que o CH é claro ao definir que, assim como a alma está no corpo e o intelecto está na alma, da mesma forma, Deus estaria dentro do intelecto¹⁵⁴. Logo, quando a alma se volta para si mesma, ela não buscaria revolver em uma apreciação subjetiva e solipsista da realidade, mas, pelo contrário, ela estaria atrás de um fundamento sólido e objetivo, por entrar em contato com uma centelha divina permanente e estável. Todavia, caso a alma permaneça regida pelo corpo, ela não padece apenas das paixões do mundo externo, mas também sofre a “ignorância de Deus” (CH 7) e, o que é o mesmo, a “ausência de Deus” (CH 12.3). Por esse viés, conhecer a divindade na alma corresponde a ativá-la¹⁵⁵. Como somos, apenas vagamos de esteio em esteio e buscamos na areia movediça da vida alguma espécie de *certeza* ou, mesmo, de *segurança*. De fato, talvez esses sejam termos-chave para nos auxiliar na compreensão do que está por trás da conduta humana segundo o diagnóstico hermético. Se o indivíduo desconhece em si um eixo de suporte, seja divino ou somente uma forma mais profunda de *eu*, ele irá se tornar uma pergunta que busca a própria resposta em toda parte – exceto em si mesma¹⁵⁶. Os movimentos de fora para dentro passam a determiná-lo: o desejo e a opinião tomam o lugar do coração e do intelecto; a instabilidade do mundo se camufla de estabilidade interna; e, assim, o sujeito se oferta a movimentos que o confinam, desvirtuando sua ordem natural de ser.

¹⁵⁴ CH 11.4, 12.14.

¹⁵⁵ O comentário que Mircea Eliade faz sobre as ideias de ignorância, consciência e despertar na *Chandogya Upanishad* parece ir de encontro com o modo de vida que o hermetismo sugere aos seus adeptos: “o homem, que estava prisioneiro de suas próprias ilusões, é liberto de sua dependência das coisas mundanas. Ele reconhece então o seu verdadeiro ser, compreende que não é o vagabundo [sic!] desorientado que julgava ser. Ao contrário, compreende que o que o Ser é é exatamente o que ele também é. Assim, seus olhos são libertos da venda da ilusão criada pela ignorância (*avidyā*), e ele é como o homem de *Gandhāra*, regressando para casa, isto é, reencontrando o *ātman*, repleto de alegria e serenidade. (...) o *Self* (*purusha*) está apenas aparentemente escravizado e a libertação (*mukti*) consiste simplesmente numa tomada de consciência de sua liberdade eterna” (2011 [1963], 106). E ainda: “Sob certos aspectos, pode-se comparar a ‘ignorância’ – que é, em última instância, uma ignorância de si mesmo – a um ‘esquecimento’ do verdadeiro *Self* (*ātman, purusha*). A ‘sabedoria’ (*jñānā, vidyā*, etc.) que, ao dilacerar o véu de *māyā* ou ao suprimir a ignorância, torna possível a libertação, é um ‘despertar’” (p. 107). Ainda que Eliade recorra a uma terminologia de sabor junguiano (*Self*), a conceitualização da “ignorância/esquecimento de si” e do “despertar/ conhecimento de si” descreve bem a experiência implícita do cenário hermético.

¹⁵⁶ Cf. CH 1.21, 6.6.

Em sua obra já citada, Kierkegaard parece se referir com precisão a esse exato cenário:

Todo homem que não se conhece como espírito ou cujo eu interior não tomou em Deus consciência de si próprio, toda a existência humana que não mergulha desse modo limpidamente em Deus, mas se funda nebulosamente sobre qualquer abstração ou a ela se reduz (...), ou que, cega para consigo própria, não vê nas suas faculdades mais do que energias de origem pouco explícita, e aceita o seu eu como um enigma rebelde a qualquer introspecção – toda a existência deste gênero, realize o que realizar de extraordinário, explique o que explicar, até o próprio universo, por muito interessante que, como esteta, goze a vida: mesmo assim, ela será desespero. (2010 [1849], 64-5)

Levando em conta essa descrição, fica difícil sabermos se o filósofo de Copenhague era um hermético inadvertido ou se talvez Hermes tenha sido um kierkegaardiano *avant la lettre*. Fato é que ele também menciona um princípio interno, vinculado a um eu interior e, em última instância, a Deus. De outra parte, toda sorte de busca e realização que se submeta ao esquecimento habitual dos indivíduos seria, então, somente um asilo fugidío e, inclusive, promoveria a ratificação da “doença da alma” (CH) ou do “desespero” (Kierkegaard).

Sob tudo isso, está uma ideia fundamental: a relação entre a nostalgia de uma *unidade* do ser e a realidade de sua fragmentação. Ou seja, o que o hermetismo propõe é a passagem de um paradigma a outro, o que irá corresponder também a diferentes estágios ontológicos.

Como vimos, a imagem da androginia remete a uma condição divina, em que o elemento feminino e o masculino estariam conjugados em uma só forma. O CH é claro ao dizer que Deus teria essa natureza dupla (1.9), o que equivale ao mesmo tempo à autossuficiência e à capacidade de criação independente, mediante a convergência interna de potências opostas e complementares. As relações humanas seriam então uma tentativa de reproduzir esse princípio de estabilidade, legando à interação com o mundo o papel da unidade individual. Se a transitoriedade é o apanágio do corpo e do mundo ligado a ele, então não impressiona que o próprio Hermes comente, no final do *Poimandres*, que nós, humanos, estaríamos apenas “peregrinando em erro”, todos “de mãos dadas com a ignorância” (1.28). A peregrinação errante é o deslocamento de quem ainda não descobriu uma casa, de quem busca asilo nas coisas, nas metas do mundo. Recapitulando uma ideia já vista, “peregrinar” significa aqui o esquecimento de que podemos fechar os olhos para tudo; e de que o ser ocorre na escuridão dos olhos cerrados, antes do mundo.

Esse ambiente com que interagimos é, porém, não só o obstáculo da existência, mas o único lugar a partir de onde podemos tentar existir. O que parece estar em jogo é habitar o mundo sem se perder para o mundo. Sobre isso também o hermetismo tem algo a dizer, mas, no caso, a personificação desse mundo recebe o nome de Natureza – como na seguinte passagem do CH, quando o primeiro homem gerado desce até o resultado da criação, ultrapassando as esferas dos sete planetas, e se afeiçoa do que vê (1.14-5):

[14.] και ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἀρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρήξας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερῇ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν, ὃν ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <καὶ> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητῶν τὴν τε μορφήν τοῦ θεοῦ ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὡς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν· ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ὄκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν. [15.] καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρὸς καὶ αὔπνος ἀπὸ αὔπνου... κρατεῖται.

[14.] Detendo completa autoridade sobre o mundo dos mortais e animais irracionais, o Ser Humano atravessou a estrutura e espreitou através da harmonia, exibindo à natureza inferior a bela forma de Deus. Ao vê-lo, a Natureza sorriu, enamorada, pois ele possuía uma beleza insaciável e trazia consigo toda potência dos Governadores e a forma de Deus, visto que, na água, ela viu a figura da forma mais bela do Ser Humano e, sobre a terra, sua sombra. Quando o Ser Humano viu como estava na água a forma que lhe era semelhante, ele a amou e desejou habitá-la. O desígnio e a atividade vieram ao mesmo tempo e ele habitou a forma irracional. Ao receber o seu amado, a Natureza envolveu-o completamente e se uniu a ele. Eram amantes. [15.] Por conta disso, diferente de todas as criaturas na terra, o ser humano é duplo: mortal graças ao corpo, mas imortal graças ao ser humano essencial. Pois, mesmo que seja imortal e detentor de autoridade sobre todas as coisas, ele padece de sua mortalidade por estar submetido à fatalidade. Logo, ainda que o Ser Humano esteja acima da harmonia cósmica, ele se tornou um escravo dela. Ele é andrógino por vir de um pai andrógino. Ele nunca dorme por vir daquele que nunca dorme. Todavia, ele é dominado <pelo desejo e pelo sono>.

Em primeiro lugar, fica claro que a entrada do ser humano no mundo é um descenso, a dizer, o mundo é encarado como uma catábase¹⁵⁷. A geografia da criação é clara ao posicionar a natureza em um plano inferior (τῆ κατωφερεῖ φύσει). A narrativa descreve o Ser Humano olhando para baixo, através da abóbada terrestre, ao passo que a Natureza se volta para cima e vê, além dos sete planetas (os “Governadores” ou “Arcontes”), o que ela toma como sendo uma imagem divina. Vemos uma relação vertical de reciprocidade e reconhecimento. Para acessar o mundo criado, esse ser humano primordial atravessa as sete esferas e surge na Natureza como um “reflexo na água”. Note-se, portanto, a transição em três etapas pela qual o Ser Humano passa: primeiramente, ele se manifesta na “forma de Deus” (τὴν τε μορφὴν τοῦ θεοῦ), enquanto ele ainda está acima da regência do mundo e dos astros; em seguida, ele vislumbra o próprio reflexo dentro do mundo, que é como uma cópia sua (τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφῆν); e, finalmente, ele decide habitar esse reflexo, que passa a ser chamado de “forma irracional” (τὴν ἄλογον μορφὴν) – implicando que ele equivaleria à substância “racional” que preenche tal forma. Veja-se que o termo “forma”, que se repete três vezes, traz consigo dois predicados constantes. Por um lado, trata-se sempre de uma extensão secundária ou inferior ao fundamento da própria forma: ou seja, a “forma de Deus” não é o próprio Deus¹⁵⁸; a forma “semelhante” ao Ser Humano não é o próprio Ser Humano; e a última forma, a “irracional”, é desprovida de λόγος. Portanto, a forma indica um grau de *separação* daquilo em relação ao qual ela é forma. Por outro lado, a forma é sempre *objeto da visão*, sendo que a atividade de ver aparece invariavelmente associada às formas nesse excerto¹⁵⁹. Mais que isso, essa visão é também sempre concatenada a alguma espécie de *amor-desejo*, unindo dois temas já abordados neste capítulo. A Natureza se enamora da visão da forma do Ser Humano – e é reciprocada. Na verdade, ele não apenas ama a Natureza, mas ama principalmente *o seu reflexo projetado na água*. Ou seja, o Ser Humano se torna cativo da sua própria versão que é construída no mundo. Dito isso, podemos estabelecer um paralelo entre a forma manifestada do Ser Humano e dois dos quatro elementos: se o fogo e o ar (não mencionados no trecho) são elementos em geral considerados sutis, a terra e a água (onde ele se manifesta) são elementos grosseiros, pesados, e que remetem à *matéria*¹⁶⁰. A catábase do Ser Humano é a sua entrada não só no mundo, mas no corpo humano.

¹⁵⁷ Pereira 2002, 178; Lira 2020. Sobre a natureza, em acordo com o CH, cf. Dam. *Pr.* 1. 10, e ainda 1. 8.

¹⁵⁸ E, como diz o texto, sequer o Ser Humano é Deus, mas uma criação sua que é *como* um deus para a Natureza.

¹⁵⁹ Veja-se na passagem citada: παρέκλυεν, ἰδοῦσα, ἰδοῦσα, ὁ... ἰδὼν, e ainda τὸ εἶδος (etimologicamente).

¹⁶⁰ Em CH 1.4-5, a água viria das trevas primordiais, contendo em si o fogo; os elementos entram em conflito, gerando sons indescritíveis e fumaça. Com a vinda do Λόγος/Νοῦς, o fogo se separou da água, subindo às alturas, enquanto a água permaneceu embaixo. Em CH 1.14-5, o Ser Humano que habita o reflexo na água é um reencontro desse conflito.

Assim, o corpo seria uma espécie de reflexo na matéria. A imagem acaba sendo usada tanto por equacionar o corpo com uma qualidade mais tangível (a água e a terra), quando pela qualidade inerente ao que é produzido nesses elementos, a saber, a sombra e o reflexo. A forma é, portanto, grosseira e elusiva. A sombra é apenas um sinal daquilo de que ela é sombra; a superfície da água permite apenas a visão de reflexos sem tridimensionalidade e, sobretudo, há uma qualidade ainda mais desfavorável das imagens na água: elas se *dissipam*. Assim, há um uso tradicional dos quatro elementos alinhado também com o que parece ser uma elaboração mais particular do CH¹⁶¹.

Novamente, tal qual na exegese de Fílon, uma personagem feminina é imaginada como um fator de desagregação dos homens, personificando os reveses do desejo. Rendendo-se a essa visão que o atrai para baixo, o Ser Humano acaba se submetendo à alçada dos Reguladores, algo que fica somente implícito no trecho. Afinal, ao habitar um corpo que é criado dentro do mundo, sua forma passa a ser regida pelas mesmas leis que regem a Natureza. Porém, realocar-se para baixo dos sete planetas não corresponde apenas a estar sob os efeitos da morte e da fatalidade, pois, para além disso, o próprio CH associa os sete planetas com os sete males da vida humana – precisamente aqueles elencados na introdução deste capítulo: “Não há espaço no corpo material [para o Bem], já que por todos os lados ele é premido pelo 1) vício, por 2) sofrimentos, 3) dores, 4) anseios, 5) violências, 6) ilusões e 7) opiniões incoerentes” (6.3 οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν, τὸ παντόθεν ἐσφιγμένον κακία καὶ πόνοις καὶ ἀλγηδόσι καὶ ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ ἀπάταις καὶ δόξαις ἀνοήτοις). A cada um desses males corresponderia um planeta específico, o que fica ainda mais claro quando o CH descreve a anábase de Hermes, que ultrapassa as sete esferas, abandonando (“despindo-se”) das marcas dos planetas¹⁶². Logo, subordinados aos problemas maiores – o desejo, a ignorância¹⁶³ –, surgem males secundários, efeitos da catábase inicial. Assim, ao que tudo indica, é possível que tal passagem do *Poimandres* fosse um desenvolvimento narrativo daquilo que é expresso *in nuce* em DH 9.4-5, que alude à entrada da alma no corpo.

¹⁶¹ Lira (2020) vê nessa passagem as marcas do mitologema de Narciso. Copenhaver (p. 109), por sua vez, faz menção à leitura de Zienlinski (1905), que remete a Propércio 1.20: Hílas, companheiro de Hércules (e talvez uma corruptela de ὕλη, “matéria”), vai buscar água e acaba afogando-se em um lago, após ser atraído até ali pelas ninfas locais. O uso tradicional dos quatro elementos refere-se, claro, à construção desse imaginário desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles.

¹⁶² CH 1.25. Retomo esse tema no subcapítulo 5.2.

¹⁶³ Caso a conjectura de Reizenstein para a lacuna final em CH 15 esteja correta, teríamos ὑπ' ἔρωτος καὶ ὕπνου (cf. NF, 12 e 22-3, n. 45). Nesse caso, o desejo e o sono dominam a alma assim como DH 9.4 fala do desejo e da opinião. Haveria, então, mais uma correspondência entre esses dois trechos e, inclusive, a relação entre “sono”, “opinião” e “ignorância” ficariam ainda mais claras – todos os termos remetendo a um esquecimento de si.

Contudo, como já mencionado, o Ser Humano não apenas se enamora da natureza criada, mas principalmente da sua *manifestação* nesse mundo. Isso remete a duas questões: o engano do amor-próprio e a identificação da alma com o corpo. Assim, o que o tratado hermético relata é a mistura entre o que o Ser Humano *é* e o que o Ser Humano *vê*, no mesmo sentido da análise já feita a respeito da crítica a um dos modos de ver no Velho Testamento. A forma e a visão do mundo das formas correspondem ao corpo e à imersão da *essência* no mundo do corpo, que, enamorada do que vê, praticamente se confunde com aquilo que vê. Podemos agora falar de “essência” livremente, pois são os termos usados pelo próprio tratadista: o ser humano é imortal graças ao *ser humano essencial* (ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον). Ou seja, é este que *desce* e se aloja na natureza física, perdendo contato com si mesmo e abandonando uma realidade prévia para se assentar em outra.

Assim, valho-me mais uma vez de um quadro sinóptico, para melhor apresentar os dados coligidos dessa passagem hermética. Contrasto os elementos explícitos do texto; em seguida, com um asterisco indico aqueles que aparecem na primeira parte da narrativa (CH 1.14) mas não são elencados na conclusão (CH 1.15), e com colchetes o que pode estar subentendido:

Passagem do Ser Humano para o mundo criado	
imortal (“ser humano essencial”)	mortal (identificação com o corpo/mundo externo)
acima da harmonia cósmica (hiperósmico) = acima das setes esferas planetárias	escravo da harmonia cósmica (encósmico) = sob as setes esferas planetárias (sete vícios)
detentor de autoridade sobre todas as coisas	submetido ao destino/fatalidade
andrógino por vir do progenitor andrógino = [união interna]	dominado pelo desejo (cindido em dois) = *desejo apenas pelo mundo criado [= amor-próprio]
não dorme, por vir do que nunca dorme [provido de λόγος]	dominado pelo sono (desconhecimento/esquecimento) *desprovido de λόγος
[não manifesto, não tem uma forma]	*ao se manifestar, surge com uma forma
[visão distanciada do mundo; cf. CH 1.2]	*visão imersa no mundo
[permanente e estável] (hipercósmico)	[transitório e instável] (matéria)
[fogo, ar; intelecto = fogo, cf. 1.9-12, 10.18-9]	sombra na <i>terra</i> , reflexo na <i>água</i>
[unidade – junto aos astros fixos]	[divisão, fragmentação – sob os astros móveis]
[estado natural]	[estado doente, enfermo; cf. 12.3; Ascl. 37; DH 9.4]

O segundo paradigma é também um estado de duplicidade, como o próprio CH 1.15 conta, porque aquilo que é “essencial” ainda estaria latente, de plano de fundo, dentro do corpo colado ao mundo externo, que passa a protagonizar a sua existência¹⁶⁴. Há, então, uma concomitância da condição atual e uma condição potencial. A catábese é o seu agora: o processo de divisão pelo qual o ser humano passa e onde se encontra, e a anábese seria o seu possível processo de unificação interna. Talvez possamos resumir todos os itens justamente nessa relação, que coincide com um dos pares elencados na tabela. De uma parte, vemos o impulso cego à condição interna, à *divisão* que se expressa na dependência do desejo, visto na narrativa bíblica e agora no hermetismo. Essa desagregação não é originária, mas um processo pelo qual os seres humanos teriam passado. Logo, o indivíduo poderia se reformular levando em conta um paradigma primitivo e natural, *unitário*, em que a complementaridade que ele busca no mundo poderia ser reencontrada nele próprio, o que é expresso em termos de sua androginia ancestral.

Um último excerto talvez ilustre bem o que parece estar implicado no texto hermético. Em uma obra um pouco posterior, atribuída a Jâmblico, vemos como os números são caracterizados pelos neopitagóricos e neoplatônicos. Mesmo que a autoria da obra seja contestada, é de interesse lembrarmos que Jâmblico possivelmente participou de grupos propriamente herméticos em seu tempo¹⁶⁵. A abordagem simbólica se vale de vários jogos etimológicos para estipular os traços e qualidades principais da díada (*Teol. ar.* 13.6-11, 15-18):

ὄτι ἡ δυὰς καὶ <Ἐρατώ>, φασί, καλεῖται· τὴν γὰρ τῆς μονάδος ὡς εἶδους πρόσοδον δι' ἔρωτα ἐπισπωμένη, τὰ λοιπὰ ἀποτελέσματα γεννᾷ, ἀρξαμένη ἀπὸ τριάδος καὶ τετράδος. ὠνομάσθαι δὲ αὐτὴν οἴονται παρ' αὐτὴν τὴν τόλμησιν, ὅτι ἄρα ὑπέμεινε τὸν χωρισμὸν πρωτίστη, <δύη> τε <καὶ> <ὑπομονή> καὶ <τλημοσύνη>· [...] καὶ <φύσιν> δὲ αὐτὴν καλοῦσι· κίνησις γὰρ εἰς τὸ εἶναί ἐστιν αὕτη καὶ οἶον γένεσις τις ἀπὸ λόγου σπερματικοῦ <καὶ> ἕκτασις, τετευχυῖα παρὰ τὸ τοιοῦτον τῆς ὀνομασίας, παρ' ὅσον ἐστὶ κίνησις τις ἀφ' ἐτέρου εἰς ἕτερον κατ' εἰκόνα τῆς δυάδος.

¹⁶⁴ Adianto aqui algo que será pormenorizado no capítulo 5: quando o corpo é abordado pela perspectiva correta, ele é uma fonte de bem, e uma possibilidade de ascensão, visto que é *por meio do corpo* que a alma pode entrar em contato com o intelecto, como DH 9.5 declara de forma explícita. Em certo momento do percurso de conversão, o corpo poderá, inclusive, se transformar no *guia* da alma. Todavia, o corpo usufruído como de praxe, perdido no desejo, catabático, é tido como uma manifestação negativa. O que determina a avaliação do corpo em cada instância é a direção pela qual olhar do hermetista é dirigido, em consonância com o diagnóstico do amor, que pode ser catabático ou anabático a depender menos de uma significação absoluta de “amor”, mas de seus *usos* no texto.

¹⁶⁵ Desse modo, a aproximação que estabeleço entre o trecho do CH e a passagem da *Teologia da aritmética* pode trazer uma elucidação não somente do hermetismo à luz de outras tradições, mas por uma fonte interna. O elo entre (Ps.-)Jâmblico e os herméticos é bastante provável; cf. Fowden, 126-41; Clark 2008; Bull, 28-30.

Por isso, é dito que chamam a díada também de Amável [ou “Desejável”]. Pois, após atrair por meio do amor [“desejo”] a procissão da mônada enquanto imagem, ela gera os demais produtos, começando pela tríade e a tétrada. Além da própria insistência, eles creem que, por ter sido ela a primeiríssima a se sujeitar à separação, ela é denominada “desdita”, “sujeição” e “persistência”. [...] E também a chamam de “natureza”. Pois, ela é o movimento até o ser e como que uma geração, conforme o relato, e extensão da semente; por isso ela recebeu tal nome, no que ela é um movimento de uma parte em direção à outra, por semelhança à díada.

Aqui os números são personificados e encarados como *dramatis personae* do universo. O paralelo com a dinâmica do Ser Humano primordial e a Natureza é patente: o amor-desejo é uma característica fundamental da díada, que atrai para si a mônada¹⁶⁶. Um pouco antes, na mesma obra, a mônada é caracterizada principalmente como o símbolo da estabilidade, em uma paretimologia que aproxima *μονάς*, “um, unidade”, e o verbo *μένειν*, “permanecer, ficar” (cf. cap. 5)¹⁶⁷. Portanto, temos um primeiro princípio *estável* e um segundo princípio que *atrai* o primeiro, o qual se manifesta como uma imagem ou ícone de si próprio. A díada equivale ao amor, à geração, à separação, à natureza e ao *sofrimento*¹⁶⁸ próprio de uma existência dividida. Se abstrairmos por um momento a linguagem e a metafísica pitagórica, podemos tentar entender o que é dito de outro modo, pelas expressões “unidade” e “dualidade”. A passagem da unidade para a dualidade – ou da androginia para o desejo – é entendida como a estrutura da separação e das dificuldades, em que o mundo e a polarização é, ao mesmo tempo, solução e armadilha. Haveria, portanto, uma natureza deficitária inerente à dualidade¹⁶⁹. Mais que isso, se a dualidade é encarada como a natureza, o *locus* da criação e do criado, então a unidade, que é descrita como uma “semente”, remete a um passo *anterior* à criação e às relações: trata-se do incriado, que não está submetido às leis da geração, à instabilidade e à separação das demais coisas e de si mesmo. A recuperação dessa androginia “perdida” apontaria para a resolução da dualidade entre o indivíduo e o mundo *pelo descobrimento do mundo já dentro do sujeito*. Os fatores divisórios da natureza seriam, então, revisitados no ser humano de modo a permitirem um projeto de recentralização em sua essência.

¹⁶⁶ Traduzo *πρόσδος* como “procissão”, mas o termo tem também a acepção de “relação sexual”, o que já é atestado no *corpus* hipocrático; cf. LSJ s.v. A 5.

¹⁶⁷ Cf. *Teol. ar.* 1.1. Note-se que *μονάς* é um termo usado para “fogo” dentro da tradição pitagórica (Plu. *Num.* 11), o que reforça o paralelo de que o Ser Humano está para o fogo e sua forma, para a água; cf. n. 58 e SH 24.8, 26.20-25.

¹⁶⁸ A paretimologia no texto é entre *δύάς*, “díada”, e *δύη*, “angústia, miséria”, que traduzo como “desdita” apenas para tentar manter um pouco do jogo sonoro original. Cf. ainda Pl. *Tim.* 58a-b.

¹⁶⁹ *Teol. ar.* 12.9. Cf. ainda Schimmel 1993, 51-7.

Por essa leitura, os atributos da unidade parecem ser fonte de nostalgia ao hermetista, que vê em sua existência atual a concomitância de um vestígio de fixidez e singularidade imerso na condição existencial da instabilidade e carestia. A ausência de unidade seria considerada a ausência do Bem; a errância no mundo seria a entrega à ignorância, e, portanto, ao mal. Aqui, porém, a dicotomia simples começa a dar lugar para uma dinâmica um pouco mais complexa, porque, como diz o trecho já citado de DH 9.4: “Tudo está dentro do homem”.

2.3 O corpo e o problema do mal

Para falarmos do mal, talvez seja mais simples trazer um exemplo próximo e um tanto conhecido: a precariedade do corpo. Com efeito, a associação órfico-platônica entre o corpo e a tumba é bastante presente no CH, como mencionado já no subcapítulo 2.1. Há uma passagem hermética que traz de forma bastante manifesta diversas perífrases para se referir aos limites da forma física, recorrendo, inclusive, a um vocabulário próximo de *Crát.* 400c¹⁷⁰.

Segue o excerto (CH 7.1-2):

ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἔῴσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι. [...] πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὄν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον ληστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα.

O vício da ignorância inunda toda a terra e destrói completamente a alma enclausurada no corpo, impedindo que ela se ancore nos portos da salvação. [...] Mas antes debes rasgar totalmente a túnica que estás vestindo, o traje da ignorância, a sustentação do vício, as correntes da destruição, a cela obscura, a morte vivente, o cadáver sensível, a tumba transportável, o ladrão residente, aquele que te odeia por efeito do que ele ama e te inveja por efeito do que ele odeia.

Outros textos herméticos confirmam essa concepção, empregando a mesma terminologia, em especial um dos fragmentos herméticos que sobreviveram graças a Estobeu. No caso, trata-se de um extrato do livro também conhecido como *Pupila do Mundo*, que relata a reação das almas ao descobrirem que teriam de ser encarnadas nos corpos humanos (SH 23.33-7):

¹⁷⁰ No texto platônico, lemos *δεσμοῦ*τηρίου εἰκόν (“uma imagem da prisão”) e *περίβολος* (“cela”), enquanto o texto hermético fala em τῆς φθορᾶς *δεσμός* (“correntes da destruição”) e σκοτεινὸς *περίβολος* (“a cela obscura”).

[33.] ὅτε γάρ, ὃ θαυμαστὲ παῖ μεγαλόδοξε, ἔμελλον ἐγκατακλείεσθαι τοῖς σώμασιν, αἱ μὲν γε αὐτῶν αὐτὸ μόνον ὠδύροντο καὶ ἐστέναζον καθ' ὄνπερ τρόπον τῶν γεγονότων θηρίων ἃ ἐλεύθερα δουλεύειν πονηρῶς μελλήσει, τῆς συνήθους τε καὶ φίλης ἀποσπώμενα ἐρημίας, μάχεσθαι <δὲ> καὶ στασιάζειν καὶ οὐχ ὁμονοεῖν πρὸς τοὺς κρατήσαντας αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν τύχη περιγενόμενα θανάτῳ παραδώσουσι τοὺς αὐτοῖς ἐπιβάλλοντας· αἱ δὲ παλαιῶν ἔτριζον δίκην ἀσπίδων, [34.] ὄξυ δὲ κωκύσασα ἐτέρα καὶ πρὸ τῶν λόγων ἱκανὰ κλαύσασα καὶ πολλάκις ἄνω τε καὶ κάτω τοὺς ὡς ἔτυχεν ἔχουσα μεταφέρουσα ὀφθαλμούς· «Οὐρανέ, τῆς ἡμετέρας», εἶπεν, «ἀρχὴ γενέσεως, αἰθήρ τε καὶ ἄηρ καὶ τοῦ μονάρχου θεοῦ χεῖρές τε καὶ ἱερὸν πνεῦμα, περιλαμπῆ τε, ὀφθαλμοὶ θεῶν, ἄστρα καὶ φῶς ἡλίου καὶ σελήνης ἀκοπίαστον, τὰ τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς σύντροφα, ὧν ἀπάντων ἀποσπώμεναι ἄθλια πάσχομεν, πλέονα δ' ὅτι ἀπὸ μεγάλων τε καὶ λαμπρῶν καὶ τοῦ περιχύματος καὶ πλουσίου πόλου καὶ ἐτι τῆς μακαρίας μετὰ θεῶν πολιτείας εἰς ἄτιμα καὶ ταπεινὰ οὕτως ἐγκατείρησόμεθα σκηνώματα. [35.] τί ταῖς δυστήναις ἡμῖν ἀπρεπὲς οὕτως πέπρακται; τί τῶν κολάσεων τούτων ἄξιον; ὅσαι τὰς δειλαίας ἡμᾶς ἀμαρτίαι περιμένουσιν· ὅσα διὰ τὰ πονηρὰ τῶν ἐλπίδων πράζομεν, ἵνα τῷ ὕδαρῃ καὶ ταχὺ διαλύτῳ σώματι πορίζωμεν τὰ ἐπιτήδεια. [36.] ὀφθαλμοὶ τὰς οὐκέτι τοῦ θεοῦ ψυχὰς χωρήσουσιν ὀλίγοι, καὶ παντελῶς μικρὸν τῷ ἐν τούτοις ὕγρῳ καὶ κυκλίῳ τὸν ἑαυτῶν πρόγονον οὐρανὸν ὀρῶσαι στενάζομεν αἰεῖ, ἔστι δ' ὅτε καὶ οὐ βλέπομεν [ἐνθ' Ὀρφεύς «τῷ λαμπρῷ βλέπομεν, τοῖς δ' ὄμμασιν οὐδὲν ὀρῶμεν»]· ἄθλια γὰρ κατεκρίθημεν καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν οὐκ ἄντικρυς ἐχαρίσθη, ὅτι χωρὶς τοῦ φωτὸς ἡμῖν τὸ ὀρᾶν οὐκ ἐδόθη· τόποι τοίνυν καὶ οὐκέτ' εἰσὶν ὀφθαλμοί. ὡς δὲ καὶ τῶν συγγενῶν φυσῶντων ἐν ἀέρι πνευμάτων ἀκοῦσαι τλημόνως οἴσομεν, ὅτι μὴ συμπνέομεν αὐτοῖς. οἶκος ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ μεταρσίου κόσμου τούτου ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος. [37.] αἰεῖ δὲ ἀπολυθείσας ἡμᾶς ἀφ' ὧν εἰς οἷα κατέβημεν ἀπολεῖ τὸ λυπεῖσθαι. δέσποτα καὶ πάτερ καὶ ποιητά, εἰ ταχέως οὕτως σῶν ἔργων ἡμέλησας, διάταξον ἡμῖν τινὰς ὄρους, ἔτι κἂν βραχέων ἡμᾶς ἀξίωσον λόγων, ἕως ἔτι δι' ὅλου τοῦ περιφανοῦς ἔχομεν βλέπειν κόσμου».

[33.] Como te dizia, admirável e glorioso filho, quando as almas estavam prestes a ser encerradas nos corpos, algumas simplesmente lamentavam-se e urravam como animais selvagens que, após nascerem livres, passavam a viver de forma ignominiosa, como escravos – animais que, retirados do deserto familiar e dileto, veem-se coagidos a lutar e batalhar, em constante rebelião contra aqueles que os dominam e, uma vez exitosos, acabam matando quem os aprisiona. Outras almas silvavam tal qual velhas serpentes. [34.] Contudo, uma delas, tendo se lamentado com amargor e gritado logo antes de se pronunciar, disse: “Ó Céu, princípio de nossa origem, éter e ar, mãos e sagrado alento de Deus, nosso monarca, astros fulgurantes que são os olhos de Deus, luz incansável do Sol e da Lua, irmãos de berço da nossa origem, sofremos a terrível desgraça de ser separadas de nós. Pior que isso: após sermos demovidas das coisas grandes e luminosas, do sagrado

que nos envolve, da opulenta abóbada celeste e da felicidade compartilhada com os deuses, seremos encerradas em corpos indignos e abjetos. [35.] Que ato tão vergonhoso teríamos nós, assim desgraçadas, cometido? O que fizemos para merecer tal castigo? Pobres de nós! Tantos equívocos nos aguardam! Quantas obras perpetraremos por impulso de uma esperança cativa, para satisfazer um corpo aquoso e que há de se dissolver tão rapidamente? [36.] De nada nos servirão tais olhos, a almas que já não terão mais pertencido a Deus, porque através de tal coisa úmida e redonda veremos tão somente a partir de um ínfimo tamanho o nosso progenitor que está no céu. Sempre estaremos gemendo e talvez nem sejamos capazes de enxergar. [Por isso, disse Orfeu: “Enxergamos graças à luz, mas com os olhos nada vemos.”] Desgraçadas de nós, condenadas de tal forma, sem receber por inteiro o dom da visão, pois não podemos enxergar sem a luz. Mesmo que tenhamos locais, não se trata de forma alguma de olhos. Pior ainda será a nossa dor quando ouvirmos os ventos, nossos irmãos, soprando no ar sem que possamos nos alimentar deles. Que lar é esse que nos aguarda – um pequeno volume de coração em vez de toda a esfera celeste! [37.] Quando já estivermos separadas para sempre de tudo aquilo de que estamos perdendo até tal situação, a angústia irá nos destruir. Senhor, pai e criador, se tu negligencias assim as tuas obras, dá-nos alguns limites, mostra que somos dignas de tuas palavras, enquanto ao menos podemos fruir da visão do cosmo em toda sua extensão.”

Vários temas já abordados aparecem *in nuce* nessa passagem: o problema das duas formas de visão, o coração, o corpo associado com o elemento líquido-material e o ar como elemento sutil, a alusão ao orfismo (mesmo que atetizada), a origem celeste da alma e sua catábese. Mas o que chama atenção aqui e está mais próximo de CH 7 é a caracterização aparentemente pessimista do corpo. A antropogonia, ou seja, o surgimento do ser humano como o conhecemos, parece depender da derrocada da alma. No que um homem nasce, uma alma sucumbe, pois ser depositada em um corpo equivale a ser arrebatada de sua condição natural, a esfera celeste. É por isso que, por exemplo, quando Platão sugere no *Timeu* que cada coisa precisa do *alimento* e *movimento* que lhe são próprios, ele indica que a alma deve se voltar para as órbitas dos astros e a contemplação do universo (90a-d)¹⁷¹. O trecho aduzido, inclusive, alude à visão parcial que as almas terão do cosmo: ao vislumbrar o céu, elas estariam rememorando seu lugar de origem, sendo, ao mesmo tempo, deste mundo e estranhas a ele. O tratado mostra como as almas parecem antecipar uma nostalgia de sua coexistência com os deuses e ainda como tomam o corpo por um castigo.

¹⁷¹ Cf. ainda 42b-c, 88a-89a, e também Procl. H. 3.6-8.

Todavia, talvez à primeira vista cause estranhamento uma outra passagem hermética, provavelmente mais antiga que as demais, que se refere ao corpo de outra forma (DH 7.2-4):

[2.] [...] Assim como este corpo é tão belamente moldado no ventre, do mesmo modo ocorre com a alma no corpo. [3.] Vindo das trevas rumo à luz, assim o corpo sai do ventre; mas a alma entra no corpo como que da luz até a escuridão. A visão do corpo é o olho; mas a visão da alma é o intelecto. Tal qual um corpo que carece de olhos nada vê, da mesma forma a alma que carece de intelecto é cega. O que quer que o feto no ventre deseje, isso também a mãe que o carrega desejará; do mesmo modo, o que quer que o intelecto na alma deseje, isso também o homem desejará. [4.] A alma entra no corpo por necessidade, mas o intelecto entra na alma pela escolha¹⁷². Enquanto está fora do corpo, a alma não possui qualidade nem quantidade; mas, quando ela adentra o corpo, ela recebe, como por acidente, sua qualidade e quantidade assim como o bem e o mal, pois a matéria promove tais coisas.

Nesse caso, temos uma abordagem quase de todo distinta. O corpo não é encarado como cárcere, mas sim como o *ventre* da alma: ela estaria no corpo como o feto em gestação. O que vemos aqui é a ideia de que o mundo sensível exerceria o papel de suporte para o aperfeiçoamento da alma. O que as almas entendiam como uma punição no trecho anterior é aqui visto como um simples processo da engrenagem do universo: elas entram no corpo não como uma penalidade, mas simplesmente em decorrência da estrutura da criação, pela *necessidade* de que assim seja¹⁷³. A matéria seria um lugar da mistura, e a alma, imersa na condição material, se submete tanto aos bens do corpo quanto aos seus males. Com efeito, a resposta que Deus dá as almas na continuação do texto *Pupila do Mundo* vai precisamente nesse sentido (SH 23.38-42). A felicidade ou a

¹⁷² Mahé (2000, 120; 2021, 246 n. 107) observa que o original armênio é *bnut'iwñ*, o que seria equivalente à φύσις; no entanto, isso pode ser uma corrupção de *k'nnut'iwñ*, algo como κρίσις. Uma vez que ele prefere essa segunda leitura, Mahé traduz o termo por “judgement”. Nebot dá preferência para o manuscrito e traduz por “natureza”. Da minha parte, adoto a lição proposta por Mahé. Se retomarmos, por exemplo, DH 9.4-5, como visto em 2.2, lembramos que é dito que o intelecto depende de uma ação da alma para fazer parte do ser humano: “toda alma, antes de entrar no corpo, é desprovida de intelecto”, o qual “se junta a ela por meio do corpo”. O termo κρίσις implica o discernimento que a alma precisa ter de uma realidade noética ao mesmo tempo que um engajamento para acessar e estabilizar em si o voûç. O que parece estar em jogo, porém, é que haveria a necessidade de uma *decisão* e um *esforço* por parte da alma para chegar ao intelecto, seu elemento divino e dormente. O texto como está no manuscrito parece ser já uma correção do copista, que provavelmente considerou um equívoco a ocorrência de *k'nnut'iwñ* (κρίσις), dando preferência a um termo de grafia próxima que indicaria que o voûç entraria na alma de forma natural e orgânica. Seu solecismo residiria em confundir o *processo* pelo qual o intelecto é alcançado (que requer uma decisão) com o *lugar* do intelecto na alma, esse sim natural. Cf. CH 1.27-8, e ainda 7.2.2 (ἀνάπποτα).

¹⁷³ Isso alude a um argumento interessante que Platão traz no *Timeu*, a saber, de que a existência humana, com tudo que ela acarreta, é necessária pois ela *completa* a criação e *serve* à criação (cf. 41b-c, 68e-69a); cf. CH 4.6-7; *Ascl.* 9-10. O mesmo argumento ainda aparece em Plotino (II. 3.18), como veremos logo mais.

infelicidade da alma depende do que ela venha a fazer com o corpo. Aí, por exemplo, se encaixa a ideia de metempsicose (23.38-39): a alma poderia se transformar em algo pior caso conduzisse a vida no corpo de forma indigna, mas estaria diante da possibilidade de tornar-se algo melhor mediante uma conduta produtiva em meio à vida física¹⁷⁴. Assim, a encarnação não seria apenas a catábase da alma; o corpo gestaria a alma tornando-a apta para o intelecto e, talvez, ascender para além da esfera astral¹⁷⁵.

Pode-se ainda mencionar o trecho em que o corpo é comparado a um instrumento e a alma ao músico¹⁷⁶. Após o tratadista afirmar que não podemos culpar Deus pela deficiência de sua criação, da mesma forma que não culparíamos a inspiração musical por um instrumento defeituoso que não suporta a expressividade do músico, é então dito (CH 18.3-7):

[3.] οὕτωςι δὲ καὶ ἡμῶν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἀσθενείας χάριν, μή τις τῶν θεωρῶν καταμέμψηται ἀσεβῶς τὸ ἡμέτερον γένος, ἀλλὰ γινωσκέτω ὡς ἀκάματον μὲν ἐστὶ πνεῦμα ὁ θεός, ἀεὶ δὲ καὶ ὡσαύτως ἔχων τῆς οἰκείας ἐπιστήμης, διηνεκῆς δὲ ταῖς εὐδαιμονίαις, εὐεργεσίαις δὲ ταῖς αὐταῖς διαπαντὸς κεκρημένους. [4.] εἰ δὲ μάλιστα τῷ Φειδίᾳ τῷ δημιουργῷ οὐχ ὑπήκουσεν ἢ τῆς ὕλης χρεία πρὸς ἐντελῆ τὴν ποικιλίαν ..., διήρκεσε δὲ αὐτὸς ὁ μουσουργὸς κατὰ δύναμιν, μὴ εἰς αὐτὸν τὴν αἰτίαν ἀναφέρωμεν, τῆς δὲ χορδῆς καταμεμώμεθα τὴν ἀσθένειαν, ὅτι δὴ τὸν τόνον ὑποχάλασσα, ὅτι δὴ τὸν τόνον ὑπαραιώσσα τῆς εὐμουσίας τὸν ῥυθμὸν ἠφάνισεν. [5.] ἀλλὰ δὴ τοῦ συμπτώματος περὶ τὸ ὄργανον γεγενημένου, οὐδεὶς ποτε τὸν μουσουργὸν ἠτιάσατο· ἀλλ' ὅσῳπερ τὸ ὄργανον ἐκάκισε, τοσοῦτ' ὁ μουσουργὸς ἠΰξησεν, ὅποτε τῆς κρούσεως πολλάκις πρὸς τὸν τόνον ἐμπεσοῦσης ... καὶ τὸν ἔρωτα οἱ ἀκροαταὶ πλείονα εἰς ἐκεῖνον τὸν μουσουργὸν ἀναφέρονται, καὶ ὅμως οὐκ ἔσχον τὴν κατ' αὐτοῦ αἰτίασιν. [...] [6.] ἀλλὰ δὴ ὁρῶ τινα τῶν τεχνιτῶν καὶ χωρὶς τῆς κατὰ λύραν ἐνεργείας, εἴ ποτε πρὸς μεγαλοφυῆ ὑπόθεσιν εἴη παρεσκευασμένος, ὅσπερ αὐτῷ πολλάκις ὄργανῳ κεκρημένον, καὶ τὴν τῆς νευρᾶς θεραπείαν δι' ἀπορρήτων ἐναρμολογούμενον, ὡς ἂν τὸ χρεῖῳδες εἰς τὸ μεγαλοπρεπὲς θεμένου οἱ ἀκροαταὶ ὑπερεκπλήττειντο. [λέγεται μὲν δὴ καὶ τινος τεχνίτου κιθαρωδῖαν διαγωνιζομένου, τῆς νευρᾶς ῥαγείσης, ὑπὸ τοῦ κρείττονος] λέγεται μὲν δὴ τινα κιθαρωδὸν τὸν τῆς μουσουργίας ἔφορον θεὸν ἔχοντα εὐμενῆ, ἐπειδὴ ἐναγώνιον τὴν κιθαρωδῖαν ποιουμένῳ ἢ νευρὰ ῥαγεῖσα πρὸς ἐμπόδιον τῆς ἀθλήσεως αὐτῷ

¹⁷⁴ Cf. ainda Pl. *Tim.* 41e.

¹⁷⁵ É o que parecem apontar CH 1.26, 4.7; NHC VI. 6; e ainda SH 26.2.

¹⁷⁶ A mesma comparação aparece em Plotino (1.4.16, 4.4.8, 4.7.8), que, por sua vez, atribui a ideia da afinação do corpo aos pitagóricos. Cf. Rich 1963, 4-10. A ideia de afinação pressupõe não apenas a harmonia do corpo com a alma (e o intelecto), ou seja, a hierarquia e ordenação interna do ser humano, mas também o equilíbrio horizontal dos quatro elementos, que constituem a alma, sendo que tal equilíbrio remete a uma medida fixada em sua origem e no sopro divino (cf. SH 24.8 ss., 26.20-25).

γεγένηται, τὸ παρὰ τοῦ κρείττονος εὐμενὲς τὴν νευρὰν ἀνεπλήρωσεν αὐτῷ καὶ τῆς εὐδοκίμησης παρέσχε τὴν χάριν· ἀντὶ μὲν γὰρ τῆς νευρᾶς αὐτῷ τέττιγα κατὰ πρόνοιαν τοῦ κρείττονος ἐφιζάνοντα ἀναπληροῦν τὸ μέλος καὶ τῆς νευρᾶς φυλάττειν τὴν χώραν, τὸν κιθαρωδὸν δέ, τῇ τῆς νευρᾶς ἰάσει τῆς λύπης παυσάμενον, τῆς νίκης ἐσχηκέναι τὴν εὐδοκίμησιν. [7.] οὕτως οὖν καὶ αὐτὸς ὥσπερ αἰσθομαι πάσχειν. ὧ τιμιώτατοι, ἄρτι μὲν γὰρ τὴν ἀσθένειαν καθομολογεῖν ἔοικα καὶ πρὸ βραχέος ἀρρώστως διακεῖσθαι, ἐν δυνάμει δὲ τοῦ κρείττονος, ὥσπερ ἀναπληρωθείσης τῆς περὶ τὸν βασιλέα μελωδίας, μουσουργεῖν. (...)

[3.] O mesmo se passa conosco. Que nenhum espectador seja impiedoso ao apontar falhas com relação à nossa espécie pela fraqueza própria do corpo. É preciso que se reconheça que Deus é uma inspiração incansável. Ele possui uma habilidade que lhe é própria, uniforme e contínua, cujas bênçãos são ininterruptas. Ele investe o mesmo tanto de energia em toda parte. [4.] Se até o artesão Fídias usou materiais que não cederam aos seus labores de criar uma obra complexa e perfeita [...], o nosso músico só pode fazer o máximo com a habilidade que tem à sua disposição. Não o culpemos. Pelo contrário, devemos ver o problema na corda fraca que [diminuiu a tensão,] abai-xou o tom e abafou o ritmo de sua música cativante. [5.] Mas ninguém culpa um músico por algo que suceda com o seu instrumento. E, se passam a reprovar o instrumento, podem então poupar o músico até que ele acerte a corda e alcance o tom certo [...]. Assim, a audiência se torna cada vez mais simpática ao músico e vê igualmente que não deve culpá-lo por nada. {...} [6.] Mas ora vejo: alguns instrumentistas se preparam para uma composição magnânima e, mesmo sem tocar a lira, ele utiliza a si próprio como instrumento e descobre uma maneira secreta de afinar sua corda e repará-la. A audiência se surpreende ao ver que algo impotente se tornou algo imponente. [...] Dizem que certo citaredo, bem quisto por seu deus patrono da música, uma vez entrou em uma competição de canto para a cítara. Em certo momento, quando uma corda se rompeu, ele foi prejudicado em sua tentativa até que a estima que o Supremo tinha por ele remendou sua corda e lhe garantiu a dádiva da fama. No lugar da corda, a providência do Supremo fez com que uma cigarra pousasse sobre a cítara e remendasse a música ao substituir aquela corda. Assim, o citaredo conquistou a reputação de vencedor quando sua corda foi remendada e sua labuta teve um fim. [7.] De alguma forma, sinto que eu também passo pelo mesmo. Ó digníssimos, recentemente era como se eu tivesse confessado minha fraqueza e permanecido doente por um tempo. Mas agora, graças ao poder do Supremo, é como se minha melodia sobre o rei tivesse sido consertada e eu pudesse criar essa música. (...)

Novamente, o corpo não é encarado simplesmente como uma fonte de males, mas algo que pode ser afinado e servir à alma. De fato, se ela é tomada por um músico, a alma necessita de um instrumento que ela possa tocar. Assim, se o músico não restringir sua composição ao estado de feito de sua lira, ele poderá tentar consertá-la para que ela se torne um instrumento adequado. Se a alma se nivela à condição deficitária do corpo, ela verá no mundo físico uma realidade apenas deficitária. Por outro lado, caso ela inverta esse processo e busque fazer com que o corpo opere conforme a realidade anímica (e no fundo, como veremos, intelectual), então a forma física poderá ser vista não somente como uma derrocada, mas uma situação neutra com um potencial benéfico¹⁷⁷.

Contrastando essas duas visões do corpo dentro do hermetismo, vemos que o corpo em um momento parece ser tomado como a realidade mais abjeta e, em outro, recebe um tratamento mais generoso, em que ele não é apenas o *locus* do mal, pois contém em si também um bem possível à alma. Em casos semelhantes, a tentação mais imediata é de constatar um paradoxo sem solução, um erro do copista ou a hibridez de determinada tradição. O nosso impulso filológico é de imaginar autorias distintas e que tudo não passa de uma incoerência do texto. Em geral, preferimos flagrar um problema em vez de nos determos em uma aparente contradição. Porém – e se por um momento tentarmos entender tudo isso como uma única e mesma ideia? O corpo é o mesmo, mas ele é ora uma prisão ora um ventre. O que temos que entender aqui é que não se trata de uma antinomia, mas de *perspectivas complementares*, ou seja, temos que ver *de onde* cada voz fala, não somente *do que* elas estão falando. Portanto, talvez devamos nos debruçar não somente sobre *uma* definição ou *uma* axiologia, mas também sobre os prismas que emitem tais pareceres. Uma mesma ideia pode ser expressa de duas ou mais formas diferentes em virtude de um elemento simples, em geral negligenciado: a verticalidade dos pontos de vista entre si, de modo que um pode

¹⁷⁷ Evidentemente, o potencial não vem sem dificuldades. Como observa Kierkegaard na obra já citada: “O possível contém de fato todos os possíveis e, portanto, todos os desvarios, mas principalmente dois: um em forma de desejo, de nostalgia, e o outro de melancolia imaginativa (esperança, receio ou angústia)” (2010, 54). Logo, o possível deve ser controlado pelo necessário; caso contrário, ele será novamente imaginação. Dito de outra forma, *a carência do possível aliada ao excesso de necessidade leva ao fatalismo, ao passo que o excesso de possível aliado à carência de necessidade leva à fantasia* (cf. pp. 55-9). Trazendo tal comentário para o ambiente hermético, já vimos que a errância do ser humano é tida como um de seus principais vícios (CH 6.3). Juntando agora o problema da errância com a possibilidade de que o corpo seja um aliado do alma, podemos dizer que há um movimento duplo em que, de uma parte, a alma busca corrigir os elementos negativos do corpo (a aderência ao próprio mundo físico), ao passo que a alma também deve se ancorar no corpo o qual permite que ela se realize enquanto alma. Caso uma dessas partes não esteja bem afinada, teremos a desarmonia do indivíduo, que se manifesta, para usar os termos de Kierkegaard, como um fatalismo ou uma fantasia.

abarcando o outro. Pode-se dizer ainda, retomando algo já visto, que se trata de duas formas de ver: uma que não vê, e a outra que vê – afinal, esse tema é retomado em SH 23.36-7, quando as almas opõem-se à visão que terão no corpo, já que ela seria deficitária. Podemos pensar então que a visão que a alma tem do corpo *e a partir do corpo submetido ao mundo externo* é desprovida de bem, posto que sua experiência habitual se mostra assim. Mas, caso se revele outra possibilidade de visão, que expanda o horizonte da alma ou a posicione em contato consigo mesma e com o mundo de uma maneira diferente, então é possível também que os valores e relações com as coisas se alterem, pois ela não estaria mais tão implicada e dependente do mundo que a cerca. Pelo contrário, uma vez já em contato com seu intelecto, a alma poderia ficar de igual para igual com o mundo.

Seguindo esse exercício de pensamento, vemos então como os dois modos de visão antes trazidos convivem com dois modos de ser e também com duas concepções, uma em que o mal é absoluto na condição do ser humano e outra em que o mal é relativizado, por ser um ingrediente entre tantos outros e porque a própria condição do ser humano poderia ser rearranjada, seguindo uma outra ordem. Podemos organizar essa informação da seguinte maneira:

1. Há a perspectiva de *dentro* da experiência – que *padece* do mal.
Logo, o corpo é mau (CH 1.19-21, 7.1-2; SH 33-7).
2. Há a perspectiva *acima* (ou *antes*) da experiência – que *abriga* o mal.
Logo, o corpo não é necessariamente mau (CH 18.3-7; DH 7.2-4).

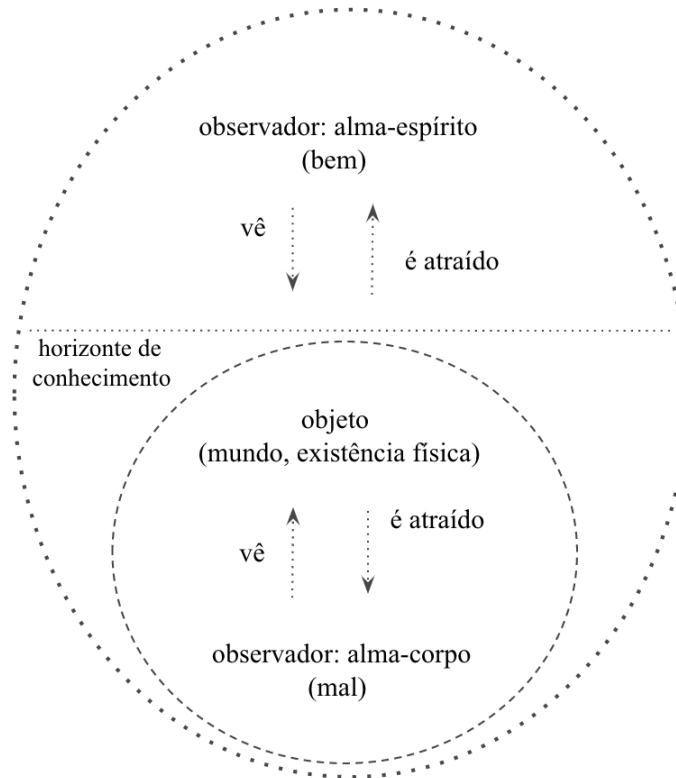
A primeira ideia é de um mundo físico que é ele próprio o mal, um mal absoluto, oposto a um bem transcendente e para nós impossível, recaindo, por fim, em um dualismo: ou o corpo ou a alma. A segunda ideia é de um ponto de vista que é igualmente experiência, porque distingue aquilo que é tido como mal, e distante da experiência, por não se horizontalizar com o mal do mundo, vendo os fenômenos negativos como parte da paisagem da existência. Tal perspectiva seria mais propriamente monista, pois veria tudo como decorrência e oportunidade para o encontro com um princípio único, que, por falta de termo melhor e para acompanharmos o pensamento hermético, é chamado de “Bem”. Se o dualismo propõe a incompatibilidade de duas realidades opostas, o monismo fala das gradações do mesmo, pois não há dualismo na continuidade¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Pleše (2008) apresenta o mesmo argumento, alegando, inclusive, que “‘a vocação monista’ se situa na base do hermetismo antigo” (pp. 261-2). Como apresento adiante, Fowden (1986), Bull (2018) e outros também sustentam essa ideia.

Trata-se de uma hierarquia implícita na qualidade e na abrangência dos *modos de ver*, para resgatar um tema já tratado no início deste capítulo. Enquanto a alma está cimentada na experiência do sofrimento, ela se limita a ver tão somente o sofrimento; *ela se torna do tamanho do que ela padece*. Porém, a outra forma de ver o corpo sugere um escopo mais amplo, que engloba o mal mas que não o absolutiza como sendo o único aspecto da existência física. O mundo material é, então, mistura. Caso estejamos imersos no mal, há somente mal, mas, caso nos voltemos para outra forma de ver, o mal passa a ser menos uma realidade intransigente e uniforme, e mais uma peça da estrutura da criação. A alma pode ir lentamente se identificando menos com algum componente negativo e mais com a sua realidade interna, o seu local de observação, e com o todo. Assim, não só as diferentes camadas da realidade estariam no ser humano, como também o valor e uso dado às coisas externas. Por outra, trata-se de um problema que remete à *forma de relação* com as coisas, a saber, o mundo sensível não é *em si* negativo, mas, sim, a relação habitual das pessoas com esse contexto. O bem e o mal estão dentro do indivíduo e essas possibilidades se tornam apenas uma questão, por assim dizer, de um “bom uso” da existência. O mal que se sujeita ao bem torna-se bom e ajuda a promover o próprio bem. Por conseguinte, não seria o caso de pontos de vista conflitantes, mas de duas formas coordenadas de enxergar o mesmo: pontos de contemplação complementares – um que encarna o erro (a alma submetida ao corpo), outro que o abriga (a alma que vê o corpo a partir de sua parte mais divina, o intelecto). Ambos veem o objeto dentro de uma escala *em que os próprios pontos de observação estão*. Cada olhar vê no objeto a sua própria qualidade, porque ver se torna também um relacionar-se.

Dito de outra forma, podemos pensar que a alma que está associada ao intelecto é capaz de abarcar a experiência da alma associada ao corpo e ao mundo físico enquanto fontes de males¹⁷⁹. Contudo, a experiência da alma regida pelo corpo, quando em primeiro plano, se limita a si própria e não vê do ponto de vista do intelecto, que está como que bloqueado ou inativo. Assim, fica claro que os pontos de vista não são simétricos, pois *o mal faz parte da experiência do bem, mas o bem não pode fazer parte da experiência do mal* (caso o mal permaneça confinado dentro de sua própria escala, sem uma visão que o exceda). Se estamos no mal, não há bem. Se vemos o que o mal é, ele inclusive pode perder essa qualidade, pois passa a ser medido por outra balança. Formulo isso no diagrama a seguir:

¹⁷⁹ A associação entre a alma e o intelecto, que a rege, será tratada no capítulo 5.



Essa hierarquia dos pontos de vista poderia também indicar outro problema¹⁸⁰. Por que os tratados do CH e de outros textos sob a rubrica de Hermes não cedem lugar apenas para a voz que vê o bem subjacente e possível na existência humana? Novamente, antes de cogitarmos que se trata de um problema do texto hermético, podemos tentar supor algum motivo razoável que direcione os hermetistas por esse caminho. Talvez a resposta esteja em uma observação que Christian Bull faz com relação ao hermetismo (2018, 15):

Em um estágio inicial¹⁸¹, é pedido ao discípulo que ele se aliene de seu corpo e do mundo físico a fim de libertar sua alma das paixões corpóreas. Só então ele estará apto para passar pelo rito iniciático de renascimento, após o qual ele será novamente reintegrado com o mundo e louvará o deus criador. Os ensinamentos no estágio inicial podem então ser descrito como um *dualismo pedagógico*, que eventualmente dará lugar a um ensinamento monista a respeito do deus único que é tudo.

¹⁸⁰ Cf. também Dam. *Pr.* I. 8. Penso também que o tema do bem que abarca o mal possa ser rastreado até Parmênides, embora o eleata faça uso de outra terminologia (fr. 6, 7.1-3, 8, 9.3-4 B DK).

¹⁸¹ No próximo capítulo me concentro nas prováveis etapas do conhecimento hermético.

Parece haver, então, uma utilidade em professar o mal, pois esse ponto de vista, que está mais próximo à vida dos neófitos, remete também ao caráter de urgência que o indivíduo deveria ter para reconhecer a sua condição e uma possibilidade latente. A visão de dentro, que sofre, e a visão de cima, que abarca, seriam igualmente úteis e importantes, o que justificaria esses usos temperados de uma e outra abordagem dentro do hermetismo¹⁸². Retomo isso no próximo capítulo.

Muitos foram os comentadores que falaram de uma corrente pessimista e outra otimista dentro do CH, a começar em 1945 por Nock e Festugière, responsáveis pela edição e tradução canônicas dessa obra¹⁸³. Outro importante editor das obras herméticas, J.-P. Mahé, que trouxe as DH armênias para o debate em 1978, também era da opinião de que haveria essa bifurcação nos tratados, assim como Fowden em 1986 e Nebot em 1999. Enquanto o viés pessimista viria de um substrato gnóstico, o otimista seria de matriz helênica. Entretanto, além dessa mentalidade remontar a uma falácia arqueológica, ela também pode ser rebatida, como tentei mostrar, por meio da reconciliação de ambas as perspectivas dentro um sistema hierarquizado e complexo. Caso consideremos *toda* a concepção hermética, podemos alocar um e outro ponto de vista nesse todo.

Isso nos leva ao principal diagnóstico apresentado no início do subcapítulo: a ausência do Bem no ser humano. Ao que tudo indica, o hermetismo se propõe a elaborar um diagnóstico do estado das coisas como elas são. A condição negativa que é apontada no ser humano não exclui o bem que o hermetismo vê como fundamento da realidade; pelo contrário, podemos dizer que essa condição é incorporada em um domínio mais amplo. O fato de não ser um bem imediato, mas procedural, poderia trazer a impressão de pessimismo. Todavia, parece mais coerente pensarmos que o pessimismo estaria na *impossibilidade* do bem. Como visto no início do capítulo, fala-se em CH 6.3 que a ausência do Bem estaria na base da existência humana, e, mais ainda, que essa vida seria regida por males e vícios. Mas, levando em conta o que foi mostrado, podemos supor que essa ideia estaria ligada antes a uma estratégia que busca alertar o sujeito de sua condição do que uma definição rigorosa. Dentro da realidade inconsciente, *de fato* parece haver só o mal. Mas, para quem busca conhecer a si próprio (CH 1.21), o mundo é *omnium bonitate plenissimus* (Ascl. 8).

¹⁸² Plotino é outro filósofo que discorre sobre o mal em termos positivos, mencionando que ele não somente completaria o mundo (dando seguimento à ideia platônica), mas que o mal poderia ser útil ao ser humano (cf. 2.3).

¹⁸³ Cf. NF, 78, 287-8 (para eles, os principais tratados pessimistas seriam CH 6, 7, 13, e ainda SH 2.9-10).

2.4 Conclusão

Tentei apresentar como é entendida a condição habitual do ser humano sob o prisma do CH. Como visto no início do capítulo, a “ausência do Bem” é um dos modos pelos quais o hermetismo busca definir a atual existência humana. Entretanto, a passagem diz mais precisamente que “aqui”, na nossa existência cotidiana, “a *errância* é a ausência do Bem” (CH 6.3 ἡ πλάνη ἡ ἀπουσία ἐνθάδε τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ). Há nisso, inclusive, uma provável alusão à vida sujeita à influência dos astros móveis (os sete *planetas*), em oposição à vida da estabilidade, ligada aos astros fixos. O advérbio dêitico localiza o atributo como uma condição atual e próxima. O trecho faz corresponder a *ausência* do Bem com a *errância*. A falta de estabilidade dentro do sujeito equivale à sua aderência a tudo mais que não seja ele próprio, gerando inconstância e, portanto, a falta do Bem. O espelhamento do mundo no ser humano faz com que ele se torne da qualidade do mundo e perca acesso a uma substância interna. O termo *πλάνη* irá corresponder então à divisão, irregularidade, à vida erradia que desconhece um parâmetro interno independente das metas e atrativos externos. A entrega ao seu estado atual é descrita de muitas formas, ora como um mito exemplar (antropogônico, sexual) ora como uma profecia ou exortação dirigida a uma audiência (a catábase humana) ora como uma investigação simbólica (a unidade, a dualidade). Logo, fala-se da cegueira (desejo, sonho, esquecimento, insensibilidade, a gordura, o excesso) que reveste o coração humano, obstruindo o acesso da alma ao intelecto.

A “ausência do Bem” depende da abrangência do olhar do indivíduo: há dois modos de *ver* que correspondem a dois modos de *ser* e também dois modos de se *relacionar* com o mundo. Se, como é dito, “o corpo não tem espaço” para outra forma de ser (CH 6.3.9-10), torna-se necessário que esse espaço seja criado ou descoberto. Conforme o olhar expande a realidade do indivíduo, permitindo que ele se desvencilhe pouco a pouco do que não é ele, abre-se um intervalo entre a alma e o corpo refém do mundo, de modo que o mal, ao ser encarado como é, se torna útil: uma plataforma para outro estado, que é conatural ao Bem. Há um trânsito constante, entre a condição atual e a latente, que podem ir se retroalimentando a depender do engajamento do hermetista em sua própria essência. Como traçado no início, o ser humano tem no Bem a sua origem e na ausência do Bem a sua condição. Porém, essa ausência não é definitiva, cabendo ao sujeito a *decisão* de experimentar um olhar que possa descolá-lo daquilo que ele acredita ser sua única possibilidade.

Falta-lhe, portanto, um caminho.

3 Conversão e ensinamento

Os homens muitas vezes tomam a imaginação pelo coração; e acreditam que estão convertidos a partir do momento que pensam em se converter.

– Pascal, *Pensamentos*, 975 (275)

Como visto, o novo olhar que o iniciado lança sobre si e sobre o mundo pode inaugurar um estranhamento em relação à sua própria vida. O que era natural se revela como precário; o que era firme se torna movediço. A diferença percebida entre *o que se é* e *o que se pode ser* cria uma necessidade que poderá ser satisfeita apenas mediante uma *instrução*, pois, tão logo o indivíduo perceba não possuir aptidão imediata para aquilo que ele mesmo é, esse intervalo irá ensejar um relacionamento entre ele, que busca aprender, e o conhecimento, onde quer que esteja. Assim, tal instrução deve versar inicialmente sobre a distância de si a si mesmo, mostrando de que forma o iniciado pode percorrer esse trajeto interno. A essência não é algo dado, mas algo a ser conquistado e recebido (CH 4.3, 5.2, 13.1-3). Portanto, a busca por sua verdadeira natureza exigirá um esforço artificial. Por um viés, pode-se dizer que ele deverá passar da superfície à essência; por outro, do plano terreno ao divino; ou ainda, da regência da fatalidade à de si próprio, ou de Deus (DH 10.7). Se tal necessidade for tomada como algo real, ela poderá se tornar um modo de vida. Caso, porém, o entendimento seja de ordem unicamente teórica, a necessidade também será teórica, assim como o ser em potência. Há nisso uma distinção entre experiência e protocolo, tradição e convenção.

Para que o ensinamento ganhe corpo no iniciado, é necessário que ele mude de rota. Esse é o principal tema sumarizado na exortação de CH 7: a inércia mantém o indivíduo arrastado pelas influências do mundo externo, de modo que ele deve empreender o esforço de se voltar para uma experiência interior de relativo desvencilhamento em relação ao que, no mais das vezes, o remove de sua essência. Ao que tudo indica, era isto que então se entendia por *conversão*: o voltar-se para si próprio e o afinamento com uma realidade menos grosseira e mais sutil (divina). Como pretendo apresentar, conhecimento essencial e piedade religiosa eram duas faces da mesma moeda. Ambas dependiam, em última instância, dessa passagem axial de conversão; caso contrário, o ensinamento hermético, desprovido de vivência, poderia se empobrecer e ficar reduzido ao verniz mais externo de suas palavras, à formalidade lógica de um caminho prescrito mas nunca seguido. Portanto, na esfera individual, era a conversão o que separava a realidade exotérica da realidade esotérica.

A conversão, porém, não correspondia a um movimento único e definitivo. Pelo contrário, ela parece implicar uma exigência constante de sempre redirecionar para os preceitos herméticos a atenção que se perde em meio ao sono do modo de ver habitual. A conversão, o voltar-se para si próprio e para a realidade divina, não era, portanto, uma etapa inicial a ser tidada de um itinerário de iniciação; não era apenas a matrícula para o currículo¹⁸⁴. Como veremos, converter-se remete a um esforço que deveria ser renovado constantemente, pois a decisão primeira que dirige o iniciado à vida interior é, nesse estágio, ainda insuficiente, débil e instável. As balizas éticas e práticas que o ensinamento e a relação entre mestre e discípulo poderiam trazer seriam, então, formas de *sus-tentar* uma decisão individual que, de outro modo, se diluiria em meio à volatilidade que ainda caracteriza a existência do iniciado. Nessa etapa inicial, o corpo, a alma e o intelecto não estão em harmonia no indivíduo. Assim, por exemplo, ao serem comparados o quinhão mortal e o divino no ser humano, é dito que: “no declínio de um se revela a potência do outro” (CH 4.7)¹⁸⁵. Tal qual é no começo de sua conversão, a fraqueza é o que há de mais forte no iniciado¹⁸⁶. E ele próprio, por sua vez, é ainda fraco demais para encarnar o que corresponde à sua força real. Trata-se, portanto, de um transcurso lento e progressivo de *descristalização de um equívoco tomado como realidade e identidade* e concomitante *cristalização de um novo modo de ser*.

Como apontei na Introdução, temos apenas um único testemunho que alude a uma “via de Hermes” (Jâmb. *Mist.* 8). Em hipótese, tal constatação haveria de nos vacinar contra a ideia de uma iniciação hermética; no entanto, a realidade é que isso não significa muito. Tanto é assim que Bull dará continuidade a ideia de uma via hermética propondo, a partir dos textos no CH, cinco etapas na formação do discípulo: *conversão, autoconhecimento, conhecimento do mundo, renascimento e ascensão*¹⁸⁷. A divisão é limpa e clara, além de produtiva; porém, devemos nos perguntar até que ponto os três primeiros elementos não se misturariam na experiência factual do hermetista e até que ponto também o caminho hermético se propunha uma estrita linearidade de passos. Em um caminho, há aclives e declives. Comprimir o aprendizado humano em uma ordem fechada e necessária de conhecimentos parece ilusório. É mais razoável de se imaginar que esses diferentes temas estimulavam ao mesmo tempo a experiência do iniciado.

¹⁸⁴ A ideia de um “curso” hermético aparece em van den Kerchove 2012, 324-58.

¹⁸⁵ Assim também em *Ascl.* 11.

¹⁸⁶ Cf. NHC VI. 5.50-1 (= Pl. *Rep.* 588e-589a).

¹⁸⁷ Bull 2018, 201. Como talvez fique claro neste estudo, filio-me a essa visão macro do hermetismo, mas de forma mais nuançada.

À guisa de contraste, outras leituras podem ser trazidas; assim como os itinerários de outras tradições. Ainda a respeito do hermetismo, que ela associa também em parte ao gnosticismo, Rosalie Pereira afirma:

A experiência gnóstica conhece três estágios sucessivos: o primeiro refere-se à tarefa inicial do discípulo, [1] *o domínio das paixões e a purificação dos vícios*, sem a qual o iniciado está impedido de seguir os outros estágios. O segundo diz respeito à crise, ou, tal qual é a expressa em termos gnósticos, à [2] *morte para o mundo*, preparatória da alma para a terceira fase, isto é, a realização do [3] *nascimento de um novo homem* cuja vida é garantida na dimensão divina. A experiência pertence ao homem presente o mundo [...]. Assim, a iniciação do *Tratado XIII* descreve a gnose por meio de um ‘ver’ interior, que consiste na iluminação do intelecto que recebe a palavra divina. (2002, 199, grifos meus)

Note-se que, apesar das pinceladas distantes que a autora dá de um ponto a outro, a sua perspectiva é próxima mas não de todo homóloga a de Bull. Parece haver um “plano da obra” que ambos contemplam, mas há também interstícios – próprios da experiência do indivíduo que se engajava no caminho. Se tomarmos ainda o itinerário platônico, como o delineado no *Banquete*, veremos que a exposição do trajeto também se dava a largos passos: o amor pelos corpos, o amor pelas almas e, finalmente, o amor pelas leis/conhecimentos. Uma vez que Platão por vezes adotava a linguagem dos mistérios, como os de Elêusis, autores modernos estabelecem paralelos entre as etapas por ele enunciadas e as eleusinas: *μύησις, τελετή e ἐποπτεία*¹⁸⁸. Embora haja uma norma traçada, um *norte*, a experiência humana continua oculta. Em certa medida, isso é de fato irre recuperável, mas também podemos não nos refugiar nisso como uma máxima indefectível para nos eximir, nós, acadêmicos, de sujar as mãos com a parte mais espinhosa de um estudo como esse, a saber, a experiência humana, a qual o CH tomava como matéria-prima e ponto de chegada de sua escrita¹⁸⁹. As linhas gerais do hermetismo, algo indispensável para que tenhamos em vista o que talvez escapasse aos próprios leitores e adeptos antigos desses textos, não podem *substituir* a realidade que eles experimentavam e com a qual interagiam; caso contrário, é possível que escape *a nós* o que é mais importante em obras como esta, de estro religioso-filosófico. Elas se reportavam a vidas reais. Logo, irei me imiscuir em uma parte do processo que costuma ser deixada de lado.

¹⁸⁸ Casadesús 2016, 15.

¹⁸⁹ Cf. Barbieri 2021, 186-90, 209-11.

Com efeito, do mesmo modo que a conversão pode ser entendida como um processo, a transmissão de conhecimento dentro da doutrina hermética também será um processo, e não uma exposição única e definitiva a respeito do ser humano e de Deus. Salvo o *Asclépio* e o excerto de *Pupila do Mundo* (SH 23), os textos são de tamanho reduzido, e aludem, aqui e ali, a outros tratados dentro do CH, propondo certa paciência e assiduidade por parte do adepto, e continuidade entre as abordagens e temas¹⁹⁰. Quando parece haver discrepâncias conceituais entre um e outro trecho, isso é amiúde lido filologicamente pelos pesquisadores modernos, que dão preferência à *univocidade do enunciado* em detrimento da possibilidade de *camadas distintas de uma mesma experiência*, que de maneira subliminar compõem um quadro complexo mas único (cf. Fowden, 104). Mas, se encaramos os textos de forma um pouco mais generosa, duas coisas surgem: por um lado, o que é dito em cada tratado é parcial por ser dado segundo o que o iniciado *está pronto* para receber; de outro, o que é oferecido tem de condizer com a *necessidade* do iniciado naquele momento. A questão maior não seria a exposição dos assuntos em si, mas, sim, a fertilidade oriunda da relação entre o mestre e o discípulo. Ela haveria de se orientar não por operações conceituais, mas pela efetivação de uma nova vida. Podemos ainda diferenciar duas fases distintas do ensinamento. De uma parte, os tratados representam diálogos entre personagens interagindo por meio de uma transmissão direta de conhecimento – algo próprio do pensamento *vivo* de uma tradição oral que busca uma relação direta com o adepto. De outra, porém, os próprios tratados poderiam se tornar guias de *orientação e lembrança* para os leitores engajados na doutrina. A leitura envolveria a manutenção do novo estado que está sendo criado (mas que é ainda embrionário) e um norte para se continuar percorrendo tal processo de transformação. Por esse viés, talvez o termo “exercício” se aplique bem para o que era esperado do leitor desses tratados. Um exercício implica “atividade” e envolve inteiramente aquele que se exercita¹⁹¹. Logo, tanto a relação entre mestre e discípulo representada no CH como a própria leitura dos textos serviriam como *modelo e instrumento* de conversão e instrução. Tanto a abordagem oral (representada, intratextual) quanto a escrita (factual, extratextual) cumprem um papel na formação dos iniciados, correspondendo a diferentes formas de exercitar e efetivar outra vida possível para os que seguiam o ensinamento hermético. Contudo, podemos nos questionar: um ensinamento pode realmente transformar alguém?

¹⁹⁰ A noção de graus, um básico e outros mais avançados, pode muito bem estar em jogo (cf. CH 14.1: Asclépio mais instruído que Tat; Fowden, 97 s.). No entanto, isso provavelmente não confinava a exposição de alguns conteúdos mais adiantados aos neófitos, mesmo que não fosse o foco imediato de suas tentativas de compreensão.

¹⁹¹ Remeto, claro, à ideia que Hadot (2002 [2014]) faz de *áskesis* (“exercício espiritual”). Isso logo será retomado.

3.1 Uma direção

No capítulo anterior apresentei de que modo o tratadista do CH 7 propõe que os iniciados *voltem* os seus olhos para cima de modo a se salvarem, evocando principalmente o imaginário da luz e da escuridão¹⁹². Essa metáfora aparece também no sétimo livro da *República* (518a-d), em termos muito similares:

[a] ἀλλ' εἰ νοῦν γε ἔχοι τις ... μεμνητ' ἄν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἕκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταῦτα δὲ ταῦτα νομίσας γίνεσθαι καὶ περὶ ψυχὴν, ὅποτε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἂν ἀλογίστως γελῶ, ἀλλ' ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ἐκ φανοτέρου βίου ἤκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότῳ, ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς [b] ἐμπέλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν ... δεῖ δὴ ... ἡμᾶς τοιόνδε νομίσαι περὶ αὐτῶν, εἰ ταῦτ' ἀληθῆ: τὴν παιδείαν οὐχ οἷαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοί φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δὲ που οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ [c] ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναί, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες. ... ὁ δὲ γε νῦν λόγος ... σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὄλῳ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη. [d] ... τούτου τοίνυν ... αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὄρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι.

[a] Alguém que tenha atenção poderia se lembrar de que há dois transtornos para os olhos, oriundos de duas causas, a saber, pelo deslocamento da luz à escuridão e da escuridão à luz. Tendo considerado que tais coisas ocorrem de modo idêntico também com relação à alma, sempre que ele visse uma alma confusa e incapaz de enxergar algo, ele não riria dela irrefletidamente, mas investigaria se, por ter chegado de um modo de vida mais luminoso, ela estava obnubilada por sua inexperiência ou se, por ter avançado de uma grande ignorância até uma região mais luminosa, ela ficou turva [b] com um fulgor brilhante demais. Ele então tomaria uma por venturosa em sua experiência e modo de vida enquanto que da outra ele se compadeceria [...]. Caso isso seja verdade, é necessário então que consideremos o seguinte a respeito desses assuntos: a *educação* não é tal como alguns professam quando dizem o que ela é. Eles dizem depositar [c] na alma o saber de que ela tem falta, como se depositassem visão em olhos cegos. [...] Agora, porém, o argumento indica que essa

¹⁹² O sétimo tratado é geralmente lido na fatura crítica do CH como um texto de conversão; cf. Bull, 204-9.

capacidade de cada um que reside em suas almas é também o instrumento por meio do qual cada um pode aprender, de modo que, assim como o olho que não é capaz de *se voltar* da escuridão para a luz sem que o faça com todo o seu corpo, também o indivíduo deve *se converter* com toda a alma para longe do que é gerado até que ela seja capaz de sustentar a contemplação daquilo que é e da luminosíssima realidade daquilo que é. [...] [d] Sendo assim, deve haver uma *técnica* ligada a isso, à *conversão*, algum modo para, de forma expedita e eficaz, *reverter* a alma; não para incutir nela a visão, mas, como ela já tem essa visão e apenas não a direciona corretamente nem fita o que deve, [há de haver uma técnica] para *desenvolver* algo assim.

Pierre Hadot vê na passagem o primeiro modelo teórico a respeito da ideia de conversão:

A filosofia antiga (...) não é jamais a edificação de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão por meio da qual o homem reencontrará sua natureza original (*epistrophé*) em um violento desenraizamento da perversão na qual vive o comum dos mortais e numa profunda reviravolta de todo o ser ([...] *metánoia*). (2014 [2002], 206)

Por ora, o que é de interesse é a primeira constatação feita por Hadot: a filosofia do período clássico não seria apenas uma indagação de ordem abstrata¹⁹³. Com efeito, no excerto platônico a abstração parece *servir* à vida, e não o contrário¹⁹⁴. De início, Sócrates se refere a alguém que esteja atento, sensível à condição de outra pessoa (νοῦν γε ἔχει τις) e seja capaz de entendê-la em sua vivência ou dificuldade específica (εὐδαιμονίσειεν ... ἐλεήσειεν). Veladamente, Sócrates fala de um mestre, no caso, de um filósofo, que possa compreender a situação anímica de um indivíduo e ajudá-lo conforme as suas necessidades¹⁹⁵. Ele deve entender o estado do seu interlocutor e criar uma situação propícia, permitindo que de certa forma o educando, acompanhado, trabalhe por si próprio. Nessa passagem, portanto, o filósofo seria o encarregado de conceber uma técnica ou arte relativa à conversão da alma humana, *das trevas para a luz*, sendo essa “a verdadeira filosofia” (521c). A formação ou instrução das pessoas (παιδεία) se definiria não pelo que elas devem receber de fora, mas pela retomada de uma realidade interna de todo esquecida, que se liga também à esfera divina (o elemento ou voz “daimônica” em Sócrates?). A isso Platão dará o nome de anamnese¹⁹⁶.

¹⁹³ Evidentemente, um pregador ele próprio, o comentador francês exacerba sua fala ao se expressar em termos absolutos (“jamais”) – resultado talvez do calor do momento quando à elaboração da máxima *a posteriori*.

¹⁹⁴ Cf. Nock 1985 [1933], 165-7; e ainda Fílon, *De officio mundi*, 77-8. Quanto ao CH, cf. van den Kerchove 2018, 49-50: “For the Hermetic and Chaldean authors, only (a pure) philosophy is piety”.

¹⁹⁵ Cf. *Teet.* 148e-152a (maiêutica). Mais veladamente ainda, Platão talvez esteja falando do processo que ele esperava provocar em seus leitores; cf. Sedley 2004, 8-13. Sobre o afinamento entre discípulo e mestre, cf. o subcapítulo 3.2.

¹⁹⁶ E.g. *Fedro* 249b-250c, *Górg.* 493b-c, *Mên.* 81a-c. No hermetismo, a mesma ideia aparece em CH 13.2 e DH 9.5.

A técnica filosófica haveria de trabalhar com a vida de pessoas, que devem se voltar “com todo o seu corpo” para determinado rumo. Por essa razão, Hadot definirá esse movimento como uma “conversão filosófica”:

Mais e melhor que uma teoria da conversão, a própria filosofia permaneceu sempre essencialmente um ato de conversão. (...) A conversão filosófica é desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum; ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico, à interioridade, ao essencial; ela é recomeço absoluto, novo ponto de partida que transmuta o passado e o futuro. (...) Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica. (2014 [2002], 212)¹⁹⁷

Reforça-se aqui o conceito de conversão como um *ato*, cujo resultado seria a transformação completa do modo de vida do indivíduo. Esse ato envolve a passagem de um estado a outro, com um ponto de saída e um ponto de chegada apresentados de forma muito similar ao contraste entre as duas condições do ser humano tal qual indicado no CH 7. Pode-se supor que esses textos falam de um mesmo fenômeno; assim também com o trecho aduzido da *República*. Com efeito, a exposição feita por Sócrates alude, inclusive, a *dois* atos, concretos e interligados: o trabalho do filósofo que pretende elaborar uma técnica para instruir as pessoas e o trabalho do indivíduo que deve se voltar integralmente para o aprendizado. A intenção parece ser de *promover* duas *ações* e não apenas elucubrar sobre duas ideias que podem ou não se concretizar. Busca-se como estabelecer uma relação entre quem orienta e quem é orientado para criar um *modo de vida*¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Lembremos, porém, que a terminologia filosófica que tomava corpo com Platão devia boa parte de sua construção justamente à linguagem dos mistérios e cultos (órficos, eleusinos, pitagóricos); cf. Bernabé 2011; Casadesús 2016. Assim também Parmênides transitava entre a exposição discursiva e a linguagem da experiência religiosa; cf. Kingsley 1999, Barbieri 2020. Desse modo, a despeito da tripartição histórica de Nock (i.e. mistérios, filosofia, cristianismo; cf. Rives 2011, 273-7), a “conversão *filosófica*” parece ter sua origem e finalidade na vivência e no conhecimento *místico*. Os neoplatônicos traçam um roteiro similar e a própria ascese mística era também um alicerce dos seguidores de Cristo. Assim, ao falarem do uso da linguagem iniciática nos textos platônicos, Bernabé e Casadesús, apesar da abertura que propõem, ainda recaem em uma fidelidade invisível ao conceito racionalista de filosofia. Com efeito, esse termo nos engana, comentadores modernos, pelo peso histórico e pelas associações automáticas que fazemos com a palavra, em geral recorrendo a uma explicação do fazer filosófico de então por meio de uma *filologia às avessas*, isto é, prefere-se o desenvolvimento milenar da filosofia e seu significado atual como paradigmas teleológicos do que, à época platônica, estaria surgindo apenas como *uma versão incipiente da filosofia* – dito de outro modo, uma versão incipiente *do que queremos que a filosofia seja* (cf. Kingsley 1999; Shaw 2016). Entretanto, talvez ela fosse outra coisa. A equação entre “filosofia” e “discurso lógico-racional” talvez seja mais propriamente derivativa que originária. Como diz Platão, há uma forma de se “filosofar corretamente” (*Fédon* 69c-d, 80e, 82b-c), o que significa que também devemos *entender corretamente* de qual filosofia ele falava, i.e., *de onde ela vinha e aonde ela levava*. Cf. *Ascl.* 12.

¹⁹⁸ Expressão que melhor verte o conceito de βίος em *Rep.* 518a ἐκ φανωτέρου βίου e 518b τοῦ πάθους τε καὶ βίου.

Portanto, duas figuras fundamentais são conjugadas (mestre e discípulo), assim como duas ideias principais (educação e conversão). Esses elementos interagem entre si de forma necessária: a educação que o filósofo leva a cabo corresponde a fazer com que o indivíduo *se volte* de um modo de vida para outro. Da parte do discípulo, aprender é um *o quê* e também um *como*. Saber o que olhar depende de que modo esse olhar ocorre: se com a dedicação integral do sujeito, que haveria de se voltar “com todo o corpo”, “com toda a alma”, para o que ele busca ver, ou se com um interesse apenas parcial, inconstante¹⁹⁹. Por esse viés, a educação da verdade requer a *conversão* para a verdade – não inculcar em alguém determinado conteúdo ou crença, mas trazer à tona aquilo que de que a pessoa já dispõe, embora não o maneje, ou o faça de modo equivocado. Complementarmente, pode-se dizer que apenas o convertido seria capaz de aprender algo real, pois converter seria fornecer ao indivíduo o acesso para uma faculdade dormente ou esquecida dentro de si próprio. O pressuposto aqui, claro, é de que a verdade corresponde ao retorno a si mesmo. O processo de educação reunirá então o conhecido e o desconhecido, que serão testemunhados por aquele que estiver disposto a vivê-los. Há reconhecimento e aptidão porque, como diz Sócrates, de alguma forma aquilo já reside no próprio sujeito. Há, porém, desconhecimento na medida em que, no decorrer de sua vida, a essência de cada um teria se tornado uma estranha em sua própria casa.

O próprio CH é bastante claro a respeito dessa desconexão interna quando é trazida a metáfora da “alma da criança” (10.15):

... πῶς καλὴν μὲν βλέπειν πανταχοῦ, μηδέποτε δὲ τεθλωμένην ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθῶν, ἔτι σχεδὸν ἡρτημένην τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς· ὅταν δὲ ὀγκωθῆ τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγενῆ λήθην, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μεταλαμβάνει [...].

... quão bela é de se ver, por qualquer perspectiva, ainda não atingida pelas paixões do corpo, ainda dependendo tão intimamente da alma do mundo. Mas, quando o corpo se avoluma e arrasta a alma para baixo até o volume do corpo, a alma, desligada de si própria, engendra o esquecimento e não mais participa do belo e do bem.²⁰⁰

¹⁹⁹ Retomo esse tema nos subcapítulos 3.2 e 3.3.

²⁰⁰ Assim também em Pl. *Tim.* 44a. Cf. Barbieri 2021, 200-2.

Estar desconectado dessa experiência interna tem por consequência estar também desconectado de um modo verdadeiro de se relacionar com o mundo, de estar nele e recebê-lo. Isso ocorre porque, sem a vivência de uma ordem interna, não parece haver ordem também no mundo e a experiência do belo e do bem se tornam igualmente inacessíveis. O mundo se torna um reflexo da estreiteza de visão do sujeito²⁰¹. O afinamento consigo próprio implica o afinamento com o todo. Com a percepção de um eu profundo, o cosmo pode também ser percebido em termos de profundidade e purificação. Falo “purificação” pois, assim como a experiência de uma realidade interna não sujeita às paixões e vícios purifica o adepto (mesmo que de modo transitório), da mesma forma o mundo poderá ser reconhecido para além desses elementos que o temperam habitualmente e obscurecem outra relação possível entre o ser humano e o seu entorno. Esses, porém, são passos um pouco mais adiantados no caminho do hermetista. Antes ele deve aprender a voltar-se para si mesmo e entrar em contato com algo perdido. Antes, inclusive, de *aprender*, ele deve *perceber e querer* essa possibilidade – algo que já foi exposto no capítulo 2 deste estudo.

Os textos citados há pouco de Hadot mencionam duas formas de conversão. Fala-se de uma *epistrophé* (ἐπιστροφή), a conversão propriamente dita, o voltar-se para outra direção, ao mesmo tempo que ele se refere à *metánoia* (μετάνοια), um “arrependimento” ou até uma nova resolução, conduta ou intenção por parte de alguém, isto é, a correção do próprio pensamento ou atenção. Não pretendo por ora segmentar detalhadamente a que corresponderia cada um desses termos ou mesmo se uma distinção clara entre ambos é válida, pois, seja como for, o vocabulário faz jus ao excerto platônico²⁰². Em diversas passagens, fala-se do movimento de *voltar-se* para algo²⁰³. Além disso, coincidência ou não, o começo do trecho alude a “alguém que tenha atenção”, que esteja sensível à condição de outra alma (voῦν γε ἔχοι τις). Embora a expressão voῦν ἔχειν seja formular, a ocorrência de voῦς em relação ao indivíduo descrito como filósofo pode não ser gratuita. O próprio termo *μετάνοια* também se encaixa bem, ainda que involuntariamente, com a passagem²⁰⁴. O filósofo seria aquele que teria passado pelo processo de ἐπιστροφή/μετάνοια, tendo enfim acesso ao próprio voῦς e dispondo dele para ajudar os outros²⁰⁵.

²⁰¹ Cf. Empédocles, fr. 2, 110 DK. Neste estudo, cf. o subcapítulo 2.3.

²⁰² Cf. Soranzo & Robichaud 2017.

²⁰³ Pl. *Rep.* 518c σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, 518d τούτου... αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφῆσεται.

²⁰⁴ O verbo μετανοεῖν é já atestado em Platão (cf. *Eutid.* 279c-d).

²⁰⁵ Cf. CH 1.2, 21-22, 26-30; 12.3-4, 12; SH 17.5; com comentários em Barbieri 2021, 205-9.

Cabe aqui, por certo, uma busca por paralelos no CH para se constatar ou não a presença dessa mesma ideia de voltar-se em certa direção. Se, por um lado, o conceito de intelecto (νοῦς) é predominante na coletânea, por outro, vale rastreamos momentos da ideia de conversão, para além do tratado 7. Embora não haja ocorrência do termo ἐπιστροφή no CH, em diversos momentos os tratados fazem uso de στρέφειν e cognatos, sempre indicando alguma atividade de ordem anímica ou divina. Em 10.18 é dito que a alma que permanece viciosa é desprovida do Bem e da imortalidade, de modo que ela “rapidamente *volta atrás* [= regride] em seu caminho até os seres rastejantes” (παλίσσυτος δὲ τὴν ὁδὸν ὑποστρέφει τὴν εἰς τὰ ἐρπετά). Trata-se de um *retrocesso*, a dizer: a pessoa perde a sua possibilidade de experimentar-se enquanto um ser humano de fato, dotado de uma alma que pode experimentar o mundo divino, e recai a uma condição animalesca, submetida às afecções próprias de uma vida rasteira, voltada para os desejos mais frugais e terrenos²⁰⁶. Adequadamente, fala-se em SH 24.17 que a “serpente *se volta contra* [= rejeita, se afasta de] o ar impoluto” (ὄφις τὸν ἀέρα τὸν εἰλικρινῆ ἀποστρέφεται). Em CH 18.13 o mesmo verbo é utilizado para apresentar um movimento que *não há* de ocorrer: Deus jamais *se volta contra* (ou *vira as costas*, ἀποστρέφεται), ele não abandonaria os seus recém-nascidos²⁰⁷ por conta da insuficiência que vê em sua condição e em sua tentativa de buscá-lo²⁰⁸. Rechaçando a possibilidade de que, após a morte, a alma se disperse como fumaça pelo ar, Ísis expõe a Hórus que, fosse esse o caso, as almas não *voltariam* (*retornariam*) para o lugar de onde elas teriam vindo no início (μηδὲ εἰς ἐκεῖνον ἔτι τὸν χῶρον [εἶναι], ὅθεν ἦλθον τὸ πρότερον, ἀναστρέφειν). O verbo acaba sendo empregado, com os devidos sufixos, para sugerir movimentos de alinhamento adequado ou repulsa. Um exemplo negativo, como ὑποστρέφειν, fala do regresso em relação ao caminho correto, uma recaída no trajeto da alma; outro, como ἀναστρέφειν, fala precisamente do caminho de subida e de retorno da alma ao seu lugar de origem. Já ἀποστρέφεται aparece de duas formas: Deus não se volta contra as suas criaturas (não as recusa, não se volta para longe delas) ao passo que a serpente se volta para longe do ar límpido (sua natureza terrena oferece resistência ao ar, mais sutil, o corpo entregue ao elemento grosseiro não consegue se coadunar à própria alma).

²⁰⁶ Sobre a noção da serpente, cf. acima n. 150; CH 1.4; Fílon, *Sobre a criação do mundo* 157-8.

²⁰⁷ Leia-se: os neófitos (etimologicamente, “recém-nascidos”). Ver a condição “infantil” dos iniciados nos HO (2; 44) e os bordões órficos que falam sobre aquele que se banha em leite (OF 485-8). Cf. Faraone 2010; Torjussen 2014.

²⁰⁸ Zósimo de Panópolis, ao se referir as doutrinas de Zaratustra e Hermes, também afirma que o primeiro alegava ser capaz de *expulsar* (ἀποστρέφεται) todos os males ligados da fatalidade/destino (*Mem. aut.* 1.7 = FH 21a). Para o uso dessa raiz com um pendor mais egípcio, cf. SH 23.67 οὔτοι ... ἄγριον ἔγνωσαν ὡς, τοῦ ἔξωθεν πνεύματος φιλυποστρόφου τυγχάνοντος εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων πλάσματα (“eles [Osíris e Ísis] compreenderam que o espírito tem a vocação para, estando do lado de fora, voltar até as formas humanas”). Retomo esse tema no cap. 5.

Outros dois casos interessantes mostram como στρέφεσθαι pode indicar o movimento justo dos elementos do universo. Em SH 14.2 é mencionado que deuses dão voltas pelo céu (θεοὶ περὶ αὐτὸν [sc. τὸν οὐρανὸν] στρέφονται), e isso se daria graças à ação da providência divina. No caso, tais deuses seriam os astros móveis, os planetas que fazem o percurso harmônico na esfera celeste. Assim, a ordem que se estabelece nessa esfera teria ligação direta com o movimento de rotação dos planetas. Porém, de modo ainda mais significativo, lemos no *Poimandres* (CH 1.11) que o Intelecto Demiurgo é responsável por fazer as suas criações *se voltarem* de sua origem até seu fim (ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς ... ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἶασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος). Isso indica que o movimento próprio do indivíduo que *se volta* para a sua origem é análogo ao do criador que manifesta sua criação e faz com que elas *se voltem* para a sua finalidade²⁰⁹. Assim, o uso de στρέφεσθαι inevitavelmente articula o lugar de onde se parte e para onde se vai: recorre-se ao mesmo verbo para falar da realidade potencial que adentra a esfera da manifestação, e igualmente do manifesto (no caso, o ser humano) que busca retomar uma condição potencial, não sujeita à regência do que é manifesto. Dois caminhos complementares se apresentam: o ato criador, que volta os olhos para o mundo (catábase), e a criatura, que volta os olhos para o criador (anábase)²¹⁰. O indivíduo voltar-se de modo correto para algo é a sua busca pelo que corresponde ao seu ser²¹¹. O movimento circular dos astros é também tido como correto, oriundo da providência; a sua atividade é girarem continuamente, mantendo a harmonia do céu²¹². O criador que se volta para determinada direção é o ato de criar um mundo que *tem* de ser²¹³.

Assim, στρέφεσθαι pode ser empregado na coletânea hermética para aludir a um *trânsito necessário*, a uma direção correta que pode ou não ser seguida pelo ser humano, mas que é adotada conaturalmente pelos planetas e pelo Demiurgo. Se a efetivação do movimento dos planetas é equivalente a eles sendo o que eles de fato são, e se o movimento de criação é aquilo que completa o criador naquilo que ele é, então o indivíduo que se volta correta e integralmente para o caminho justo cria a si próprio lentamente à medida que ele descobre o movimento adequado à sua essência.

²⁰⁹ Como pretendo demonstrar no capítulo 5 (“Salvação”), o movimento pelo qual o ser humano se volta para a sua *origem* é, no hermetismo, também o movimento em direção à sua *finalidade*. Voltar-se para alguma direção implica a completude de um caminho, seja do indivíduo que se eleva, dos astros que perfazem ciclos ou da criação que se manifesta abaixo.

²¹⁰ Sobre a anábase, cf. CH 1.20-25; NHC VI. 6; SH 25.1-4.

²¹¹ Cf. DH 8.6-7.

²¹² Cf. CH 2.7; 3; SH 14; e subcapítulo 5.2.

²¹³ Isso é abordado no capítulo 4.

Descobrir tal movimento envolve também arrepende-se do antigo. Aqui entra novamente um trecho do *Poimandres* (CH 1.28), em que Hermes, de forma bastante incisiva, admoesta os seres humanos a mudarem de vida:

Τί ἑαυτοῦς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

Por que vos entregastes à morte, ó homens terrenos, quando tendes o poder de compartilhar da imortalidade? Vós que peregrinastes em erro e que vos irmanastes da ignorância, *arrependei-vos*. Separai-vos da luz umbrosa – compartilhai da imortalidade, renunciái à corrupção.

O verbo empregado (*μετανοήσατε*) é correlato direto de *μετάνοια*, o que sugere que o seu uso aqui é técnico, incluindo de forma flagrante o estopim para uma conversão: a vivência do remorso no que diz respeito ao que se era até então; dito de outra forma, o remorso associado à direção para a qual o olhar do indivíduo se voltava. Pela perspectiva hermética, trata-se, então, do reconhecimento de um erro tomado por vida, uma consciência que se apresenta acerca de si mesmo e de outro modo de ser possível. Pode ser elucidativo trazer um paralelo da tradição cristã, como é o caso em Mt 3:2, quando João Batista prega no deserto da Judeia valendo-se das seguintes palavras: “*Arrependei-vos* (*μετανοεῖτε*), porque o Reino dos Céus está próximo”. Em seguida (3:3), o texto cita uma passagem de Isaías na qual é dito a uma “voz no deserto”, com a 2ª pessoa do plural majestático: “*preparai* (*ἐτοιμάσατε*) o caminho do Senhor, *tornai retas* (*εὐθείας ποιεῖτε*) as veredas dele”²¹⁴. Parece haver uma equação necessária entre o arrependimento e o *preparo* para um caminho *reto*. Considerando o gosto grego por paretimologias e jogos de palavra, não seria uma surpresa se imaginássemos que os tradutores da *Septuaginta* entreviram a oportunidade de associarem as veredas *retas* (*εὐθείας*) com uma rota *divina* (*θεῖα*), conforme a tradição antiga de etimologizar o nome de Deus²¹⁵; seja como for, o próprio texto diz se tratar do “caminho do Senhor”²¹⁶. Logo, estaríamos diante da comparação entre uma vida prévia, humana e equivocada, e outra nova vida, divina e correta (cf. DH 7.5). Entre as duas realidades, o elemento pivotal será a experiência da *μετάνοια*: *voltar-se* para uma nova direção envolve *repensar* a anterior (atual).

²¹⁴ Isa 40:3.

²¹⁵ E.g., *Etymologicum Magnum*, s.v. Θεός (cf. acima n. 124).

²¹⁶ Outros exemplos no NT: Mt 4:17; At 13:24, 19:4, 20:21, 26:20; Lc 5:32 (οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους, ἀλλ’ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν), 13:3,5 (ἀλλ’ ἐὰν μὴ μετανοήτε, πάντες ὁμοίως/ὡσαύτως ἀπολεισθε), 24:47; Mc 6:12.

Isso posto, o arrependimento seria o que fertiliza o solo do indivíduo para uma nova forma de ser. Arreperder-se vem não só com um custo, mas também como um alento, pois a constatação de outra possibilidade instila vida no que parecia estéril²¹⁷. Como tratado no capítulo anterior, o ser humano está sujeito a duas faltas principais, o desejo/prazer e o sono/esquecimento, ou seja, as paixões do corpo e a ignorância²¹⁸. Ambos os enganos haveriam de ser remediados com uma forma superior de sentir (coração) e de compreender (intelecto). Assim, para abrir um caminho nessa direção, o remorso deveria estar ligado aos dois erros próprios da condição humana: o indivíduo deve se arrepender do modo pelo qual se deixou ser conduzido pelo prazer e pela ignorância. O medo da aparente inevitabilidade da morte é o que faz com que as pessoas se portem de tal forma, como que compensando a própria mortalidade²¹⁹. Uma passagem em *Asclépio* é clara a respeito dessa armadilha ao afirmar que “nesta vida corpórea é um regalo o prazer que cada um sente graças às suas posses, mas tal prazer, como dizem, é um nó ao redor do pescoço da alma, mantendo a humanidade atada à parte que a faz mortal” (12). Evitando a morte, recaem ainda mais nela. Reconhecer tal conduta é o movimento inicial para retirar a corda ao redor do próprio pescoço.

Existem muitas descrições da ideia de conversão, até mesmo antigas²²⁰, mas o tratamento que ela recebeu por A.D. Nock, em seu influente livro sobre o tema, parece seguir justamente o rumo da passagem hermética²²¹. Para ele, a conversão é “the reorientation of the soul of an individual, his deliberate *turning* from indifference or from an earlier form of piety to another, a *turning* which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new was right”²²². Embora a avaliação que Nock faz a respeito desse fenômeno no decorrer de seu livro seja um tanto problemática, por tomar o paradigma cristão como pedra de toque para toda a história prévia do ato de conversão²²³, ainda assim a sua definição parece se acomodar bem com a fala acima proferida por Hermes. Alguns pontos elencados por Nock merecem breve destaque:

²¹⁷ Cf. Kingsley 2000a, 27 e DH 9.5: o corpo, desprovido de alma, é um cadáver; a alma, sem *noûs*, é inerte.

²¹⁸ Temas de reflexão, respectivamente, dos tratados 7 e 18; cf. ainda CH 4.5, 10.8; OxH 3-4.

²¹⁹ Cf. DH 7.3, 9.3-4, 10.16. A vida comum das pessoas é feita de morte e errância (CH 1.28-9; DH 8.5, 9.2.4, 10.6).

²²⁰ Cf. Proclo, *ET* 15-17, 20; Iyadurai 2014.

²²¹ Porém sua influência maior parece ter sido os estudos do tema por William James; cf. Soranzo & Robichaud 2017.

²²² Nock 1933 (1985, 7, grifos meus). À mesma página o autor contrasta ainda a *conversão*, que teria um caráter de devoção mais integral e transformador, com a *adesão*, que seria “an acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes”, sem que um modo de vida prévio tivesse de ser abdicado.

²²³ Cf. Rives 2011, 276; Soranzo & Robichaud 2017, 135-6, 140-2. À época da primeira edição de seu *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, A.D. Nock contava com apenas 31 anos. Seria possível justificar o descuido por razão de sua juventude, mas trata-se também da faixa etária deste que agora escreve. Não seria prudente seguir tal linha de argumentação.

i) *Trata-se de um ato deliberado e consciente.*

A voluntariedade parece ser uma condição básica para que haja a conversão. Essa voluntariedade depende do reconhecimento por parte do indivíduo de seu estado precário, o que o CH irá associar à vida da destruição/corrupção (φθορά; cf. *ἑαυτούς... εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε*). A escolha consciente que pode ser feita é entre essa forma de ser e outra, vinculada ao potencial de imortalidade ingênito ao ser humano (*ἐξουσία τῆς ἀθανασίας*). Em suma, é dito que o hermetista deverá escolher entre a morte e a imortalidade, entre sua vida atual e sua possibilidade intrínseca de vida real, que se associa à alma e ao intelecto, e à sua posterior divinização²²⁴. Assim, a conversão é uma escolha²²⁵.

ii) *Trata-se de um ato transformador.*

Dizer que uma “grande mudança” ocorre é também uma questão de pensarmos no que se transforma e de que modo se dá essa transformação, se ela é espontânea ou gradual, parcial ou integral, por exemplo. Tudo indica que seja um *processo*, em que, mais adiante, a revelação (ou gnose), esta sim, será absoluta em sua singularidade; como um clarão. Antes, porém, é necessário um trabalho. O arrependimento que enseja a conversão deve ser utilitariamente contínuo; de outro modo, a escolha será novamente encoberta pela vivência habitual do corpo sujeito ao mundo (desejo e ignorância)²²⁶. O indivíduo pode estar sempre à deriva de tudo que o toma de assalto²²⁷; ele deve buscar permanecer ainda em estado de atenção e vigilância (*προσοχή*)²²⁸. Para ser transformadora, a conversão é assiduidade e observância – de sua escolha e dos preceitos a serem seguidos.

²²⁴ Sobre a imortalidade da alma, cf. SH 11.2; OxH 1. O ser humano possui as duas naturezas, a mortal e a imortal, mas, como é, frequente apenas a primeira (DH 6). Ele tem uma inclinação para a morte; enquanto que Deus a tem para a vida (DH 8.3).

²²⁵ Cf. Rives 2011, como, por exemplo, à p. 270: “conversion necessarily involves some degree of active assent on the part of the person involved”. Cf. DH 4.

²²⁶ William James desenvolve um pouco acerca dessa necessidade ao afirmar que “o que constitui a importância [da experiência de conversão] é o fato de mostrar a um ser humano, nem que seja por um breve lapso de tempo, o ponto culminante da sua capacidade espiritual – *uma importância que reincidências no erro não podem diminuir, mas que a persistência pode aumentar*” (1902 [2017, 240, grifos meus]). Parece haver aqui uma inconsistência de definições por parte do psicólogo americano entre *conversão* e *revelação*, mas o ponto principal é o valor dado para a questão da persistência no caminho: ela é necessária devido à força que as paixões e a ignorância ainda possuem sobre o neófito. Cf. Eliade 1963 (2011, 117): “Permanecer ‘vígil’ significa estar plenamente consciente, estar presente no mundo do espírito”; entretanto, é comum que a “vigilância iniciatória” se depare com resistências na vida habitual do sujeito.

²²⁷ Cf. Emp. fr. 2 D-K *πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας*, fr. 11 D-K *νήπιοι οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι*.

²²⁸ Cf. Clem. Al. *Strom.* II. 20.120 I; com comentários em Hadot 2002 (2014, 73-81, e ainda 26-7).

iii) *Trata-se de um ato que envolve a experiência íntima da certeza.*

Essa certeza, no caso, é a fé (ou confiança) no novo e desconhecido, operada pelo acolhimento e familiaridade que o indivíduo encontra nesse estado. Em *Ascl.* 6 é dito que o ser humano “despreza a parte em si que condiz à sua natureza humana a partir do momento em que deposita confiança na divindade de sua outra parte”. À medida que o sujeito se engaja nesse outro caminho, que é também propriamente seu, e chega ao ponto de dissipar “as sombras do erro” em sua alma, então essa “confiança na imortalidade vindoura” será integral e o distanciará “da humanidade como o Sol que ofusca as estrelas” (*Ascl.* 29). A ausência de fé é um empecilho para compreensão de outra ordem; sem fé, tal conhecimento é obstado²²⁹. No que respeita aos saberes de ordem divina, que perpassam a escala humana, a fé é o que permite aos indivíduos irem além do modo de ser conhecido e experimentarem o desconhecido/possível em si como uma forma de certeza. Assim, mesmo que destituído do que até então lhe garantia alguma segurança, a conversão para o adepto é o voltar-se de um erro para um acerto.

Em certa altura das *Definições herméticas*, fala-se que *movimento é energia* (10.2). Isso pode nos orientar para que compreendamos o que ocorre no indivíduo quando ele segue a proposta de *se voltar* para um caminho distinto do seu habitual. Em virtude da inércia natural, aplicar-se em uma direção nova e sustentar essa decisão requer um *esforço*, um dispêndio de energia. Se movimento é energia, o que, inclusive, não é uma afirmação estranha à ciência moderna, então a conversão não é um ato simples, mas um processo laborioso e, de certo modo, *artificial*²³⁰, pois se dá às avessas das tendências cristalizadas no indivíduo, que conhece apenas a via descensional da corruptibilidade e morte, e que, em última análise, exige dele menos esforços, embora toda a sua energia se escoie involuntariamente em seus desejos e ignorância. Portanto, a *aplicação correta de sua energia*, ou seja, o *movimento correto*, irá corresponder a uma aparente contravenção às tendências atuais do indivíduo, que poderá, ele mesmo, manifestar ainda mais resistência contra a própria decisão de abandonar o que é conhecido. Se antes o indivíduo seguia o fluxo involuntário e inercial de descida, agora ele deve envidar esforços para voluntariamente trilhar a *subida* pelo caminho novo que se apresenta ao se voltar para dentro de si próprio – “com todo o seu corpo”.

²²⁹ Cf. *Ascl.* 23: “Estás surpreso, Asclépio, ou te falta fé como com a maioria?”, 24: “Vê como há pouca fé em ti”.

²³⁰ Cf. Eliade 1959 [2015, 276-7].

Por outro lado, o movimento pode ser também aquilo que *traz* energia ao iniciado. Isso porque a direção correta e o testemunho da própria possibilidade inaudita preenchem o sujeito com uma esperança revigorante a respeito de si próprio e do mundo. A esperança é oriunda do alto, em sequência à vitória, de modo que, para atingir a sua realização, o hermetista precisa passar pela esperança em seu caminho de subida, que trilhará os mesmos passos da descida, mas no sentido contrário (cf. CH 13.18-20). O louvor divino, após se dirigir a Deus, deverá ser tal (CH 18.8):

ὕψοθεν ἀρξάμενος τῆς ὁδοῦ, δευτέρα τάξει πρὸς τοὺς κατ' εἰκόνα ἐκείνου τὴν σκηπτουχίαν ἔχοντας καταβαίνει, ἐπειδὴ καὶ αὐτοῖς τοῖς βασιλεῦσι φίλον τὸ ὑψόθεν κατὰ βαθμὸν τὰ τῆς ὁδοῦ καθήκειν, καὶ ὅθενπερ αὐτοῖς τὰ τῆς νίκης πεπρυτάνευται, ἐκεῖθεν καὶ τὰ τῶν ἐλπίδων κατ' ἀκολουθίαν περιάγεσθαι.

Depois de ter iniciado sua canção pelo alto, na parte seguinte ele desce e se dirige aos portadores de cetro, que existem à imagem [de Deus], pois os próprios reis apreciam que a canção se desloque de cima para baixo, degrau por degrau, e que ela surja do mesmo lugar de onde a vitória lhes foi concedida. É desse lugar também que, em sequência, são conduzidas as nossas esperanças.

A esperança é a antessala da vitória e, de algum modo, já deveria transmitir ao iniciado a forte impressão de um dever sendo cumprido. *Confiar na direção tomada* teria um papel crucial na manutenção de tal empreitada. O motivo para isso é claro: a simples *ideia* da conversão jamais poderia sustentar a dificuldade real implicada no processo de conversão. Devemos antes imaginar que alguma experiência subjetiva, discreta mas palpável, se estabelecia naquele que se converte. Essa vivência haveria de nutri-lo de tal forma que, a despeito dos óbices (ou por conta deles), o iniciado possuiria ainda disposição para prosseguir nas difíceis etapas de aos poucos se descolar de tudo que representava a sua relação com o mundo e com a sua própria identidade²³¹. Sendo assim, a energia bem dirigida seria também uma energia capaz de abastecer o iniciado e trazer ainda mais vigor à sua decisão. O verdadeiro movimento, como é posto em CH 2.8, é aquele que *surge e se dá dentro* da imobilidade. Entende-se aí outro motivo para o esforço gasto ser uma nutrição: empregá-lo é receber o acesso, pouco a pouco, a uma realidade imóvel dentro de si, essa, sim, sua fonte real de ser²³². Voltar-se para si próprio e para Deus é um movimento em direção a um centro de gravidade imóvel dentro de si mesmo. É essa descoberta que alimenta o iniciado.

²³¹ Kingsley 2000a, 26-7. Cf. neste estudo a introdução ao cap. 5.

²³² Macleod 1970, 43. Cf. Pl. *Tim.* 34a-b.

3.2 O paradigma da aprendizagem

Podemos aprender com aqueles que são nossos iguais. Essas pessoas podem servir como espelhos ou como complementares de nossas necessidades e pontos cegos. A interação entre iguais pode encerrar tanto fraternidade quanto disputa, simpatia e antipatia. Essa, porém, não parece ser a perspectiva adotada nos textos herméticos. Invariavelmente, há uma *verticalidade nos diálogos*. Isso significa que, para o iniciado efetivar seu caminho de subida, ele depende de alguém que esteja mais acima e que possa atraí-lo para esse trajeto. Não apenas para que não se perca e tenha uma bússola nas horas de precisão, mas também porque parece haver a *necessidade* de que ele seja puxado ou chamado nessa direção – seus esforços somente, o fato de partirem de onde eles partem, não são suficientes para alçá-lo de forma definitiva a uma nova vida. Um discípulo precisa de um mestre. E apresentar essa relação na forma de diálogos talvez fosse algo de suma importância para os redatores do CH²³³. O diálogo é uma troca e uma síntese possível. A escolha desse gênero nos revela algumas coisas. A transmissão oral parece corresponder à situação ideal para que se dê o ensinamento, a dizer, sem a experiência da troca imediata, o conhecimento de uma realidade mais profunda, divina ou mesmo individual, estaria como que bloqueado. Há algo importante nisso: a interação entre duas ou mais personagens em um contexto iniciático *excede e preenche* a palavra transmitida com uma vitalidade que talvez esteja presente nela sozinha apenas de forma pálida²³⁴. Uma tradição viva de conhecimento envolve tensões, aberturas, resistências e impasses – o labor por trás de um nascimento. Além disso, o diálogo ainda permite que o mestre module o seu discurso a partir das necessidades e capacidades de quem ouve. Aprender seria então um processo que envolve a mediação feita pelo mestre entre o discípulo e o desconhecido. É incontornável aqui aludir à maiêutica socrática, mesmo que em poucas palavras. Uma explanação sucinta, que nos transporta diretamente de volta para o contexto iniciático, é dada por Mircea Eliade:

L'homologation de la philosophie à l'initiation fut un leitmotiv dès les débuts du pythagorisme et du platonisme. Même la maiêutique (de *maia*, 'accoucheuse'), par laquelle Socrate s'efforçait d' 'accoucher' un homme nouveau, avait son prototype dans le travail des maîtres d'initiation des sociétés archaïques: eux aussi 'accouchaient' les novices, c'est-à-dire les aidaient à naître à la vie spirituelle. (2015 [1959], 246-7)

²³³ Cf. Kingsley 2000a, 28-9; Hadot 2014 [2002], 35-44; Broze 2004, 38-42, e 2013, 30, 36.

²³⁴ E.g. CH 16: falta *enérgeia* às palavras vertidas do egípcio ao grego; cf. Chlup 2007, 146-7; Broze 2013, 34.

Não é de surpreender que Hadot (2014 [2002], 38) associe também o diálogo socrático a uma forma de exercício (espiritual). Para que algo nasça, é necessário espaço no discípulo para que aquilo seja gestado. Um indivíduo saturado de si e dos próprios conceitos não poderia gerar nada. Desse modo, a principal tarefa do Sócrates “parteiro” será de favorecer a criação de um espaço vazio (fértil) em seus interlocutores²³⁵. Sob o ponto de vista hermético, como abordei no capítulo 2, isso significa dizer que *não há espaço para o Bem* (ou ainda que o intelecto não pode despertar) em uma alma repleta de desejos e opiniões falsas oriundas do corpo entregue ao mundo externo (CH 6.7). Para que algo nasça, é preciso antes que o que ocupa o indivíduo vá lentamente se desmanchando. Por meio de um “parteiro”, o elo automático com a volubilidade ligada ao mundo *externo* vai dando lugar à edificação de um acesso *interno* às verdades imutáveis. Dito de outra forma, trata-se de uma transição da esfera exotérica para a esotérica, do bolor da mortalidade ao frescor da imortalidade que se revela à alma²³⁶. A experiência da passagem de um ponto a outro, que lemos *in nuce* nas obras platônicas (mas que provavelmente correspondia a um processo muito mais longo e paulatino)²³⁷ – essa experiência era uma forma de iniciação filosófica. Parece haver quatro elementos implícitos na tutela iniciática: i) o parteiro do conhecimento, ii) o gestante do conhecimento, iii) aquilo que deve morrer no “gestante”, e iv) o conhecimento que nele nasce (equivalente ao renascimento, *παλιγγενεσία*, do próprio gestante, como em CH 13). Para promover isso, Sócrates se serve do diálogo, da troca viva entre duas pessoas, o que é depois ficcionalizado por Platão. Então temos dois momentos por trás da ideia de “diálogo”: a interação real entre um mestre e um aprendiz (*diálogo de fato*; oralidade), e o estabelecimento por escrito de um modelo pedagógico sob a forma do *gênero literário diálogo*. Ao que tudo indica era esse também o caso do CH. A relação direta com um mestre tem primazia, mas isso poderia ser complementado com a leitura privada de tratados que evocavam essa forma de aprendizagem²³⁸. Pretendo agora me concentrar principalmente na relação mesma que é retratada entre Hermes, Poimandres, Asclépio, Tat e demais personagens, buscando examinar o que significava ser um mestre e um discípulo dentro do hermetismo e desse esquema dialógico.

²³⁵ Pode-se pensar no paralelo entre a ideia humana-pedagógica de nascer e a cosmogônica no *Timeu* (os três princípios ontológicos: ser, *espaço*, devir: 48e-51e, 52d). Hermes era filho justamente de *Maia* na tradição grega. Assim também no orfismo: OF 485-8; HO 2, 44. Shaw (2015, 164-6) estabelece a mesma relação com o *Timeu*. Cf. CH 3.9-10.

²³⁶ Para Fílon, por exemplo, o objetivo último da filosofia era a imortalização do indivíduo (*De officio mundi*, 77-8).

²³⁷ Lembremos que os diálogos platônicos eram, em tese, obras de *divulgação* (exotéricas); cf. Lopes & Cornelli 2016.

²³⁸ Ou seja, os textos só seriam lidos adequadamente se o adepto tivesse já alguma experiência dentro do grupo hermético; cf. Fowden, 97-100; Broze 2013, 31; Gasparro 2018, 116-7.

Talvez o melhor exemplo para isso esteja em CH 13. No parágrafo inicial do tratado, vemos Tat se dirigindo a Hermes, solicitando um saber para o qual se sente então finalmente preparado:

Ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὃ πάτερ, αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θεϊότητος διαλεγόμενος· οὐκ ἀπεκάλυψας, φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας· ἐμοῦ τε σοῦ ἰκέτου γενομένου, ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως, μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι, πυθομένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν, ὅτι τοῦτον παρὰ πάντα μόνον ἀγνοῶ, καὶ ἔφης, ὅταν μέλλης κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι, παραδιδόναι μοι. ἔτοιμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρείωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης· σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίας <γένεσιν> παραδοῦναι προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβήν· ἀγνοῶ, ὃ Τρισμέγιστε, ἐξ οἷας μήτρας ἄνθρωπος ἐγεννήθη, σπορᾶς δὲ ποίας.

Meu pai, falaste de forma obscura e enigmática quando trataste da divindade nos *Ensina-mentos gerais*. Ao alegar que ninguém pode ser salvo antes do renascimento, nada revelaste. Mas, tendo falado comigo enquanto descíamos da montanha, tornei-me teu devoto e pedi para aprender o discurso sobre o renascimento. Pois, de todos os discursos, apenas esse desconheço. E tu disseste que me ofereceria tal ensinamento quando eu me tornasse “um estranho ao mundo”. Preparei-me, minha meta é alheia ao engano do mundo. Confere-me o que preciso e apresenta-me a doutrina do renascimento, seja em voz alta ou em segredo, assim como disseste que o faria. Desconheço de que mãe o ser humano foi gerado e de qual semente, ó Trismegisto.

O pedido de um discípulo ao seu mestre é o que move o tratado. Tat indaga sobre a ideia de renascimento, alegando ter cumprido os critérios necessários para assimilar esse saber: ele agora havia se tornado um “estranho ao mundo” (κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι). Estabelece-se o cenário, como em alguns diálogos platônicos – aqui com ambos descendo de uma montanha, talvez no vale do Nilo²³⁹. A imagem de uma revelação ocorrendo em áreas montanhosas é tipológica, remontando a Hesíodo²⁴⁰, mas não seria inadequado supormos que um mosteiro ou santuário se localizasse no cimo do local²⁴¹. A descida (catábase) de volta para a vida comum é precisamente o momento em que Tat diz ter se desligado dela. Toda a *mise en scène* pode ser acurada tanto geográfica quanto metaforicamente. Mestre e discípulo *subiram* até um ponto elevado, *desceram* e agora Tat pede que *subam* novamente rumo àquilo que ele desconhece. Hermes será seu guia.

²³⁹ Broze 2013, 29. Mas o principal talvez seja lermos a montanha como um ponto de encontro entre o céu e a terra.

²⁴⁰ NF, 202, n. 1.

²⁴¹ O termo para “montanha” e “mosteiro” em copta era o mesmo (τροογ).

De forma implícita, há dois trabalhos encadeados aí. Por um lado, aquele do aprendiz, que não seria mais refém do “engano do mundo”, ou seja, ele haveria passado por um processo de purificação do desejo e da ignorância. Cria-se nele um espaço para que algo novo surja; ele está *receptivo*. Quanto ao mestre, ele será responsável por *oferecer* o conhecimento e permitir que Tat acesse essa realidade ainda desconhecida. Contudo, a dinâmica de passividade e atividade será menos óbvia do que parece à primeira vista. Tat se vê insatisfeito com a conduta de seu mestre, acusando-o de falar em enigmas (αἰνιγματωδῶς). Esse protesto se repete na sequência (13.2-8). A princípio, duas reações de Tat se destacam: i) 13.2 τὸ γὰρ σύνολον ἄπορῶ (“Estou completamente sem saída”); e ii) 13.2 Αἰνιγμά μοι λέγεις, ὦ πάτερ, καὶ οὐχ ὡς πατήρ υἱῶ διαλέγῃ (“Falas em enigmas, pai, e não estás conversando comigo como um pai faria com um filho”). *Aporia* e *enigma* – estamos familiarizados com o primeiro termo desde Platão, ao passo que o segundo parece algo mais propriamente oracular, oriundo de uma realidade divina. Talvez seja entre esses dois lugares que devemos situar a figura do mestre: ele é ao mesmo tempo *filósofo* e *oráculo*. O trânsito entre essas duas facetas tutelares de Hermes (e, antes dele, de Poimandres) percorre todos os tratados²⁴². Com efeito, em outro texto, ele irá associar a busca filosófica a uma vida de devoção: compreender a realidade é, em última instância, agradecer ao Criador pela própria realidade; assim, a verdade é descoberta apenas mediante uma vida devota ao subtexto das aparências²⁴³. Trata-se de uma certeza que se estabelece não pelo silogismo, mas por um sentimento de piedade que aflora com o desvencilhar-se das representações abstratas ainda presas ao mundo sensível. Assim, um enigma não necessariamente busca uma resposta discursiva; a depender de sua origem ou fim, não há um gabarito para a contradição aparente²⁴⁴. Pelo contrário, ele permite que o ouvinte *permaneça na contradição* para que a inflexibilidade inicial do paradoxo desmanche suas tentativas infrutíferas de resolução teórica. A saída se mostra distinta de tudo que ele imaginava. Em resumo, o que parece mover a fala de Hermes, incompreensível para Tat, é a dissolução dos esquemas mundanos que ainda povoam a mente de seu seguidor, embora ele alegue já ser um estranho ao mundo. A linguagem “enigmática” não é a responsável pela angústia de Tat; a sua função é tão somente de deflagrar nele um estado de crise relativo ao seu arrivismo espiritual e que, levado ao limite, mostra o vazio de sua condição. Esse vazio, mais adiante, se revelará um silêncio fecundo.

²⁴² Lyman 1930, 265.

²⁴³ SH 2b.2-3; cf. SH 6 τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστι τὸ πιστεῦσαι (“ter entendido é ter acreditado”).

²⁴⁴ Kingsley 2000a, 26-7. Shaw fala em uma “non-semantic [em outra parte: *anterior*] awareness” (2015, 144-5).

O desagrado de Tat se deve à explicação dada por Hermes sobre o segredo por trás do (re)nascimento. É dito em 13.2 que o ventre “é a sabedoria intelectual em meio ao silêncio e a semente é o bem verdadeiro” (σοφία νοερά ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορά τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν); tal semente seria gerada pela “vontade de Deus” (τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ). Como ficará claro, a observação atenta do mistério da natividade seria capaz de revelar igualmente os mistérios do mundo e o mistério/desconhecimento que o próprio iniciado traz dentro de si. Por ora, entretanto, a insistência e a frustração de Tat persistem. Ainda assim, em mais de um momento Hermes afirma que o (re)nascimento não pode simplesmente ser explicado. Para que fosse compreendido, esse mistério era algo que deveria ser *vivido* mediante a graça divina²⁴⁵. Trago a passagem na íntegra (13.2-6):

[2.] Τοῦτο τὸ γένος, ὃ τέκνον, οὐ διδάσεται, ἀλλ' ὅταν θέλη, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμνησεται.
 [3.] – Ἀδύνατά μοι λέγεις, ὃ πάτερ, καὶ βεβιασμένα· ὅθεν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀντειπεῖν θέλω· «ἀλλότριος υἱὸς πέφυκα τοῦ πατρικοῦ γένους»· μὴ φθόνει μοι, πάτερ· γνήσιος υἱὸς εἰμι· διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον. – Τί εἶπω, ὃ τέκνον; οὐκ ἔχω λέγειν, πλὴν τοῦτο· ὁρῶν † τι † ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θεῶν γεγεννημένην ἐξέλεου θεοῦ, καὶ ἐμαυτὸν ἐξελέλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρῖν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῶ· τὸ πρᾶγμα τοῦτο οὐ διδάσεται, οὐδὲ τῷ πλαστῷ τούτῳ στοιχείῳ, δι' οὗ ἔστιν ἰδεῖν· διὸ καὶ ἡμέληταί μοι τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος· οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἀφὴν ἔχω καὶ μέτρον, ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμί. νῦν ὀρθῶς με, ὃ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὃ τι δέ <εἰμι οὐ> κατανοεῖς ἀτενίζων σῶματι καὶ ὀράσει. οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὃ τέκνον. [4.] – Εἰς μανίαν με οὐκ ὀλίγην καὶ οἴστρησιν φρενῶν ἐνέσεισας, ὃ πάτερ· ἐμαυτὸν γὰρ νῦν οὐχ ὀρῶ. – Εἶθε, ὃ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελήλυθας, ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὄνειροπολοῦμενοι χωρὶς ὕπνου. – Λέγε μοι καὶ τοῦτο· τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας; – Ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ. [5.] – Νῦν τὸ λοιπόν, ὃ πάτερ, εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας· τῶν πρὶν ἀπολειφθεῖς φρενῶν, – τὸ γὰρ μέγεθος βλέπω τὸ σὸν τὸ αὐτό, ὃ πάτερ, σὺν τῷ χαρακτῆρι. – Καὶ ἐν τούτῳ ψεύδη· τὸ γὰρ θνητὸν εἶδος καθ' ἡμέραν ἀλλάσσεται· χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὔξησιν καὶ μείωσιν, ὡς ψεῦδος. [6.] – Τί οὖν ἀληθές ἐστιν, ὃ Τρισμέγιστε; – Τὸ μὴ θολούμενον, ὃ τέκνον, τὸ μὴ διοριζόμενον, τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ γυμνόν, τὸ φαῖνον, τὸ αὐτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον. – Μέμηνα ὄντως, ὃ πάτερ· δοκοῦντος γάρ μου ὑπὸ σοῦ σοφοῦ γεγονέναι, ἐνεφράχθησαν αἱ αἰσθήσεις τούτου μου τοῦ νοήματος.

²⁴⁵ Cf. CH 5.2, 10.9. Tal exemplo já é suficiente para demonstrar o problema da hipótese formulada por Reitzenstein (1927) de que os tratados do CH seriam *Lesemysterien*, “mistérios de leitura”, em que a transmissão do conteúdo por escrito seria já suficiente para iniciar o leitor no conhecimento hermético. Cf. Fowden, 149-50; Bull, 6. Para Jámblico, o renascimento não poderia sequer ser objeto do pensamento (*Mist.* 8); cf. Shaw 2015, 139.

[2.] É uma linhagem que não pode ser ensinada, meu filho. Mas, querendo Deus, ele fará com que te lembres. [3.] – Pai, o que dizes é inconcebível e artificial. Quero contestar isso frontalmente. Sinto-me um filho nato de um pai estranho. Não fiques desagradado comigo, pai. Sou teu filho legítimo. Fala-me direito sobre o caminho do renascimento. – Que posso dizer, meu filho? Nada tenho a falar senão isto: contemplo em mim uma visão incriada, oriunda da misericórdia de Deus. Ultrapassei-me, fiz-me um corpo imortal e agora não sou mais o que antes era. Eu nasci no intelecto. Isso não pode ser ensinado, tampouco pode ser visto por meio de alguma conjectura banal que possamos usar aqui sob a terra. Por conseguinte, mesmo a minha própria forma inicial deixa de ser um revés. A cor, o tato e a grandeza são coisas que não mais tenho. Sou um estranho a elas. Agora me vêes com teu olho, meu filho, mas não podes compreender o que sou se me contemplares apenas com os olhos do corpo. Não podes me ver com eles, meu filho. [4.] – Estás me deixando revoltado e o meu coração, desconcertado, pai. Agora sequer me vejo. – Meu filho, quem dera se tu, insone, também tivesses te ultrapassado como quando os sonhadores se ultrapassam em meio ao sono. [...] [5.] – Pai, agora me deixaste sem o que dizer, despojado do que antes residia no meu coração. Vejo que teu tamanho e teu aspecto externo continuam sendo os mesmos. – Tu te enganas com relação a isso. Minha forma mortal muda todo dia, alterando-se no tempo por efeito do aumento e do declínio. É uma ilusão. [6.] – O que, então, é verdadeiro, Trismegisto? – Ora, meu filho, o intocado, o ilimitado, o incolor, o informe, o indiferente, o desnudo, o autoapreendido, o bem imutável, o incorpóreo. – De fato, pai, estou perturbado. Por mais que esperasse que tu me tornasses mais sábio, a apreensão desse conceito encontra obstáculos dentro de mim.

As reações de Tat, como se vê, não são das melhores. Fato é que talvez ele não tivesse realmente se tornado um estranho ao mundo, como alegava; seu preparo não fora o suficiente. Por isso, Hermes precisa lhe dar um incentivo, um “empurrãozinho”. O mestre se apresenta ao pupilo como aquilo que ele deve se tornar, separando-se internamente do plano sensível, vindo a ser outro em relação ao próprio corpo. Por certo, o corpo de Hermes permanece tal qual é. Tat ainda o vê como antes e o mundo continua o mesmo. Nada mudou. Mas *Hermes mudou*. Ele tornou-se *outro* dentro de si mesmo, do ponto de vista externo. Do ponto de vista interno, Hermes se tornou ele próprio, a substância de si que permanece oculta na vida comum. Não se identificando mais com o corpo visível, Hermes deixa de estar sujeito ao mundo visível. Ele acessa outra ordem e deve ser visto com outros olhos. É a essa direção que ele dirige a atenção de Tat: para que veja não com os “olhos do corpo”, mas com outra forma de visão, algo sobre o qual já tratei no subcapítulo anterior.

A seguir, em um momento carregado de *páthos*, Tat chega ao extremo da desesperança e frustração. Cito aqui o diálogo com a separação linear das falas, pela importância que entendo que a passagem tem para a condição do discípulo (13.7):

- Ἀδύνατος οὖν εἰμι, ὦ πάτερ;
- Μὴ γένοιτο, ὦ τέκνον· ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν, καὶ ἐλεύσεται· θέλησον, καὶ γίνεται· κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις, καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος· κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν.
- Τιμωροὺς γὰρ ἐν ἑμαυτῷ ἔχω, ὦ πάτερ;
- Οὐκ ὀλίγους, ὦ τέκνον, ἀλλὰ καὶ φοβεροὺς καὶ πολλοὺς.
- Ἀγνοῶ, ὦ πάτερ.
- Então, não sou capaz, pai?
- Não é isso, filho. Atrai-o para ti e o tomarás. Deseja-o e acontecerá. Abandona as sensações do corpo e virá o nascimento da divindade. Purifica-te das angústias irracionais da matéria.
- Tenho em mim angústias, pai?
- E não são poucas, meu filho. Elas são muitas e assustadoras.
- Eu as desconheço, pai.

Parece haver dor e desilusão na fala de Tat. Ele é levado ao limite de si: desconhece a própria capacidade; desconhece o fato mesmo de estar povoado por angústias. Como observam Kingsley (2000a, 22-3) e Shaw (2015, 155), trata-se de um drama *vivido*. Tat é levado a uma situação de completa aporia mental, que abala sua confiança no trabalho que havia feito até então. Ele não sabe onde está, pois ele vive ainda a vida do corpo sensível. Assim, o que deveria ser um questionamento de ordem discursiva se torna o sofrimento do próprio questionador. Tat não está mais protegido do que ele busca saber. Compreensivo com o estado do seu pupilo, o mestre faz com que *Tat se torne sua própria pergunta*. Por esse ângulo, não é Hermes que fala por meio de enigmas; com efeito, é somente o iniciado que acusa o mestre de se expressar de tal forma – Hermes apenas responde às perguntas feitas. O enigma, na realidade, é o encontro entre a condição de Tat e o próximo estágio do conhecimento, pois, de certo modo, não há uma continuidade espontânea entre essas duas instâncias. Há algo que falta. Hermes é bastante direto nesse trecho: o conteúdo sobre o nascimento não é o que importa. Tão logo Tat consiga se descolar internamente de seu corpo, abandonar a periferia de seu ser, aí então “virá o nascimento da divindade”. Hermes não expõe teoricamente o que é o renascimento. Ele faz com que seu próprio discípulo renasça.

Vemos, portanto, que no início do diálogo Tat perguntara acerca do que agora se mostra ser precisamente o drama por ele vivido. Tat precisa renascer para entender o que é renascimento. Talvez ele próprio não o perceba, mas Hermes parece encaminhá-lo nesse sentido. Poderíamos dizer que o que o discípulo sente não é resultado de uma interdição criada por Hermes; a interdição é própria da dinâmica em que esquemas conhecidos tentam domesticar o que é desconhecido. Tat precisa abdicar deles para tornar-se então algo desconhecido dentro de si. A aporia é o que traz essa saída. Ela se torna um não saber que abre caminho para a compreensão real. Em uma das definições herméticas registradas por Estobeu, lê-se: “O nascimento é a destruição do ser humano; a destruição do ser humano é o começo do nascimento”²⁴⁶. O axioma recorre à antanáclase para criar dois níveis de significado a partir de um mesmo vocabulário. O nascimento biológico se submete à lei da geração e corrupção do corpo – aqui, nascer é experimentar sua finitude e mortalidade. No entanto, morrer pode corresponder não apenas à dissolução de um composto material²⁴⁷, mas também ao fim de um modo de vida que deve deixar de existir para que a vida real no indivíduo floresça. Trata-se de uma morte não necessariamente biológica, mas sobretudo espiritual – e, aqui, nascer significa experimentar a imortalidade da própria alma e do intelecto, da divindade potencial no ser humano. O paralelo mais emblemático desse imaginário aparece de forma concisa em um dos fragmentos órficos encontrados em Ólbia, datados do séc. V a.C. Uma das inscrições mais famosas diz apenas: “vida morte vida verdade”²⁴⁸. Aqui também há o uso de antanáclase. Uma leitura possível para a fórmula é de que, para alcançar a vida imortal, o iniciado precisaria passar antes pela morte de sua vida terrena. Portanto, temos um itinerário. A vida atual é o palco para que uma morte aconteça e então uma nova vida surja, momento em que, aí sim, a verdade poderá ser realmente experimentada. Morrer é um estágio necessário, sem o qual vive-se somente sob a regência do fatalidade e do tempo, da matéria mais grosseira²⁴⁹. A dificuldade de Tat não é entender um raciocínio insólito. Ele sente a vacuidade de suas tentativas de compreensão, a impotência do seu modo de ser e a ausência de qualquer horizonte à sua frente. E o aparente vazio do desconhecido se torna vertiginoso. Mas isto é crucial: não se pode plantar algo em solo infértil. Os esquemas antigos de cognição têm de ser abandonados, já que não o levavam adiante em sua trajetória no conhecimento iniciático. Assim, o que Tat sente são as dores do parto.

²⁴⁶ SH 11.2.35 γένεσις ἀνθρώπου φθορᾶς, φθορὰ ἀνθρώπου γενέσεως ἀρχή. Cf. SH 2a16, 3.3, 14.1; DH 10.6.

²⁴⁷ Cf. CH 8.

²⁴⁸ OF 563 βίος θάνατος βίος ἀλήθεια.

²⁴⁹ Cf. CH 1.15, 16.15; SH 7.3, 14.1, 20.7. Para a noção de morte necessária, cf. a introdução ao cap. 5.

Após elencar as doze faltas próprias da vida terrena, que em parte ainda constroem Tat (13.7), Hermes se dirige ao iniciado com certa generosidade e assume a postura de um verdadeiro mistagogo (13.8):

λοιπὸν σιώπησον, ὃ τέκνον, καὶ εὐφήμησον καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· χαῖρε λοιπόν, ὃ τέκνον, ἀνακαθαίρομενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ· ταύτης ἐλθούσης, ὃ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς· παραγενομένης ταύτης, ὃ τέκνον, ἡ λύπη φεύξεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν κτλ.

A partir de agora, silencia-te, filho. Nada fales e, assim, não impedirás a misericórdia que vem a nós oriunda de Deus. A partir de agora, regozija-te, filho, purificando-te pelas potências de Deus para unir-se ao Verbo. O conhecimento de Deus veio a nós. Com sua vinda, a ignorância é expulsa, filho. O conhecimento do regozijo veio a nós. Com sua chegada, o pesar há de evadir-se para aqueles que lhe dão passagem, filho, etc.

Hermes então continuará elencando as dez potências oriundas de Deus, que podem afastar as doze assinaturas zodiacais no ser humano e permitir o surgimento do intelecto²⁵⁰. Para tanto, duas coisas são fundamentais: Tat deve deixar de bloquear a misericórdia divina que vem de cima até ele e também deve deixar de bloquear a evasão do sofrimento, ao qual está apegado como única forma de existência. O iniciado precisaria sair da frente do fluxo da morte e vida, do conhecimento, pois ele mesmo impede que se vá o que tem de ir e resiste para que não venha o que pode receber. Se antes Tat reclamava sobre estar sem caminho (τὸ γὰρ σύνολον ἀπορῶ), agora Hermes fala em termos de acesso e transição (οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος ... τοὺς χωροῦντας). Vê-se aqui uma relação entre a completa *aporia* e a consecutiva *abertura* a um novo estado, o que parece possível mediante o bom direcionamento do mestre que compreende a condição de seu discípulo. O gesto de mudança vem acompanhado da soltura ou desistência de uma voz inquisidora e equivocada, ainda onerada por sua identificação com o mundo. A falta de saída acarreta uma saída nova, inesperada, de modo que a *aporia* se revela também como um modo de instrução e formação do sujeito – não se trata de um jogo retórico ou discursivo, mas de um instrumento de possibilidade transformadora. A tensão é levada ao limite para ser distensionada, ao passo que o silêncio é a solução e o desenlace de seu nó existencial. Tudo que resta a Tat é justamente experimentar esse silêncio²⁵¹.

²⁵⁰ CH 13.9-10. Para a relação entre as doze faltas e as dez potências, cf. CH 13.12.

²⁵¹ Essa instrução se repete ainda em 13.14-16.

Com efeito, Hermes já havia mencionado sobre a importância do silêncio no começo do diálogo. Não se trata de uma censura ou imposição autoritária, mas a apresentação generosa de uma outra forma de compreensão²⁵². Em 13.2 o mestre havia dito que o ventre que carrega o renascimento é “a sabedoria intelectual em meio ao silêncio”. Mais uma vez, aquilo que Tat não entendera antes, agora ele sente na própria pele. Ele não fica sabendo sobre o renascimento. Ele se torna ainda mais receptivo que no começo do diálogo e encarna o próprio ato de renascer.

Alude-se à imagem do parto de forma complementar em um dos textos herméticos nos códices de Nag Hammadi. O símbolo é o mesmo, mas explica-se o nascimento por outro ângulo. Desta vez, quem dá à luz é o próprio mestre (NHC VI. 6, 52.14-29):

ΡΙΧΕΙ Π ΠΝΑ ΖΙ Τῆ Τ.Δ.ΥΝΑ | ΜΙΣ' ΔΕΙΚΩ ΠΑΚ ΕΞΡΑΙ ΗΤΕΝΕΡ | ΓΕΙΑ' ΕΤΝΟΗΣΙΣ
 ΜΕΝ ΦΟΟΠ | ΝΞΡΑΙ ΝΞΗΤΚ' ΞΡΑΙ ΝΞΗΤ ΞΦΩΣ | ΕΣΕΕΤ ΝΒΙ Τ.Δ.ΥΝΑΜΙΣ' Ν | ΤΑΡΙΩΓΑΡ
 ΕΒΟΛ ΞΝ ΤΠΗΓΗ | ΕΤΞΕΨΕ ΝΗΕΙ ΔΕΙΞΠΟ' [...] | ΤΡ ΘΑΥΜΑ ΔΕ | ΜΠΕΕΙΦΑΧΕ ΤΠΟΥ
 ΕΤΑΚ | ΧΟΟΘ' ΑΚΧΟΟΘ ΓΑΡ ΧΕ Τ.Δ.Υ | ΝΑΜΙΣ ΕΤΝΞΡΑΙ ΝΞΗΤ ΠΑ | ΧΕΘ ΧΕ ΔΕΙΞΠΑΣ
 ΞΘΕ ΝΠΙΦΗ | ΡΕ ΕΦΑΥΧΟΟΥ' ΑΡΑ ΦΠΑ | ΕΙΩΤ ΟΥΝΤΑΙ ΞΑΣ ΝΣΟΝ ΕΦ | ΧΕ <ΣΕ>
 ΝΑΑΠΤ' ΜΝ ΝΧΩΩΜΕ.

– Após ter recebido o espírito por meio da potência, depositei em ti a energia [atividade, operatividade, ação]. De fato, a compreensão reside em ti; em mim é como se a potência estivesse prenhe, pois, após ser fecundado com a fonte que flui por mim, eu dou à luz. [...] Eu a gero como nascem também as crianças. – Então, pai, se sou parte da sua linhagem, eu tenho muitos irmãos.²⁵³

Repete-se entre mestre e discípulo aquilo de que eles mesmos falam: um processo de nascimento. Mas aqui Hermes é quem fica encarregado do parto. Tal imagem entra em contradição com CH 13 ou é passível de alguma conciliação? A pergunta é: o que realmente fazem mestre e discípulo? A frase inicial do excerto acima é clara em um aspecto – Hermes não deve apenas repassar um conhecimento pronto, enrijecido, a ser ditado para o Tat. O que ele dá tem de estar também presente nele. Para que algo se vivifique no iniciado, o mestre precisa estar igualmente vivificado com o que pretende transmitir. Seus *filhos* só irão nascer quando o mestre for de fato um *pai*. A παράδοσις hermética é uma linhagem: a continuidade de uma experiência interna e essencial, não de um discurso²⁵⁴. Na relação entre o tutor e o tutelado, *ambos devem trabalhar*²⁵⁵.

²⁵² Kingsley 2000a, 36.

²⁵³ Para uma comparação entre NHC VI. 6 e CH 13, cf. van den Kerchove 2012, 323-72.

²⁵⁴ Cf. Waite 2013 [1926], 52: “the pupil was prepared in the mind before he was taught by the mouth”.

²⁵⁵ Cf. Kingsley 2000a, 38-40; Dorfmann-Lazarev 2009, 179; Shaw 2015, 163. Cf. Rudhardt 1980, 99.

Por outro lado, *ambos apenas recebem*²⁵⁶. O mestre é um receptor e intermediário ideal entre o iniciado e aquilo que deve ser recebido. Ele é um canal para o que vem de cima ao mesmo tempo que tenta dissipar aquilo que arrasta o pupilo para baixo e o bloqueia para receber algo mais real. Assim também parece ser a lógica do NT, quando, por exemplo, lemos na *Epístola de Tiago* (1:19-25) que o *logos* divino deve primeiro ser *recebido* para só então ser transmitido e colocado em prática por aquele que o profere²⁵⁷. Sem o preparo e trabalho por parte do mestre, ele não pode receber a realidade divina tampouco transmiti-la ao seu discípulo. Ele deve estar em constante ligação com o que está acima dele; de outra forma, não será um mestre²⁵⁸. Assim como o filho receberá dele a palavra, da mesma forma o mestre teve de se colocar em um estado receptivo. A metáfora familiar assume, assim, um tom não apenas hierárquico, mas efetivamente espiritual e ontológico. Há uma linhagem necessária que remonta à contiguidade da própria criação: assim como Tat é filho do pai Hermes, Hermes é filho também do Pai propriamente dito²⁵⁹. Portanto, é possível notar a transitividade que há entre a postura ativa e passiva do mestre em cada uma dessas instâncias: i) o trabalho/preparo, ii) a recepção e iii) o proferimento da palavra divina; a palavra proferida, por sua vez, será aquilo que permitirá iv) o nascimento de quem o escuta. Por esse viés, o mestre seria quem dá à luz, quem gera o filho. Mas vimos também que o filho gera a si mesmo por intermédio do pai. Em CH 13, Hermes como que *insemina* Tat, não mais intoxicado pelo mundo. Ele recebe a palavra do pai, mas Tat é o próprio ventre e o nascituro. A explicação mais simples para esse drama do nascimento iniciático é uma só: *Hermes é o pai tanto quanto Tat é sua própria mãe, seu próprio filho*. Logo, ambos dão à luz no processo de renascimento, cada qual à sua forma. Hermes é ativo no conhecimento que oferece, mas passivo por saber que depende de Tat a efetivação real do que é transmitido. Além disso, não basta que Tat receba a semente paterna; a Natureza também tem de trabalhar nele (SH 15.5):

²⁵⁶ CH 9.10; cf. Gasparro 2018, 115.

²⁵⁷ Dorfmann-Lazarev 2009, 176. Assim também para Hermes, cf. NHC VI, 6.53.31, 55.15-16, 57.5-6, 64.32-65.2.

²⁵⁸ Kingsley 2000a, 39. Um mestre é definido pela energia com a qual ele está em contato; cf. NHC VI, 6, 60.29-30, hino de Hermes (*Du-Stil*): “Eu sou o instrumento do teu sopro” (ἄνοκ πε ποργανον μηεκῆηα) = CH 1.30.

²⁵⁹ Cf. 23.6-7. Cf. também Broze 2013. Em uma obra alquímica conhecida como *Carta de Ísis a Hórus*, é recomendado que o conhecimento dos mistérios não seja revelado a ninguém, “a não ser apenas a um filho querido e legítimo” (εἰ μὴ μόνον τέκνοι φίλοι καὶ γνησίωι); cf. CAAG II, 28-33 (trad. CAAG III, 31-36). Assim como em CH 13 e NHC VI 6, mestre e discípulo se tratam pelos vocativos “pai” e “filho” (*inter alia*, cf. também SH 2a.5-6). Com efeito, no tratado sob exame, Tat se dirige ao seu pai em termos muito semelhantes (CH 13.3): “não me negues isso [a doutrina do renascimento], pai; *sou teu filho legítimo*” (μὴ φθόνηι μοι, πάτερ· γνήσιος υἱός εἰμι). Evidentemente, devemos entender isso não como uma filiação biológica, mas como uma relação de identidade espiritual dentro do grupo iniciático, uma linhagem. Cf. Mertens 1988, 18-20, 23.

ἐπεὶ τοίνυν τὸ πνεῦμα οὐκ εἶχεν ἐν τῇ νηδύι τὴν ζωτικὴν κίνησιν, τὴν δὲ βλαστικήν, καὶ ταύτην ἤρμοσεν ἄρμονία ὑποδοχὴν οὖσαν τῆς διανοητικῆς ζωῆς (ἔστι δὲ αὕτη ἀμερῆς καὶ ἀμετάβλητος, οὐδέποτε ἐξισταμένη τῆς ἀμεταβλησίας), τὸ δ' ἐν τῇ νηδύι ἀριθμοῖς λοχεύει καὶ μαιοῦται καὶ εἰς τὸν ἕξω ἀέρα ἄγει.

Então, como o espírito não possui um movimento vital dentro do útero, mas (somente) o germinal, a [Natureza] se vinculou com harmonia a este movimento, tornando-se um receptáculo da vida inteligente, que é indivisível, imutável e jamais se separa da imutabilidade. A [Natureza] engendra o que está no útero de acordo um tempo adequado e ainda auxilia no parto para conduzi-lo ao ar livre.

Há sempre uma concomitância de níveis em cada um dos participantes do processo de renascimento: da parte de Tat, de Hermes e da própria Natureza. Quanto a Tat, ele se prepara para receber o conhecimento, o que, a princípio, significa que ele deve se desfazer de uma conduta equivocada, ainda ligada ao mundo externo; o indivíduo torna-se ativo na busca pela dissolução dos esquemas lógicos-discursivos que ainda o constroem, que fazem as vezes de atividade no mundo, mas que não correspondem a uma ação real, pois são oriundas tão somente do desejo e da ignorância. A primeira ação real do iniciado será o silêncio. O que ele deve fazer agora é buscar um lugar em si de *não fazer*, de não domesticar a experiência a partir do que já lhe é conhecido, pois isso obsta a sua abertura ao desconhecido; ele precisa se abrir à possibilidade do silêncio. Em seguida, sua receptividade passiva, conjugada ao trabalho subliminar da Natureza, irá engendrar esse *outro* dentro de si, que é, na realidade, a substância mais real nele próprio²⁶⁰. Tat renasce como o outro que ele mesmo gesta. Hermes, por sua vez, deve passar pelas etapas já elencadas: preparo, recebimento, proferimento e concepção. O mestre dará à luz à medida que Tat também o fizer. Por fim, também a Natureza tem um papel nesse cenário e, de modo semelhante, ela também parece cumprir uma função ativa, sendo ela a própria responsável por gerar o que está no útero (λοχεύει), ao mesmo tempo que ela é também a *parteira*, como Sócrates e Hermes, incumbida de assistir, supervisionar o (re)nascimento (μαιοῦται). Para que seja completo, o processo exige que cada participante *faça e não faça*. Parece que nessa disputa pela paternidade, todos têm um pouco de razão. Mas, por outro ângulo, o nascimento simplesmente acontece, como é o caso de Tat²⁶¹.

²⁶⁰ Cf. CH 13.3: “Saí de mim mesmo (ἐμαυτὸν ἐξελίλυθα) rumo a um corpo imortal e agora sou o que não era antes (εἶμι νῦν οὐχ ὁ πρίν), pois fui gerado no intelecto.”

²⁶¹ CH 13.13-15.

Fica evidente a diferença entre a condição de Tat no começo e no decorrer do tratado²⁶². De início, ele imaginava que o conhecimento sobre a *παλιγγενεσία* poderia ser algo objetificado, separado de si. Porém o que ele descobre no decurso de seu diálogo iniciático com Hermes é que o que ele buscava conhecer dependia do seu engajamento em um processo interno que, levado ao cabo, se revela também como a própria *γνώσις*. Portanto, não é a transmissão do saber o que transformará o hermetista; é a experiência, em meio ao silêncio dos conceitos mentais, de um conhecimento que é também vida e ser²⁶³. De certo modo, pode-se dizer que é um conhecimento em que não há diferença entre o conhecido e o conhecedor; trata-se de uma ação sem gesto, um reconhecimento do que se é ao se tornar aquilo que se é. Inadvertidamente se posicionando como observador, um olhar que não se percebe sujeito, Tat se torna um participante necessário, sem o qual não há conhecimento. Ele vê o todo ao mesmo tempo que *se vê* no *νοῦς* (CH 13.13).

Quem o guiou nesse caminho foi Hermes, que figura como um dos mestres e mistagogos aos quais Mircea Elia de refere, cuja função seria de “révélér aux nouvelles générations le sens profond de l’existence et de les aider à assumer la responsabilité d’être un ‘homme véritable’” (2015 [1959], 277). Mas há um aspecto bastante curioso no mitologema hermético. O paradigma de mestre, o próprio Hermes, não é senão um elemento na cadeia de conhecimento. Poderíamos talvez cogitar a hipótese de que, dentro do(s) grupo(s) hermético(s), um mestre talvez fosse sempre denominado como “Hermes”. Wouter Hanegraaff (2018, 7-8) alude à forma como, em meados do séc. XV, Lodovico Lazzarelli denominava seu tutor, Giovanni da Correggio, como Mercúrio²⁶⁴. Seja como for, houvesse ou não uma linhagem de “Hérmenes”, sabemos que ele próprio não era exatamente o fundador da doutrina que levava o seu nome. Seguindo sua caracterização clássica como deus intérprete e intermediador²⁶⁵, Hermes não é a origem, o personagem primeiro que revela o saber divino; antes disso, ele é também alguém que havia recebido (e que continuava a receber) o conhecimento de uma instância superior. Portanto, *há um mito antes do mito*. Isso aparece de modo mais explícito nos tratados 1 e 11, além de ser algo aludido aqui e ali na recolha.

²⁶² Assim também em NHC VI. 6; cf. van den Kerchove 2004, 915: “...un disciple bien différent de celui pressenti au début du traité car il a été progressivement transformé intérieurement avec deux étapes principales”.

²⁶³ Shaw 2015, 142, 163. Mais sobre essa ideia nos subcapítulos 5.1 e 5.2.

²⁶⁴ Sobre o desenvolvimento do hermetismo na Renascença, cf. Waite 2013 [1926], 120-36; Faivre 1995, 1998; Parri 2001; Ebeling 2007; Hanegraaff 2015.

²⁶⁵ Pl. *Crát.* 407e-408a. Assim também no orfismo; cf. OF 413.1 Ἑρμῆς δ’ ἐρμηνεύς τῶν πάντων ἄγγελός ἐστι; HO 28.6 (Hermes) ἐρμηνεῦ πάντων. Cf. ainda Filon, *Leg. ad Gaium* 99 τὸν ἐρμηνέα καὶ προφήτην τῶν θείων, ἀφ’ οὗ καὶ Ἑρμῆς ὠνόμασται; Zósimo de Panópolis, *Sobre a letra ômega* 8 (= *Mem. aut.* 1.8 Mertens).

Refiro-me, claro, à figura de Poimandres, a divindade *sui generis* do hermetismo antigo. Por ser já admitida por muitos pesquisadores²⁶⁶, é possível trabalhar com a etimologia proposta por Peter Kingsley (2000b) em vez de construí-la *ab ovo*. Em resumo, o nome divino seria um calque grego do egípcio *p-eime nte-re*, “o conhecimento/intelecto de Ré”, entendido originalmente como um epíteto de Thoth. Possivelmente, o sacerdote ou grupo responsável pela adaptação da expressão para a língua grega se aproveitou da semelhança fonética com os termos ποιμήν e ἀνὴρ (ἄνδρῶν)²⁶⁷ para criar um composto que fizesse jus ao referente original, Thoth, enquanto contemplava também os não falantes de egípcio. A dupla etimologia ganhou clareza com estudos mais recentes²⁶⁸, mas não sabemos ao certo se os seguidores de Hermes à época do CH tinham ou não consciência do referencial mais antigo para o teônimo. É difícil sabermos se a *interpretatio graeca* era ainda compreendida como tal ou se, no Egito romanizado, Poimandres era já tomado como uma *inuentio graeca* (com um polimento egípcio)²⁶⁹. Fato é que, como nota Broze, o próprio Hermes dos tratados devia ter consciência de tal ligação: “Trismégiste connaît son ancêtre, sa lignée véritable: son ancêtre est le dieu égyptien enterré à Hermopolis (le dieu Thot, maître et dispensateur du savoir divin par le biais de l’écriture hiéroglyphique, qualifiée de parole divine)” (2013, 34). Logo, a representação que temos no CH 1 é de Hermes sendo instruído por Thoth; o deus egípcio, imemorial, dirigindo-se à sua contraparte grega, mais recente. Um argumento, de ordem sócio-histórica, é dizer que se trata de uma tentativa de *sobrevida* de uma religiosidade que se perdia no caldeirão cultural do Egito romanizado; outra ideia, dentro do fenômeno religioso, é que se trata da efetiva *continuidade* de uma tradição. Aqui os rastreamentos se circunscrevem a hipóteses, pois nos faltam registros e materialidade que realmente confirmem algo aventado. Em casos como esse, tendemos a aceitar que tais motivos não são excludentes e, sendo razoáveis, cada qual em seu âmbito, é alta a possibilidade de que eles estariam sobrepostos um ao outro, confluindo para um mesmo efeito. Muitos autores exploram a “pré-história” do hermetismo, em busca do elo perdido que daria a ele um lugar mais compreensivo na paisagem das doutrinas antigas²⁷⁰. A meu ver, essas

²⁶⁶ Cf. Scarpi 2009, 27; van den Kerchove 2012, 40, e 2014; *contra*, Jackson 1999; Bull 2015, 104 n. 111.

²⁶⁷ Cf. a referência de Zósimo de Panópolis ao *Poimenandra* (ac.) em CAAG II, pp. 245.6-7.

²⁶⁸ Anna van den Kerchove (2014, 31-4) apresenta um panorama sobre a evolução do debate. Cf. Marcus 1949.

²⁶⁹ Talvez seja o caso de pensarmos na sobreposição de dois móveis tradutológicos: a tradução propriamente dita e a *localização* ou *adaptação* da rede de significados de uma língua-contexto a outra (cf. Lira 2018). Compare-se Jâmb. *Mist.* 8.4: “Os documentos que circulam sob o nome de Hermes contêm doutrinas herméticas, ainda que usem de terminologia filosófica. Isso ocorre porque eles foram redigidos (μεταγέγραπται) a partir da língua egípcia por homens que não eram imperitos na filosofia [grega]”. Notar o uso de μεταγράφειν na passagem; cf. Erto 2011, 69-70. Cf. ainda o debate metodológico em CH 16 a respeito do traslado do egípcio ao grego.

²⁷⁰ Reitzenstein 1904; Derchain 1962; Pearson 1981; Fowden, 155-95; Scott 1987; Mahé 1996; Jackson 1999.

investigações perigam ficar no entorno dos textos herméticos, antepondo erudição e conjectura à substância e leitura. Em determinados casos, podemos supor que, para aquilo que se propõe, o texto é suficiente. Se deslocamos muito o nosso olhar para a conjuntura por trás do CH, podemos nos refugiar nesse campo de exame sem que muito seja acrescido à nossa compreensão da obra. Muitas vezes isso ocorre por tomarmos a doutrina como algo já absorvido, ou seja, por entendermos, como Tat no início de CH 13, que o único ganho dos diálogos é o enunciado de um conceito; mas muitas vezes isso pode ocorrer por não termos paciência para o conhecimento nos termos em que ele se manifesta. Como já apontei no subcapítulo 1.3, o interesse maior deste estudo é apresentar ou, antes, narrar *o arco dramático de um caminho espiritual* que foi transmitido tal e qual o lemos nos textos herméticos supérstites. Assim, feito esse aparte metodológico, dou prosseguimento à leitura proposta para o CH 1, a fim de identificar outro ponto que considero fundamental para compreendermos a troca entre mestre e discípulo paradigmática no hermetismo.

Tomando como base a dinâmica entre Hermes e Tat em CH 13, podemos ver agora de que forma ela é reflexo de um paradigma inaugural, ainda mais remoto – o mito antes do mito²⁷¹. O esquema geral do primeiro tratado é bastante similar ao daquele que vimos há pouco: se antes Hermes acompanhava Tat, de modo que este lhe fizesse uma pergunta, agora é Poimandres que *acompanha* Hermes (1.2 σύνειμί σοι πανταχοῦ), de modo que este também lhe faz uma pergunta. No restante de CH 1, Hermes assume a mesma posição que Tat assume em CH 13. Após receber o ensinamento devido, ambos sentem essa revelação como uma mudança do regime ontológico,²⁷² de modo que, ao final de cada diálogo, eles se veem iluminados e em contato com uma realidade superior. Logo, essa relação paradigmática por meio da qual Poimandres transmite as verdades divinas a Hermes será replicada nos diálogos seguintes, algo já antecipado em CH 1.27, 29:

ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὄλων ἀνείθην ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντός τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν, καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος, Ὡ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὑπνω ἑαυτοῦς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὑπνω ἀλόγω ... ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων κτλ.

²⁷¹ Cf. Eliade 2015 [1959], 276, passagem que retomarei no cap. 5. Cf. ainda Rudhardt 1980, 98.

²⁷² Eliade 2015 [1959], 12: “l’initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existencial.”

Quanto a mim [Hermes], após ter agradecido ao Pai de todas as coisas e tê-lo louvado, fui enviado por ele, já então habilitado e instruído acerca da natureza do todo e da visão suprema, e comecei a proclamar à humanidade a beleza da piedade e do conhecimento: “Ó povo, homens terrenos, vós que vos entregastes à ebriedade, ao sono, à ignorância sobre Deus, tornai-vos sóbrios e cessai vossa embriaguez, enfeitiçados que estais pelo sono irracional.” [...] Tendo feito [alguns deles] se levantarem, tornei-me guia dessa estirpe, ensinando-lhes as palavras etc.²⁷³

Um pouco adiante, Hermes continua: “Eu gravei em mim a generosidade de Poimandres” (1.30 ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἑμαυτόν). E, assim, ele se torna o arauto da palavra divina para o mundo. A terminologia adotada aqui (εὐεργεσίαν ... ἀνεγραψάμην) faz pensar em alguém que presta um serviço aos seus *pares*²⁷⁴: ἀναγράφειν se diz do registro ou inscrição pública de leis e acordos, assim como o registro por escrito de uma obra (para que as pessoas leiam, por certo), como pode ser o caso deste CH²⁷⁵; εὐεργεσία, do mesmo modo, fala de uma boa ação ou de uma generosidade voltada para outrem, o termo sendo aplicado ora a feitos públicos ora à atuação divina²⁷⁶. Ao cabo do primeiro tratado, Hermes se torna efetivamente um “pastor dos homens”. Há um rebanho que ele pode tanger. Note-se, porém, que ele não faz isso para si; pelo contrário, ele se dedica a socorrer a humanidade. Visto dessa forma, *Hermes serve àqueles que o seguem*. E ele pode fazê-lo por ter acolhido a palavra divina: “Isso me veio quando o recebi de meu intelecto, ou seja, de Poimandres, o Verbo da Autoridade Absoluta” (1.30 τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου). Veja-se que ele não *cria*, ele não reivindica a autoria do ensinamento; ele o *recebe* (μοι λαβόντι; assim também em 12.3-4) e o *transmite*. Ele foi enviado (1.27 ἀνείθην) como um arauto (1.27 κηρύσσειν; cf. CH 4.4 κῆρυξ, κηρύξαι), de modo que não se trata, por assim dizer, de um “projeto pessoal”, mas de um serviço que ele presta tanto a Poimandres quanto à humanidade. Hermes se situa *entre* dois mundos.

²⁷³ Para Hermes como o personagem anônimo que recebe a revelação de Poimandres, comparar CH 1.16 e 13.15. Levando em conta a grande semelhança da linguagem entre CH 1.27-32 e CH 7, considero bastante possível que Hermes também seja a voz por trás desse último tratado.

²⁷⁴ Hermes se vê como um filho (de Deus), assim como seus discípulos; cf. CH 13.14 (Hermes a Tat): “Acaso ignoras que tu nasceste como um deus e um filho do Uno, assim como eu?” (ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς, ὃ καὶ γώ;). A ideia é de uma relação paternal no contexto iniciático da linhagem do conhecimento, mas de um vínculo fraternal ante a realidade última. Cf. Broze 2013.

²⁷⁵ Em mais de um momento alude-se ao registro por escrito do CH dentro da própria recolha; cf. Gasparro 2018.

²⁷⁶ E.g. Arist. *Pol.* 1286b10 ἀπ’ εὐεργεσίας καθίστασαν τοὺς βασιλεῖς (“apontaram os reis de acordo com a sua generosidade”); Lísias 14.24 τὰς τῶν προγόνων εὐεργεσίας (“as boas ações dos ancestrais”); Hes. *Teog.* 503 οἱ οἱ ἀπεμνήσαντο χάριν εὐεργεσιῶν (“[os Ciclopes] lembraram de agradecer [a Zeus] por suas boas ações”).

Retomando algo já comentado, a dupla etimologia para Poimandres se mostra proposital não apenas por essa representação acima, mas por ser algo explicitado também na recolha, quando Hermes se expressa da seguinte forma ao reconhecer aquilo que o inspira em meio a um hino secreto (CH 13.19-20): “Pois o Intelecto pastoreia a tua Palavra. Ó portador do espírito, ó artífice, tu és Deus” (Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς. πνευματοφόρε, δημιουργέ· σὺ εἶ ὁ θεός). O uso nesse excerto de ποιμαίνειν provavelmente não é gratuito, mas joga com a sonoridade do nome de Poimandres. Se Hermes passa a ocupar o papel de um pastor de homens, Poimandres, apresentado ainda como o Noûs-Intelecto, seria o pastor da palavra divina, algo que o próprio Hermes também será, mesmo que apenas como um canal. No entanto, outra informação se revela nessas menções ao deus do primeiro tratado. Vale, assim, fazer um levantamento das passagens relevantes no CH sobre a identidade de Poimandres, reavendo algumas já aduzidas²⁷⁷:

1.2	1.30	11 tit.	13.15	13.19
Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς.	τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου.	Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν	ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἑμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα <u>νοεῖν</u> κτλ.	Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς.
Eu sou Poimandres, o Intelecto da Autoridade Absoluta. ²⁷⁸	Isso me ocorreu por tê-lo recebido de meu intelecto, ou seja, de Poimandres, o Verbo da Autoridade Absoluta.	O Intelecto para Hermes ²⁷⁹	Poimandres, o Intelecto da Autoridade Absoluta, transmitiu para mim apenas o que está registrado, ciente de que serei capaz de <i>entender</i> tudo sozinho... ²⁸⁰	Pois o Intelecto pastoreia a tua Palavra.

²⁷⁷ Deixo de fora da lista a identificação entre Poimandres e o Bom *Daímon*; cf. CH 12 e Bull 2015, 111.

²⁷⁸ A autoidentificação do deus na primeira pessoa, típica das aretologias egípcias, se repete aqui; cf. Kingsley 2000b. Como visto nos trechos de 1.27 e 30 (ἐγὼ δέ ... ἐγὼ δέ), Hermes irá se autoidentificar de modo similar, ao assumir o papel de Poimandres. Veja-se abaixo o trecho de NHC VI. 6, 58.4 ss. (ἀνοκ πε ... ἀνοκ πε ... ἀνοκ ΔΕ).

²⁷⁹ Veja-se que trago aqui CH 11, que tem como título apenas “O Intelecto para Hermes”, embora não se faça menção textual a Poimandres no decorrer do tratado. Parece-me, entretanto, que a relação é correta. Em CH 1.2, Poimandres se refere a si próprio como o Intelecto. Em 13.15, Hermes o identifica pelo mesmo epíteto apostado e, no mesmo tratado, irá se dirigir diretamente a Poimandres como sendo o Intelecto (19). Portanto, parece ser cabível entendermos todo o tratado 11 como outra revelação de Poimandres a seu discípulo, Hermes. Cf. Delcomminette 2002, 32; cf. ainda Fowden, 99: “Poimandres, who is no less than divine intellect (νοῦς) itself”.

²⁸⁰ Nesse trecho, além de ser identificado com o Intelecto, Poimandres é também aquele que considera Hermes apto para *entender*, ou seja, o Noῦς como que estimula e depois valida a capacidade noética do discípulo. Novamente, cf. Delcomminette 2002, 32. Para mais sobre o nome do deus e sua ligação com o Noῦς, cf. o capítulo 4.

Como nota Gasparro (2018), parecer haver “un’intensa esperienza di ‘identificazione’ tra il maestro-rivelatore e il divino Intelletto” (p. 127). Nos casos aludidos, o mestre seria Poimandres e o discípulo, Hermes. Há uma influência direta entre o Noûs divino e o voûs humano, ao ponto de, a certa altura, serem identificados como um só (1.30 τοῦ νοῦς μου, τούτέστι τοῦ Ποιμάνδρου). Dito de outra forma, a experiência do intelecto humano é também a experiência do Intelecto divino, não há um sem o outro²⁸¹. Hermes, iluminado pelo Noûs, poderá se tornar o Noûs para aqueles que o seguem. Isso fica claro em alguns momentos, como em CH 13.3 “eu [Hermes] fui gerado no intelecto”, mas principalmente em uma passagem de NHC (VI. 6, 58.4-8, 13-15, 21-22):

ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥ[C ΛΓΩ] | †ΝΑΥ ΕΚΕΝΟΥC ΠΕΤ`Κ[ΙΜ] ΕΤ` | †ΥΧΗ† †ΝΑΥ
ΕΠΕ[Τ`]ΚΙΜ | ΕΒΟΛ Ζἠ ΟΥΒΩΕ ΕCΟΥΛΑΒ` ΚΤ | ΝΗΕΙ ΣΑΜ` †ΝΑΥ ΕΡΟΕΙ [...] | ΤΝΑΥ
ΕΥΠΠΓΝ ΕCΒΡΒΡ | ἠΖΡΑΙ ΖΝ ΟΥΩΝΖ` ΛΕΙΧΟΟC Ω | ΠΑΩΗΡΕ ΧΕ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥC | [...]
ΑΝΟΚ ΔΕ ΠΝΟΥC †ἠ ΝΟΕΙ`

Eu sou [o Intelecto] e vejo um outro Intelecto, aquele que move a alma. Vejo aquilo que <...> me arrebatava com um torpor sagrado. Tu me dás a potência. Vejo a mim mesmo²⁸². ... Vejo uma fonte que se agita com vida. Já o disse, filho, eu sou o Intelecto. [...] E eu, o Intelecto, os compreendo [a saber, os anjos que entoam hinos em silêncio na ogdóada, a oitava esfera].

Para Hermes compartilhar com seu ouvinte a experiência da visão mística e auxiliá-lo na aquisição do intelecto, ele próprio tem de se tornar o Intelecto, como Poimandres havia feito com Hermes em CH 1. Com efeito, em ambos os casos (assim como em CH 13), o mestre atua como o Noûs para o seu discípulo. Ao fazê-lo, ele promove àquele que o segue a descoberta de seu voûs, iniciando-o em uma substância e uma realidade em si ainda desconhecidas. Para compreender o que Hermes diz, o ouvinte deve estar em contato com seu voûs; de outro modo, nada compreenderá de fato²⁸³. E o próprio Hermes o ajudará nesse caminho. Como visto, ambos têm responsabilidade nesse processo todo: a experiência noética do mestre se tornará também a experiência noética do iniciado. A iluminação do pai ilumina o filho. A vivência de ambos irá se mesclar ao ponto de que, o que Hermes viu em seu interior, o discípulo agora afirma também ver: “Nós recebemos esta luz e eu enxergo a visão que está dentro de ti” – o que será retomado no subcapítulo 5.2²⁸⁴.

²⁸¹ Sobre a ligação entre o intelecto e Deus, cf. CH 12.14, 19, com comentários em Barbieri 2021, 195-200.

²⁸² Para Nebot (1999, 252), as linhas 6-8 e 13-4 seriam falas de Tat. Os demais tradutores não seguem tal leitura.

²⁸³ Cf. NHC VI. 6, 61.30-62.1: “Pois o próprio Intelecto (ΠΝΟΥC) se tornou o guardião (νεπηκροπος) [deste livro]”.

²⁸⁴ NHC VI. 6, 59.26-8: ΛΗΧΕΙ ἠΠΕΓΙΟΥΟΕΙΝ` ΛΓΩ | ΑΝΟΚ †ΝΑΥ ΕΤΕΕΙΘΕΩΡΙΑ | ἠΟΥΩΤ` ἠΖΡΑΙ ἠΖΗΤΚ.

Contudo, se Hermes equivale ao Intelecto, o que era então o pupilo antes de ele acessar seu próprio intelecto? Há duas pistas nos trechos acima. Hermes alude ao Intelecto, como “aquele que move a alma” e, em CH 1.30, Hermes, na condição de aprendiz, afirmava que ele tinha recebido a revelação de seu intelecto (*ἀπὸ τοῦ νοός μου*). Uma nuance pode passar aqui despercebida. Quem é que fala então? Pois “o *meu* intelecto” difere de “*sou* o intelecto”. Há um grau de separação inerente ao uso do pronome possessivo: aquilo de que se tem posse e aquele que se vê como o possuidor. Com efeito, podemos entender melhor que voz é essa se pensarmos na estrutura interna do ser humano tal qual apresentada em diversas passagens do CH²⁸⁵, a saber:

corpo ↔ sopro ↔ alma ∴ (↔ intelecto [↔ divindade])

em que:

- *abarca, envolve, veicula; volta-se para* (do mais denso ao mais sutil);
- ← *move, vivifica* (do mais sutil ao mais denso); logo,
- ↔ *dinâmica simultânea* (do denso que abarca o sutil e do sutil que vivifica o denso);
- ∴ *horizonte da condição humana.*

Os progressivos graus de sutilização, em que uma matéria mais densa envolve outra mais leve, faz pensar que, antes de descobrirem o *νοός*, o horizonte ontológico dos iniciados é a alma – e é nela que se esconde uma outra experiência interna possível. Ir além desse umbral de si mesmo é alcançar o intelecto. Ainda assim, o indivíduo é todas essas camadas *ao mesmo tempo* e, como já abordado, a experiência do intelecto tende a ser caracterizada pelo *silêncio* e pela *visão*. Quando Hermes pede silêncio a Tat, ele está pedindo que ele silencie a sua voz habitual, aquela que em geral o dirige, para receber o intelecto. A alma tumultuada com seu próprio barulho não permite que nasça o que aflui somente com sua suspensão temporária. É a reticência da alma o que proporciona ao iniciado a experiência do intelecto. E, ainda assim, pode haver uma sobreposição de vozes, da mesma forma que há uma sobreposição de camadas no indivíduo: Hermes pode ora falar do *seu* intelecto, mas também dizer que *é* o intelecto. No primeiro caso, parece se tratar da alma que reconhece em si algo novo; no segundo, de uma integração completa com o que jaz dentro de si. Desse modo, é possível entender tanto Hermes em CH 1, quanto Tat em CH 13 e o

²⁸⁵ Para uma abordagem mais detalhada sobre o tema, com os trechos pertinentes, cf. Barbieri 2021, 195-200. Cf. em especial todo o tratado 12.

discípulo anônimo em NHC VI. 6 – todos esses aprendizes correspondem, em última análise, à alma humana que deve passar pelo processo de iniciar-se em si mesma com o auxílio de um guia que fará as vezes do intelecto²⁸⁶. No primeiro tratado, Hermes está para a alma guiada como Poimandres está para o intelecto que o conduz pelo caminho devido. Posteriormente, Hermes se torna o intelecto que orientará as almas de seus seguidores. Quem fala é o Noûs (ou vouûs) e quem escuta, a ψυχή. Lembremos uma última vez de NHC VI. 6 (58.4-6): o intelecto *move* a alma. Isso equivale também a dizer que o intelecto é o que dá *sentido* a ela, que a *orienta*.

Lemos em CH 10.17: “O ouvinte deve ser um único intelecto com o falante, assim como um único espírito, meu filho. Ele deve ter uma escuta mais ligeira que a fala do falante.” Há uma clara diferença entre, de uma parte, um pensamento que se propõe a explicar para alguém como se dá determinado objeto ou fenômeno e, de outra, um pensamento que busca acompanhar alguém na descoberta de alguma coisa (Paul 2013, 41-53). Se um mestre impõe determinados saberes buscando “curar” alguém, fazer pelo aprendiz o que ele parece não conseguir fazer por si próprio, dar um ensinamento como se fosse algo que se bastasse em uma exposição, então a autonomia do discípulo é suplantada pelo querer do mestre. Quando o mestre quer, o aprendiz deixa de existir como sujeito; e, se não é mais sujeito, não aprende, pois não há aprender sem pertinência, e não há pertinência sem um sujeito.

Nesse sentido, acompanhar está ligado a fornecer àquele que aprende a condição, ruptura ou desalinho necessário para que o que estava cristalizado lentamente possa desmanchar. Nisso, há urgência; a urgência por parte do aprendiz de reconhecer que tem de aprender, que agora é menor do que si próprio; que, em certo sentido, ao se tomar como algo pronto e definido, vive sendo inadvertidamente um outro em relação a si próprio. A ideia que faz de si, à qual adere, cria um intervalo entre ele e a sua própria essência. Igualmente, há nisso também paciência; a paciência de erigir algo real e que não esteja submetido aos mesmos esquemas de antes, o que requer sucessivos aprenderes e desaprenderes. No momento de urgência, o papel do mestre poderá ser mais enérgico, elucidativo, de modo a promover o reconhecimento da insatisfação e da esterilidade do que se é inicialmente. Assim, pode se estabelecer no aprendiz um espaço para que algo seja trabalhado, o que requer tempo e assiduidade. Um comprometimento por parte de quem acompanha e de quem é acompanhado nesse processo. Conforme o conhecido é visto pelo que é

²⁸⁶ Novamente, cf. Barbieri 2021, 205-9, com referências.

de fato e vai progressivamente se dissolvendo, abre-se também a possibilidade do desconhecido e, em seguida, o próprio desconhecido. Abordar de modo unicamente discursivo o que o indivíduo realmente é nos bastidores de sua normalidade e abordar de modo unicamente discursivo o que ele pode ser – esse modo explicativo de inteirá-lo sobre o seu estado e potencial não pode acarretar um real processo iniciático, pois haverá apenas um entendimento intelectual, se tanto, do que lhe é apresentado, permanecendo erradicado ou amortecido para o que aquilo pode realmente significar. Por esse viés, o conhecimento depende de uma vitalidade que o acompanha, da real sensação de que aquilo é necessário e lhe corresponde; algo novo que, após ser experimentado, se torna indispensável – e o seu eu habitual, uma infidelidade consigo próprio. Após experimentar esse vislumbre de consciência, retornar sendo o mesmo de antes é uma dívida subliminar e constante consigo mesmo; não a pagar é carregar o remorso da traição. Por isso se pode dizer que a verdadeira iniciação ocorre quando o indivíduo se inicia em si mesmo e deixa de ficar do lado de fora do que ele realmente é.

Assim, é necessário que o mestre estabeleça no aprendiz uma diferença entre o que ele sempre é e o que ele vê de si; um estranhar-se. Essa diferença inicial fará tudo, e deve então ser nutrida e observada. Essa diferença interna é a pedra de toque que dará a visão do real e do falso. Enquanto o sujeito for idêntico às coisas, idêntico aos seus pensamentos, idêntico aos seus desejos, idêntico aos sentimentos que traz consigo, então não haverá qualquer possibilidade de que um discurso seja plenamente efetivo, pois não existirá abertura, mas tão somente um sujeito que continuará sendo ciclicamente substituído por tudo aquilo que o circunstancia. É necessário que o discípulo tenha em si um espaço disponível para que algo seja criado; de outro modo, se o indivíduo se toma por algo completo, tudo que seja novo será ameaçador e a única forma de reação que surgirá de sua parte é a resistência. O mesmo quer sempre ser o mesmo. Não são palavras apenas que irão penetrar sua couraça, pois a vivência interna é imprescindível. E, para que haja vivência no aprendiz, é necessário acompanhamento do mestre. Em certo sentido, não há aqui um ensinamento. *Há apenas os que favorecem o conhecimento e os que o recebem pela experiência.*²⁸⁷ Um saber em si e por si é uma verdade que não diz respeito a ninguém. Só existe ensinamento se houver alguém para experimentá-lo e dar massa ao que, de outra forma, permanece inerte.

²⁸⁷ VH 1: “Este [ensinamento] está acima do aprendizado”. Cf. Litwa, 173, n. 6 e 7: as “lições” herméticas deviam ser experimentadas e, por um processo anamnético, recuperadas da própria alma.

3.3 Um modo de vida: sobre a permeabilidade entre teoria e prática

Como já observado mais de uma vez no decorrer deste trabalho²⁸⁸, há uma materialidade inevitável – mas, em geral, negligenciada – no estudo de uma doutrina de talhe religioso-filosófico. Ao nos focarmos no conteúdo enquanto objeto do nosso olhar, esquecemo-nos dos sujeitos que lidavam com os conhecimentos veiculados; não como representações à distância de um contexto sócio-histórico, mas enquanto pessoas que *interagem vivamente* com as doutrinas. A realidade humana era a matéria-prima e o destinatário do conhecimento. Assim, se em alguns momentos deslizamos para a armadilha intrínseca no estudo de um sistema de pensamento, a saber, o aparente excesso de abstração em determinadas ideias, isso ocorre em virtude não das próprias ideias, mas do descolamento que inadvertidamente operamos entre elas e as vidas às quais elas correspondiam. O erro não se encontra necessariamente no sistema, mas, antes, em nós, que o observamos fora da experiência por ele proposta. Há nisso alguma arrogância e alguma cegueira, próprias do fazer acadêmico que entende falar sobre a Antiguidade a partir de uma posição privilegiada. Em um importante artigo lançado em 1980, Jean Rudhardt alerta para esse perigo, essa fidelidade invisível que nos rouba de outras perspectivas decisivas para compreender o pensamento religioso antigo, dizendo que, com frequência, imaginamos saber mais que os próprios gregos sobre as “razões de suas condutas e escolhas” (p. 101). Mantemos os dois olhos voltados em uma só direção, porque partimos de uma posição que pré-determina nossas investigações. Logo, é necessário mantermos, de algum modo, um olho voltado para a ideia e o outro para a experiência. Se nos concentramos apenas nas ideias, elas flutuam, ficam etéreas, até o ponto de se apresentarem como enunciados impossíveis; como se o excesso de conceitos e definições traísse o movimento primeiro da análise. Se nos concentramos só na experiência – ou mesmo no caldeirão de circunstâncias que tomamos como experiência –, ela fica sem um norte, sem balizas necessárias. A complementaridade entre esses dois elementos pode parecer um axioma metodológico banal; entretanto, sua observância costuma se manter, novamente, apenas em um registro enunciativo e a existência dessas pessoas anônimas se torna justamente a coisa mais abstrata em nossa análise. Porém, “os homens não são imateriais”²⁸⁹. Pintamos um vasto quadro, à maneira de Bosch, repleto de personagens e elementos. Mas, se nos aproximamos da tela, vemos não ter dado traço ou cor a nenhum daqueles rostos.

²⁸⁸ Retomo alguns dos apontamentos vistos em 1.4, para melhor situar a discussão.

²⁸⁹ Rudhardt 1980, 83.

Esse aparte metodológico tem um motivo claro. Assim como é a nossa situação enquanto leitores modernos, tal também devia ser a condição dos iniciados que tomavam parte das doutrinas mediante as quais se orientavam. Com efeito, talvez toda esta pesquisa não seja mais que isso. Escondemos em nós, amiúde inconscientemente, aquilo que pretendemos examinar. Ou ainda: cedemos à tendência de nos debruçarmos sobre os objetos de estudo, sem observarmos também como que desenvolvemos o próprio estudo. Há em nós um sujeito oculto enquanto investigamos. Se essa dinâmica é percebida com mais clareza, se abdicamos da nossa posição privilegiada para nos colocarmos também como uma parte do processo de conhecimento, a precariedade inicial de tal rumo talvez nos revele como articuladores não somente de ideias, mas também de experiências. Havendo isso, o estranhamento e a caricatura com os quais veladamente encaramos as religiões antigas – seja como discursos fantasiosos ou de dominação social – pode dar espaço para um outro modo de compreensão. Ou seja, em um tipo de estudo como este, há um elemento humano que não pode ficar ausente, pois ele faz parte da equação tanto da realidade examinada quanto do examinador daquela realidade. A precariedade que podemos entrever na nossa atual posição pode refletir de alguma forma a vivência dos indivíduos de então, de modo que esse espelhamento, mesmo que opaco, talvez nos abra à interação que para ao menos algumas pessoas deveria haver entre os preceitos transmitidos e suas próprias vidas.

Há ainda outra porta de entrada para pensarmos preliminarmente acerca do liame entre teoria e prática em determinados grupos e correntes antigas. Podemos levar em consideração a seguinte hipótese: talvez algumas ideias religiosas e imagens mitológicas não fossem em sua origem abstrações *ex nihilo*, mas, sim, experiências humanas traduzidas tentativamente em uma nova linguagem, que lhes fosse correspondente – uma forma de expressão singular que fizesse jus a um sentimento igualmente inabitual²⁹⁰. De fato, essa formulação já revela um absurdo evidente: ignoramos de todo a gênese, o gesto primeiro que viabiliza a construção de qualquer religiosidade posteriormente tornada um caminho ou sistema. Sabemos que a organização de um pensamento eventualmente influenciaria outros indivíduos, mas, antes da instituição das normas, talvez tenha existido alguma forma de vivência. A codificação não é um *a priori*, mas o fruto de uma atividade. Na base desse argumento está uma pergunta um tanto constrangedora no âmbito acadêmico e que talvez nem mesmo possa ser respondida: havia algo real por trás dessa linguagem religiosa?

²⁹⁰ É essa a defesa neoplatônica que encontramos, por exemplo, em Salústio (*Sobre os deuses e o mundo* 3-4).

Por ora, uma coisa fica clara já na elaboração de tal hipótese: embora não seja possível estabelecer qual fosse a qualidade dessa vivência (ou conjunto de vivências), é mais razoável supor que ela tenha existido do que o contrário; e, assim, é mais razoável supor que se tenha considerado digno de se transmitir uma experiência real do que um invólucro vazio de palavras. Para alguém, em algum momento, essa transmissão deve ter tido valor. E, em sua base, talvez ela se reportasse a um *fenômeno*, a algo que teria sido originalmente vivido e que talvez pudesse ser novamente experimentado por aqueles que se voltassem “com todo o corpo” na direção que lhes era apontada. Assim, a teoria, sem uma vivência precedente, talvez sequer pudesse ser chamada de teoria; ela seria no máximo uma imaginação coesa. Da mesma forma, a experiência, sem a orientação das ideias transmitidas, nada mais seria que um mergulho desregrado e estéril na vida. Em ambos os casos, seria possível constatar antes uma aventura (parcial) do que uma compreensão (total). A colaboração entre ambas, de modo que *uma regulasse a outra*, é o que poderia garantir a justa medida entre a empreitada do sujeito e a objetividade de um caminho.

O exemplo de CH 13, apresentado no subcapítulo anterior, é bastante representativo do que foi posto até agora. Para compreender o que é o renascimento (ideia), Tat deve ele mesmo renascer (experiência). O conhecimento aparece em um lugar ao mesmo tempo intermediário e abrangente no qual conceito e operatividade se encontram. Quando a ideia é simplesmente apresentada como tal, Tat é incapaz de entendê-la e se frustra. Isso porque a experiência é virtualizada unicamente para o campo da representação, e a representação sozinha é incapaz de responder à indagação do discípulo. A frustração se volta de início para Hermes quando, na realidade, ela devia estar dirigida para a própria incompatibilidade de Tat em relação ao que ele ouve. E, bem, é assim que o diálogo se desenrola. Dito de outro modo, Tat é menor do que aquilo que ele pergunta. A fim de se tornar apto para conhecer o que busca, ele deve encarnar sua própria questão. Não mais protegido ou aferrado a seus esquemas mentais, o discípulo se torna receptivo para outra forma de interagir com aquela pergunta – pois ela se torna também sua realidade. Ele necessita dela a partir de um lugar diferente, mais real²⁹¹. É somente então que ele pode aprender.

²⁹¹ Cf. Lyman 1930, que, ao comparar o *Evangelho de João* com o CH, afirma que “neither in the Fourth Gospel nor in the Hermetic writings are there sacred times or seasons, set places of worship, or cultic acts. They are religions of inward experience, assisted by instruction, but ultimately received by revelation which the grace of God bestows. (...) [B]oth Hermeticism and the Fourth Gospel were free from any such externalism, and found the heart of religion in the inward experience of the believer” (pp. 271-2). O termo “externalismo” descreve bem uma abordagem que, a meu ver, por vezes substitui e esteriliza a compreensão de determinadas obras antigas, em especial ligadas ao sentimento religioso. Cf. Barbieri 2020b.

Como já indiquei brevemente, um conceito útil para guiar a nossa leitura dos tratados herméticos é a ideia que Hadot faz de “exercício espiritual”. O interessante de sua proposta é que ela segue, em parte, a mesma direção dos *Lesemysterien* de Reitzenstein, porém carrega consigo uma pretensão menos totalizante do processo iniciático. O exercício é um instrumento, um recurso:

Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver não em conformidade com os preconceitos humanos e com as convenções sociais (pois a vida social é ela própria um produto das paixões), mas em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão. [...] O paralelismo entre exercício físico e exercício espiritual está subjacente aqui: do mesmo modo que, pela repetição de exercícios corporais, o atleta dá a seu corpo uma forma e uma força novas, por meio de exercícios espirituais o filósofo desenvolve sua força da alma, modifica seu clima interior, transforma sua visão do mundo e, finalmente, todo seu ser.²⁹²

Por um lado, os textos que correspondessem a tais exercícios teriam uma função purgativa; eles limpam a alma do iniciado do mundo externo que as ocupa rotineiramente. Por outro, eles também realizariam sua manutenção e o aprofundamento em um novo modo de ser, servindo como bússola para um trabalho interno que pode facilmente se escoar em meio à vida comum. Logo, eles são um “desenraizamento” e uma “conversão”²⁹³. Os exercícios promovem a lembrança de si, assim como do propósito e das ideias que devem guiar o iniciado em sua busca²⁹⁴.

Considerando o caso do hermetismo, Wouter Hanegraaff propõe bem algo próximo:

Even as “fictions” read by individuals, such texts would have functioned as ideal models and sources of inspiration for their readers, who must have hoped that what had happened to Hermes and Tat might happen to them one day—if only they persisted in their spiritual practice of diligent study and steeling themselves against “the deceit of the cosmos”. Perhaps they might even be granted the gift of the *Ogdoad and the Ennead* one day, when a brother who had already attained the highest level would open that domain to them by means of a ritual kiss or embrace.²⁹⁵

²⁹² Hadot 2014 [2002], 56.

²⁹³ Hadot 2014 [2002], 58-9.

²⁹⁴ Cf. CH 9.1.

²⁹⁵ Hanegraaff 2008, 161. Pouco depois, van den Kerchove desenvolveu também bastante da ideia do CH como um espécime de “exercício espiritual” (2012, 128-54). Recentemente, Olivier Dufault (2021) sugeriu o mesmo sobre os opúsculos alquímicos de Zósimo. Por analogia, a alteração (coloração) de metais revelaria o mesmo potencial na esfera anímica do alquimista. O processo transformativo da matéria seria um modelo para a transformação interna do observador atento. Aqui, porém, a ideia não é nova e deve muito a Jung (além de estar subdesenvolvida em seu texto).

No entanto, logo em seguida o autor põe em causa a necessidade de imaginarmos um grupo ou comunidade que estudasse esses textos, ou na qual eles teriam sido elaborados em um primeiro momento. “We need no formal organizations, or quasi-masonic Hermetic ‘lodges’, to take the Hermetica seriously as the reflection of actual religious practice”²⁹⁶. A (quase) refutação de tal imaginário nessas palavras parece fazer menção a um estudo de Roelof van den Broek, intitulado “Religious Practice in the Hermetic ‘Lodge’: New Light from the Nag Hammadi” e editado por Cis van Heertum e van de Broek no livro *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (2000). A ideia de encontros entre os hermetistas antigos na mesma esteira das “lojas” maçônicas contemporâneas talvez não seja muito desacertada, ainda que a caracterização tenha algo de burlesco²⁹⁷. Veja-se, por exemplo, o retrato que, nesse mesmo livro, Gilles Quispel faz do grupo que pode ter ensejado a redação do CH, referendando a leitura de van den Broek:

We have reasons to suppose that this Hermetic literature originated in a mystery community, a sort of Lodge in Alexandria, with Hermes Trismegistus as a cult figure and a bearer of revelation. [...] This secret society practised [sic] rites, including a holy kiss (as later the Christians), a baptism with the Spirit and a sacred meal. There were several grades (*bathmoi*) of initiation. The initiates, all men, called themselves brethren. Greeks, Jews and native Egyptians were admitted to this Lodge without discrimination.²⁹⁸

Ambos, Hanegraaff e van de Broek, parecem estar certos. De uma parte, realmente não é obrigatório que haja uma associação de indivíduos em determinado local para que uma experiência religiosa floresça ou para que os tratados herméticos se bastem *de alguma forma*. Na prática, tanto na leitura privada quanto na reunião de um grupo voltado para a leitura desses e outros textos, o elemento mais importante talvez fosse *o investimento integral do indivíduo*. Caso não se implique diretamente no que busca saber, caso não esteja do lado de dentro da pergunta, a leitura sozinha ou o diálogo entre pares nada mais seriam senão o fruto de uma invenção compartilhada ou da concomitância de monólogos sobrepostos; concepções em busca de validação; palavrório²⁹⁹.

²⁹⁶ Hanegraaff 2008, 161.

²⁹⁷ A imagem foi eventualmente adotada por alguns comentadores, e.g. Pereira 2012: “The Nag Hammadi Hermetica portrayed a specific social reality. In these texts, it is possible to confirm the existence of another way of reception of the Hermetic texts: the communal study of a group/fraternity/confrary [sic]” (p. 155). *Contra*, cf. Bull 2015, 116-7.

²⁹⁸ Quispel 2000b, 170. Aliás, em um livro anterior, editado por van den Broek e Hanegraaff, G. Quispel já publicava o seu “The Asclepius: From the Hermetic Lodge in Alexandria to the Greek Eucharist and the Roman Mass” (1998).

²⁹⁹ Dorffmann-Lazarev 2009, 182. Cf. Nock 1985 [1933], 139, 266; Rives 2011, 273 s.; Barbieri 2020b.

Ainda assim, como nota van den Broek, há várias evidências intratextuais de uma realidade comunitária que indica, antes de tudo, um apelo à troca humana. Como aludido nas passagens acima, temos referências ao beijo fraternal (ou “abraço”, ὄσπασμός) que tem lugar após preces e também logo antes de uma refeição não conspurcada por sangue³⁰⁰. Fala-se igualmente de uma refeição não cruenta após uma prece em *Ascl.* 41. São feitas referências a encontros prévios, em que haveria tido um momento de *escuta* das chamadas *Lições gerais* (CH 10.1, 10.7, cf. também 13.1) ou até mesmo a encontros futuros (17.1), além do relato sobre a congregação original de pessoas que teriam seguido Hermes (1.28-9, que pode estar sendo replicado em CH 7). Novamente a *escuta* dos discursos se mostra presente em *Ascl.* 1, assim como a menção ao próprio encontro que estaria ocorrendo. A récita de hinos “em silêncio” e os agradecimentos a Deus também faziam parte das reuniões (13.17, *Ascl.* 41, NHC VI. 6), sendo esses dois eventos sempre representados como atos comunitários. A instrução para o fabrico de estátuas, que seriam como que “deuses terrenos” criados pelos seres humanos, também correspondia a uma prática religiosa dependente de um grupo mais consolidado (*Ascl.* 23-4, 37-8).³⁰¹ A própria escolha da ficcionalização de um diálogo carrega em si a ideia de uma performance e transmissão que ultrapassariam a esfera da leitura solitária. Ademais, outro elemento já frisado é que um imaginário ou identidade religiosa não se dá no abstrato, mas depende das pessoas que dão forma e recebem os ensinamentos³⁰².

Assim, podemos imaginar várias entradas por meio das quais os textos herméticos ficariam *entre* a teoria e a prática. Enquanto material religioso de cunho soteriológico, eles se destinavam à transformação efetiva de indivíduos, não de outras ideias. Esse mesmo material teria sido originado também a partir de outras pessoas, muito possivelmente em decorrência de experiências internas que, uma vez descobertas, se tornavam passíveis de elaboração e transmissão – como ao final de *Poimandres*. Inclusive, a revelação inicial da divindade a Hermes nada mais é do que um pupilo que, voltando-se e iniciando-se em si mesmo, tem uma experiência interna. Os textos falam de vivências partilhadas, conversas e demais práticas – um contexto comunitário. E, claro, a leitura do tratados, conjunta ou privada, dependia da compreensão do texto como um *exercício* de si.

³⁰⁰ NHC VI. 57.26-8, 65.3-7. Para a leitura de que se trata de um beijo, cf. a explicação em NHC II. 59.2-6 e a própria análise de van den Broek (2000a, 84-8). Para a refeição “sem sangue” (descrição *ex negativo*), cf. Eckhardt 2014.

³⁰¹ Já o(s) autor(es) dos tratados 14 e 16 anuncia(m) de forma clara que esses textos correspondem, respectivamente, a uma epístola, de Hermes a Asclépio, e a um discurso enviado, talvez também na forma de carta, de Asclépio ao rei Ámmon. Em *Ascl.* 1 é dito que diversos escritos herméticos haviam sido legados ao próprio rei.

³⁰² Rives 2011, 277. A bem dizer, estamos diante de uma tradição à qual interessava não a apreensão de conteúdos estáticos, mas a experimentação de um *conhecimento vivo*, em virtude da qual a interação em grupo era elementar.

De fato, entender os pequenos textos do CH como exercícios espirituais não é descabido. Conceitualmente, isso parece se encaixar muito bem no uso que os opúsculos poderiam ter enquanto obras de reflexão para reforçar os ensinamentos recebidos e avançar também nas direções propostas. Contudo, isso não se limita à noção que nós podemos fazer do hermetismo. Alguns excertos indicam claramente a necessidade de se exercitar a realidade interna para que ela se torne o que deve se tornar, contemple o que deve contemplar. Em um fragmento, Hermes afirma a Tat: “É preciso *exercitar* (προγυμνάζειν) sua alma aqui embaixo para que ela exista lá em cima, onde ela será capaz de contemplar sem se desviar do caminho”³⁰³. O hermetismo preconiza o exercício do iniciado em sua própria essência, de modo a aperfeiçoar um processo de aprendizado e transformação gradual. Por extensão, podemos imaginar que os próprios tratados também cumpriram essa função, mesmo que parcialmente, cumprindo o papel de um treino para alma que busca contato com a realidade negligenciada dentro de si mesma. Essa lassidão anímica também é algo bem representado pela comparação com um exercício físico. Da mesma forma que um músculo pode atrofiar caso não seja exercitado, assim também a alma se vê atrofiada em meio ao próprio esquecimento. O paralelo entre o treinamento do corpo físico e o exercício da realidade anímica funciona bem tanto para falar de um estado justo e possível quanto do subdesenvolvimento de ambas as dimensões no sujeito. Porém, entre a alma atrofiada e a alma exercitada há como que um ínterim. A afirmação de que alguém precisa “*exercitar sua alma*” significa também dizer que o indivíduo *ainda não possui aptidão completa para si mesmo*. Há uma distância de si a si, um intervalo que deve ser corrigido dando à alma um preparo e um movimento correto³⁰⁴.

Outro fragmento transmitido por Estobeu parece confirmar isso. Em SH 24.1, Hórus pergunta à sua mãe, Ísis, acerca do surgimento das “almas régias” (βασιλικαὶ ψυχαί). Assim como há um rei para cada esfera da criação – o Demiurgo regendo as divindades na região etérea, o Sol regendo os astros e a Lua regendo as almas –, do mesmo modo, determinadas almas surgiriam para reinar sobre os seres humanos, aquelas que estivessem em uma condição mais semelhante à dos deuses³⁰⁵. Ainda assim, mesmo as almas régias não seriam todas iguais. Ísis irá, então, esclarecer o caso para seu filho (24.4):

³⁰³ SH 6.18 δεῖ δὲ προγυμνάζειν αὐτοῦ τινα τὴν ψυχὴν ἐνθάδε, ἵνα ἐκεῖ γενομένη, ὅπου αὐτὴν ἔξῃστι θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῆ.

³⁰⁴ Cf. Pl. *Tim.* 90c-d, trecho que será retomado logo adiante.

³⁰⁵ Cf. Litwa, 130-1.

καταπέμπονται δὲ ἐκεῖθεν εἰς τὸ βασιλεύειν διὰ δύο ταῦτα αἱ ψυχαί, ὃ τέκνον· αἱ γὰρ καλῶς καὶ ἀμέμπτως δραμοῦσαι τὸν ἴδιον αἰῶνα καὶ μέλλουσαι ἀποθεοῦσθαι, ἵνα κὰν τῷ βασιλεύειν τὴν τῶν θεῶν προγυμνασθῶσιν ἐξουσίαν· αἱ <δὲ> θεῖαί τινες ἦδη οὔσαι καὶ ἐπὶ μικρῷ τι παραθεμιστεύσασαι τὸν ἔνθεον γνώμονα, ἵνα μὴ κόλασιν μὲν ἐν τῷ σεσωματίσθαι ὑπομένωσι, διὰ δ' ἀξίαν καὶ φύσιν μηθὲν ὅμοιον τοῖς ἄλλοις πάσχωσιν ἐνσωματισθεῖσαι, ἀλλ' ὅπερ εἶχον λελυμένα, τοῦτο καὶ δεθεῖσαι ἔχωσιν.

Filho, as almas são enviadas aqui embaixo com a função de reinarem pelos dois seguintes motivos. Algumas, que haverão de ser divinizadas, percorrem suas vidas de forma nobre e irreprochável, a fim de que, enquanto reinam, venham a exercitar (προγυμνασθῶσιν) a autoridade própria dos deuses. Outras já são divinas e divergem bem pouco do discernimento divino que nelas habita, de modo que não há para elas punição enquanto permanecem encarnadas. Em virtude de seu valor e natureza, elas nada sofrem de semelhante às outras almas, mas, antes, possuem aquilo que tinham quando ainda estavam livres, mesmo que acorrentadas a isto [o corpo].³⁰⁶

Um tipo de alma já é praticamente divino e traz consigo, a esta realidade terrena, aquilo de que desfrutara na região dos astros; essa alma régia é como que um deus entre os seres humanos por não padecer daquilo de que eles padecem e estar constantemente alinhada à própria essência, atuando sob outro regime que não o terreno. Imagina-se que esse seja um tipo raro. Mas há também outro tipo, a alma também régia que, no entanto, ainda não é divina. *Será*, mas por ora não é. Isso quer dizer que há uma distância entre ela e a sua possibilidade interna. Para alcançá-la, tal alma “reinará” sobre o mundo não apenas pela sua vocação para regê-lo, mas também em prol de si mesma, *para que ela aprenda a se tornar aquilo que ela deve ser*. O exercício de seu poder irá nutrir e atualizar o poder que está nela desde a sua origem, antes de passar pela catábese ao mundo humano. Assim, *ela rege para se tornar régia*. A vida no corpo se mostra como o lugar de exercício da alma, do desenvolvimento de uma qualidade interna que a iguala aos deuses. É justamente onde ela pode errar, pelo vício ou pelo equívoco, que ela deverá trabalhar para se conduzir de forma “nobre e irreprochável”. Para essa alma, a perfeição e plenitude não são coisas dadas; ambas requerem um esforço contra as tendências próprias do mundo físico. E é nesse exercício constante de si mesma, nesse todo dia, que algo nela poderá se consolidar; e então surgirá sua divindade.

³⁰⁶ Todo o trecho pode ser lido à luz de CH 18, que se refere exaustivamente à condição superior dos reis. Com efeito, apesar do gosto aristocrático que aquele tratado talvez nos deixe, o texto de SH 24 pode recalibrar a interpretação que em geral se faz de CH 18: em vez de se tratar de um panegírico tipicamente egípcio de culto à figura dos governantes, pode-se pensar antes na construção da imagem clássica do rei-filósofo em Platão (cf. *Eutid.* 291d βασιλική τέχνη).

Dito isso, talvez seja interessante examinar brevemente a defesa sistemática mais antiga que temos sobre os exercícios (físicos): aquela apresentada no *Górgias*, de Platão, que pode nos dar pistas sobre o motivo por trás da necessidade de se treinar a si mesmo. O trecho é conhecido, mas vale trazê-lo para esta discussão. Sócrates irá comparar a retórica à lisonja e trará outros campos de atuação humana como comparação (463a-b):

δοκεῖ τοίνυν μοι, ὃ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μύρια εἶναι, ἔν δὲ καὶ ἡ ὀσοποικίη· ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή.

Parece-me, então, Górgias, que [a retórica] é um hábito que nada tem de técnico, sendo próprio de uma alma palpiteira e temerária, naturalmente hábil em se relacionar com as pessoas. De minha parte, tenho que seu alicerce é a lisonja. Esse hábito, ao que me parece, se dá das mais diversas formas, uma delas sendo também a culinária – ela parece ser uma técnica, porém, segundo meu raciocínio, ela não é uma técnica, mas, sim, uma prática e uma rotina.

Fica posto, de início, o outro termo negativo do contraste, a culinária, a qual, ao lado da retórica, integra o rol de ocupações e hábitos voltados para lisonja e indulgência com relação à *doxa*, às aparências. À luz do que foi visto no CH, pode-se também qualificá-las como atividades em que não há verdadeiro trabalho interno, algo que seja construído no ser humano. A retórica se volta, acima de tudo, para o mundo externo. Ela busca a consideração e o reconhecimento dos pares, mesmo que às custas da verdade, mesmo que em meio à *ignorância*. A culinária, por sua vez, volta-se para o próprio sujeito, mas ela é subserviente e fomentadora da parte mais inercial do corpo humano, os seus *prazeres*. O apego à ignorância e às paixões é um diagnóstico básico do ser humano no CH. A retórica e a culinária não se dedicam ao ser; pelo contrário, substituem-no pela adesão habitual à ignorância e ao prazer, dando continuidade a uma condição inconscientemente precária e inercial que mascara o próprio vazio e trilha o que o hermetismo chama de “caminho da morte”³⁰⁷. Como apresentarei, essa também é a opinião de Platão. Por ora, contudo, a comparação no *Górgias* não para aí. Assim como foram apresentados os termos negativos da analogia, Sócrates dá a saber aqueles que considera como sendo os positivos, contrastando-os entre si (464a-d):

³⁰⁷ CH 1.28; *Ascl.* 11, 29. Cf. NHC II. 2.(1), aforismo de Jesus no *Evangelho de Tomé*: “Aquele que descobrir a interpretação dessas palavras não provará da morte (θανάτου οὐ μὴ γεύσεται)”.

ΣΩ. σῶμά που καλεῖς τι καὶ ψυχὴν; ΓΟΡ. πῶς γὰρ οὐ; ΣΩ. οὐκοῦν καὶ τούτων οἶει τινὰ εἶναι ἐκατέρου εὐεξίαν; ΓΟΡ. ἔγωγε. ΣΩ. τί δέ; δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὐσαν δ' οὐ; οἶον τοιόνδε λέγω: πολλοὶ δοκοῦσιν εἶ ἔχειν τὰ σώματα, οὐς οὐκ ἂν ῥαδίως αἰσθοιτό τις ὅτι οὐκ εἶ ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ ἰατρός τε καὶ τῶν γυμναστικῶν τις. [...] ΣΩ. τὸ τοιοῦτον λέγω καὶ ἐν σώματι εἶναι καὶ ἐν ψυχῇ, ὃ ποιεῖ μὲν δοκεῖν εἶ ἔχειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, ἔχει δὲ οὐδὲν μᾶλλον. [...] δυοῖν ὄντων τοῖν πραγμάτων δύο λέγω τέχνας· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν· τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην. ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων, ἢ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ· ὅμως δὲ διαφέρουσιν τι ἀλλήλων. τετάρων δὲ τούτων οὐσῶν, καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη – οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη – τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῶσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι.

Sócrates: Há algo que chamas de corpo e de alma, não?

Górgias: Claro, como não?

Sócrates: E não acreditas que para cada uma delas existe um bom estado?

Górgias: Sim, acredito.

Sócrates: Mas e quanto a um bom estado aparente que, todavia, não o é? Dou um exemplo: muitas pessoas parecem estar com os corpos em boas condições embora não estejam, e isso não seria algo facilmente notado por qualquer um, senão por um médico ou um professor de ginástica. [...] Pois digo que há algo assim tanto no corpo como na alma, algo que provoca a aparência de que o corpo e a alma estão bem quando não é nem um pouco o caso. [...] E, tratando-se de duas questões, afirmo que há duas técnicas: a que diz respeito à alma denomino política; já a que diz respeito ao corpo, não posso dar-lhe um único nome, pois, embora o cuidado com o corpo seja um só, distingo nele duas partes, a ginástica e a medicina. Quanto à política, a legislação é a contraparte da ginástica, ao passo que a justiça é a contraparte da medicina. Elas se comunicam umas com as outras pois existem ao redor da mesma coisa – a medicina ao lado do exercício e a justiça ao lado da legislação, embora se diferenciem de algum modo. Uma vez que são quatro e que sempre cuidam, cada qual, do que é melhor para o corpo e para a alma, a lisonja, ao perceber isso – não afirmo que o saiba, mas que assim palpita –, divide-se em quatro, insinuando-se em cada uma dessas partes e fingindo ser aquela em que se insinuou. Ela não zela pelo que é o melhor, pois, ao lado do prazer, persegue a ignorância e é enganadora, de modo a parecer digna de grande honra.

Evidentemente não se trata aqui de seguir a fundo todo o argumento platônico³⁰⁸. Mas é de se observar que no trecho citado faz-se a distinção entre um ponto ótimo do corpo (ligado à medicina e à ginástica) e um ponto ótimo da alma (ligado à justiça e à legislação). De outra parte, há também a imitação de cada um desses itens, subsumidos na categoria de “lisonja”. E, assim, à diferença da lisonja (retórica, culinária; sofisticada, indumentária, como Sócrates aduz na sequência do diálogo), o bom estado real do corpo e da alma são alcançados por técnicas que apresentam um projeto para o ser. Elas discernem, cada qual, o que é bom do que é nocivo para o corpo e a alma e, desse modo, buscam *o que é melhor* (τὸ βέλτιστον) para ambos, articulando-se em conjunto “ao redor da mesma coisa” (περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι), algo que não pode ser dito a respeito de hábitos que parte da ignorância e do prazer. Se o indivíduo se imiscui com a lisonja, própria do mundo das aparências, ele irá se afiliar apenas à instabilidade e às circunstâncias – sua alma dependerá do aceite externo, seu corpo dependerá de um prazer fugidivo. Se, entretanto, ele se dedica *ao que é melhor para si*, isso significa que o cultivo das práticas corretas revelará nele *um eixo*, algo estável e ordenador, que permanece *o mesmo* e em relação ao qual todos os elementos que cumprem esse objetivo deverão se harmonizar³⁰⁹. Se as atividades físicas e anímicas se pautam por e convergem para um mesmo foco, é possível imaginar que elas não são apenas analógicas como também interação entre si, umas estimulando as outras³¹⁰. O mesmo não é possível dizer da lisonja, que, se estabelece uma trama entre suas partes, o faz de modo impensado, antes enredando o sujeito para fora de si do que lhe fornecendo um sentido interno. Se a lisonja é um “hábito”, um “costume”, como diz Sócrates, então ela é regida pelo acaso e pela eventualidade de satisfações imediatas ou insuficientes. Por outro lado, a técnica seria o que busca uma formação ou, como dito há pouco, um *projeto* de algo permanente no ser³¹¹. Bem como deve haver periodicidade no treino físico, do mesmo modo deverá haver constância no treino da alma. Um projeto envolve tempo e paciência, ao passo que a gratificação momentânea reduz o sujeito à parte mais grosseira do agora, dando-se de forma mecânica ou, como diz Sócrates, *irracional*³¹². Isso significa dizer que necessariamente o hábito carece de λόγος, a dizer, ele carece de *um princípio diretivo*. O hábito não parte de um lugar estável tampouco pode criar um lugar estável; mas ele finge estabilidade.

³⁰⁸ Para uma análise mais detida do trecho, cf. Lopes 2011, 226-33, notas 50-57.

³⁰⁹ Cf. Pl. *Rep.* 410c.

³¹⁰ Assim também no *Timeu* (88b). Cf. Reid 2020, 19-20. Cf. também CH 9.

³¹¹ Cf. CH 11.3 κοσμεῖ οὖν τὴν ἀθανασία καὶ διαμονὴν ἐνθεις ὁ αἰὼν τῆ ὅλη (“Portanto, a eternidade [tudo] ordena, depositando imortalidade e permanência na matéria”). Oculto no que é mortal e instável, há algo imortal e permanente.

³¹² Pl. *Górg.* 465a. O λόγος remete ainda à noção de *cálculo*, não apenas “palavra”. Cf. Acevedo 2020, 46.

Ao que tudo indica, essa distinção platônica entre hábito e técnica, de modo que a primeira substitui a segunda, ajuda a entender bem o que foi mostrado no capítulo 2 deste estudo: de que, na vida comum, a ignorância faz as vezes do intelecto assim como o desejo faz as vezes do coração. Há um modo superior de pensar e um modo superior de sentir, diferentes das formas com as quais estamos habituados, que são versões precárias e inconscientes daquelas. Aqui Platão nos auxilia novamente. As práticas desligadas de um λόγος, de uma diretriz única, não trabalham a unidade do indivíduo, senão a fragmentam e a diluem em inúmeros eventos pontuais de caráter falsamente conjuntivo. Os pensamentos e sentimentos que derivam da contingência sustentam tão somente uma existência contingente. Eles não exercitam o ser, pois o exercício, que é uma tentativa de lembrança e alimento de si (seja do corpo, seja da alma), deve necessariamente ocorrer com base em uma direção. O corpo se exercita na condição do corpo; a alma, na condição da alma; e, com o tempo, ambas as condições vão se transformando. Ao se organizarem em torno desse λόγος, esses exercícios trazem o indivíduo de volta para si, tornando-o menos submetido ao que é externo. Sócrates corrobora esse ponto de vista no *Timeu* (89a):

τῶν δ' αὖ κινήσεων ἢ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις – μάλιστα γὰρ τῆ διανοητικῆ καὶ τῆ τοῦ παντὸς κινήσει συγγενής – ἢ δὲ ὑπ' ἄλλου χείρων· χειρίστη δὲ ἢ κειμένου τοῦ σώματος καὶ ἄγοντος ἡσυχίαν δι' ἐτέρων αὐτὸ κατὰ μέρη κινουσα. διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἢ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη κτλ.

O mais excelente dos movimentos é aquele que se dá no próprio [corpo] e que é produzido por ele; sobretudo por ser congênere àquele do pensamento e do universo. O movimento produzido por outras coisas é pior, mas o mais inferior é aquele que move algumas partes do corpo por obra de outrem, enquanto ele permanece inerte e em repouso. Assim, entre as formas de purificação e formação do corpo, a mais excelente se dá por meio dos exercícios.

Com efeito, toda essa passagem versa sobre o que é descrito em 89d como “o modo pelo qual alguém deve tanto instruir quanto ser instruído por si mesmo, para que viva principalmente conforme o λόγος” (ἢ τις ἂν καὶ διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὐτοῦ μάλιστα' ἂν κατὰ λόγον ζῶη). A parte responsável pela instrução tem de ser antes devidamente “preparada” (παρασκευαστέον) para se tornar a melhor instrutora do próprio sujeito (κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς τὴν παιδαγωγίαν εἶναι). O trecho lembra muito o relato de Ísis a Hórus visto há pouco (SH 24). A alma régia encarna para, ao treinar seu próprio potencial, tornar-se de fato régia.

Assim, tanto em Platão como no hermetismo, a vida parece ser encarada como um local de instrução e desenvolvimento daquilo que se é – a vida de agora se exercita para se tornar a vida possível. Inclusive, o que traduzi por “instrução” pode muito bem ser vertido para um termo mais próximo do original, a saber, a *pedagogia* (παιδαγωγία); do mesmo modo, o eu que instrui e o eu que é instruído por si próprio equivalem também ao “pedagogo” e ao “aprendiz” (por falta de um cognato aceitável em português). Dito de outra forma, a existência é encarada como um território pedagógico, destinado à formação de si sob uma diretriz única, do mesmo modo que os astros perfazem ciclos ao redor de um eixo, revelando de igual modo nos diversos movimentos celestes a harmonização ao redor de um mesmo princípio. Os movimentos surgem do que é estável e orbitam ao redor do que é estável; mais que isso, do que é divino (90c-d):

θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῶ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταῦταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῶ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

Toda pessoa deve cuidar de uma só coisa: conferir a cada parte os movimentos e alimentos que lhe são próprios. E os movimentos congêneres ao nosso quinhão divino são os pensamentos e as revoluções do universo. Cada qual deve seguir tais coisas, retificando as órbitas em sua cabeça, que foram corrompidas durante o nascimento, mediante o aprendizado das harmonias e das revoluções do universo. Cada qual deve assimilar o que compreende ao que é compreendido segundo sua natureza original e, após essa assimilação, atingir a finalidade da vida estabelecida pelos deuses aos seres humanos como sendo a mais nobre, tanto no tempo presente como no futuro.

Demos um salto bastante generoso. Estávamos há pouco no treino de pernas e alcançamos agora a própria finalidade da vida. De toda forma, o excerto diz algo importante sobre a discussão em pauta: cuidar de si, tanto da alma como do corpo, envolve fornecer a cada uma dessas coisas o *movimento* e o *alimento* corretos³¹³. Há algo que nutre e move o corpo. Há algo que nutre e move a alma.³¹⁴ A instrução das partes do ser humano deve ser observada para que ele atinja o seu τέλος.

³¹³ Cf. Pl. *Tim.* 44a-c. Cf. também Marco Aurélio 3.1.2.

³¹⁴ O que irá corresponder as duas funções do ser humano: com o intelecto, alocado no interior da alma, contemplar os céus; com o corpo, ocupar seu lugar no mundo (“governar a terra”). Cf. *Ascl.* 8-9.

Tal processo formativo-pedagógico de exercício de si levará, por fim, à assimilação do ser humano com a perfeição do cosmo, conforme um princípio de correspondência que em nada deve ao hermetismo³¹⁵. Em SH 2a, por exemplo, em meio a todas as negativas que Hermes dá a Tat quanto à possibilidade de haver verdade no mundo físico, posto que é sujeito à mudança (nascimento e morte), ele indica que os astros e principalmente o Sol seriam criações que possuem “matéria verdadeira” e, assim, digna de contemplação³¹⁶. O homem deverá trabalhar para se tornar uma imagem do mundo e, em Platão, o mundo nada mais é do que a imagem daquele que o criou³¹⁷. O indivíduo então treina para se tornar algo em si que é ao mesmo tempo ele e que o põe em contato também com algo maior do que ele mesmo. Essa confluência entre o exercício bem direcionado e o próprio ser haverá de revelar no sujeito algo divino, imortal, descolando-o de uma existência unicamente mortal. Um último trecho do *Timeu* arremata tal ideia (90b-c):

τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακῶτι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ἠϋζηκῶτι· τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακῶτι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.

Assim sendo, para aquele que se entrega a apetites e ao gosto por disputas, *cultivando* excessivamente essas coisas, é inevitável que todas as suas opiniões sejam mortais. Em tudo quanto é possível, ele se torna *mortal*, nem a menor parte deixa de sê-lo, visto que *foi isso que ele desenvolveu*. Mas *para aquele que se aplica* a esse gosto pelo aprendizado e aos juízos verdadeiros, *exercitando* sobretudo essas qualidades em si mesmo, é de todo inevitável que tenha juízos imortais e divinos, pois ele se ateu justamente ao que é verdadeiro. A natureza humana poderá então participar da imortalidade o tanto que lhe for possível, sem deixar de lado qualquer parte sua, desde que a pessoa sempre cuide do quinhão divino que guarda em si e a divindade que nela habita esteja bem ordenada. E assim ela será eminentemente abençoada.

³¹⁵ Cf. Pl. *Tim.* 32c-34b; e ainda SH 23.68 e Bull 2015, 118-9. Esse tema será retomado no capítulo seguinte.

³¹⁶ SH 2a.13 ὑπὸ δὲ τοῦ προπάτορος γενόμενα τὴν ὕλην δύναται ἀληθῆ ἐσχηκέναι (“os seres gerados pelo ancestral podem ter a matéria verdadeira”); 2a.14 μόνον τὸν ἥλιον ..., μένοντα δὲ ἐφ' αὐτῷ, ἀλήθειαν (“somente o Sol, permanecendo em si mesmo, é a verdade”). Cf. van den Kerchove 2018; Litwa, 29. Uma das duas principais funções humanas é contemplar o cosmo criado: CH 3.3, 11.7, 12.18-21, *Ascl.* 11-13; DH 6.1, 9.1; Fílon, *De officio mundi* 77.

³¹⁷ Pl. *Tim.* 28c-29e.

Há aqui um resumo do programa filosófico platônico. Talvez seja possível dizer que ele não se reporta simplesmente à compreensão de ideias. Ele se reporta à *transformação do ser*. As ideias verdadeiras são instrumentais no que diz respeito à consolidação de uma substância no indivíduo que, de outro modo, se perde. A vida é o lugar do aprendizado e da experimentação da verdade que podem fomentar essa qualidade interna. Portanto, *a ideia se torna operação do ser*. Orbitar o que é estável traz estabilidade, orbitar o que é verdadeiro traz a verdade, e orbitar o que é divino traz a divindade. A ideia orienta o ser, permitindo que ele se assimile progressivamente ao que ela transmite, enquanto o ser, ao exercitar em si o que é estável, verdadeiro e divino, se nutre com a possibilidade que a ideia apresenta, caminhando em direção a ela. Logo, fica claro que as apreciações de ordem intelectual não devem substituir o ser, mas incrementar e conduzir sua experiência transformativa. Nesse cenário, o teórico nada tem de antinômico em relação à existência real. Prática e teoria precisam estar conjugadas e ancoradas na dedicação de cada um. Caso contrário, se estiverem em desequilíbrio, ambas serão descaminhos.

Há em tudo isso uma escolha. O ser humano, após reconhecer sua condição, deve se decidir entre levar uma vida imersa na mortalidade, em meio à qual ele vai lentamente se minorando, ou cultivar uma vida que o encaminhe para experimentar algo divino que nele habita, e que lentamente o edifique³¹⁸. No primeiro caso, ele abandona a sua própria possibilidade; ele trai a si mesmo. No segundo, é como se o sujeito cumprisse uma promessa. A ideia de assimilações fala disso. Como é, o sujeito está assimilado à irrealidade do mundo mais grosseiro. Contudo, ele pode se tornar cada vez mais semelhante à realidade de uma dimensão mais sutil, que é também o que há de mais verdadeiro em si mesmo³¹⁹. É possível ao ser humano *a experiência da realidade interna em meio à irrealidade da vida ordinária*. O exercício então está ligado não ao que é inconsciente e inercial, mas a um esforço consciente. A teoria da alma a inicia no que ela realmente é e exercita nela a sua qualidade mais profunda. Na base disso, talvez seja possível entender que a “filosofia” em Platão é esse gosto pelo saber que pode fomentar o que é real em cada sujeito³²⁰. Logo, a filosofia seria *a teoria do real que devolve ao ser aquilo que ele é*. Seguindo o registro dramático que é pertinente a todo esse imaginário, em resumo, tudo remonta à escolha do indivíduo entre morrer ou viver.

³¹⁸ A título de exemplo, vale frisar a semelhança entre o texto citado de Platão e o fragmento hermético aduzido um pouco antes: *Tim.* 90c τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ e SH 24.4 τὸν ἔνθεον γνώμονα. Ambos sustentam a imanência de uma substância divina no ser humano. Cf. *Ascl.* 11.

³¹⁹ Cf. *Pl. Górg.* 526d-e, *Eutid.* 283a. Novamente, cf. SH 2a.

³²⁰ Cf. Reid 2020.

3.4 Conclusão

Para que o iniciado de fato encarnasse a doutrina hermética, era preciso haver antes um movimento de arrependimento (μετάνοια) e de conversão (ἐπιστροφή) de sua parte. Caso o seu olhar estivesse sempre voltado para o mundo externo, o seu próprio mundo interno permaneceria vedado. Esse ato primeiro de voltar-se para si mesmo é fundamental e, ainda assim, insuficiente. A ideia do acompanhamento contínuo de um mestre poderia ajudar a suprir a instabilidade que ainda permeava a conduta do discípulo; o mesmo vale para a relação comunitária e demais práticas religiosas que podem ter tido lugar em meio a grupos herméticos antigos. A leitura de que os próprios textos do hermetismo eram igualmente empregados como exercícios de manutenção e aprofundamento contínuo desse gesto de voltar-se para si mesmo e para as esferas superiores fala do lento trabalho de purificação em relação à identificação com o mundo e suas representações (desejo e ignorância; a vida como um sonho) enquanto outro processo é também trabalhado dentro do iniciado. Esquemas antigos, ancorados unicamente no mundo físico, deviam dar lugar a um novo modo de ser. O lugar conquistado no mundo, construído sobre bases falsas e regido pela instabilidade (com a falsa aparência de estabilidade), deveria dar lugar à construção de uma realidade interna possível. O silenciamento no indivíduo operará nesse sentido. Diferenciam-se, então, a via da mortalidade e a via da imortalidade.

O ensinamento ou, melhor dizendo, a relação transformativa que se estabelece entre mestre e discípulo possibilita a articulação real entre o que as coisas são e o que elas podem ser. A doutrina hermética apresentava ao iniciado o que eram tidas como verdades sobre o mundo e a esfera divina. Essa transmissão remontaria à revelação divina de Poimandres (Thot, Noûs) a Hermes, que seria não apenas um mito fundador, mas um paradigma pedagógico, algo replicado nos outros tratados em que Hermes assume o papel de Noûs junto aos demais personagens. A escolha do diálogo como gênero principal do CH aponta para essa condução que o mestre dá ao seu discípulo, no caso, rumo a um conhecimento que é necessariamente vivência interior – a pergunta que o iniciado faz é a pergunta que ele deve se tornar. Essa realidade sutil, até então oculta, se torna algo experimentado e que pode ser novamente acessado com a devida direção. A possibilidade teria a propriedade de ir pouco a pouco transformando o iniciado. A possibilidade nutre o iniciado no agora, e ele, por sua vez, vai em direção à possibilidade, podendo ela se tornar, mais à frente, também sua salvação.

Podemos tentar agora dirigir o olhar para a mesma direção que ele.

4 A criação do universo

... para fazer-nos sentir de onde caímos.

- Pascal, *Pensamentos*, 401 (437)

*A natureza tem perfeições para mostrar que é a
imagem de Deus, e tem defeitos para mostrar
que é apenas a imagem.*

- 934 (580)

Começar um relato cosmogônico implica em *como* começar um relato cosmogônico. Há nisso uma mistura de questões: a origem de tal conhecimento, o modo como ele é transmitido (i.e. escolhas formais como linguagem, registro, destinatário) e a própria visão de mundo implicada no relato, que dependerá do ângulo ao qual o narrador se vincula³²¹. Tudo isso é de fato importante e tenho contemplado cada um desses pontos no decorrer do trabalho. Entretanto, outros elementos são de interesse. “*Como* começar” uma cosmogonia significa também pensarmos *a partir de onde* começar um relato dessa magnitude. Imaginamos que as narrativas cosmogônicas tenham início desde o começo mais singular, *ipso facto*. Porém afirmar isso é um problema em dois sentidos. Trata-se de uma questão tanto diegética quanto epistemológica. Supor que o relato começa de fato do início significaria o mesmo que pensar que nada se esconde de nós. Mesmo na ocasião de uma revelação divina, como é o que lemos em *Poimandres*, poderíamos nos perguntar, primeiro, se de fato tudo foi revelado a Hermes e, segundo, se Hermes teria acesso pleno ao início absoluto, e mesmo até se *ele* nos revela tudo nesses tratados – *se ele deve* dizer tudo e *se é possível* dizer tudo. Não sabemos se os indivíduos a quem esses textos foram dirigidos deveriam tomá-lo como uma exposição definitiva do princípio de todas as coisas ou se talvez o *Poimandres* e CH 3 não seriam, na verdade, *cosmogonias introdutórias*, inícios relativos. Ou seja, há um começo antes do começo? Há algo inenarrável que antecede a narração, que antecede os limites da nossa expressão e da nossa compreensão? Há, por fim, outra questão de extrema relevância no diz respeito a uma exposição cosmogônica: *para que* narrá-la?, *com qual finalidade* apresenta-se a criação do mundo? A dizer, de que serve e para onde vai o começo?

³²¹ Cf. a comparação dos relatos oferecidos por Homero, Hesíodo, Parmênides e Empédocles em Clay 2015. Para o caso do *Timeu*, cf. Brisson & Meyerstein 1995, 17 s.

Um exemplo bastante conhecido de toda essa temática é a diferença atestada entre o Velho Testamento (Gênesis 1:1-5) e o Novo Testamento (*Evangelho de João* 1:1-5), dois textos nos quais são narradas cosmogonias que seriam conciliáveis, tal qual parte da tradição exegética defendeu, como Agostinho de Hipona. Tomando como base o texto da *Septuaginta*, o Gênesis começa da seguinte forma:

[1.1.] Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. [2.] ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. [3.] καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς. [4.] καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. [5.] καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία.

[1.1.] No princípio, Deus criou o céu e a terra. [2] A terra era invisível e desorganizada, e a escuridão se estendia sobre o abismo e o sopro de Deus se estendia sobre a água. [3.] E Deus disse: “Que surja a luz”. E a luz surgiu. [4.] E Deus viu que a luz era boa. E Deus separou ao meio o que era luz e o que era escuridão.³²² [5.] E Deus chamou a luz de dia e a escuridão chamou de noite. E surgiu um entardecer e surgiu um amanhecer. Foi o primeiro dia.

O texto dos Evangelhos começa de outra forma, ainda que, como o anterior, dê início à cosmogonia de forma concomitante ao início da narrativa. Lembremo-nos, é claro, que ambos se referem à origem de *um só e mesmo universo*, e, além disso, derivam, em última análise, de uma mesma tradição de pensamento, de modo que as diferenças entre um e outro inevitavelmente chamam a atenção do leitor.

[1.1.] Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. [2.] οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. [3.] πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν [4.] ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· [5.] καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

[1.1.] No princípio era o Verbo, e o Verbo era junto a Deus e Deus era junto ao Verbo. [2.] Ele, no princípio, era junto a Deus. [3.] Por meio dele, todas as coisas surgiram e, sem ele, não surgiu sequer uma delas. O que surgiu [4.] nele era a vida e a vida era a luz dos homens. [5.] E a luz se manifesta na escuridão e a escuridão não se apossou dela.

³²² Cf. CH 1.11 διακεχώρισται ... ἀπ' ἀλλήλων ἢ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ (“separou ... a terra e a água uma da outra”). A criação é vista como um ato separativo, diferenciador e polarizador. Retomo isso logo a seguir.

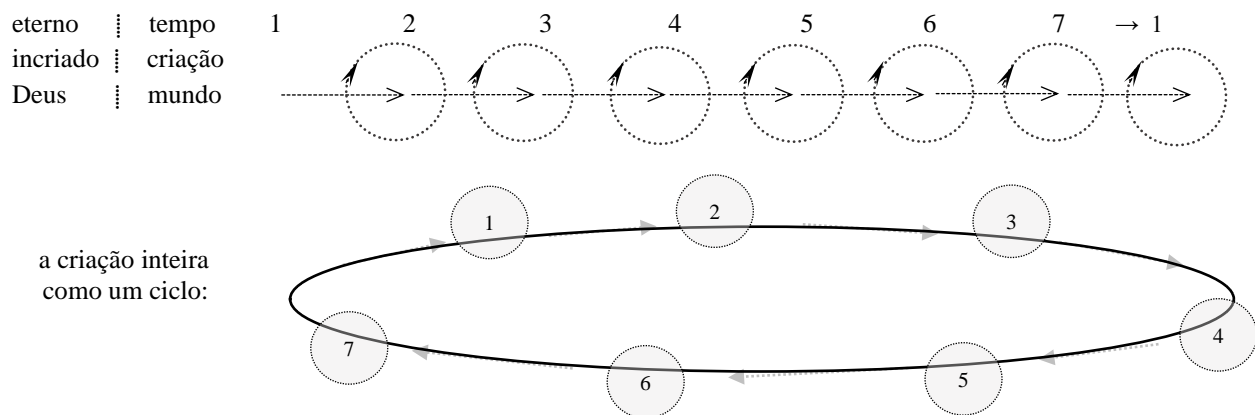
Não busco aqui de forma alguma comparar a fundo ambos os textos, mas é possível vermos de que modo algumas das questões levantadas há pouco se refletem neles. O primeiro sintagma de ambos relatos é o mesmo (ἐν ἀρχῇ), o que talvez nos diga que o NT teria sido influenciado pela redação da *Septuaginta*. Ambos afirmam começar do mesmo ponto: “no princípio”. Contudo, que princípio é esse? De um lado, há tão somente Deus, que *cria* o céu e a terra (para alguns, um merismo para “mundo”). Do outro, há o λόγος, que, com algumas ressalvas, podemos traduzir como “Verbo”³²³. Ele existe ao lado de Deus e, por ora, nada ainda é criado; o Verbo simplesmente *é*. A relação entre ambos é destacada e parece preceder a própria criação, que será, inclusive, um ato oriundo do Verbo, e não diretamente de Deus. Em ambos os textos, a luz é criada, ora por Deus ora pelo Verbo, mas em momento algum é dito de onde teria surgido a escuridão³²⁴. Ambos ainda salientam a primazia da luz, mas, de uma parte, é Deus que a separa das trevas, ao passo que no Evangelho, a qualidade intrínseca da luz é o que a separa da escuridão: a luz *se manifesta* na escuridão³²⁵, mas não pode ser *contida* por ela. Assim, temos aparentemente a descrição direta de um ato de criação no Gênesis – uma frase clara com sujeito, verbo, objeto e sintagma adverbial –, ao passo que, em João, o começo da narrativa é um tanto oracular, e a circularidade aparente das orações parece aludir não só a um estágio preliminar de recolhimento e não manifestação do Verbo junto a Deus, como também talvez novas informações discretas estejam sendo paulatinamente acrescentadas à primeira parte do versículo. Assim, João 1:2 (οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν) como que retifica ou complementa a informação inaugural rerepresentando a mesma oração, com algumas alterações, revelando agora uma presença que não se manifestara de imediato logo antes: Deus estava oculto e, para narrá-lo, foi necessário antes remeter ao Verbo, servindo como uma interface entre Deus e aquele que apresenta a cosmogonia. Há nisso algo de invocatório; e, se de fato há uma intermediação, é porque o acesso às origens é ao mesmo tempo facilitado e interditado.

³²³ Cf. CH 1.5 ἐκ δὲ φωτὸς ... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει (“E da luz [...] o sagrado Verbo se sobrepôs à natureza”).

³²⁴ Pense-se, por exemplo, na passagem cosmogônica da *Teogonia* (116-22), na qual em momento algum é dito que a Terra, Tártaro e Eros teriam surgido *do* Caos. Há como que uma sequência de surgimentos espontâneos (ou mesmo autofecundações, partenogêneses), apenas com uma hierarquia implícita na ordem das divindades. Os nascimentos se iniciam com Érebo e a Noite, esses sim provenientes do Caos, a partir do v. 123.

³²⁵ A título de curiosidade, cf. HO 3-6: tendo início com a Noite, a narrativa órfica relata que o primeiro nascimento propriamente dito seria aquele de Fanes, divindade luminosa, que teria saído de um ovo primitivo criado no Éter. O nome do deus órfico, Fanes, é justificado como aquele que primeiro teria *se manifestado, aparecido, iluminado* (o mundo) em meio à escuridão que o antecedia; cf. HO 6.8 λαμπρὸν ἄγων φάος ἀγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω e comparar com João 1:5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει. Assim, nessa versão do mito órfico, também coincide a criação do mundo com o surgimento da luz. Em ambas, ela é a matéria-prima da vida. Cf. San Cristóbal 2018. A propósito, cf. ainda RV 1.92.4: “Trazendo luz para toda a criação, a Aurora abriu a escuridão como as vacas [abrem] o celeiro”.

Supõe-se, portanto, que talvez algumas coisas permaneçam ocultas nas narrativas, que elas não descrevem o todo – imagina-se que tampouco poderiam fazê-lo –, e ainda partem de lugares distintos. Não obstante, permanece a questão: de que princípio os textos estão falando? Os textos são conciliáveis ou não? Podemos pensar em acomodações parciais ao lado de inovações cristãs? Fato é que a ideia de uma narrativa cosmogônica talvez desvie o nosso olhar para o que realmente está sendo narrado. Essa rápida comparação entre Gn 1:1 e João 1:1-2 mostra que a criação no VT depende de uma diferenciação em três instâncias: aquele que cria, o sujeito (ὁ θεός); o próprio ato da criação (ἐποίησεν); e aquilo que é criado, o objeto (τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). Parece haver, implícita, uma verticalidade e uma perspectiva já cronológica (ἡμέρα μία). Com efeito, todo o trecho de Gn 1:1–2:4 lida com uma linguagem temporal, mesmo que nela possam ainda estar implicadas realidades não temporais. Seja como for, a experiência humana do tempo (o dia e a noite; o entardecer e o amanhecer) é usada como um *locus* de afinidade com o ato divino da criação do mundo. Há uma direção primeira, advinda de Deus, que irá instaurar a linearidade de um raio criativo (primeiro dia, segundo dia etc.), ao mesmo tempo que dois graus de circularidade: 1) cada dia se repete como um ciclo, de modo que todos seguem um mesmo paradigma; e 2) os sete dias são, em uma escala maior, um amanhecer e um entardecer, o dia de toda a criação, de modo que, finda a obra, eles irão se repetir continuamente. Como a rotação e a translação, o dia perfaz um ciclo ao redor do próprio eixo, e o conjunto dos sete dias perfazem um ciclo maior, cada qual posto em movimento pela ação divina. A criação, a princípio retilínea, atravessa os ciclos menores que ela engendra, enquanto, que ao cabo de sua ação, ela mesma irá tornar visível um ciclo maior. Podemos representar essas duas ideias da seguinte forma:



Em um nível de leitura, o texto do Gênesis fala da criação do tempo (os ciclos) porque o próprio ato criativo *é* tempo. Mas, se a criação *é* tempo, pode-se imaginar um estado “prévio” de não criação³²⁶, de uma realidade pré-temporal ou eterna: a dimensão de Deus que “precede” o ato criativo, em que ele tão somente *é* de modo infinito³²⁷. A sua criação, embora regida imediatamente pelo tempo linear, também será organizada conforme um tempo circular, que, em seu movimento contínuo e repetido ao redor de si mesmo em diferentes escalas (o dia, a semana, o mês, as estações, o ano), imitará o tanto quanto possível a dimensão da eternidade divina, pois por trás da imagem de um *ciclo* está a ideia de um *todo*; não há nada criado para além dessa moldura. Cada dia *é* uma unidade, cada sete dias uma unidade também, mas dentro da unidade experimenta-se a mudança. Assim, a circularidade *é atravessada* pela linha do tempo/criação e *compõe* essa mesma linha, emulando a perfectibilidade da realidade divina ao indicar a coincidência entre o começo e o fim.

Como visto no texto de João, os versículos se caracterizam por sua formulação circular. Não há um *objeto*, há apenas uma relação de “convívio” entre o Verbo e Deus. Não há *ação*, mas há *estado*. Toda a sintaxe se fecha ao redor de si mesma, assim como a própria imagem apresentada – trata-se de *um todo*. Nada ainda *é* criado, mas vemos, em um estágio preliminar, aquele que será o protagonista da criação, desta vez, o Verbo. Por certo, quando Deus *fala* em Gn 1:3 (“Que surja a luz”), esse proferimento pode ser entendido como uma representação análoga à do próprio Verbo, que, em João 1:3-4, assume a tarefa de criar a luz. Mas o texto evangélico retrata um cenário um pouco diferente: a criação de fato *é* postergada e começará com o surgimento da luz, enquanto que no Gênesis narra-se antes a criação “do céu e da terra”, sendo citados ainda o “abismo” e “água”³²⁸. Cada um desses elementos remeteria esta discussão a milênios de comentários exegéticos, mas o que vale constatar *é*, mais uma vez, a diferença das passagens. O trecho do Pentateuco nos dá apenas Deus como responsável direto pela criação, com elementos intermediários à manifestação da luz. Já a passagem cristã fala não apenas de Deus, mas do Verbo: *uma parte* de Deus, sim, mas que dele se destaca para criar o mundo; além disso, como já apontado, a luz tem aqui primazia em relação ao resto do cosmo. E, mesmo assim, ambos os relatos começam “no princípio”, ἐν ἀρχῇ.

³²⁶ Bem entendido, se “antes” da criação (temporal) há apenas o que *é* (eterno), então, uma vez criado o mundo, haverá a concomitância do que *é* e do que foi criado, de modo que o tempo não substitui a eternidade tampouco a eternidade se separa do tempo – *é* apenas o tempo que se separa do eterno por *segmentar* a experiência comprimida da eternidade: Cronos *é* aquele que *ceifa* o pênis de Urano. O paralelo entre o lat. *tempus* e o gr. τέμνω costuma ser aduzido, mas ele não *é* etimológico; cf. de Vaan 2009, s.v. (PIE *ten^[hl]-p^[hl] > *temp-, gr. τείνω) e Beekes 2010, s.v. (PIE *temh₁-).

³²⁷ Giller 2001, 69-70.

³²⁸ Apesar de “céu e terra” ser em geral considerada uma expressão polar, cf. Filon, *Sobre criação do mundo* 27.

A impressão é de que, apesar do sintagma idêntico, estamos talvez lidando com momentos distintos do começo. O Gênesis descreve de imediato a criação do mundo e, se há realmente equivalência entre o tempo e a criação, então o VT fala de um “princípio” já temporal, o começo do mundo. Por outro lado, o *Evangelho de João* não faz menção à temporalidade nesses versículos inaugurais – ele parece remeter a um estado *anterior* à criação, uma transcendência em relação ao mundo sobre a qual nada pode ser dito, a não ser a constatação de que o Verbo e Deus coexistem. Aqui, portanto, ἐν ἀρχῇ talvez aponte justamente para esse “começo antes do começo”. Com efeito, essa realidade na qual o texto joanino se demora parece estar de algum modo implícita em Gn 1:1; afinal, o texto fala do ato criativo, mas também se refere a Deus, *acerca do qual nada sabemos*.

Por último, podemos nos aventurar um pouco também na própria tradição hebraica. Uma breve incursão no texto original nos mostra o princípio de todas as coisas de uma forma próxima, mas ainda com curiosas diferenças: *Bereshit bara Elohim et hashamayim ve'et ha'aretz* (Gn 1:1). A tradição esotérica e posterior do judaísmo, a cabala, apontará no versículo elementos que não se fazem presentes na versão da *Septuaginta*, mas que podem ser de auxílio para a compreensão do que está em jogo. Não pretendo tratar da *ars combinatoria* própria dos meios cabalísticos³²⁹, mas será já proveitoso recuperarmos a leitura cabalística de que cada letra remeteria a um número, que carrega consigo algum significado. Isso não causa estranheza quando pensamos, por exemplo, em obras (neo)pitagóricas como a *Teologia da aritmética*, texto atribuído espuriamente a Jâmblico³³⁰. Logo, a letra *aleph*, como o alfa, corresponderia ao número 1; a letra *bet*, como o beta, ao número 2... – e está bom por aí. Consciente ou inconscientemente, os tradutores da *Septuaginta* começam com uma ἀρχή, descontada a preposição mandatória; a criação enceta de forma bastante adequada com uma letra que indica um ponto singular de onde tudo provém, a *primeira* letra. Porém, não é isso que o verso original nos oferece: repete-se no começo das duas primeiras palavras do Gênesis a letra *bet*, a *segunda* letra do alfabeto hebraico (*bereshit bara*, “no princípio criou”). Essa minúcia ao detalhe levará correntes cabalísticas à alegação de que o Gênesis se estabelece, como já visto pela comparação com o texto do Evangelho, na criação, no gesto de separação em *dois* domínios (Gn 1:4 e João 1:5). Assim sendo, o *alef*, que é *uno*, permaneceria oculto. Algo não nos é dito.

³²⁹ Além da gematria (equivalente à isopsefia grega; cf. “Poimandres” adiante), eram ainda atribuídas qualidades para cada letra do alfabeto, de modo que a combinação delas em uma palavra traria diversas camadas de significado. Cf. Miller 2016, 132-143. Para *Bereshit*, cf. Scholem 1949; Idel 2002, 89-91, 267-8; Paul 2021, 92-4, 161-4.

³³⁰ Além, é claro, da própria obra de Ps.-Jâmblico, cf. Schimmel 1993, 11-7 para o simbolismo numérico em meios pitagóricos e cabalísticos, e 41-57 para o número um (origem, ser, *ein sof*, “sem fim”) e dois (divisão, polaridade).

Essa análise sumária dos textos bíblicos demonstra uma coisa importante: uma narrativa cosmogônica fala o tanto que pode com os recursos que tem. Se os recursos remontarem a alguma revelação divina, ficará subentendida a relativa suficiência do relato. Entretanto, o próprio discurso pode apontar, em alguns casos, para uma realidade que nenhum enunciado será capaz de satisfazer: e, portanto, ela permanece deliberadamente excluída da narrativa ou mesmo discretamente aludida. Isso faz pensar também nos *limites* de um discurso cosmogônico – do que ele fala e a quem ele se dirige³³¹. Há um limite próprio da matéria: embora um relato tal envolva a descrição de *todo* o cosmo criado, nota-se uma relativa incompletude com relação àquilo que transcende a criação, mas que parece estar ali. Algo assim é de se esperar, já que a cosmogonia não se propõe a falar sobre o inefável e não se apresenta como um discurso sobre a transcendência. Há também um limite de modo: o relato, mesmo que de origem divina, se limitará às possibilidades de um relato, assim como à capacidade daqueles que o ouvem. Nos trechos vistos, vê-se como o *discurso* sobre a cosmogonia *não é* a própria cosmogonia. Diferentes tradições irão lidar com essas dificuldades inerentes de diferentes formas. Afinal, se a criação “é o ato divino por excelência”³³², como um texto poderá fazer justiça ao que ele descreve? Como pode haver sintonia entre o modo e a matéria?

Duas colocações de Mircea Eliade podem oferecer algumas direções acerca da importância desse tipo de narrativa durante a Antiguidade (e mesmo atualmente, por que não?):

...pour l’homme des sociétés traditionnelles tout ce qui s’est passé de significatif, c’est-à-dire de créateur et de puissant, est arrivé *au commencement*, dans le Temps mythique. [...] Évidemment, le commencement de la Vie est toujours senti par les primitifs dans un contexte cosmologique. La Création du Monde constitue le modèle exemplaire de toute création vivante.³³³

A cosmogonia torna-se vital quando entendida como uma realidade remota que penetra a vida do indivíduo e que lhe serve como *causa e contexto*. O ato da criação, o alicerce primeiro da vida, concentra em si todas as explicações e todos os sentidos do cosmo e da vida humana. Assim como o universo em algum momento nasceu, por analogia, também cada pessoa nasce, de modo que a cosmogonia seria como que um espelho primitivo para tudo que vem a ser. Em um sentido profundo, vislumbrar o nascimento do universo era também conhecer a si mesmo.

³³¹ Cf. Pl. *Tim.* 28c, com comentários em Nock 1962.

³³² van den Kerchove 2016, 210.

³³³ Eliade 2015 [1959], 14, 129; apesar de aparecerem bastante afastadas em seu livro, essas duas citações se complementam bem.

E assim tem início a cosmogonia em CH 1.2-5:

[2.] φημί ἐγώ, Σὺ γὰρ τίς εἶ; – Ἐγὼ μὲν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· οἶδα ὁ βούλει, καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ. [3.] – φημί ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν· πῶς, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι. – φησίν ἐμοὶ πάλιν, Ἔχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κἀγὼ σε διδάξω. [4.] τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ιδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπή, καὶ ὁρῶ θεᾶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἠράσθην ιδών. καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγεννημένον, φοβερόν τε καὶ στυγρόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς <ᾧφει> εἰκάσαι με· εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν, ὡς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκκλάλητον γοῶδη· εἶτα βοῆ ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι φωνῆ πυρός, [5.] ἐκ δὲ φωτός λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικὸν δὲ ἅμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὢν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρός ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμεινε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν> ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν.

[2.] Eu falei: “Quem és tu?” E ele disse: “Eu sou Poimandres, o Intelecto da Autoridade [Absoluta]. Sei o que queres e te acompanho por toda parte.” [3.] Eu falei: “Quero aprender sobre tudo que é, entender a natureza de tudo e conhecer Deus. Desejo tanto ouvir tais coisas!” Ele então me disse: “Mantém-te atento a tudo que desejas aprender e eu te ensinarei.” [4.] Dito isso, ele mudou de forma e, de pronto, em um único momento, tudo se abre para mim. Enxergo uma visão ilimitada – tudo se fez luz, serena e aprazível. E, ao vê-la, a amei. Logo depois, houve a escuridão, que surgiu em alguma parte [da luz] e se estendia para baixo, temível e sombria, parecendo-me que se retorcia em espirais como uma serpente. Em seguida, a escuridão se transformou em uma natureza líquida, que se agitava de modo inefável enquanto expelia uma fumaça, como que oriunda do fogo, produzindo um lamentoso e inenarrável som. E então um grito incompreensível foi emitido dela, e pareceu como se fosse a voz do fogo. [5.] E, oriundo da luz [...], o verbo sagrado se sobrepôs à natureza e um fogo impermisto saltou para fora da natureza líquida rumo às alturas. Ele era leve e penetrante, enquanto que também ativo. E o ar, tênue que era, seguia o espírito, enquanto ele subia até esse fogo após partir da terra e da água, parecendo estar nele suspenso. E a terra e a água permaneceram abaixo, mescladas entre si, de modo que não se via a terra separada da água. Mas, graças ao verbo espiritual que se alastrava sobre elas, elas foram impelidas à escuta.

Há algo muito interessante no início dessa cosmogonia: a perspectiva. A história da criação não é transmitida a Hermes mediante um relato; com efeito, não há mediação alguma. A teofania de Poimandres rapidamente dá lugar à experiência da visão em primeira pessoa do mundo sendo criado. Hermes assiste, ele próprio, a cosmogonia; ele é uma testemunha. Assim, o que ele nos conta a essa altura do texto não é o que Poimandres *disse*, mas o que ele *vê* diretamente. Isso fala, por um lado, da insuficiência de nossa posição como ouvintes e leitores da revelação, mas, por outro, serve como uma imagem de que aqui *o conhecimento divino aparece na forma de uma visão*, não de um raciocínio metafísico bem lavrado. O verdadeiro conhecimento a respeito da realidade não surge à força do pensamento, mas como resultado de um trabalho interno que permite que uma manifestação divina apareça e que ela se transforme em uma revelação. Hermes *presencia* o conhecimento e então, intérprete e tradutor que é, fica encarregado de registrar e transmitir o que testemunhara graças ao seu próprio *voûs*, que se torna um com o *Noûs* divino, ou seja, Poimandres³³⁴. Assim, há uma espécie de moldura narrativa que explica a origem divina do relato demiúrgico, o que não se nota, por exemplo, nas duas passagens bíblicas há pouco vistas. Pode-se pensar que se trata, no caso do CH, da estratégia própria de um discurso religioso que busca autoridade para o seu sistema e preceitos – o que, por certo, não deixa de ser o caso –, mas há outro elemento que deve ser destacado: há na moldura narrativa *um proceder*. Isso fica um pouco mais claro na passagem que precede imediatamente o trecho citado acima (CH 1.1):

Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνω βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;

Surgiu-me, certa vez, uma compreensão acerca das coisas que existem e o pensamento me foi sendo elevado bem longe às alturas enquanto as sensações do meu corpo permaneciam refrescadas, como ocorre com aqueles que, após uma longa refeição ou em meio ao cansaço do corpo, ficam pesados com sono. Pareceu-me então que algo descomunal, de tamanho indefinível, me chamou pelo nome e me disse: “O que queres ouvir e enxergar e, atento, aprender e conhecer?”³³⁵

³³⁴ Neste estudo, cf. subcapítulo 3.2.

³³⁵ Esse trecho deve ser lido em paralelo com o início do *Apócrifo de João* (NHC II. 1.1-2), que lhe é muito semelhante.

Antes de mais nada, noto um problema lexical que aparece em quase todos os tradutores do texto. Como demonstro pelos termos grifados, há uma incongruência inevitável entre os termos originais, que remetem sempre à atividade do *voûç* (*ἐννοίας, διανοίας, νοήσας*) e que antecipam o surgimento do *Noûç* por excelência (Poimandres), e a tradução de cada um deles para o vernáculo (compreensão, pensamento, atentar-se)³³⁶. Em meio à impossibilidade de verter os três termos em grego uniformemente para a língua de chegada, sendo esse também o caso de *Noûç* (“Intelecto”?) logo a seguir em CH 1.2, torna-se necessário buscar as nuances de sentido dos termos cognatos para mantê-los em um mesmo registro na tradução, mas sem ainda se fazer jus ao original³³⁷. O que precisa ficar claro é que a experiência da visão cosmogônica surgirá em meio à experiência noética que se passa no indivíduo. Isso nos leva ainda a outro problema tradutológico, mas de ordem conceitual e que, novamente, passa despercebido pela crítica moderna. Hermes, se é mesmo ele quem fala, *nada faz* – pelo contrário, *tudo é feito* nele. Em nenhum momento ele se enuncia como uma primeira pessoa do singular agentiva; não é *ele* que reflete, não é *ele* que pensa, não é *ele* que invoca o deus. Antes, em toda essa primeira seção do texto, ele é um sujeito oblíquo; *é para ele* ou *nele* que as coisas se sucedem, de modo que ele apenas as presencia, sem controlá-las ou reivindicar algum protagonismo a respeito delas. Ele é levado pelas atividades do próprio *voûç* e apenas relata o que ocorre com ele nesse processo. Fica-se com a impressão de que ele é apenas uma entidade passiva, receptiva; qualquer intenção de uma performance própria é abandonada junto ao corpo do qual ele se desprende. Trazendo para esta discussão alguns conceitos vistos no subcapítulo 3.2 (“O paradigma da aprendizagem”), ele é apenas uma *alma* que testemunha a ação superior de seu próprio *intelecto* operando dentro dele, intelecto esse que abrirá caminho para o surgimento do Intelecto (manifestação divina). A contraexemplo, pode-se imaginar que, se Hermes tivesse permanecido apegado ao próprio corpo e se arrogasse como *autor* de pensamentos mais elevados, ele interferiria no andamento de todo o processo. Ele seria não mais uma alma que vê, mas uma alma que pretende fazer. *A alma que vê* pode dar espaço para atividade noética trabalhar dentro de si; ela é silêncio e visão. *A alma que pretende fazer* obstrui o próprio contato com o *voûç* e permanece reduzida à sua experiência comum; logo, imagina-se que ela não teria acesso à visão da criação do mundo. Assim sendo, Hermes tem que “desaparecer” para que Poimandres surja.

³³⁶ Pretendo em um artigo futuro apresentar detalhadamente todos as questões tradutológicas nessa passagem por meio da comparação dos textos de Scott (1925), NF, Copenhaver, Nebot (1991), Salaman *et al.* (2000), Ramelli (2005, que apenas traduz para o italiano a versão de NF), Scarpi (2009), além da tradução para o latim feita por Ficino (séc. XV).

³³⁷ Quanto aos problemas na tradução de *Noûç*, remeto o leitor ao subcapítulo 5.1.

Logo em seguida Hermes aparece como um “eu”, mas é ainda uma primeira pessoa do singular não nomeada. Até o fim da revelação de Poimandres, ele só é um “eu” enquanto suporte de uma visão, de uma experiência e de uma pergunta, instâncias que se sintetizam quando ele busca saber quem é a divindade indeterminável (τινα) que se apresenta a ele. Assim, não importa tanto a identidade daquele que a vê. Importa apenas a sua pergunta, que aqui reverbera como se fosse a derradeira e mais essencial interrogação humana: “*Eu falei: ‘Quem és tu?’*” (1.2 φημι ἐγώ, Σὺ γὰρ τίς εἶ;) ³³⁸. Importa o que ele quer, o que ele busca conhecer: “*Eu falei: ‘Quero aprender sobre tudo que é, entender a natureza de tudo e conhecer Deus. Desejo tanto ouvir tais coisas!’*” (1.3 φημι ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν· πῶς, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι). E é nesse contexto em que temos a primeira autoidentificação de fato no tratado: “*Eu sou Poimandres*” (1.2 Ἐγὼ μὲν ... εἰμι ὁ Ποιμάνδρης).

Em vez de dar lugar à revelação divina, outro comentário se faz necessário. É importante frisar que o primeiro tratado do *corpus* se inicie com a expressão ἐννοίας μοί ... γενομένης (“uma compreensão... me surgiu”). Se entendemos, como é praxe, que há um aspecto programático no primeiro texto ou na primeira palavra de coletâneas e obras antigas, o tratado nos mostra que ele se situa no campo da *interioridade* (ἐν-voίας) e da *realidade noética* (ἐν-voίας) ³³⁹. Esses dois elementos são fundamentais para a exegese do processo que justifica o surgimento de Poimandres. Ao questionamento: “como é possível que alguém saiba como o mundo foi criado?”, o hermetismo responde: “voltando-se para dentro”. Desse modo, o texto se constrói sobre a representação do testemunho direto do ato criativo primordial e a subsequente ordenação de tudo quanto tenha sido engendrado. A ideia implícita que o autor de CH 1 parece trazer é de que cada um pode testemunhar a criação divina *dentro de si*, caso trabalhe o suficiente para que, levado por seu próprio voûς a uma dimensão interna inconspicada pelo mundo externo, ele possa receber o conhecimento sobre aquilo que deseja saber, no caso, a criação do mundo. Curiosamente, Hermes precisa se descolar de seu próprio corpo – ligado ao mundo material – para ter acesso à criação de todas as coisas ³⁴⁰, inclusive do próprio mundo material, no qual ele se encontra. Ele se torna, novamente, um personagem exemplar para todos os iniciados: ele corresponde aqui ao paradigma da busca.

³³⁸ Faço referência, é claro, ao famoso livro de Martin Buber, *Ich und Du*, publicado originalmente em 1923.

³³⁹ Cf. Bull 2015, 120-2.

³⁴⁰ Como veremos mais adiante, ele voltará justamente para o lugar de onde ele partiu, mas então com um novo olhar sobre o seu entorno e, mais que isso, com um *propósito*.

No gesto de recolhimento, ele recebe a divindade e contempla a criação tão logo ele elabora a Poimandres um pedido verdadeiro. Em comparação com CH 13, no qual, como abordei no subcapítulo 3.2, o pupilo tem ainda que se tornar sua própria questão, em CH 1, pelo contrário, Hermes já pergunta do lugar de onde deve, e por isso Poimandres está disposto a lhe revelar o que for. De fato, lido como um todo, CH 1.1-3 se reporta precisamente a essa interpelação sincera por parte daquele que recebe a divindade. Há uma espécie de harmonia entre o guia e o guiado. O próprio Poimandres já sabe o que Hermes quer (1.2 οἶδα ὃ βούλει), mas, como a senha dada a um guardião que pede por ela, Hermes deve formular por si próprio o que mais ele mais quer (1.3 μαθεῖν θέλω ... πῶς ἀκοῦσαι βούλομαι). Se o deus já conhece o desejo profundo de Hermes, a “senha” para que ele receba acesso ao que busca é simplesmente a honestidade e a vitalidade de sua resposta; há talvez algo já divino no simples ato de dizer algo verdadeiro e, no que Poimandres reconhece tal verdade, as portas se abrem – para retomar a imagem correspondente no fr. 1 B DK de Parmênides³⁴¹. Hermes *é o que ele busca* e, assim, pode finalmente conhecer. Mas, para tanto, é preciso ter em mente duas coisas. Como visto antes, há um *processo* para se tornar sua própria busca. Como Hermes já tem acesso a ela de imediato em CH 1, é de se imaginar que não estamos diante de toda a sua formação iniciática – estamos talvez diante de sua culminância. Desse modo, a criação nos é relatada desde o começo, mas Hermes nos é implicitamente narrado *in media res*. Mais ainda, há outro elemento implícito: o que ele busca, o que ele realmente *quer*, é aprender. Ele não se arroga de tudo saber, até porque parte da sua “senha” está no reconhecimento da incompletude de sua condição ante a realidade última. Seria possível até dizer que há quase um deslumbre ou uma ingenuidade religiosa na forma como ele elabora seus pedidos a Poimandres, mas isso talvez se deva, na verdade, ao gosto real que ele sente em meio à sua busca³⁴².

³⁴¹ No poema do eleata, as filhas do Sol o levam aos portões do Dia e da Noite (v. 11), a dizer, talvez, as atualizações da Luz e da Escuridão primordiais. Assim como se vê uma condição passiva da parte de Hermes em CH 1, Parmênides é *levado* por elas; ele está pronto para cruzar esse trajeto, mas isso não é feito por ele: ele é guiado. A Justiça permite sua passagem pelos portões graças ao que as divindades solares falam à deusa (vv. 14-7), mas desconhecemos o que é dito. Implícita aqui parece estar a noção de “senha”. No mais, se os portões pelos quais ele atravessa (e continua sendo guiado) de fato remetem à Luz e a Escuridão, temos então outro ponto de contato com o texto hermético, que em 1.4-5, descreve justamente a atividade primordial de ambos na criação. Enquanto, pelo que sabemos não haja um relato cosmogônico no poema, tanto a deusa de Parmênides quanto Poimandres irão revelar a natureza e a verdade de tudo que existe àqueles que podem presenciar as divindades (vv. 28-30 e CH 1.3).

³⁴² O desconhecimento, em vez de ser um catalisador de angústias sobre a impotência humana, se torna, na verdade, a possibilidade infinita de sempre experimentar a vida. O desconhecimento, que enseja a busca, seria então visto como um “vazio positivo”, preche da experiência de si. A cada nova revelação ou descoberta, *a cada momento de visão*, algo novo no iniciado nasceria. A cada nascimento, mais de sua própria divindade se consolidaria dentro de si.

É necessário, agora, atentarmos para algo importante. Poimandres não faz *uma*, mas *duas* revelações. Ele se torna a imagem da criação, sim, mas, antes disso, *ele revela o seu nome*. E há aqui uma interpretação que penso ser bastante possível para sustentar o curioso nome do deus, e que se coaduna bem tanto com o relato cosmogônico quanto com a própria qualidade do deus. É necessário aqui alguma contextualização.

Para entendermos o que é remoto, podemos nos servir não só de instrumentos modernos, mas também dos próprios instrumentos antigos. Em muitos casos, os recursos contemporâneos buscam explicar o que parece ser inconsciente nas obras e autores da Antiguidade. Porém é igualmente aceitável imaginar que havia um alto grau de cálculo e consciência da parte deles se buscamos entendê-los a partir da forma como eles pensavam. Um exemplo disso foi apresentar a leitura cabalística para os versículos iniciais do Gênesis (*Bereshit bara*). Embora a tradição da cabala tenha se desenvolvido posteriormente à redação do VT, ela não *cria* o texto, ela apenas o interpreta, ou seja, o fenômeno está ali para ser visto. A atribuição antiga do número 2 à letra *bet* é uma forma de pensamento muito fundamental e mesmo pragmática, de modo que não é preciso botar isso em causa. É de se supor que tal associação esteja presente no texto não por pareidolia, mas em virtude de uma elaboração voluntária por parte dos redatores originais. De fato, a relação alfanumérica é uma constante de diversas civilizações antigas (e modernas)³⁴³. Assim como temos a gematria na tradição hebraica, há também o equivalente grego desse mesmo expediente, a saber, a isopsefia. Esse recurso era empregado tanto em obras esotéricas quanto em poemas e grafites³⁴⁴. O método consistia na atribuição de um número a cada letra do alfabeto grego de sorte que a soma delas revelaria um significado escondido da palavra; os números do resultado poderiam ainda ser somados entre si até se chegar a um número final simples. Tratava-se, por assim dizer, de uma maneira de conferir proteção mágica a certos nomes em contextos esotéricos e religiosos, ou de apresentar enigmas e até críticas veladas em outras situações³⁴⁵.

³⁴³ Cf. Psychoios 2005; Acevedo 2020. Cf. também Schimmel 1993.

³⁴⁴ Novamente, Acevedo 2020.

³⁴⁵ Frankfurter 2019, 647. O exemplo mais citado costuma ser a censura que se faz ao imperador Nero na Bíblia, recorrendo à sequência 666 (“Nero Cesar” no alfabeto hebraico equivale ao auspicioso número). A reprovação velada ao imperador em um texto de ampla circulação lembra um pouco o *Cálice* de Chico Buarque, que cita, inclusive, uma passagem bíblica (Mt 26:39).

Vários recursos complementares poderiam ser utilizados, como uso das *uoces magicae*, que, consideradas no próprio hermetismo como sons que escondem o nome divino³⁴⁶, tal qual o tetragrama YHWH³⁴⁷, transitavam entre a ideia de *som puro* (sem ideias humanas; melismas), totalidade (alfa e ômega), e valores numéricos (7 letras = 7 esferas que deviam ser cruzadas para se chegar à oitava esfera, a ogdóada)³⁴⁸. Essas leituras correntes, por mais acertadas que sejam, talvez deixem de lado algo importante sobre o uso das próprias vogais, que as impregnariam ainda mais com um significado mágico e vital para os meios esotéricos; até onde tive acesso, nenhum autor contemporâneo se debruça sobre este ponto. Se aplicamos aqui o expediente da isopsefia a isso que podemos considerar de novo como uma “senha” (que compreende o todo e serve de acesso à realidade divina que transcende o mundo), temos o seguinte esquema para as sete vogais³⁴⁹:

α	β	γ	δ	ε	ζ	η	θ	ι	κ	λ	μ	ν	ξ	ο	π	ρ	ς	τ	υ	φ	χ	ψ	ω
1	2	3	4	5	7	8	9	10	20	30	40	50	60	70	80	100	200	300	400	500	600	700	800

Assim, A E H I O Y Ω

$$1 + 5 + 8 + 10 + 70 + 400 + 800 = \underline{1294} ;$$

$$\rightarrow 1 + 2 + 9 + 4 = \underline{16} \rightarrow \mathbf{1 + 6 = 7} .$$

Há algo de “mágico” nesse resultado, uma *ratio* envolvida nos números que, à visão dos iniciados, poderia estar apontando para a intencionalidade divina. A soma final das sete vogais resulta no número sete. Há nisso uma redundância apenas aparente. Exotericamente, as sete vogais se *apresentam* como sete, mas, com alguma graça, elas também *revelam* esotericamente o número sete. Não há nenhuma qualidade presente no lado de fora da fórmula secreta, mas, do lado de dentro, ela poderia ocasionar a experiência real do mesmo número. Sem a causalidade divina que se poderia entrever por trás da fachada mais evidente da senha, ela permaneceria sem efeito para os indivíduos. Mas, para Hermes e Tat em NHC VI. 6, ela equivale à experiência de compreensão e transcendência da regência dos sete planetas³⁵⁰. Dito simplesmente, *o sete esconde o sete*.

³⁴⁶ Cf. NHC VI. 6, 56.15 (fala de Hermes) e 61.10 (Tat).

³⁴⁷ Frankfurter 2019, 640-1.

³⁴⁸ Cf. o subcapítulo 5.2. A somatória do nome Tat é 7 (300+1+300), o que talvez seja relevante. Cf. ainda Bull 2017.

³⁴⁹ Os valores numéricos faltantes correspondem ao digama (Ϝ = 6), qopa (Ϟ = 90) e sampi (Ϡ = 900).

³⁵⁰ Em *Sobre a letra ômega 1*, Zósimo afirma que o ω corresponde à zona de Crono e os limites da vida humana. Imagina-se, portanto, que cada outra vogal corresponderia às demais esferas planetárias segundo a cosmovisão antiga.

Isso pode nos mostrar que a ideia de isopsefia já era um estratagema presente no modo de pensar hermético e contemporâneo³⁵¹. O conhecimento de sua aplicação e da presença em determinados casos traria a experiência intuitiva da providência divina atuando de forma invisível no mundo visível. Mais uma vez, percebe-se que a teoria (cuja aceção já pode ser migrada para “contemplação”) e a vivência se retroalimentam, cada qual corroborando a realidade uma da outra. Surge, então, uma relação de *intimidade* com o universo que se revela mediante a compreensão profunda da ordem divina que se manifesta às escondidas em cada coisa. É como se o λόγος (*ratio*) estivesse se predispondo a uma conversa tácita com o iniciado, cabendo a este apenas saber *ouvir e enxergar* (CH 1.2). É assim que acontece com o encontro entre Hermes e Poimandres.

Isso nos traz de volta ao primeiro tratado hermético. Se em algumas passagens Poimandres se identifica como o Νοῦς (CH 1.2, 13.15), é necessário também lembrar que outro epíteto aposto ao seu nome é ὁ τῆς ἀθηντίας λόγος, “a Razão [Palavra, Verbo] da Autoridade Absoluta (1.30)³⁵². Poimandres como Intelecto (Νοῦς) e como Razão/Palavra (Λόγος) é algo que não aparece em tratados distintos, o que poderia trazer dúvidas quanto à homogeneidade dos conceitos, mas no mesmo CH 1. Isso diz que não se trata de um problema a ser resolvido, mas, inversamente, uma chave que nos é dada. Como já apresentado, outra referência que conjuga essas duas manifestações divinas aparece em 13.19: “Pois o Intelecto pastoreia a tua Razão/Palavra” (Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς)³⁵³. Se antes os epítetos eram intercambiáveis, aqui vemos que o Intelecto como que cuida da Razão. A ligação entre ambos é inevitável, pois eles derivam de Deus. Logo, estar diante de um é estar diante do outro. Perceber a razão divina operando nos bastidores do mundo é entrar em contato com a atividade noética que a orienta, e despertar também o seu próprio νοῦς.

³⁵¹ Pode-se ainda aduzir outro exemplo para mostrar de que modo esse estratagema esotérico era importante no período em questão. Sabemos que no neopitagorismo, uma tradição paralela e contemporânea ao hermetismo, a isopsefia de fato era empregada com muitos rendimentos. Uma amostra disso é a análise de um termo caro para essa escola, a “mônada”. Como apresenta Waterfield (1988, 39-40, n. 15), μονάς corresponde a $40 + 70 + 50 + 1 + 200$, dando no total o valor 361 (Ps.-Jâmbli. *Teol. ar.* 1.6). Seria de se supor que 360 (graus) fosse um valor mais adequado, porém o que o autor afirma é que o primeiro número na contagem de graus se repete para indicar um ciclo completo. Ao meu entender o argumento procede, porém ele esconde um segundo argumento (como em geral se faz se nos rendemos à tendência da explicação pela unicausalidade racionalista). Como no caso das *uoces magicae*, podemos aqui avançar para um segundo estágio da isopsefia que não é contemplado por Waterfield. O procedimento é igual: se a soma das letras em μονάς equivale a 361, podemos ainda somar esses números entre si, de modo que: $3 + 6 + 1 = 10$ (número esse que já corresponde a um ciclo completo), mas, para além disso, $1 + 0 = 1$, o que é muito adequado para o conceito da mônada. A somatória de suas letras equivaleria à unidade e isso seria como que uma marca ou uma assinatura oculta da *ratio* divina. Assim, seria lícito dizer que aqui *o um esconde o um*. Revisito esse conceito logo a seguir.

³⁵² Para um quadro com as referências ao nome de Poimandres, cf. subcapítulo 3.2.

³⁵³ Cf. CH 1.6 e 12.12-3 para a relação entre o *noûs* e o *lógos* no ser humano.

Como dito há pouco, a primeira revelação de Poimandres é dizer o seu nome. Já tratei de como há uma dupla etimologia para o deus, egípcia e grega, que remonta de modo mais definitivo a Kingsley (2000b): *p-eime nte-re*.³⁵⁴ Não obstante, talvez haja na tradução apositiva que ele próprio oferece, “o Intelecto (*Noûs*) da Autoridade [Absoluta]” algo a mais. Poimandres se autoidentifica como o Noûç. Trazendo outra vez o texto de Ps.-Jâmblico, notamos mais uma evidência para corroborar a unidade por trás do teônimo: “Os pitagóricos chamavam a mônada (*μονάς*) de ‘intelecto’ (*νοῦς*), visto que o comparavam ao uno (*εἰκάζοντες τῷ ἐνί*). De fato, entre as virtudes, comparavam a mônada à sabedoria (*φρόνησις*), pois o que é correto é uno (*τὸ γὰρ ὀρθὸν ἓν*)” (*Teol. ar.* 6). Os pitagóricos identificam o *νοῦς* com o número um. Enfim, humano ou divino, o *νοῦς* equivaleria à realidade ou experiência unitária. Isso parece acertado se consideramos que ele é um deus ligado a unidade divina por excelência, o Um pré-essencial que precede o próprio Um³⁵⁵, e se levamos em conta também que ele é o deus que apresentará a Hermes o *início* da criação. O que o nome divino nos revela a princípio é que ele é a própria Unidade. Como condição para que ele se faça presente, Hermes deve também estar ligado à sua unidade interna. Trata-se de uma conversa entre iguais: o Noûç se manifesta ao *νοῦς*, a Unidade se manifesta à unidade. E então Poimandres concederá a visão da Unidade a Hermes. Logo, temos acesso à criação (CH 1.4-5):

[4.] Dito isso, [Poimandres] mudou de forma e, de pronto, em um único momento, tudo se abre para mim. Enxergo uma visão ilimitada – tudo se fez luz, serena e aprazível. E, ao vê-la, a amei. Logo depois, houve a escuridão, que surgiu em alguma parte [da luz] e se estendia para baixo, temível e sombria, retorcendo-se em espirais como uma serpente, parecia-me. Em seguida, a escuridão se transformou em uma natureza líquida, que se agitava de modo inefável enquanto expelia uma fumaça, como que oriunda do fogo, produzindo um lamentoso e inenarrável som. E então um grito incompreensível foi emitido dela, e pareceu como a voz do fogo.³⁵⁶ [5.] E, oriundo da luz [...], o verbo sagrado se sobrepôs à natureza e um fogo impermisto saltou para fora da natureza líquida rumo às alturas. Ele era leve e penetrante, e também ativo. E o ar, tênue que era, seguia o sopro,

³⁵⁴ Para as questões formais, além de Kingsley, cf. Jackson 1999; van den Kerchove 2014; Bull, 121-31. Para a possibilidade de leitura de teônimos que ultrapasse a formalidade etimológica, levando em conta a “liberdade do tratamento” religioso a nomes (além de tabus, por exemplo), cf. West 2007, 134-5. Como mostra Kingsley (2000b), ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς é uma expressão apositiva que funciona como uma tradução para Poimandres. Enquanto o teônimo até então não existia, a expressão de origem egípcia era usada como epíteto para Thoth. Dificuldades fonéticas são resolvidas pela *intencionalidade* do grupo, que manusearia o nome criado para que a soma por isopsefia resultasse justamente no número “um”, reforçando a ligação do deus com o *νοῦς* e a unidade.

³⁵⁵ Cf. Bull 2018, 142. Como no caso de *Bereshit*, Poimandres é o Um que já “existe”, dependente do outro Um aludido mas do qual nada é dito aqui: a ἀθθεντία, i.e. Deus (a unidade pré-numérica, soberana). Cf. Wikander 2013.

³⁵⁶ Nos mss. lê-se também “a voz da luz”; trata-se de outra leitura que fundamentarei melhor em outra ocasião.

enquanto ele subia até esse fogo após partir da terra e da água, parecendo estar nele suspenso. E a terra e a água permaneceram abaixo, mescladas entre si, de modo que não se via a terra separada da água. Mas, graças ao verbo espiritual que se alastrava sobre elas, elas foram impelidas à escuta.

Vê-se que há alguns ingredientes principais que fazem parte da cosmogonia: a luz (amor); a escuridão (temor) → mistura caótica de água e fogo³⁵⁷ (som lúgubre); a voz do fogo (= *lógos* sagrado oriundo da luz primeva, o “grito” que rompe com o caos); a separação entre o que é leve (fogo, sopro, ar) e o que é grosseiro (água e terra). Aqui, como no Gênesis, o verbo *cria* ao *separar*.

Em aparente contradição, é dito em CH 3.1 que a criação de tudo teria tido início com uma escuridão em meio ao abismo, coexistindo ali com um elemento líquido e um sopro (ou espírito) inteligente (πνεῦμα ... νοερόν); e dessa “matéria-prima” surgirá uma luz sagrada (φῶς ἅγιον).³⁵⁸ Porém, no caso da visão de Poimandres, Hermes vê uma luz *antes* da escuridão. Novamente, pode-se supor que os textos não se contradizem, mas nutrem um ao outro. Partindo daí, não seria difícil imaginar que a luz que desponta em CH 3 equivale, na realidade, ao fogo que irrompe da escuridão, descrição essa preferível, pois melhor se adequa à de CH 1, sem ferir ou forçar nenhum dos dois textos. Seriam formas distintas de se dizer o mesmo. A ordem de surgimento da luz e da escuridão não está invertida de um para o outro tratado. O que provavelmente ocorre é que Hermes vê mais em sua experiência do que o terceiro tratado nos conta. Enquanto o *Poimandres* corresponde a um texto revelatório que tenta nos colocar no mesmo lugar de visão em que Hermes está, com sua experiência de piedade e assombro (ele *ama* a luz e descreve a escuridão e o seu som com palavras de *temor*), a cosmogonia de CH 3 é um pouco mais mecanicista e menos detalhada nesse trecho. Ela é antes um *discurso sobre o que foi* do que uma *visão revelada sobre o que é*.

Poimandres, inclusive, *acompanha* Hermes em sua visão e o ajuda a compreender aquilo que ele presencia – relação essa que não se faz presente no terceiro tratado. Segue o diálogo em CH 1.6-8:

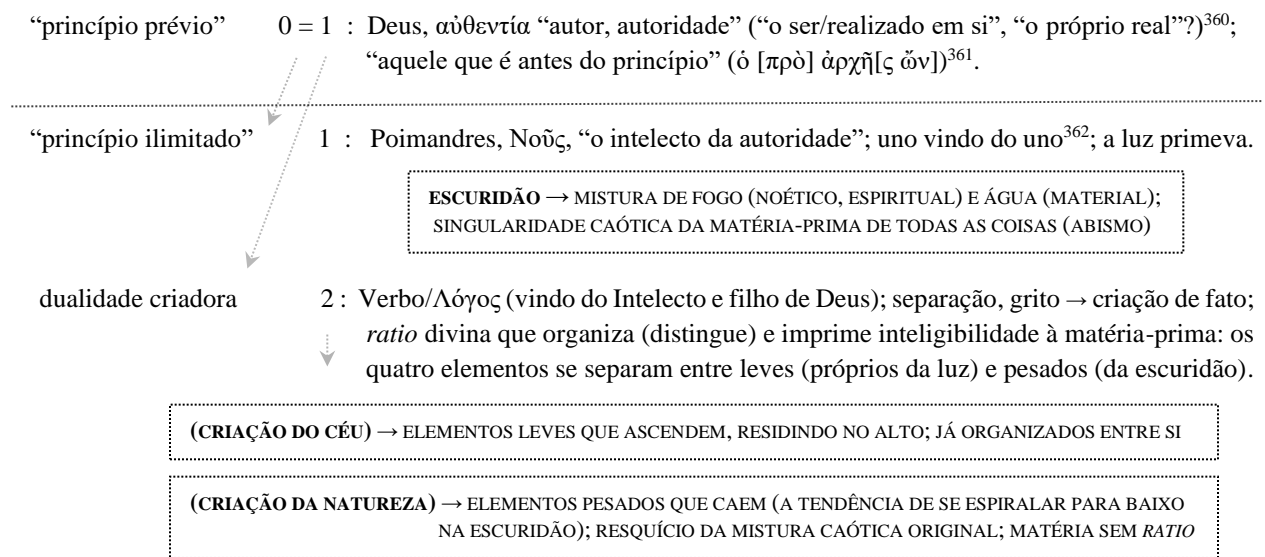
[6.] Ele disse: “Aquela luz sou eu, o Intelecto, o teu Deus, que precede a natureza líquida manifesta da escuridão. O luminoso Verbo oriundo do Intelecto é o filho do Deus.” Eu disse: “O

³⁵⁷ Cf. Pl. *Tim.* 30a, 69b.

³⁵⁸ A sequência em CH 3.2 dá um prosseguimento análogo à narrativa de CH 1, sem muitas diferenças. Recomendo a edição do texto feita por Wildberg (2013), que soluciona algumas dificuldades do original e oferece uma melhor compreensão do tratado. Cf. também *Ascl.* 14-17.

que mais?” “Conhece: o que em ti vê e ouve é o verbo do Senhor, mas o intelecto é o Deus Pai. De fato, não estão apartados um do outro, pois sua união é a vida.” E falei: “Eu te agradeço.” “Então, compreende a luz e conhece isto.” [7.] Após dizer tais coisas, fitou-me a face por tão longo tempo que tremi ante sua figura. Mas, ao que ele ergue sua cabeça, contemplo em meu intelecto a luz em meio a incontáveis potências e um cosmo ilimitado que surgira; um fogo rodeado por uma grande potência que, depois de contido, tornou-se fixo. Tudo isso vislumbrei em meu intelecto graças às palavras de Poimandres. [8.] Como eu estava perplexo, ele se dirigiu de novo a mim: “Viste em teu intelecto a forma arquetípica, o princípio prévio do princípio ilimitado.”

Poimandres confirma a pré-estrutura básica do cosmo, que pode ser assim resumida³⁵⁹:



³⁵⁹ Cf. Bull 2018, 142, que traz um diagrama no qual em parte me baseio. Distingo as *manifestações* inteligentes (Νοῦς, Λόγος) dos *elementos* primordiais (matéria-prima), que dependem da intervenção divina, apresentando esses últimos em caixa de texto. Deus transcenderia todas as coisas, portanto, o separo do Νοῦς com a linha pontilhada.

³⁶⁰ Composto a partir de αὐτός + *ἐντης, cf. ἀνύω < PIE *senH-*u* ‘cumprir, realizar, conseguir’. Pode-se hipotetizar uma associação antiga do segundo elemento *ἐντης/ἐντης com ἐντός ‘interno, de dentro’ ou, talvez melhor, PIE *hes- ‘ser’ (εἰμί: ὄντος, οὐσία < ὄντ-, τὸ ὄν; lt. *ens*, pt. ente, entidade); cf. Numênio, fr. 17 des Places: τὸ αὐτοόν, “o ser em si; o próprio ser; o ser autônomo/absoluto”. Há espaço para essas conjecturas tanto pelo sentido da representação de Deus quanto por bases filológicas, afinal, sabemos que ἀθέντης também era (re)interpretado com o segundo elemento derivado de θείνω (PIE *g^huhen ‘matar, atingir’), com a acepção de “assassino” e mesmo “suicida” (cf. DGE, s.v.). De todo modo, ἀθέντης já carrega a noção principal de “aquele que age por si próprio, sob a própria autoridade”. O uso de ἀθεντία, com o sufixo -ia, remete a um conceito, não a um agente como -της, o que é adequado, pois Deus transcenderia até mesmo a atividade e o intelecto divinos, sendo apenas a sua própria essência (cf. OC 1, 3, 5 e 18).

³⁶¹ Cf. Wikander 2013 (em especial, pp. 583-6), com base na lacuna de CH 1.21 no *P. Berol.* 9794. O comentador traz a comparação com o tetragrama YHWH em Isa 6:3, pois o trecho hermético e o bíblico oferecem, ambos, um *trishagion* seguido por uma identificação do deus supremo. Cf. Êxodo 3:14, na *Septuaginta* como: ἐγώ εἰμι ὁ ὄν. Cf. principalmente CH 2.14: “Deus não é o Intelecto, mas a causa de ser do Intelecto.”

³⁶² Ideia presente no médio e neoplatonismo; cf. OC 7 e Numênio, fr. 17 des Places. Mas cf. Mahé 1986, 10.

O fogo unido à água, de cuja separação irão resultar, respectivamente, a dimensão mais elevada e a mais densa, fazem lembrar da divisão entre o céu e a terra em Gn 1:4³⁶³. Aqui, porém, ainda não se fala de terra enquanto suporte para toda a vida humana, mas apenas do *elemento* terra. Logo, instaurada essa dualidade primordial entre o alto e o baixo, vemos que tudo quanto era leve já se alinha a uma direção divina, enquanto a natureza, uma mistura de água e terra³⁶⁴, permanece em um estado amalgamado e confuso, destituído ainda de organização e sentido, ou seja, de uma *ratio* divina³⁶⁵. Dois dos quatro elementos, o fogo e o ar, já se orientam pela própria qualidade leve e noética, que era oprimida pelos elementos mais pesados. Já estes últimos, relegados somente à própria qualidade, permanecem em um estado confuso e amorfo. É isso que a sequência do texto reforça (CH 1.8, 10). Portanto, é preciso que a operação divina os organize devidamente. Isso será realizado mediante a intervenção da *palavra* (verbo, *lógos*), não pelas *mãos* de Deus³⁶⁶. Será o começo efetivo da demiurgia; e, para que haja demiurgia, é necessário que haja um *demiurgo*, um artesão³⁶⁷. Ele será o responsável por dar uma forma ao que é informe (CH 1.9-11):

[9.] ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἐπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται. [10.] ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων [...] ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα, καὶ ἠνώθη τῷ δημιουργῷ Νῶ (ὁμοούσιος γὰρ ἦν). ... [11.] ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περίσχων τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ρόζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἶασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος· ἄρχεται γάρ, οὐ λήγει· ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῶα ἤνεγκεν ἄλογα (οὐ γὰρ ἐπέιχε τὸν Λόγον), ἀλλ' ἡ δὲ πετεινὰ ἤνεγκε, καὶ τὸ ὕδωρ νηκτά· διακεχώρισται δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἡ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, καὶ <ἡ γῆ> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἔρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἡμερα.

³⁶³ Cf. OF 25,v (teogonia de Eudemo) e 77-80 (de Hierônimo e Helânico); Pl. *Tim.* 52e-53a. Cf. Mahé 1986, 9.

³⁶⁴ Assim segue talvez o relato órfico de Hierônimo e Helânico; cf. OF 75 e Bernabé 2012, 189-9.

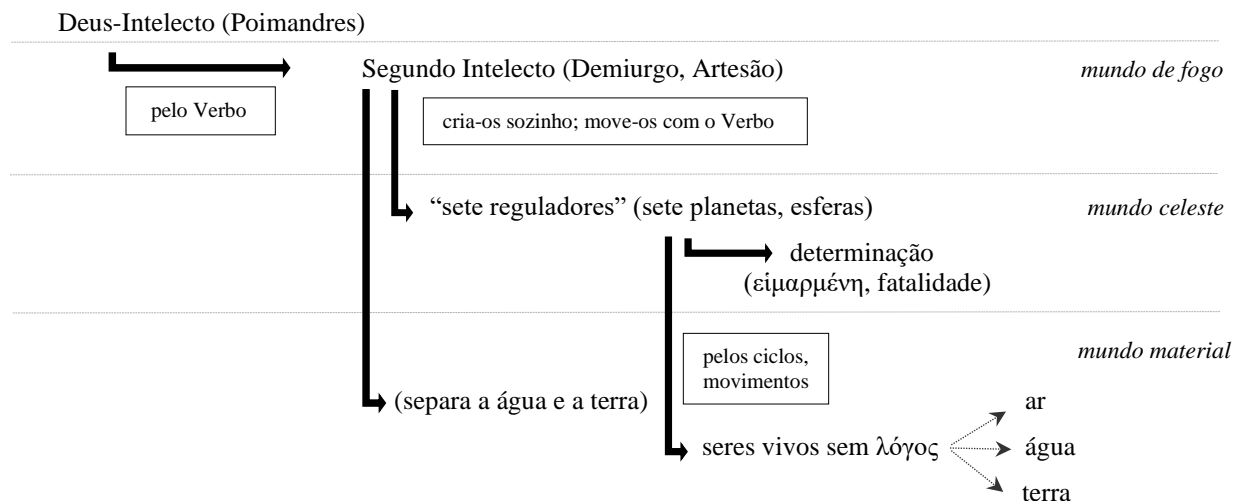
³⁶⁵ Cf. SH 23.9-13. Não trato a fundo do *Kóre kósmou*, mas é possível entrever paralelos significativos. Para diferenças (algumas das quais não aceito, e.g. vertente cosmogônica “otimista” e “pessimista”), cf. Mahé 1986, 34-46.

³⁶⁶ Cf. CH 4 e *Ascl.* 8, com comentários em van den Kerchove 2016, 207-8. Mas cf. SH 23.17 (καλὰ τέκνα, ἃ ταῖς ἑμαυτοῦ μαιωσάμενος χερσίν, “belas crianças, que auxiliei a nascerem com as minhas mãos”); Deus seria como que o *parteiro* do mundo. Comparar com a imagem apresentada no subcapítulo 3.2: o mestre que *auxilia no parto* do discípulo ou mesmo o *dá à luz* (renascimento do iniciado). Resta, porém, entender de fato *qual Deus fala* em SH 23. Seria o Deus transcendental ou o Intelecto de Deus (que os relatos dariam como o primeiro deus, escondendo o outro, anterior)? Cf. CH 1.6 “o Intelecto, o teu Deus”, 1.9 “o Intelecto é o Deus”; cf. novamente OC 7 e Numênio, fr. 17; e ainda Epifânio, *Panarion* 2.40.4 (= Ireneu, *Aduersus haereses* 1.6.2.4).

³⁶⁷ Chamado ora de δημιουργός ora de ποιητής, como em CH 11 e 14. Cf. van den Kerchove 2016, 208.

[9.] Deus, o Intelecto, sendo andrógino³⁶⁸ e subsistindo enquanto vida e luz, engendrou pelo Verbo um segundo Intelecto, o Artesão. Este, sendo o deus do fogo e do espírito, elaborou sete reguladores. Eles envolvem o mundo sensível em ciclos e a regulação deles é chamada de “determinação”. [10.] O Verbo de Deus logo saltou dos elementos descensionais rumo à pura elaboração da natureza e se uniu ao Intelecto Artesão, que lhe era consubstancial [...] ³⁶⁹. [11.] Junto ao Verbo, o Intelecto Artesão, aquele que envolve os ciclos e os faz girar com zunidos, deu ele mesmo rotação às suas criações e permitiu que elas se voltassem de um princípio ilimitado a um fim interminável, pois se iniciam onde devem cessar. Conforme desejou o Intelecto [Artesão[?]], o circuito delas trouxe dos elementos descensionais os seres vivos irracionais, que não preservavam o Verbo. O ar trouxe os seres que voam e a água, os que nadam. A água e a terra haviam se separado uma da outra, conforme desejou o Intelecto, e a terra trouxe de dentro de si própria todos os seres quadrúpedes e rastejantes, as feras selvagens e mansas.

Somos finalmente apresentados ao Demiurgo (Artesão). Aqui devo fazer menção de novo aos *Oráculos caldeus*, que ecoam de forma bem próxima a descrição acima. A certa altura (fr. 5), o poema fala do “Intelecto oriundo do Intelecto”, que seria “o artífice do cosmo de fogo” (νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου). Essa imagem se confirma em ainda outro excerto (fr. 7): “o Pai aperfeiçoou todas as coisas e as entregou ao Segundo Intelecto, ao qual todos vós, ó raça humana, suplicais como o Primeiro” (Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ, ὄν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν). Há uma clara “divisão de tarefas”. Temos então:



³⁶⁸ Sobre a androginia de Deus-Intelecto, cf. Mahé 1986, 10-1. Cf. também *Ascl.* 20-1.

³⁶⁹ Em FH 29, a ação demiúrgica é justamente delegada ao “verbo intelectual (divino)” (<ή> φύσις τοῦ νοεροῦ αὐτοῦ λόγου φύσις ἐστὶ γεννητικὴ καὶ δημιουργητικὴ). Cf. Mahé 1986, 13.

A obra antiga mais relevante a respeito da ideia de um demiurgo é, sem dúvida, o *Timeu*. Platão o descreve como “a mais perfeita das causas” (ὁ δὲ ἄριστος τῶν αἰτίων), que, para criar, se espelha naquilo que *é* (eterno), em vez daquilo que *surge*. Partindo dessa ideia, o mundo seria então elaborado à *imagem de algo*³⁷⁰. Segundo *Timeu* (30c), “o deus [= o Demiurgo] desejou que todas as coisas fossem boas e, de acordo com o seu poder, que nada fosse frívolo” (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν). Era necessário haver certa continuidade da perfeição (29e): “ele desejou que todas as coisas fossem sobretudo semelhantes a ele mesmo” (πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ). Assim, o criador tenta conferir à criatura a mesma qualidade que ele vê em si, oriunda, por sua vez, de uma realidade superior, de onde ele veio. Nessa sequência de hipóstases e criações, o modelo do ato demiúrgico é sempre a dimensão acima daquele que irá criar, buscando imitá-la. Logo, se o Artesão vislumbra unidade em seu modelo, ele oferecerá, *o tanto que pode*, unidade também à sua criação (30d-31b). Há uma diminuição criativa natural por partes das subseqüentes hipóstases que engendrarão as esferas inferiores. Por certo, no platonismo isso é o corolário próprio do ato imitativo: a imitação é necessariamente *semelhança temperada com separação*. Olhar para um modelo superior e, por assim dizer, “copiá-lo” envolve certo grau de distância e não espontaneidade que, com a cadeia das hipóstases, acabam sendo impressas também nas sucessivas criações. Por esse motivo, mais de uma vez Platão alude à eficiência relativa do demiurgo, assim como das demais instâncias criadoras³⁷¹. Imita-se o Bem, mas, devido à propriedade intrínseca à imitação, forma-se lentamente o que pode ser chamado de “mal”. Trata-se, porém, não da efetiva criação do que se pode entender como uma corrupção do Bem, mas *parte natural do processo criativo*, em que as lacunas de Bem no que é gerado se prestam à introdução de elementos secundários, próprios às escalas inferiores de cada degrau do cosmo³⁷². Há nisso algo de mecânico e natural: a criação é uma manifestação que se adequa ao paradigma mediante *seus próprios instrumentos e materiais*. Se retomamos o relato de CH 1, a divisão dos quatro elementos (leves e ascensionais x pesados e descensionais) faz com que haja uma quantidade menor de fogo nos domínios inferiores. Ou seja, a argamassa da imitação não é a mesma do modelo imitado. Materiais mais densos são usados também para imitar os mais sutis. Logo, há *analogia pelo esboço (desígnio, potencial) e diferença pela atualização*.

³⁷⁰ Pl. *Tim.* 28a, 29a-b.

³⁷¹ *Inter alia*, cf. *Tim.* 32b, 37d, 38c, 42e.

³⁷² Cf. subcapítulo 2.3 (“O corpo e o problema do mal”), assim como todo o capítulo 2.

O próprio hermetismo então dará uma solução para que o ser humano não fosse criado *em sua essência* a partir dos mesmos elementos que teriam gerados os demais seres vivos no mundo. O Ser Humano Primordial³⁷³ não é obra do Artesão, tampouco dos Reguladores. Ele é criação do Primeiro Intelecto (CH 1.12-3):

[12.] ὁ δὲ πάντων πατήρ ὁ Νοῦς, ὦν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα, [13.] καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί, ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ἀπὸ τοῦ πατρός· γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρα, ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρηῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι.

[12.] Mas o Intelecto, o pai de tudo, sendo vida e luz, engendrou o Ser Humano, igual a ele, e amou-o como sua própria criança. Muito belo era, haja vista a semelhança com o pai. E, como Deus efetivamente também amava sua própria forma, ofereceu-lhe todas as suas criações³⁷⁴. [13.] E, após o Ser Humano ver o que o Artesão havia criado com o auxílio de seu pai, ele também desejou criar, ao que o pai assentiu. Após entrar na esfera do Artesão, onde ele deveria ter toda a autoridade, o Ser Humano observou as criações de seu irmão. Os Reguladores o amaram e cada qual compartilhou com ele uma parte de sua própria ordem³⁷⁵. Tendo compreendido as suas essências e tomado parte de suas naturezas, o Ser Humano desejou atravessar a revolução dos ciclos e entender o domínio daquele que recebera autoridade sobre o fogo [a região celeste e o Artesão].³⁷⁶

O Ser Humano é “irmão” do Artesão (o Demiurgo), a dizer, um segundo artesão. Desse modo, assim como o Artesão, o Ser Humano é também composto de fogo por obra do Intelecto. Sendo igual ao seu pai (o Intelecto), o Ἄνθρωπος é ainda uma divindade intelectiva e, além disso, ligada à “vida e luz”. À diferença da Natureza, que criará o corpo mortal, o Ser Humano será o responsável pela essência humana. Se ele é *fogo, intelecto, vida e luz*, cada pessoa também o é.

³⁷³ Note-se que a cisão entre dois gêneros (masculino e feminino) é operada por “Deus” (o Intelecto) posteriormente (CH 1.18). Antes de tal evento, todos são andróginos, como o próprio Intelecto. A tradução de Ἄνθρωπος (que, inclusive, poder ter uma acepção mais ampla) por “Ser Humano” e não “Homem” é uma tentativa de marcar isso.

³⁷⁴ Cf. Pl. *Tim.* 29d-e.

³⁷⁵ Sobre a ação dos “Reguladores”, cf. CH 3.2; SH 6; SH 20.6-7; SH 29. Cf. Plot. II, 3.2-9.

³⁷⁶ Sobre a sequência narrativa a respeito do Homem Primordial, cf. CH 1.14-8. Disso surgirá o enlace entre o Ser Humano e a Natureza; da entre ambos união serão gerados sete seres andróginos e, posteriormente, a humanidade. Não exploro o tema aqui por já tê-lo abordado no subcapítulo 2.2.

Isso indica algo importante, evidente pela ideia mas amiúde negligenciado: a cosmogonia explica o indivíduo não apenas dentro de uma ordem ou hierarquia, mas principalmente em sua essência³⁷⁷. A essa etapa, o relato da criação busca lembrar o indivíduo acerca de sua dimensão sutil, ígnea, que pode permanecer oculta e esquecida em virtude do bloqueio causado pela matéria mais grosseira. Basta lembrar que, ao início de CH 1, é precisamente por meio do desligamento com o corpo pesado que a revelação noética-divina de Poimandres tem lugar. Logo, nesse instante, podemos imaginar que Hermes estava em contato com a sua essência, aquilo que fora criado pelo Ser Humano Primordial: o fogo, o intelecto – ou seja, uma unidade nuclear que residia dentro de si³⁷⁸. É por esse motivo que, antes de entrar em contato com Poimandres, ele se vê ascendendo, ao passo que seu corpo permanece estático em um âmbito inferior. Hermes reproduz o exato mesmo movimento da criação que será revelado em CH 1.4-5: se na cosmogênese o fogo sutil se eleva à região que lhe é própria (enquanto a água e a terra continuam mesclados e tendendo para baixo), o intelecto (fogo) de Hermes é alçado à realidade empírea/ígnea (enquanto seu corpo se mantém no mundo físico). Portanto, a cosmogonia apresenta não só a origem e a natureza de uma substância esquecida em cada indivíduo, como o trajeto mesmo de Hermes em direção a Poimandres reencena essa realidade. O fogo está na origem do cosmo, na dimensão manifesta mais elevada, em Hermes e em todos os seres humanos. O fogo é calor (vida, energia), luz, sutileza e ascensão. Desse modo, cada uma dessas propriedades estaria presente na substância intelectual de cada um, olvidada, porém, devido à submissão da alma ao corpo, e à submissão do corpo ao mundo externo. Por ora, em sua atual condição, não há fogo no ser humano – ou, melhor, ele apenas *não tem acesso* a esse fogo essencial, o seu intelecto. Ele permanece subsumido à esfera terrena (ar, água e terra), sob a regência dos sete planetas e da determinação (fatalidade) por eles imposta³⁷⁹. A alma não se acede à substância que ela mesma carrega, interditando a si própria de um elemento faltante, o fogo, que completaria o ser humano. Mesmo assim, a cosmogonia parece tentar ao menos reaproximar o indivíduo dessa realidade interna³⁸⁰. O relato hermético sobre a criação do cosmo não só não dá uma história ao cosmo, mas indica a possibilidade do iniciado. Ele é pedagógico em duas camadas distintas pois fala ao mesmo tempo de duas ordens (interna e externa, micro e macro)³⁸¹.

³⁷⁷ Basta lembrar da diferenciação entre o ser humano “essencial/divino” e o “material/mundano” em *Ascl.* 7.

³⁷⁸ Na tradução (neo)pitagórica, tanto o fogo como o intelecto são associados ao número 1; cf. discussão acima.

³⁷⁹ Cf. CH 12.5-9; Bull, 231-4.

³⁸⁰ Mais especificamente tenta *lembrá-lo* do que ele é, pois não se trata de um conteúdo externo que ele deva *absorver*. Como em CH 13.3, trata-se de algo que não pode ser ensinado, pois é uma vivência. Cf. também subcapítulo 3.2.

³⁸¹ Cf. Borgia 1989, 211; cf. também van den Kerchove 2012, 366-9.

Há, no entanto, mais uma justificativa para que Poimandres ofereça a visão cosmogônica a Hermes. Em *Ascl.* 8-9, Hermes revela a Asclépio as duas funções dos seres humanos:

[8.] Então, tão vasto e bom era, [Deus] quis que houvesse outro ente que pudesse admirar aquele que havia feito para si [outro deus, o Demiurgo-Artesão]. Fez, então, a humanidade, que o imita em sua razão e cuidado. O desígnio de Deus é em si a realização perfeita, visto que, para ele, desígnio e realização são consumados de uma só vez e simultaneamente. Após ter fabricado a humanidade *ousiodes* [essencial], ele reparou que ela não poderia cuidar de tudo sem que estivesse envolvida com um invólucro material. Deus a cobriu com a habitação corpórea e ordenou que todos os seres humanos fossem como são, fundindo e conciliando ambas as naturezas em uma só, consideradas suas proporções de forma justa. Logo, Deus molda a humanidade a partir da natureza da alma e do corpo – posto de outra forma, do eterno e do mortal – para que o ser vivo assim moldado seja compatível com ambos os princípios, divisando os seres celestiais e os adorando, e cuidando dos seres terrenos e os governando. [...] Falo sobre o que os humanos fazem a partir desses elementos ou dentro deles: a agricultura, o pastoreio, a construção, os portos, a navegação, os acordos sociais e as trocas recíprocas, o elo mais forte entre humanos ou mesmo entre a humanidade e as partes do mundo que são a água e a terra. Aprender as artes e ciências e empregá-las é algo que conserva essa parte terrena do mundo. Deus designou que o mundo seria incompleto sem elas. [9.] Mas vejo, Asclépio, que teu intelecto tem um desejo urgente e queres aprender como a humanidade pode apreciar o céu e o que está nele e zelar por sua honra. Então, ouve, Asclépio. Apreciar o deus que está céu e tudo que o céu contém significa uma única coisa: um ofício assíduo, persistente. Com a exceção da humanidade, nenhuma outra criatura viva, seja divina ou mortal, realiza esse ofício. O céu e as criaturas celestes se regozijam com a admiração³⁸², a devoção, o louvor e o ofício dos seres humanos. De forma justa, a divindade suprema enviou para baixo um coro de Musas para que elas encontrassem a humanidade e o mundo terreno não carecesse de doce melodia e parecesse menos civilizado. Em vez disso, com canções e melodias, os humanos louvaram-no e enalteceram-no, ele que, sozinho, é tudo e o pai de tudo. Graças aos louvores dirigidos ao céu por eles, a terra não é desprovida dos encantos da harmonia. Alguns poucos humanos, dotados de um intelecto puro, receberam o honrado dever de mirar o céu. Mas aqueles que ficaram para trás devido a um alcance de compreensão menor, premidos sob o peso do corpo em decorrência da mistura de sua natureza dúplice, foram designados para cuidar dos elementos e dos objetos menores. A humanidade foi então construída a partir de ambos [os materiais] para poder cuidar da terra e ainda apreciar a divindade.

³⁸² Cf. CH 4.5; *Ascl.* 13; Pl. *Teet.* 155d.

Contemplar o céu e conduzir a terra. Uma indica certa passividade e a outra, atividade. Essas seriam as duas funções humanas, em conformidade com as suas duas naturezas, a essencial (intelectiva-anímica) e mortal (anímica-física). Tendo isso em vista e ainda considerando o cenário de CH 1 (a experiência noética-divina de Hermes), a visão cosmogônica pode estar se prestando como suporte para essa função essencial: reconhecer Deus e reverenciá-lo. Como diz a passagem, essa é a própria vontade divina – e Hermes a cumpre no primeiro tratado. Não há contemplação mais definitiva do “céu” do que estar frente a frente com a criação divina de todo o universo, até mesmo em seu estágio pré-criativo (a manifestação da luz de Poimandres, antes do surgimento da matéria-prima caótica). Logo, Hermes é dado como o paradigma do ser humano que *completa* a criação³⁸³. Ele não apenas *recebe* a visão do todo, mas *oferece* a Poimandres o seu desejo genuíno por conhecer a natureza de Deus e sua criação. Assim também, os que não estivessem premidos por seu invólucro mais denso poderiam também enveredar por esse caminho, que, tal qual exposto no *Asclépio*, seria um “ofício assíduo” e “persistente”³⁸⁴. Desempenhar tal papel é um trabalho contínuo porque é necessário exercitar a dimensão essencial para que ela não se perca e encarne cada vez mais em quem busca voltar o olhar para cima³⁸⁵. Olhar o céu, de fato mergulhar em sua profundidade, pode agraciar o ser humano com um eco daquilo ele carrega esquecido dentro de si, afinal, segundo o mito hermético, é dessa profundidade que ele próprio se origina. De acordo com CH 1, o Ser Humano é filho do Deus-Intelecto e irmão do Demiurgo. Voltar-se para o universo e meditar intimamente (\approx esotericamente) sobre um texto cosmogônico como o *Poimandres* serve não apenas à descoberta e exercício de uma possibilidade humana latente, mas ao cumprimento de uma promessa esquecida. Por essa perspectiva, a ação humana de contemplar o céu nutre tanto o indivíduo quanto o próprio céu. Ela serve não à especulação, mas à experiência mais real dos iniciados: “... ultrapassando a admiração de todas as coisas, os seres humanos podem descobrir sua natureza divina” (*Ascl.* 37).

³⁸³ Cf. Mahé 1986, 21-2.

³⁸⁴ Em oposição a isso, veja-se os termos por meio dos quais Hermes faz um prognóstico negativo a respeito do futuro da humanidade (em especial, do Egito): “Consumidas, as pessoas de então não verão no mundo algo para se admirar ou adorar. [...] Elas não apreciarão este mundo integralmente, uma obra de Deus além de qualquer comparação, uma edificação gloriosa, um espólio feito de imagens multiformes e variadas, um mecanismo voltado para o desígnio de Deus e que apoia a sua obra sem qualquer reserva, unificando tudo que pode ser reverenciado, enaltecido e, por fim, amado por aqueles que podem vê-lo, uma aglomeração multiforme assimilada como uma só coisa. Eles darão preferência às sombras em vez da luz e considerarão a morte mais favorável que a vida. Ninguém erguerá os olhos para o céu. [...] A alma e todos os ensinamentos sobre a alma tais quais os revelei a ti, que ela começou imortal ou espera obter a imortalidade, tudo isso será tido como não apenas risível, mas até mesmo imaginário” (*Ascl.* 25).

³⁸⁵ Costuro o argumento aqui com o que foi visto nos subcapítulos 3.1 e 3.3.

4.1 Conclusão

Como na análise feita no subcapítulo 2.2 (“O paradigma da aprendizagem”) a respeito do renascimento de Tat, a saber, de que ele não deveria apenas *perguntar*, mas *viver a sua pergunta*, nota-se que o mesmo ocorre no primeiro tratado do CH. Hermes não fica sabendo acerca de algo – ele nada conclui tampouco aprende de fora. A sua visão é resultado de uma experiência interna que se transforma em revelação divina; ele se volta para dentro e é alçado às alturas. Ele se torna efetivamente uma testemunha direta da cosmogonia e a conhece *ab ovo*, frente a frente. Mais uma vez, tal qual em CH 13, ele está *dentro* do que busca saber.

A cosmogonia implica um movimento em parte intencional, divino, e em parte mecânico, inerente às qualidades mesmas dos elementos que compõem a matéria-prima da existência. Há um estado de coisas preliminar à criação: Deus (αὐθεντία), absolutamente transcendental, como que “emana” de si o Intelecto (Poimandres), o clarão inicial que Hermes entrevê em meio à revelação; a matéria-prima, em estado caótico, desponta da luz primordial na forma da escuridão; a partir disso, é possível entender que no ato de “separação” entre Deus e o Intelecto, com a manifestação da luz, já ocorre um processo natural e relativo de descenso. A expressão primeira do Intelecto tem algo em si já de criativo, pois traz consigo, como consequência necessária, o material que irá compor o cosmo a ser criado, singularizado e compactado em uma escuridão preche de todas as coisas. Conforme Hermes descreve em *Ascl.* 14-9, é a etapa em que convivem Deus (a saber, *Intelecto* de Deus, a única realidade sua capaz de ser experimentada pelo intelecto humano) e a matéria(-prima), ὕλη: é necessário que ela exista, embora turva e descensional, pois é ela que, como um ventre, tem a propriedade de conceber os germes da luz que é o Intelecto. Assim, o ato criativo teria correspondido à divisão primordial (dualidade) entre a matéria sutil e a matéria mais densa, obrada pelo Verbo-Λόγος que surge também como a manifestação do brilho divino e se assenta junto ao Intelecto-Noῦς e a Deus. Assim, a luz primeira insemina a escuridão que, por sua vez, dá à luz a luz da criação – *pun intended*. Há aqui, por assim dizer, duas hipóstases de Deus: seu Intelecto e seu Verbo; uma tríade. Deus em si, completamente essencial, relega a criação do mundo à união entre o Intelecto e a matéria-prima, do que surge o Verbo, também luminoso. Como estabelecido, isso em muito remete à tríade primordial do *Timeu*: “ser, espaço, devir” (52d ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι – note-se que, na continuação do trecho, *Timeu* fala justamente acerca que o espaço teria a natureza dos quatro elementos, principalmente da água e do fogo).

Por fim, como busquei demonstrar, é razoável supor que o hermetismo propunha alguma relação entre o nascimento do cosmo e o (re)nascimento do iniciado. A cosmogonia serviria tanto como uma instrução a respeito das origens e da ordem maior na qual o indivíduo se insere quanto como um exercício (“espiritual”) pertinente àquilo que cada pessoa é em sua essência. Contemplar o cosmo seria contemplar a si mesmo. Há também nisso a consumação de uma das duas finalidades do ser humano: admirar o céu e a criação divina. De certo modo, e tendo em mente o desígnio inicial do Deus-Intelecto, pode-se dizer que a visão do iniciado completa o todo, pois ela emenda as duas pontas da criação. Há, portanto, no recolhimento contemplativo, propriamente noético, *um gesto humano que assume um sentido cósmico*. E, da mesma forma, a compreensão desse ato cósmico primeiro pode dar um sentido ao ser humano.

A narrativa acerca do todo nos situa como parte desse todo. A perspectiva do eu emaranhado apenas consigo mesmo se demonstra insuficiente, pois o próprio eu se completa e existe apenas no universo. Ele é uma parte que se torna inteira apenas quando realocada dentro de uma ordem maior. Por essa perspectiva, o eu (anímico) não é a finalidade de si próprio, sendo, antes, um canal poroso em que se manifesta a continuidade da criação (viés catabático, “reger o mundo”) e o retorno à criação (viés “anabático”, anagógico). Tal movimento é igualmente criador, pois ele integra a realidade última do mundo ao seu próprio início.

De maneira complementar, a narrativa acerca do todo apresenta de que modo o ser humano é também, *mutatis mutandis*, um todo em miniatura. Entender de que modo o universo foi criado e se estrutura é apresentar um espelho para o funcionamento oculto de cada indivíduo. Assim, a narrativa cosmogônica e cosmológica, no contexto do hermetismo, terá uma função *corretiva*. Ela recalibra o iniciado de acordo com o que ele poderia ser, oferecendo um modelo ordenado à sua existência. Paralelamente, o próprio iniciado, ao estar em contato com a sua ordem interna, pode também melhor compreender e participar da ordem do mundo. A relação é bidirecional. Mais uma vez, é como se o indivíduo tivesse de estar do lado de dentro da pergunta para que ela se tornasse um conhecimento real para ele. O indivíduo não está fora do cosmo quando ouve sobre ele – queira ou não, ele está do lado de dentro. Assim, mais do que uma relação de *correspondência* entre o que está em cima e o que está embaixo, como sugere a máxima hermética tardia, há também uma relação de *reciprocidade* e *convivência* entre ambas as partes. O universo alimenta e completa o sujeito e o sujeito pode, de acordo com a sua capacidade, direcionar e completar o próprio universo.

Sendo assim, a exposição cosmogônica e cosmológica no hermetismo não seria apenas para servir como material para especulações. Há uma espécie de *pragmática* no seu uso, um propósito.

O universo nasce do caos. O ser humano nasce da morte.

Resta apenas que ele cumpra essa direção.

5 Salvação

A verdadeira e única virtude está, pois, em odiar a si mesmo, pois se é odiável pela concupiscência, e em buscar um ser verdadeiramente amável para amar. Mas como não podemos amar o que está fora de nós, é preciso amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós. E isso é verdade de cada um dos homens.

Pascal, *Pensamentos* 564 (485)

Se o pé sempre tivesse ignorado que pertence ao corpo e que há um corpo de que depende, se só tivesse tido o conhecimento e o amor de si, e depois viesse a saber que pertence a um corpo do qual depende, como ficaria arrependido, como ficaria confuso de sua vida passada, por ter sido inútil ao corpo que lhe infundiu a vida, que o teria aniquilado se o tivesse rejeitado e separado de si como se separava dele! Quantos rogos para ser mantido ali! e com que submissão haveria de deixar-se governar pela vontade que rege o corpo, indo até ao consentimento de ser amputado, caso necessário! ou perderia a sua qualidade de membro; porque é preciso que todo membro aceite perecer pelo corpo que é o único pelo qual tudo é.

- 373 (476)

Salvar-se envolve morrer. A fórmula é um tanto dramática e comum, mas se coaduna bem com a soteriologia hermética. Pode-se inferir, claro, que não é o caso de uma morte física (embora alguma sintomatologia seja de se esperar); trata-se da morte relativa *ao que se é até então*, ou seja, a um modo de ser que não corresponde ao que o indivíduo verdadeiramente é. Essa morte faz parte de uma decisão (DH 8.1-7). Não é qualquer sofrimento inconsciente que irá promover uma mudança desse gênero; morrer, em um contexto místico, exige que *se queira* e que *se saiba* morrer. Deve haver uma voluntariedade no movimento de sacrifício, aliada a uma compreensão que há de mostrar que o que se tomava por bem, na realidade, era o tempo todo um mal; e essa morte será então *o primeiro bem*. Como visto na análise de CH 6.3, no cap. 2, não temos “espaço” em nós. É preciso criá-lo para que algo novo surja.

Mircea Eliade sumariza bem o *topos* da morte iniciática:

La mort initiatique fait donc partie intégrante du processus mystique par lequel on devient *un autre*, façonné d’après le modèle révélé par les dieux ou les ancêtres mythiques. Ce qui revient à dire qu’on devient *homme véritable* dans la mesure où l’on cesse d’être un homme ‘naturel’ et l’on ressemble à un Être surhumain. L’intérêt de l’initiation pour l’intelligence de la mentalité archaïque réside surtout en ceci : elle nous montre que le *vrai homme* – l’homme spirituel – n’est pas donné, n’est pas le résultat d’un processus naturel. Il est ‘fait’ pas les vieux maîtres, selon les modèles révélés pas les Êtres divins et conservés dans les mythes. (2015 [1959], 276-7)

Estamos diante da passagem de um modo de ser para o outro.³⁸⁶ Os modelos revelados do hermetismo já temos: a cosmogonia (CH 1, 3) e a iniciação do próprio Hermes pelo Noûç (CH 1), replicada na iniciação de Tat por Hermes (CH 13). Eliade é astuto ao colocar *fait* entre aspas. Foi visto no cap. 3 que o discípulo nada faz realmente, tampouco o mestre. *Algo se faz*, e ambos devem, cada qual ao seu modo, apenas limpar o terreno para que ele volte a ser fértil.

Outro estudioso que fala nos exatos mesmos termos que os do mitólogo romeno é William James, mas com uma perspectiva complementar. Para este, há também dois tipos de indivíduos – um associado à vida *natural* e outro, à *espiritual*:

O resultado são duas concepções diferentes do universo da nossa experiência. Na religião dos nascidos uma vez, o mundo é uma espécie de negócio retilíneo, ou de um único andar, cujas contas se fazem sob uma só denominação, cujas partes têm exatamente os valores que parecem ter, e cujo valor total será fornecido por uma simples soma algébrica dos “mais” e dos “menos”. A felicidade e a paz religiosa consistem em viver do lado “mais” da conta. Na religião dos nascidos duas vezes, por outro lado, o mundo é um mistério de dois andares. A paz não pode ser alcançada pela simples adição dos “mais” e pela eliminação dos “menos” da vida. O bem natural não é apenas quantitativamente insuficiente e transitório; em seu próprio ser jaz, emboscada, uma falsidade. Cancelado como tudo o mais pela morte, quando não por inimigos mais precoces, não proporciona o equilíbrio final e nunca pode ser o objeto pretendido do nosso culto definitivo. Antes, nos mantém afastados do verdadeiro bem; e a renúncia e o desespero são o primeiro passo na direção da verdade. *Há duas vidas, a natural e a espiritual, e precisamos perder uma delas para participar da outra.* (2017 [1902], 159-60, grifos meus)

³⁸⁶ Como já apontado em nota no cap. 3, Eliade fala também de uma “mudança no regime existencial” do indivíduo, a qual está diretamente ligada a uma experiência religiosa (2015 [1959], 23).

Se entendermos ainda “natural” como “habitual, mecânico” e espiritual como “consciente, voluntário”, talvez isso expanda a nossa compreensão das categorias. Com efeito, a artificialidade que leva ao segundo modo de vida corresponde apenas a um esforço que vai contra a inércia de uma identidade cristalizada. O movimento de dissolução real dos vícios, aos quais o indivíduo se apegava como única forma de sobrevivência, como única forma que conhece de si mesmo, é algo não natural (habitual) no início, mas o seu contínuo exercício pode levá-lo à sua natureza de fato.³⁸⁷ Logo, a morte nesse contexto é uma espécie de salto qualitativo do ser. Com a escatologia do eu, sobreviria um estado de eficiência e autonomia ligado a um outro eu que finalmente aparece, antes asfixiado ou oculto pelo engessamento do indivíduo nos dogmas e narrativas que ele conta de si para si mesmo. Os “eu sou *isso*, eu sou *aquilo*” mundanos entram na frente de “eu *sou*”, entendido intransitivamente. Nesse sentido, o limiar que precisa ser cruzado não é outra espécie de avanço em direção ao mundo, mas o retorno a um estado de eu não identificado, *anterior* ao mundo;³⁸⁸ o limiar é para dentro. O gesto pode ser dolorido pois cremos que, para existir, dependemos de todos os sustentáculos, tanto internos como externos, erigidos e regulados no decorrer de anos, décadas. Só sabemos viver assim; é a única vida para nós. Retomando a terminologia platônica e hermética, nos confundimos tanto com nossas *paixões* e *crenças* que acreditamos ser elas – e nada mais existe. O nosso horizonte de vida interna é abreviado pela nossa miopia; vemos somente o que vem de fora. Mas, se é válido o diagnóstico do ser humano por parte do hermetismo (cap. 2), segue-se que o que tomamos equivocadamente por *bem* ou, melhor, o que tomamos equivocadamente por *nós mesmos* deve ser sacrificado. Não outras coisas, mas um erro vestido de ser.

A voluntariedade desse ato envolve uma confiança no desconhecido. Mesmo que inicialmente teórico, o *movimento* tem que estar aliado a uma *finalidade*. O resultado da finalidade não deve ser fabricado pelo eu deficitário habitual, que imprimiria nisso seus vícios (cf. *Ascl.* 22); ela pode, no entanto, servir como uma bússola, um norte, um lembrete que alimenta o agora com sua própria possibilidade. Platão elabora essa visão ao final do *Timeu* (90a-d):

[a] τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ’ ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ’ ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον [...]

³⁸⁷ Retomo aqui rapidamente a argumentação apresentada nos subcapítulos 2.1 e 3.1.

³⁸⁸ Cf. CH 13.3: a morte para o que é mundano ocorre, ainda assim, dentro do mundo; a condição de imortalidade e realidade é exercida ainda em um cenário de mortalidade e irrealidade, em meio à experiência material.

ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἢ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν [b] ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασι καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ηὔξηκότι τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ [c] φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκειάς ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις [d] καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

[a] Quanto à espécie de alma que nos domina, devemos pensar da seguinte forma: o próprio deus concedeu a cada qual um *daímon*, isso que dizemos habitar no alto de nossos corpos e nos leva da terra ao céu, para o que nos é congênera, por sermos não uma planta terrena, mas celeste [...]. Pois é desse lugar, de onde primeiro nasceu a alma, que a parte divina mantém pendurada a nossa cabeça e raiz, [b] de modo a deixar reto todo o corpo. Então, a quem se engaja com os apetites e ambições, trabalhando intensamente nesse sentido, todas as suas crenças hão de ser mortais e, em tudo quanto for possível, ele se torna mortal; dele nem a menor parte jamais deixa de sê-lo, posto ter sido isso o que ele fortaleceu. Mas a quem se dedica ao gosto pela aprendizagem e aos discernimentos verdadeiros, exercitando-se sobretudo nesse sentido, [c] ele há de discernir todas as coisas imortais e divinas, caso de fato tenha se atido à verdade. E ainda, no quanto é possível à natureza humana participar da imortalidade, disso nenhuma parte sua se distancia, posto que ele sempre cuida do divino que traz consigo e honra devidamente [*eû kekosmeménon*] o *daímon* que convive com ele, vindo a ser particularmente afortunado [*eu-daímona*]. Há um só cuidado em relação ao todo [que deve vir] de todos: atribuir a cada coisa os alimentos e movimentos que lhe são próprios. Os movimentos congêneres ao divino em nós são os pensamentos e [d] revoluções do Todo. Cada um deve acompanhar tais coisas, retificando desde o nascimento os ciclos corrompidos em nossas cabeças mediante o aprendizado das harmonias e revoluções, a fim de tornar semelhantes o pensante e o pensado conforme a natureza original. Uma vez assemelhados, ele atinge a finalidade estabelecida aos seres humanos pelos deuses relativa à vida excelente, tanto para o presente quanto para o tempo vindouro.

Nossa origem seria divina, nossa raiz está no céu. E os pensamentos devem se tornar dessa mesma qualidade. É o primeiro passo para vermos como se encaixam origem (τὴν ἀρχαίαν φύσιν) e finalidade [τέλος]. O lugar de onde viemos e para onde vamos é o mesmo, e ele se explica pela pré-existência da alma e pelo que agora haveria de divino nos seres humanos.³⁸⁹ Adotando o mesmo vocabulário e símile, Fílon elabora ainda mais sobre o tema (*Da criação do mundo*, 42-4):

[42.] ἐν δὲ τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὅλων [...], ὁ θεὸς ἅπασαν τὴν τῶν φυτῶν ὕλην ἐκ γῆς ἀνεδίδου τελείαν καρπὸς ἔχουσιν οὐκ ἀτελεῖς ἀλλ' ἀκμάζοντας, εἰς ἐτοιμοτάτην καὶ ἀνυπέρθετον χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν ζῶων τῶν αὐτίκα γενησομένων. [43.] [...] ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων αἰὲ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχοντες, ἐν αἷς ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι [44.] τῶν ὅλων εἰσὶ, δῆλοι καὶ φανεροὶ γινόμενοι καιρῶν περιόδοις. ἐβουλήθη γὰρ ὁ θεὸς δολιχεύειν τὴν φύσιν ἀπαθανατίζων τὰ γένη καὶ μεταδιδούς αὐτοῖς αἰδιότητος· οὗ χάριν καὶ ἀρχὴν πρὸς τέλος ἦγε καὶ ἐπέσπευδε καὶ τέλος ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτειν ἐποίει· ἔκ τε γὰρ φυτῶν ὁ καρπός, ὡς ἂν ἐξ ἀρχῆς τέλος, καὶ ἐκ καρποῦ τὸ σπέρμα περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ πάλιν τὸ φυτόν, ὡς ἂν ἐκ τέλους ἀρχή.

[42.] Durante o primeiro nascimento do universo [...], Deus concedeu perfeição [*teleían*] a toda a matéria das plantas terrenas, que não guardava frutos imperfeitos mas maduros para o proveito certo e imediato dos seres que surgiriam em seguida. [43.] [...] Mas os frutos não eram somente alimento para os seres, senão também provisões para o contínuo nascimento de seus semelhantes, pois encerravam as substâncias semeadoras, nas quais, inacessíveis e invisíveis, [44.] estão os *lógoi* do universo, tornados acessíveis e visíveis pelos ciclos [*periódous*] das estações. De fato, Deus desejou prolongar a natureza, tornando os gêneros imortais e conferindo-lhes eternidade. Por essa razão, conduzia e impelia o começo ao fim [finalidade, perfeição, *télos*] e fazia o fim retornar ao começo. Isso porque das plantas vem o fruto, como do começo vem o fim, e do fruto vem a semente, que encerra em si a planta, como do fim vem o começo.³⁹⁰

³⁸⁹ Cf. PGM IV. 502-3: “dá-me à nascença imortal, e então à natureza / que em mim subjaz” (*Liturgia de Mitra*).

³⁹⁰ Na mesma obra, cf. seção 77: “O gênero da filosofia nasceu dessa fonte [a contemplação dos fenômenos celestes] e, graças a ela, o ser humano, mortal, é imortalizado.” Sob essa perspectiva, tal qual a entendem Platão e Fílon, filosofia é salvação; em uma escala distinta, ela trabalha pela imortalização do ser humano, como, no trecho acima, as plantas são imortalizadas por participarem do gênero e não apenas de suas existências particulares (*ἀπαθανατίζων τὰ γένη*). Trilhando esse caminho, é possível dizer que a filosofia (nessa acepção) seria capaz de alçar o indivíduo para além de sua existência particular e mortal, encaminhando-o para uma experiência interna em que ele também se percebesse como uma parte de um todo eterno. A imortalização está, por assim dizer, ligada com a “morte da mortalidade”; ou seja, o abandono ou descolamento de uma explicação exclusivista por parte do indivíduo sobre o que ele se considera ser – algo que lhe serve de esteio. É uma morte porque é um apego. Trabalho essa ideia nos subcapítulos seguintes. Cf. CH 11.4, 13.13, DH 7.1 para a expansão do eu externo ao eu interno que contempla o todo, graças ao *noûs*.

A ideia da *palingenesia* vegetal é tópica nos mistérios eleusinos até o orfismo tardio, como é o caso da representação de Dioniso nos *Hinos órficos*.³⁹¹ Há testemunhos de que o próprio Hermes teria encarnado três vezes, em referência ao seu epíteto, e que, na última delas, teria alcançado seu “eu verdadeiro”.³⁹² Em um contexto iniciático, a ideia alude a uma morte *em vida*. O que é visto nos ciclos da natureza pode ser transferido para o que o sujeito vê em si, a sua atual condição. Ela pode morrer para frutificar – faz-se a escuridão para que se faça a luz.³⁹³ Não se trata de uma benesse do *post mortem*, mas de um trabalho realizável aqui; como diz Platão na passagem supra-citada, “tanto para o presente quanto para o tempo vindouro”. E de certa forma, novamente, não é o caso de um “trabalho” como esse termo costuma ser compreendido. A imagem palingenética em Fílon é clara nesse sentido: estamos diante apenas da natureza seguindo seu curso conforme os ditames de Deus. Aqui, sim, o natural é divino – e, além disso, *modelar*. Se essa é a natureza de fato, o ser humano vive separado de um funcionamento natural. Em seu estado corrente, ele trabalha *contra* a natureza: o que tem que morrer não morre (ele não o permite) e o que pode nascer não nasce. Ele não confia no fim; não acredita que pode ser também um começo.

Como observa Fílon, há algo oculto nos *lógoi* impressos no nascimento e renascimento das coisas. Eles são invisíveis; e queremos sempre *ver*. Ou vemos os motivos ou não há motivos. Mas, com a visão correta, a realidade essencial poderia ser deduzida do que é observável.³⁹⁴ Em NHC VI. 6, 65-70 (= *Ascl.* 21 s.), fala-se do “mistério da fecundação”, a união dos sexos, que dá continuidade à criação; ela nos é próxima, mas imita o paradigma da criação. E a proposta é que o iniciado se veja de algum modo nessa imagem.³⁹⁵ Quando um texto hermético alude à procriação, pode-se razoavelmente mencionar CH 1.14-5, em que o Ser Humano primordial e a Natureza têm uma relação amorosa. A essa etapa, diz o texto, o Ser Humano é andrógino, mas ele representa simbolicamente a atividade masculina: ele impregna a Natureza, que dá à luz a humanidade. Assim também com a tríade primordial dos *Oráculos caldeus* (fr. 3-21) e do *Timeu* (48e-52d).

³⁹¹ Cf. Barbieri 2018, em especial hinos 30, 40-44, com notas e referências *ad loc.* Cf. Empédocles 111.12 D-K: “tu trarás do Hades a força de um homem morto” (ἄξεις δ' ἐξ Αἵδαο καταφθιμένον μένος ἀνδρός), e Inwood 2001, 219.

³⁹² Cf. TH 4a-d, com tradução e comentários em Mahé, 44-8.

³⁹³ Cf. mais uma vez Eliade, 2015 [1959], 17-18: “La ‘mort’ correspond au retour provisoire au ‘Chaos’; elle est donc l’expression exemplaire de la *fin d’un mode d’être*: celui de l’ignorance et de l’irresponsabilité infantine. La mort initiatique rend possible la *tabula rasa* sur laquelle viendront s’inscrire les révélations successives, destinées à former un homme nouveau. [...] La mort initiatique est indispensable au ‘commencement’ de la vie spirituelle. Sa fonction doit être comprise par rapport à ce qu’elle prépare : la naissance à un mode d’être supérieur.”

³⁹⁴ Cf. CH 5.6, 11.4, 12.21; e Mahé, 146, nota a 65.15.

³⁹⁵ Como tratado no cap. 4, a criação do universo pode servir como espelho para o renascimento humano.

Com efeito, aproximando essas narrativas distintas (mas correlatas, talvez de uma mesma linhagem), a figuração de *Khora* (“espaço, lugar”, fem. no original) está para a Natureza hermética, ao passo que o Ser Humano pode ser paralelo à representação do Segundo Intelecto caldaico. *Grosso modo*, como reporta a própria passagem do *Poimandres*, uma representaria a matéria, o outro, a essência noética³⁹⁶ – *ela mesma originalmente andrógina*. Na proporção, seríamos 1/3 masculinos e 2/3 femininos. Mas isso nos ajuda a entender a realidade do *noûs*: sua androginia é algo de que o iniciado participa. Logo, seguindo a receita original, um *espaço* interno no indivíduo deve ser criado ou limpo mediante purgações anímicas e sacrifícios, morte – esse espaço é tanto o corpo quanto a alma, as duas partes mais grosseiras e materiais do ser humano. Assim, o *noûs*, mais sutil, poderá aparecer e ao mesmo tempo germinar o que teve de morrer, fazendo com que o sujeito renasça por inteiro, com suas três partes regidas pela essência noética.³⁹⁷

Entra em pauta de novo o sacrifício. Em diversos momentos da literatura hermética, fala-se de λογική θυσία, o que alguns comentadores entendem como sendo “sacrifícios espirituais”.³⁹⁸ Literalmente, estamos diante de *lógoi* que deveriam ser queimados, como ervas em um incensário, cujo fumo e aroma subiriam ao céu para chamar a atenção dos deuses. Porém... aqui não há materialidade. *Lógoi*, sejam eles “palavras”, “discursos”, “falas” ou “raciocínios”, não podem ser abraçados. A oferenda aqui é mais que não cruenta, como seria o caso de bolos ou especiarias aos deuses – ela não é sequer material.³⁹⁹ Em troca dos *lógoi* ofertados “de sua alma e coração”, Hermes pede que lhe seja dado “não faltar no conhecimento consoante à nossa essência”; ele pede força para iluminar seus “irmãos” (CH 1.31-2). Hermes se dirige a Deus pedindo auxílio para que ele próprio não se esqueça de quem ele realmente é, e ainda para que possa ajudar os seus pares. Seja esse o Deus por excelência ou uma prece a Poimandres, fato é que toda a experiência do primeiro tratado só foi possível mediante a troca entre Poimandres-Thoth-Noûç e Hermes com seu voûç desperto. O *noûs*, como apresentei no cap. 4, era associado ao fogo. Pode-se imaginar que, simbolicamente, era nessa chama que os *lógoi* deveriam queimar, pois essa era a chama que precisaria ser alimentada e somente ela também poderia alcançar a esfera divina.

³⁹⁶ Vale lembrar ainda o mito antropogênico do orfismo: Dioniso infante é devorado pelos Titãs, e Zeus os pune fulminando-os com um raio; dessas cinzas nascem os seres humanos, terrenos por sua parte titânica e celestes pela centelha dionisíaca.

³⁹⁷ Cf. Barbieri 2021.

³⁹⁸ Gasparro 2018, 126-7. Para as passagens, cf. CH 1.31; 13.18, 19, 21; NHC VI. 6, 57.18-25, bastante similar ao trecho do primeiro tratado.

³⁹⁹ Para os casos acessórios de sacrifícios materiais no hermetismo (*Ascl.* 37-8; *SH* 23.42, 56, 65), cf. Bull 2016.

O que é sacrificado e o modo do sacrifício são as duas interfaces entre o indivíduo e o deus. Não é qualquer coisa que deve ser ofertada, e a forma como isso deve ser feito tem que ser a mais adequada também. É necessário saber o que sacrificar. Caso contrário, um contato não será estabelecido e o indivíduo continuará falando sozinho. No cenário hermético, parece claro que esse sacrifício corresponde a uma renúncia do próprio iniciado, ou sucessivas renúncias; oferece-se algo que vem do coração e da alma.⁴⁰⁰ Há aqui uma diferença manifesta em relação a outras formas de sacrifício antigas. Em geral, a vítima imolada ou o objeto ofertado materializa em si a disposição e súplica humana. Ela atua como uma ponte, mas também como um amortecimento. A oblação pode ser um símbolo eficaz, mas pode ser também um simples recurso teatral. Ela pode se tornar sagrada (*sacri-fício*) ou se manter profana. Retomo aqui as palavras do estudo clássico de Marcel Mauss e Henri Hubert a respeito do tema:

Se as forças religiosas são em si mesmas o princípio das forças vitais, são de uma tal natureza que seu contato é perigoso para o vulgo. Sobretudo quando atingem um certo grau de intensidade, não podem se concentrar num objeto profano sem destruí-lo. Portanto, por maior que seja a necessidade do profano ele só pode abordá-las com a mais extrema prudência. Eis por que intermediários se introduzem entre elas e ele, sendo que o principal é a vítima. Se o sacrificante se envolvesse completamente no rito, encontraria a morte e não a vida. A vítima o substitui. Somente ela penetra na esfera perigosa do sacrifício e ali sucumbe, estando ali para sucumbir. O sacrificante permanece protegido: os deuses tomam a vítima em vez de tomá-lo. *Ela o redime*. (2013 [1899], 106, grifo dos autores)⁴⁰¹

O sacrificador, então, se mantém a uma distância segura do sacrifício. Mas talvez o sacrifício possa ser também para encontrar a morte. No hermetismo, o envolvimento direto do iniciado parece ser uma exigência – o comprometimento com sua reviravolta ontológica. O diagnóstico aqui seria de que nós tendemos a substituir o que realmente devemos sacrificar por outras coisas. Esperamos que o que é de fora nos redima. Mas sacrifícios *logikoí*, descritos como sendo feitos “em silêncio” (CH 13.16, 22; *Ascl.* 1; NHC VI. 6, *al.*), sinalizam a transferência de um rito externo para uma prática interna. O indivíduo está diretamente implicado. Em uma perspectiva pragmática, ele deve abdicar da parte a que se apega em favor do bem de sua existência integral. Sua resistência está em desconhecer e reconhecer esse bem que virá – no caso, na forma de *noûs*.

⁴⁰⁰ Cf. James 2017 [1902], 420-1.

⁴⁰¹ Na mesma obra, cf. ainda pp. 19-21 e 105-7 para o processo de “amortecimento” e mediação operado pela vítima.

Quando o iniciado pela *Liturgia de Mitra* (PGM IV. 475-824) alcança a esfera do próprio Mitra-Sol, durante o autointitulado “ritual de imortalização” (741, 748, 772, ἀπαθανατισμός)⁴⁰², instrui-se a ele que diga as seguintes palavras ao deus:⁴⁰³

- 717 χρημάτισον, κύριε,
 718 περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.
 719 κύριε, παλινγενόμε | νος ἀπογίγνομαι,
 720 αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς | τελευτῶ,
 721 ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμε | νος,
 722 νος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύο | μαι,
 ὡς σὺ ἔκτισας,
 ὡς σὺ ἐνομοθέτησας
 723 καὶ | ἐποίησας μυστήριον.
 724 ἐγὼ εἰμι φερουρα μιουρι.

Responde, Senhor, sobre esta questão.

Senhor, uma vez renascido, desapareço,
 enquanto cresço e, tendo crescido, chego ao fim.

Uma vez nato de um natento nascimento,
 sou levado, entregue ao desaparecimento,
 tal qual tu fundaste, tal qual legislaste
 e criaste um mistério. Eu sou PHEROURA MIOURI.⁴⁰⁴

O deus Sol, luz por excelência, é o responsável e o destinatário desse mistério humano, de origem divina. Renascer e morrer são duas faces de um mesmo fenômeno.

Em DH 8.5, lemos: “A morte compreendida é imortalidade; não compreendida, é morte”.

⁴⁰² Para outras ocorrências do termo, cf. ainda Cornuto, *ND* 63.18; Epifânio, *Panarion* (= *Adversus haereses*) 1.186.5; Proclo, *in Rep.* 1.152.11.

⁴⁰³ PGM IV. 717-24, mas seguindo a divisão de versos livremente, baseado na edição de Betz 2003, 46-7 (original), 56 (trad.); em Preisendanz (1974), o trecho corresponde aos vv. 719-25. Cotejo esses textos para a pontuação e sintaxe.

⁴⁰⁴ *Uoces magicae*.

5.1 *Noûs*

Em uma das *Definições herméticas* (9.2), lê-se:

Ἀπὸ τῶν ἐξωτερῶν τὰ ἐξώτερα νοιεῖται· <ὁ μὲν> οφθαλμὸς τὰ ἐξώτερα <βλέπει>, ὁ δὲ νοῦς τὰ ἐσώτερα. Οὐκ ἦν τὰ ἔξω, εἰ μὴ ἦν τὰ ἔσω. Ὅπου νοῦς, ἐκεῖ φῶς <καὶ ὅπου φῶς, ἐκεῖ νοῦς>· ὁ νοῦς γὰρ φῶς ἐστὶ, καὶ τὸ φῶς νοῦς. Ὁ νοῦν ἔχων πεφώτισται, ὁ δὲ νοῦν μὴ ἔχων ἀφώτιστός ἐστι<ν>.

As coisas exteriores são percebidas pelos órgãos exteriores. Os olhos veem o que é exterior e o *noûs*, o que é interior. As coisas externas não existiriam se não existissem as internas. Onde há o *noûs*, lá existe luz, pois o *noûs* é luz e a luz é *noûs*. Quem possui o *noûs* é iluminado; quem não o possui é desprovido de luz.

Aqui temos um texto que claramente menciona a diferença entre uma vida exotérica, na qual o ser humano se volta apenas para o que está do lado de fora pelos sentidos externos, sendo isso somente o que pode ver, e a vida esotérica, regida pelo *noûs* que se volta para as coisas de dentro. Ao fim do cap. 1 e começo do cap. 2, quando tratei de uma prática meditativa de internalização do olhar (CH 1, Proclo), era como se estivesse sendo proposto um exercício relativo a algo com o qual não temos costume. Ainda não era o *noûs* encarnado, mas uma alma que, voltando-se para dentro, buscava descolar-se um pouco da existência do lado de fora e predisponha-se para que a experiência noética pudesse se fazer presente, por mais fugaz que fosse. Afinal, como diz Hermes, o *noûs* é uma *conquista* da alma; ele não é algo dado, mas a ser descoberto e cultivado com a devida diligência (CH 4.3). A ideia é de estar presente na escuridão do corpo e da alma para que possivelmente surja uma luz. E, pouco a pouco, ocorreria uma inversão axiológica. O lado de dentro não depende do lado de fora, mas, como diz o texto acima, são as coisas externas que não existiriam se não houvesse a realidade interna. E o mundo externo pode, então, ir perdendo protagonismo no indivíduo, pois internamente cria-se uma resiliência e um ponto fixo real, anterior ontologicamente ao que lhe vem de fora. Caso não estejamos em posse dessa realidade noética, somos desalumiados – vivemos em uma alma sujeita a um corpo sujeito ao mundo. Somos definidos de fora para dentro. Mas, conhecendo a luz interna, essencial, chamada *noûs*, aquela ordem contranatural se desmancha, e somos regidos por ele, o nosso guia interno.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Cf. ainda DH 5.1: “O intelecto vê todas as coisas e os olhos, tudo que é físico. E, mesmo assim, o intelecto não se torna um observador para os olhos, mas os olhos, sim, para o intelecto.” O externo serve ao interno, não o contrário.

Um paralelo relevante pode estar em Zósimo de Panópolis quando o alquimista aproxima φῶς, *luz*, e φῶς, *homem*, reforçando o seguinte imaginário: o ser humano espiritual, verdadeiro, é o ser humano iluminado – e essa luz, como visto acima, é o próprio *noûs* (*Mem. aut.* 1.10 Mertens):

Οὕτως οὖν ὁ σάρκινος Ἀδὰμ κατὰ τὴν φαινομένην περίπλασιν Θωθὸν καλεῖται· ὁ δὲ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς καὶ κύριον <ἔχει ὄνομα> καὶ προσηγορικόν. Τὸ μὲν οὖν κύριον ἄγνοων διὰ τὸ τέως· μόνος γὰρ Νικόθεος ὁ ἀνεύρετος ταῦτα οἶδεν. Τὸ δὲ προσηγορικόν αὐτοῦ ὄνομα Φῶς καλεῖται, ἀφ' οὗ καὶ φῶτας παρηκολούθησε λέγεσθαι τοὺς ἀνθρώπους.

Então, conforme o seu formato visível, assim é denominado o Adão carnal: Thoth. Mas o ser humano espiritual, interior, possui um nome autêntico e um apelativo comum. Então, por ora desconhecemos seu nome autêntico; somente Nicoteu, aquele que não pode ser encontrado, conhece essas coisas. Mas seu apelativo comum é dito *Phōs*, do que temos a denominação *phōtes* para os seres humanos. (= *Sobre a letra ômega*, 97-103)

Vê-se, mais uma vez, a coexistência de dois modos de ser: o indivíduo material e externo (Adão carnal) e o espiritual e interno (*Phōs*). O ser humano pode levar o nome de Φῶς quando em correspondência à sua essência luminosa. Estamos no *topos* esotérico do nome real e oculto das coisas. Caso alguém tenha uma vida ligada apenas à matéria mais grosseira, seguindo a nomenclatura zosimiana, essa pessoa seria adâmica ou, para enovelar mais as coisas, seria o equivalente a Thoth. Não é o caso de seguir a fundo sua exegese, na qual, inclusive, ele em seguida compara a narrativa do Gênesis com a *Teogonia* de Hesíodo,⁴⁰⁶ mas vale entender que também para Zósimo há algo essencial no ser humano que corresponde à luz. Como já tratado no cap. 4, a luz é a qualidade mesma de Poimandres-Thoth-Noûs em CH 1. Hermes, ao final do mesmo tratado, roga ter força para *iluminar* os seus iguais.⁴⁰⁷ Sendo assim, a luz parece ter vários papéis. De uma parte, ela seria uma experiência interna do indivíduo a ser alcançada por um processo iniciático; de outra, ela seria uma forma do indivíduo, uma vez em posse dela, ajudar também os demais, para que eles sejam igualmente capazes de descobrir essa luz interna. Isso nos leva a um tema muito importante da descrição do *noûs*, a saber, de que ele é um *guia*, muito como o próprio Hermes é descrito na tradição clássica. Vejamos a seguinte passagem de CH 12.2-4:

⁴⁰⁶ Cf. Mertens 1995.

⁴⁰⁷ Cf. a *Liturgia de Mitra* (PGM IV. 475-824), em que é instruído ao iniciado que ele “inspire” os raios solares “três vezes” para então ascender às esferas superiores (539, e 629-35). A luz *ilumina* e *recebe* quem quer se iluminar.

[2.] ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἡ ψυχὴ ζωὴ ἐστὶ κενὴ τοῦ νοῦ. ὁ γὰρ νοῦς ψυχῶν ἐστὶν εὐεργέτης ἀνθρώπων· ἐργάζεται γὰρ αὐτὰς εἰς τὸ ἀγαθόν [...]. [3.] ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος, ἀντιπράσσωσιν αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν. ὥσπερ ἰατρὸς ἀγαθὸς λυπεῖ τὸ σῶμα προειλημμένον ὑπὸ νόσου, καίων ἢ τέμνων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς ψυχὴν λυπεῖ, ἐξυφαιρῶν αὐτὴν τῆς ἡδονῆς, ἀφ' ἧς πᾶσα νόσος ψυχῆς γίνεται· νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης, ἔπειτα δόξα, αἷς πάντα τὰ κακὰ ἐπακολουθεῖ καὶ ἀγαθὸν οὐδέν· ἄρ' οὖν ὁ νοῦς ἀντιπράσσωσιν αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν περιποιεῖται τῇ ψυχῇ, ὥσπερ καὶ ὁ ἰατρὸς τῷ σώματι τὴν ὑγίειαν. [4.] ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων·

A alma em animais irracionais é vida despojada de *noûs*. O *noûs* é o benfeitor das almas humanas, pois ele as capacita em direção ao Bem [...]. Quantas sejam as almas de que o *noûs* se encarrega, ele manifesta sobre elas o brilho, agindo contrariamente às suas tendências. Assim como um bom médico aflige o corpo que começa a adoecer, cauterizando-o ou o amputando, da mesma forma também o *noûs* aflige a alma, subtraindo-a do prazer, do qual surge toda a doença da alma. A maior doença da alma é a ausência de Deus; em seguida, a crença. Delas derivam todos os males e nenhum bem. Então, agindo de forma contrária a isso, o *noûs* conserva o bem à alma, assim como um médico conserva a saúde ao corpo. [4.] Mas todas as almas humanas que não têm o *noûs* como *guia* [*piloto, timoneiro*] sofrem do mesmo modo que animais irracionais.

Como apresento em um artigo recente, a condição natural da alma é ser guiada pelo *noûs*.⁴⁰⁸ A experiência noética naturalmente ordena e hierarquiza as partes do indivíduo de modo que o que antes o protagonizava e falava nele agora se submete e escuta. É assim no CH e é assim também, por exemplo, em Fílon. No excerto acima, o *noûs* – uma vez ativo – se torna o responsável por demover a alma dos impulsos hedonistas, que toldam sua visão acerca do verdadeiro bem, ocupando-a de todo. O filósofo de Alexandria, porém, argumenta que o prazer, ele próprio, pode seduzir o *noûs*, insinuando-se pelos sentidos e tornando-o subserviente ao mundo sensível.⁴⁰⁹ Isso remete possivelmente a *estágios de fixação do noûs*, à sua gradual estabilização. Caso a linha de pensamento seja a mesma, Aristóteles serve como uma pista. Para o estagirita, o *noûs*, “que parece ser o que há de mais divino dos fenômenos” (*Met.* 1074b15-6), é imortal e eterno somente quando “separado, impassível e sem mistura”: a composição enseja a falsidade (*De anima* 430a10-b5).

⁴⁰⁸ Barbieri 2021, em que desenvolvo o argumento e apresento mais referências.

⁴⁰⁹ Fílon, *Sobre a criação do mundo* 165.

Assim, quando o *noûs* não é uma realidade objetiva e presente no indivíduo, mas apenas um cortejo fugaz da alma com o que ela guarda em si, ele é ainda “perecível” e pode dar lugar ao modo de ser habitual. Isso não fala da sua impossibilidade, mas da necessidade de exercitá-lo, como visto no trecho do *Timeu*, aduzido na introdução deste capítulo (90a-d). É de se pensar, portanto, em três etapas mínimas, cuja divisão é somente pedagógica, para fins de exposição. Inicialmente, (1) há a **descoberta** do *noûs* por parte do indivíduo, ainda como uma realidade em si desconhecida mas “nova” e renovadora, que lhe mostra outra possibilidade de vida interna. Em seguida, (2) há o **cultivo** do *noûs*, com a proposta paulatina e constante de visitá-lo, o que pode ser realizado por meio de: práticas meditativas, rituais e sacrifícios (*logikoî*); purgações anímicas (“psicológicas”, diríamos hoje) a partir dos “dez poderes” (cf. CH 13.7-12); o estudo das ideias transmitidas pelo hermetismo (tal qual o modelo da criação do mundo como criação de si); e a tutoria por parte de um mestre já “em posse” de seu *noûs*, que freia os impulsos habituais da alma do neófito e o acompanha em seu processo de “esvaziamento” interno⁴¹⁰ – ele seria como um ímã que, ao se apresentar um nível acima dela, atrai a alma do discípulo para a realidade noética também dentro de si. Por fim, (3) há a **fixação** do *noûs*, o que os textos herméticos irão denominar “(re)nascimento”, “imortalização” e “divinização”, a dizer, o móbil causal do indivíduo não lhe é mais estrangeiro, mas *seu*, endógeno, oriundo da sua parte divina, que articula e *trabalha junto* com o que é mortal e material dentro de si, permitindo que se cumpra devidamente as duas funções humanas: contemplar o céu e reger a terra.⁴¹¹

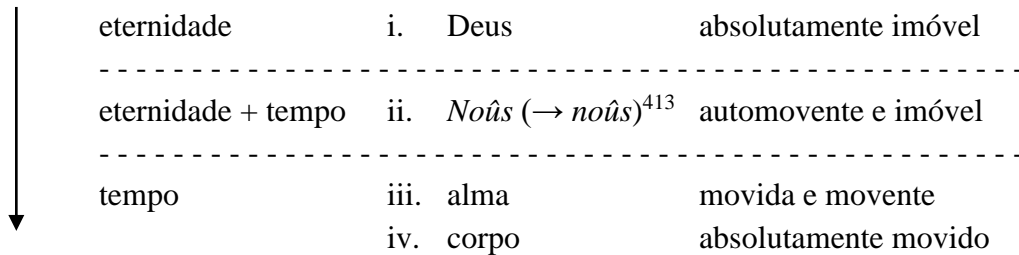
Seguindo a discussão do cap. 2, o sujeito se torna *imóvel* (de modo relativo) e *automovente*, não mais apenas *sendo movido* pelas coisas.⁴¹² O indivíduo se aproxima de ser uma unidade. Enquanto é movida, a alma é heterogênea, pois ela se entrega a todo e qualquer estímulo que a inflame; ela se pauta pela instabilidade externa do mundo. Mas a alma com a presença do *noûs*, ou seja, a alma com as suas partes reguladas em favor do e pelo *noûs*, ela sim pode ser estável e una.

⁴¹⁰ Retomando o que já disse com uma metáfora, tudo que a alma pode de fato *fazer* é limpar a casa para o inquilino. Ele só irá morar lá de forma definitiva quando a habitação estiver limpa e puder recebê-lo; e quando a alma não mais pensar que a casa é unicamente sua.

⁴¹¹ *Ascl.* 8; *Timeu*, supracitado. Logo adiante trato de outro item necessário para a estabilização do *noûs*: o corpo.

⁴¹² CH 2; Pl. *Tim.* 87e-89b; Dam. *Pr.* I. 23; e ainda Aristóteles, *De anima* 405b31-411b30. Ele é imóvel em relação à realidade externa, não sendo por ela afetado. Nisso, é como Deus recolhido em si próprio, legando a uma manifestação de si as obras do mundo. Cf. CH 12.1-2: “Tat, o Intelecto vem da própria essência de Deus, se é que de fato Deus possui uma essência, e somente Deus sabe realmente o que é tal essência. Desse modo, o Intelecto não foi cortado da essência de Deus. Ele foi expandido, por assim dizer, como a luz do Sol. Nos seres humanos esse intelecto é Deus. Por isso que há deuses entre os humanos, porque sua humanidade se aproxima da divindade.”

Sobre o movimento (da alma humana e do mundo, em ambas as escalas analogicamente), Proclo argumenta haver quatro modos: o unicamente movido (absolutamente passivo); o motor de um movido e movido por outro movente; aquilo que move a si próprio, o automovente, que tira de si movimento e imprime movimento a outros entes; e o imóvel por excelência (*Teol. pl.* I. 14). O automovente, ele continua, é “perfeito” no âmbito da vida, mas depende, ainda assim, de uma causa que lhe é superior e que se situa no domínio da eternidade (sendo o tempo uma imagem da eternidade). Assim, ele tem primazia em relação aos dois tipos de entes movidos, mas ele próprio retira a sua atividade, que se realiza no tempo, de um ente em si imóvel e eterno. Esse automovente participaria, assim, de ambas as esferas: autodeterminado e eterno, se visto debaixo para cima, mas também determinado e temporal, se visto de cima para baixo. Essa seria a dupla condição do *noûs*. Logo, é possível elaborar o seguinte esquema de causalidade/motilidade descensional:



Comentando sobre Plotino I. 2.5.25-31, Hadot observa que: “O Bem age sobre o Espírito [*noûs*] só com sua presença e o Espírito age sobre a alma, a alma sobre o corpo, só com sua presença” (2019 [1997], 11). No caso, “Bem” está para Deus; e o termo “Espírito” é o que o autor francês propõe como tradução para *Noûs* enquanto manifestação divina (e essência humana), o que estaria para Poimandres no texto hermético. Lembremos: em CH 1, Poimandres-Thoth-*Noûs* surge para Hermes quando o *noûs* deste se encontra ativo. Assim, na ordem da causalidade, Deus age como Bem sobre o *Noûs*; o *Noûs* (divino) age como Bem sobre o *noûs* humano; e o *noûs* humano age como Bem sobre a alma e o corpo. Complementarmente, se retomamos CH 12.2, o *noûs* é o que capacita a alma para o Bem, atraindo-a nessa direção ascensional – atraindo-a, enfim, para si mesmo e tudo aquilo com o qual ele está ligado. Em DH 2.1, é dito: *mitk' ē antesaneli bari*, ou seja, “o *noûs* é o bem invisível”.

⁴¹³ Cf. Plot. IV. 4.1; Macleod 1970, 47-9. Não obstante, Proclo vê a possibilidade de no próprio *noûs* haver algo superior ao domínio eterno (*Teol. pl.* I. 11). Trato acerca disso no subcapítulo seguinte. Cf. também CH 10.13: “o *noûs* está na razão; a razão, na alma; a alma, no espírito; o espírito ... faz com que o vivente se mova e ... o conduz”.

O *noûs* é como que o mensageiro e a mensagem, o guia e o próprio caminho.⁴¹⁴ De novo, Fílon pode expandir nossa perspectiva sobre o tema. Apresento uma seleta de trechos pertinentes:

O homem recebeu o privilégio do pensamento, que comumente apreende a natureza de tudo, tanto dos corpos como das coisas. Assim como no corpo o princípio hegemônico é a visão, e no universo é a natureza da luz, assim também é o *noûs* o que governa em nós, pois ele é a visão da alma e irradia seus próprios raios de luz, com os quais dissipa a grande e profunda escuridão propagada pela ignorância das coisas. (*Que Deus é imutável* 45-46)

... é de primeira necessidade existir uma causa ativa e uma passiva. A ativa é o *Noûs* do todo, completamente puro e não misturado, superior à virtude, superior ao conhecimento, superior ao próprio bem e ao próprio belo; a passiva, por si mesma inanimada e imóvel, é porém movida, configurada e animada pelo *Noûs*, e transforma-se, assim, na obra perfeitíssima que é este mundo. (*Sobre a criação do mundo* 8-9)

... o *noûs*, comandante da alma inteira... (ibid. 30)

E, ciente de que a luz é o mais excelente dos seres, proclamou-a o instrumento do mais excelente dos sentidos, a visão. Pois o que é o *noûs* na alma, é-o o olho no corpo. Ambos veem: o primeiro, as coisas inteligíveis; o segundo, as sensíveis. (ibid. 53)

... fez o homem, a quem deu o singular *noûs*, uma sorte de alma da alma, tal como a pupila no olho. (ibid. 66)

A mencionada similitude refere-se ao *noûs*, o guia da alma. Com efeito, o *noûs* de cada homem em particular foi copiado, como de um arquétipo, daquele único *noûs* do universo, sendo de certo modo um deus para aquele que o tem e porta, como a uma imagem divina. Ora, o papel desempenhado pelo guia supremo no mundo inteiro parece também ser desempenhado pelo *noûs* humano no homem. [...] E, batendo as asas, eleva-se da terra e examina diligentemente a atmosfera e seus diversos estados, e, depois, elevando-se ainda mais, à altura do éter e das revoluções celestes, evolui então com a dança coral dos planetas e dos astros fixos segundo as leis de uma música perfeita, levado pelo amor à sabedoria que guia seu curso. Ele domina do alto toda e qualquer substância sensível, e desse mesmo lugar apetece o inteligível. (ibid. 69-70, cf. Gn 1:26)⁴¹⁵

⁴¹⁴ O mesmo em Proclo, *Teol. pl.* I. 3: "... o *noûs* como guia de todo o universo ...". Cf. Eliade 2011 [1963], 115.

⁴¹⁵ Essas traduções são de Luíza Monteiro Dutra (2015); cf. a edição de Fílon na bibliografia.

É possível afirmar que a primeira função do *noûs* é soteriológica, tornando-se, mais tarde, uma figura ao mesmo tempo mediadora (entre o que está acima e abaixo dele) e reguladora. Ele diviniza a vida material. Curiosamente, porém, uma máxima das *Definições herméticas* assevera que o *noûs* é “adquirido” pela alma *mediante* o corpo (9.5); a dizer, a realidade noética do ser humano depende também da sensível. Mas o corpo é o que torna o ser humano mortal; somente o *lógos* é o que garantira a sua imortalidade (DH 5.2). Se o *noûs* diviniza a matéria, o corpo mortaliza a essência? Vê-se aqui um aparente problema – “aparente”, sem dúvida, porque é, na realidade, outra indicação de como o *noûs* pode se manifestar. Como depreende-se de Aristóteles, o *noûs* é separado do mundo em sua substância própria (quando fixado) – em analogia ao *deus absconditus*, que se recolhe em sua essência mas manifesta uma parte sua (o *Noûs* divino) para corresponder ao que seria a atividade de Deus. Assim, Deus está para o *noûs*, o *Noûs* está para a alma e o mundo está para o corpo, seguindo essa perspectiva específica, o que faz do *noûs* humano uma essência absoluta; como já apontei, ele é *imóvel* em comparação aos movimentos do corpo e do mundo.⁴¹⁶ Entretanto, essa categorização é possível apenas quando tomado o *noûs* sozinho. Mas é certo que, embora *em si* possamos vê-lo de certa forma, ele também está *em relação* com o corpo e o mundo, o que traz um ponto de vista complementar acerca de seu funcionamento. Ele não é apenas uma fonte de causalidade para a alma e o corpo, mas ele se manifesta à medida que a alma o busca – se adotada a lição de DH 9.5, a alma deve buscá-lo também pelo corpo. É aqui que a analogia do *noûs* com o *deus absconditus* deve ser relativizada e completada por outra explicação referente à *continuidade* entre as partes do ser humano e as partes do mundo.⁴¹⁷ Logo, torna-se necessário desalinhar aquela analogia a partir de outro olhar, oferecendo um novo microssistema: sob um ponto de vista, o *noûs* é separado; sob outro, ele é o que garante a unificação dos elementos no sujeito que antes estavam separados entre si internamente. O *noûs* tem uma realidade à parte, mas faz parte da realidade do todo. Ele sozinho pode ser considerado o “ser humano essencial”, na terminologia do *Asclépio*; mas é em contato com a alma e o corpo que ele surge e que o ser humano se torna um todo coerente. Uma vez descoberto, o *noûs* não seria um lugar de refúgio, mas, sim, uma forma de contínua aplicação na vida também. Sua experiência não serviria para aniquilar a esfera sensível, mas para tornar o sujeito mais presente em meio à realidade, tornando-a mais real.

⁴¹⁶ As analogias herméticas variam, pedagogicamente, conforme os critérios adotados e o que se está querendo dizer no momento.

⁴¹⁷ Cf. Attie Filho 2007, 136-47, a respeito da metáfora Sol-luz-*noûs* em Avicena.

Além disso, o *noûs* como que depende do corpo para se manifestar. Talvez isso possa ser elucidado se considerarmos a esfera sensível como o lugar onde a luz pode incidir. Quando a luz incide, é o *noûs* que aparece – ambos são a mesma coisa, como apresentei no início do subcapítulo. Se não há sobre o que ela incidir, ela não se atualiza. Mas, novamente, o *noûs* pode também ser uma substância separada. Nesse caso, é possível afirmar que o *noûs* possui tanto uma realidade potencial, em que ele se realiza como potência, como uma realidade atual, em que ele se realiza como atualização. Expus acima também como ele habita tanto o mundo da eternidade como o da temporalidade. Por um aspecto, ele é “superior ao mundo” (DH 10.5 *gerašxarhik* = ὑπερκόσμιος), transcendente; mas, por outro, ele ainda é parte de um ser humano que está no mundo, como um deus imanente. A atenção que o indivíduo lança sobre o mundo e sobre si mesmo faz com que o *noûs* se manifeste: “[Deus] não é visível, mas é manifesto nas coisas visíveis” (DH 1.2).⁴¹⁸ Assim, a experiência bem direcionada do mundo sensível traz à tona o inteligível. Haveria uma relação de reciprocidade entre ambos.⁴¹⁹ E é certo que, da mesma forma, a atenção bem direcionada da alma para o corpo poderia fazer com que por ele se descobrisse o *noûs*. Logo, o corpo seria uma entidade visível e sensível que apontaria para algo no ser humano de invisível e inteligível – ele se forneceria como um reflexo (constratuitivo) para o *noûs* perceber a si próprio. Se há *o que é visto* e há algo *que vê*, o que vê pode também se ver em meio à experiência completa da *visão*, percebendo-se como *noûs*.⁴²⁰

Isso lança também um novo olhar sobre a famosa cena do “batismo na cratera do *noûs*” em CH 4.4:

Κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γεγονός. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβάπτισαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι· ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγονόςιν καὶ ὑπὸ τίνων.

⁴¹⁸ Cf. NHC II. 4, 87.9-10 (*Hipóstase dos Arcontes*): “com base no mundo invisível, o mundo visível foi concebido”.

⁴¹⁹ Cf. Dorfmann-Lazarev 2009, 179-81: o mundo e o corpo são ausência da verdade e também espelhos dela.

⁴²⁰ Plotino é outro que desenvolve esse debate por meio da ideia “νοῦς = τὸ νοοῦν - νόησις - τὸ νοητόν”, cf. v.3.5, v.5, v.9, *al.* O que pensa pode pensar a si mesmo por meio do ato de pensar algo; cf. Szlezák 2010, 215-32. O mesmo em Avicena (Attie Filho 2007, 146). Comparar ainda com a tríade neoplatônica “ser - vida - *noûs*” (cf. Rasimus 2010).

[O Demiurgo] preencheu um grande vaso com o intelecto e o enviou para baixo, designando um mensageiro e ordenando a ele que anunciasse isto aos corações dos seres humanos: “Mergulha-te neste vaso tu que podes fazê-lo, tu que crês que hás de emergir rumo a quem enviou o vaso, tu que reconheces o propósito de teres nascido.” Todos que concordaram com o anúncio e mergulharam no *noûs*, esses participaram do conhecimento e se tornaram humanos perfeitos [*téleioi*] após receberem o *noûs*. Mas todos que falharam ..., esses são os racionais [*logikoí*], que não se apossaram do *noûs*, desconhecedores do propósito e dos responsáveis por terem nascido.

O que exatamente seria esse vaso-cratera? Os comentadores modernos tendem a evitar uma interpretação definitiva.⁴²¹ A imagem da cratera remonta a Platão (*Tim.* 41d, *Fil.* 61b); é em um vaso tal que o Demiurgo mistura a alma do mundo, por exemplo. Evidentemente não se trata de um artefato literal, mas de uma metáfora. Contudo, o texto recorre a um objeto físico, comum, e propõe um gesto físico. A cratera não tinha como referência somente um passado filosófico em Platão, mas era um utensílio corrente na vida antiga: nela misturava-se água e vinho para se chegar a uma justa proporção da bebida, sem que os convivas de um banquete se embriagassem muito rapidamente. A imagem pode remeter o leitor diretamente a CH 7.1-2: “Para onde vos dirigis, povo, com vossa ebriedade? Acaso ingeristes a doutrina da ignorância não diluída e, incapazes de retê-la, ireis regurgitá-la toda? Cessai! Ficai sóbrios! Fitai para cima com os olhos do coração, se não todos, ao menos aqueles entre vós que sois capazes [cf. 4.4 acima: βάπτισον σεαυτήν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα]. O vício da ignorância inunda toda a terra [...]”. O mundo físico pleno de ignorância é como um dilúvio para o corpo ou ainda, para alma, uma bebida alcoólica não diluída. Mas, na realidade, o mundo é onde estão misturados essência e matéria, vinho e água, “inteligência e sensação”.⁴²² Mais flagrante ainda é a definição em CH 9.1-2, na qual é expresso que a inteligência e a sensação estão misturadas uma com a outra *no ser humano*; mais que isso, em 9.5, ficamos sabendo que a sensação tem um papel fundamental na *nóesis*. Repete-se a ideia de analogia entre o macro e o micro, o mundo e o indivíduo. O argumento que eu faria aqui é de que a cratera representa o mundo e o corpo, no qual também estão já misturados o *noûs*. Pois é prerrogativa do *coração* humano mergulhar nessa realidade para descobrir o que há de oculto nela.

⁴²¹ Cf. NF, 47-8 e s.; Copenhaver, 131, 133-5; van den Kerchove 2012, 300-22; e ainda a tese de Lira 2014, dedicada especificamente a esse trecho e com rica bibliografia, que argumenta por βαπτίζω enquanto “misturar(-se)”. De todo modo, a cratera já era em si um recipiente no qual líquidos eram misturados.

⁴²² CH 9.5: “o mundo, Asclépio, possui sensação e inteligência” (ὁ κόσμος, ὃ Ἀσκληπιέ, αἴσθησις ... καὶ νόησις ἔχει). Caso haja um superávit de experiência física por parte do indivíduo no mundo, ela se tornará algo a ser “combatido” ou “compensado” pelo *noûs* (cf. CH 1.22) – essa é a advertência de CH 7.

Essas duas instâncias no indivíduo falam de diferentes níveis de “eu”, um mais superficial e outro mais profundo. Simplificando toda a exposição, o *noûs* é isso, um “eu profundo”. William James, por exemplo, fala da conversão súbita como resultado da “posse de um *eu subliminal ativo*” (2017 [1902], 225). Quando se diz “eu busco conhecer a mim mesmo”, o primeiro eu é aquele que está sujeito ao mundo dos fenômenos, que é instável, e o segundo seria o seu eu permanente, que, ao se estabelecer na vida do indivíduo, se torna senhor do primeiro eu, que se deixa ser guiado.⁴²³ Pierre Hadot, pensando na divisão tripartite corpo-alma-*noûs* (também presente no hermetismo), propõe a coexistência de três camadas de “eu” a partir da leitura de Plotino e Porfírio, e vai um pouco além:

Eu distinguiria três níveis “mais um”; os três níveis são, primeiramente, o da consciência sensível, em que o eu se comporta como se ele se confundisse com o corpo; depois, o da consciência racional, em que o eu toma consciência de si mesmo como alma e como reflexão discursiva; e, enfim, o nível da consciência espiritual, em que o eu descobre que, no fim das contas, ele sempre foi, inconscientemente, Espírito ou Intelecto, e assim ultrapassa a consciência racional para alcançar uma espécie de lucidez espiritual e intuitiva, sem discurso e sem reflexão. [...] A filosofia consiste em se elevar do primeiro nível ao terceiro nível. [...] Na experiência mística do Uno, esse verdadeiro eu ultrapassa seu estado de identificação com o Espírito e chega a um estado de unidade e de simplicidade absolutas; ele vive de certa forma com o Espírito o estado de indeterminação e de infinitude (...) em que o Espírito se encontra no momento de seu nascimento a partir do Uno. Ele ultrapassa a si mesmo, portanto, e se transforma: dilata-se no infinito. (2016 [2001], 112)

E na sequência ainda:

É verdade que, em Aristóteles, por exemplo, o intelecto aparece como algo que nos ultrapassa, que é da ordem do divino e, no entanto, é nosso verdadeiro eu. O que constitui a essência do homem é, portanto, algo que o ultrapassa. Plotino dirá, do intelecto, que ele é uma parte de nós mesmos para a qual nos elevamos. Marco Aurélio falará do *daimon*, de uma divindade interior, que outra não é, no fim das contas, senão a Razão, a qual nos constitui e, ao mesmo tempo, está acima de nós mesmos. Quando o filósofo busca alcançar a sabedoria, tende a alcançar aquele estado em que seria perfeitamente idêntico a esse eu verdadeiro que é o eu ideal. (ibid., 113-4)

⁴²³ Pereira 2002, 177.

O *noûs*, portanto, não é apenas uma categoria epistemológica, senão também ontológica. O mesmo é τὸ εἶναι e τὸ νοεῖν, dizia Parmênides (3 B D-K) – o ser e a atividade do *noûs*. Ele é um modo de percepção mais profunda, relacionada ao que que subjaz de invisível nas coisas e no próprio indivíduo. Ele depende do mundo sensível para aparecer e, ao mesmo, ultrapassa a classe de pensamentos racionais comuns, própria dos sujeitos unicamente *logikoí*. Ele ordena as funções anímicas no ser humano ao mesmo tempo que ele mesmo é uma experiência de si. Ele descobre o que está latente enquanto ele também é algo latente. E um limite até então tido como derradeiro e único de si mesmo, a alma, admite a existência de algo além, que a realoca para uma posição mais passiva diante dessa nova face descoberta de si. Assim, quando, em CH 13.3, Hermes diz a Tat “eu nasci no *noûs*”, ele também está dizendo “eu nasci em outra parte mais profunda de mim mesmo”; “eu, a alma, nasci em outro eu mais real, o *noûs*, que antes dormia em mim mesmo e ora que me torna quem de fato sou”.

*

Nesse subcapítulo evitei traduzir *noûs* propositalmente. Termos como “intelecto”, “mente” e afins tendem a direcionar a nossa leitura. Se ouvimos a palavra “intelecto”, imediatamente a associamos a algo conhecido, a um conceito que usamos de forma recorrente por anos a fio. Outro exemplo, como τὸ νοεῖν logo acima, costuma ser traduzido como “pensar” e termos cognatos, ao que pensamos: “eu sei do que o texto está falando aqui – eu penso, tenho pensamentos”. Porém, já apontei em outro momento desta pesquisa (cap. 2) que poderíamos entender *noûs* como “intelecto” tão somente se nos dispuséssemos à possibilidade de uma espécie de intelecto com a qual não estamos de todo familiarizados. A nossa inteligência e a forma como pensamos talvez não sejam as mesmas a que o hermetismo antigo se refere. Aceitando o seu diagnóstico para a humanidade, os pensamentos e sentimentos que temos em nossa atual condição ainda seriam apenas apego ao nosso único modo de ser que nos é possível por ora: um apego à *ignorância* (crenças) e às *paixões*. Se tudo aquilo que for produzido na alma deriva de um corpo perdido no mundo, e é apenas reativo, a sua qualidade será, por assim dizer, “irreal”. Não se trata ainda da alma de fato, nem mesmo do corpo de fato. Evitei traduzir *noûs* para que não nos aproximássemos do termo achando que o conhecemos já na nossa experiência cotidiana. Se o *noûs* se conecta antes a uma forma de *atenção ativa*, por exemplo, não ancorada em construtos ou expectativas, mas somente *visão presente*, ele seria bem distinto do modo de pensar habitual que busca controlar e interferir nos objetos, quase de forma secretamente angustiada, querendo ser algo a partir deles. – O *noûs*, porém, já é.

5.2 Ascensão

Para que o ser humano ascenda a outra condição e contemple os domínios superiores, é necessário que ele abandone algumas coisas no caminho que o mantém cimentado na experiência mundana comum. Uma boa descrição desse processo está em CH 1.24-5:

[24.] – Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς, ἔτι δέ μοι εἶπέ <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης.

πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε,

– Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῶν δαίμονι ἀνερέγητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.

[25.] καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἀρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνερέγητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνερέγητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀνεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.

[24.] – Tal como eu desejei, tu me ensinaste tudo devidamente, ó *Noûs*. Mas conta-me ainda sobre como ocorre a ascensão.

Em seguida, Poimandres respondeu:

– Em primeiro lugar, em meio à libertação do corpo material, tu entregas teu próprio corpo a uma alteração; e a forma que possuías se torna invisível; e tu entregas, inativa, tua personalidade ao *daímon*; e as sensações do corpo se elevam de volta às suas fontes, delas tornando-se partes e unindo-se novamente com as energias. E o impulso e a atração seguem rumo à natureza irracional.

[25.] E então, finalmente, o ser humano se adianta para cima, através da harmonia cósmica, e oferece à primeira esfera a energia crescente e minguante; à segunda, os estratagemas dos maus, um recurso ora inativo; à terceira, a atração ilusória, inativa; à quarta, o renome da liderança, livre de excessos; à quinta, a presunção profana e a inconsequência temerária; à sexta, os impulsos vis oriundos da riqueza, inativos; e à sétima esfera, a mentira ardilosa.

Sete esferas, setes assinaturas negativas da vida mundana. A alusão, por certo, é à descida original da alma, de onde ela teria surgido, a saber, a oitava esfera, relativa aos astros fixos. Ao ser criada e colocada no mundo, ela receberia, em sua descida, de cada um dos tais astros móveis (os planetas) um tipo de marca que irá regê-la (SH 23.33-40). Ela tem sua origem em um lugar de astros *fixos*, mas sua catábase à vida faz com que ela tenha um *modus operandi* determinado por astros *móveis*. Ela vive sob a marca da *instabilidade*, mas busca alcançar sua terra-natal, onde ela conheceu e pode resgatar essa *estabilidade* original.⁴²⁴

Assim, abandonamos sete assinaturas em nós que corresponde à qualidade principal de cada planeta. Nós vivemos em um mundo sublunar. Essa seria a concepção hermética, caldaica e mitraica.⁴²⁵ Portanto, inicialmente, devemos devolver à Lua o atributo do “crescer e minguar”, o que pode ser entendido como a nossa inconstância cíclica. E a lógica dos demais casos segue igual. A Mercúrio, a malícia; a Vênus, a atração ou desejo enganador; ao Sol, a vaidade, ou seja, a pompa e importância que atribuímos ao nosso eu e às nossas conquistas; a Marte, a belicosidade desmedida; a Júpiter, a estima pelas posses; a Saturno, o engano e falsidade. A sequência não era acidental, mas cosmológica. São esses os degraus a serem subidos, nessa ordem: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno. Se tal é o formato do nosso cosmo, subir para além dele é alcançar uma esfera *hipercósmica*; do lado de cá dele, levamos uma vida *encósmica*, “no mundo”. Esses traços que o ser humano carrega o determinam; são seu *modus operandi*, a sua forma de ser e de se relacionar. Eles são tudo que podemos, o nosso teto e, por assim dizer, o nosso “destino” – ou, o que considero um termo mais adequado para o original εἰμαρμένη, a “fatalidade” à qual estamos sujeitos.⁴²⁶ Em Zósimo, ultrapassar esse umbral é a meta do filósofo (entendido de acordo com a sua acepção para o termo). Para ele, a atuação de εἰμαρμένη se restringe ao que é material; o homem espiritual (*pneumatikós*) está acima disso e permite que ela faça o que quiser “com sua argila, o corpo”.⁴²⁷ O “filósofo” está além da fatalidade por meio de seu *noûs* ao mesmo tempo que opera sob ela por meio de sua parte material. Ele ascende, sim, e parte sua é livre, sim, mas ele ainda está no mundo, como sustenta Proclo em seu *Sobre a providência* (56, 61).

⁴²⁴ Para o tema gnóstico da alma que busca retornar à sua terra de origem, cf. NHC II. 6 e ainda Scopello 2016.

⁴²⁵ Os fragmentos dos OC dividem a criação em três mundos: o empíreo (de fogo, noético ~ oitava ou nona esfera), etéreo (celeste, anímico-planetário), e material (sublunar, físico); assim em Proclo, *in Tim.* II. 57.9 (cf. Lewy 2011 [1956], 98, 126, 137-8 n. 270). Assim também em Plot. II. 3.9: a região sublunar é regida pela fatalidade-destino.

⁴²⁶ Cf. Helmig & Vargas 2014, 253-5.

⁴²⁷ *Mem. aut.* 3-7 = *Sobre a letra ômega* 25-74. Ver CH 14.10: “Deus planta imortalidade no céu e mudança na terra”. Cf. James 2017 [1902], 224: viver “no mais alto centro de energia” dentro de si. Idem, Hadot 2019 [1997], 124.

Assim como existe uma *teologia negativa*, a título de argumento, seria possível dizer que há também uma *ontologia negativa*, mediante a qual o iniciado vai se despojando de atributos com os quais se identifica e que toldam a sua essência positiva e, de certo modo, inefável. Em suma, a “acumulação das negações provoca na alma um vazio que predispõe à experiência” de união com algo que a ultrapassa.⁴²⁸ Caso ela continue submetida às marcas das paixões (inclusas, a raiva e a dor) e aos apetites, que são as marcas da *necessidade* atribuídas a nós pelos “deuses que se movem nos céus”, então o encontro com outra coisa se torna impraticável.⁴²⁹ Em uma escala, isso se dá com o ser humano que busca Deus; em outra, com o ser humano que busca a si mesmo. Ambos itinerários são o mesmo. Todos os acréscimos a Deus ou a si próprio devem ser suspensos (ou atenuados, o que é mais plausível). No caso da alma que, pela substância noética, se eleva para além da fatalidade material, esse sucessivo despojamento equivale a desprender-se passo a passo da zona de influência astral. Trata-se de uma busca pelo que realmente somos (Plot. II. 3.9, 12-29):

καὶ ἦθη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἦθη πράξεις καὶ πάθη ἀπὸ ἕξω παθητικῆς οὐσης· ὥστε τί λοιπὸν ἡμεῖς; Ἡ ὅπερ ἐσμὲν κατ' ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. Καὶ γὰρ ὁμῶς ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τοῦ σώματος ἀπειλημένοις <ἀδέσποτον ἀρετὴν> θεὸς ἔδωκεν. [...] Διὸ καὶ <φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ> καὶ <χωρίζειν> αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγενημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μάλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἴχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινὴν μάλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. Τῆς δὲ ἐτέρας τῆς ἕξω ἢ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ' ἢ προσχρῆται, ἢ ἢ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῆ ἀναχωρήσας ἢ ἔρημος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῆ ἐν εἰμαρμένῃ [...].

Então, os caracteres derivam dos [astros] e, de acordo com os caracteres, as ações, e as paixões derivam de nosso estado passional. Assim, o que resta que seria “nós”? Ora, o que nós somos de verdade é o que somos; a nós a natureza concedeu também o domínio sobre as paixões. Pois, mesmo em meio aos males que recebemos pelo corpo, deus concedeu que a virtude fosse insubmissa. [...] Por isso, devemos voar deste lugar e nos separar desses agregados, para que não sejamos um corpo animado composto, no qual antes domina a natureza corpórea receptora de um rastro da alma. Isso porque a vida comum [ao corpo e à alma] pertence antes ao corpo, pois tudo que é dela é corpóreo. Mas a outra [alma] fora [do composto], a que se eleva tanto ao belo quanto ao divino, ninguém pode dominá-la. Ou faz-se uso dela para, por ela, viver como ela ou, tornando-se desprovido dessa alma, vive-se na fatalidade.

⁴²⁸ Hadot 2016 [2001], 107. Para a via negativa no hermetismo, Festugière, *LRHT*, iv. 70-8.

⁴²⁹ Cf. Pl. *Tim.* 69c-d, de onde tiro a expressão perifrástica para os planetas acima. Para a relação entre fatalidade e necessidade no hermetismo, cf. SH 14.

Empregando uma metáfora, os astros colorem o indivíduo cada qual com seu pigmento. Com a remoção de tais tinturas, resta somente a tela em branco. *Cria-se um espaço*. E o que para um observador externo pode parecer uma vida vazia é, para o iniciado, o cenário fértil no qual algo pode se manifestar. O que se manifesta, como indica Plotino, é “nós”, aquilo que de fato somos. Uma vez que é patente a equivalência estrutural a respeito da ascensão da alma para além da zona dos planetas entre Platão, Plotino, o CH, o mitraísmo, Zósimo e os OC, fica claro que o filósofo neoplatônico está aludindo, no trecho, ao surgimento do *noûs*. Mais uma vez, o *noûs* é como que nossa essência. E a nossa essência não está sujeita às determinações externas a nós. Logo, alcançar a imortalidade corresponderia a ultrapassar esse umbral interno. Como está registrado em um dos fragmentos de Estobeu, “a fatalidade conduz e reconduz todas as coisas, ... é a causa do nascimento e da corrupção” (SH 14.1 εἰμαρμένη δὲ ἄγει καὶ περιάγει πάντα ... αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς). Sem a ingerência da fatalidade sobre essa parte do ser humano, ultrapassa-se a condição de nascer e morrer tendo em vista a descoberta em si de algo que existe antes do próprio nascimento (e que não está sujeito a perecer).⁴³⁰ Mas, identificados de todo com aquelas colorações, acostumados a tê-las como a única vida possível, nós estaríamos vivendo submetidos mecanicamente às leis de necessidade que elas imprimem na ordem cega à qual nos entregamos. Se os autores e obras acima elencados falam de uma “subida”, é porque estamos caídos – mas não em uma altura neutra, por assim dizer. Talvez, na realidade, estejamos vivendo no subsolo de nós mesmos.

Esse processo de autodescoberta faz com que a experiência noética individual se encontre ainda com o *Noûs* divino. Em CH 12.9, Hermes instrui Tat sobre esse tema: “...meu filho, descobrirás que o *Noûs*, a alma de Deus, realmente se sobrepõe a tudo, tanto à fatalidade quanto à lei quanto a tudo mais. Nada é impossível ao *Noûs*. Ele pode fazer com que a alma humana supere a fatalidade, mas, caso a alma seja negligente, ele pode submetê-la a ela”. Já desenvolvi acerca do *Noûs* divino que auxilia o *noûs* humano em diversos momentos nesta pesquisa. O que Hermes está dizendo reforça o que expus anteriormente. Pelo que se vê, a empreitada humana só se completaria com a disposição divina. Com efeito, é isso que acompanhamos na passagem supracitada de CH 1: Poimandres, o *Noûs* divino, instruindo o *noûs* de Hermes sobre o caminho que leva às alturas. E, assim, ele prossegue com a descrição da alma adentrando a oitava esfera, a ogdóada (CH 1.26):

⁴³⁰ Sendo o *noûs* eterno, ele faria com que o que é mortal no ser humano experimentasse um pouco da realidade imortal; cf. CH 11.3: “A eternidade estabelece ordem, depositando imortalidade e permanência na matéria.” Cf. NHC II, 4, 96.25-6: “todos os que conheceram esta via vivem imortais em meio à humanidade mortal”. Um *locus* clássico.

καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὐ̅σι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν φωνῆ̅ τινι ἡδεῖα ὑμνουσῶν τὸν θεόν· καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦς παραδιδόασι, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆ̅ναι.

E então, desnudado das atividades da harmonia [cósmica], ele adentra a natureza ogdoádica [da oitava esfera] em posse de sua própria potência; e, junto àqueles que são, entoa hinos ao Pai. Os que estão presentes contentam-se com sua presença e, uma vez semelhante a seus companheiros, ele também ouve [um som] de certas potências além da natureza ogdoádica que entoam hinos a Deus com uma voz doce. E então, ordenados, eles se elevam ao Pai e entregam-se às potências; e, tendo se tornado potências, vêm a ser em Deus. Este é o bem perfeito aos que receberam o conhecimento: eles são divinizados.

Em seguida, Poimandres se junta novamente às potências e é finda a revelação. Nesse estágio, é possível contemplar não apenas a oitava e a nona esfera, mas também voltar-se para baixo e admirar os ciclos planetários como uma parte também positiva do cosmo; eles são o maquinário elaborado pelas esferas superiores; são uma peça da obra: “Contempla os sete mundos dispostos abaixo, agrupados em uma ordem eterna, cada qual completando a eternidade em um circuito distinto” (CH 11.7).⁴³¹ Os planetas que compõem a hebdômada não são unicamente os carcereiros da humanidade;⁴³² eles são também um sinal ou lembrete daquilo que está acima: “E, por intermédio do curso maravilhoso e ativo dos deuses cíclicos, eles criaram todas as almas encarnadas para contemplar o céu, o curso dos deuses celestes, as obras de Deus e a atividade da natureza; para investigar aquilo que é bom; para conhecer o poder divino (...)” (CH 3.3). Logo, como apresentado no diagrama ao final do subcapítulo 2.3, o indivíduo que padece de sua condição vê nela um mal; mas, uma vez tendo a transposto, ele compreende que ela faz parte de um bem. Mais uma vez, o mesmo objeto ou fenômeno pode ser visto por um ângulo “pessimista”, dualista, e por um ângulo “otimista”, monista. O que a cena da ascensão mostra é que isso dependerá do desenvolvimento do indivíduo em meio à criação – se ele está mais submetido ou mais livre.

⁴³¹ Cf. ainda CH 5.5.

⁴³² Para mais sobre a associação entre os sete planetas e os sete vícios (~ sete pecados bíblicos?), cf. Copenhaver, 115-18, com farto material. No mito gnóstico, os sete governadores criados por Ialdabaoth (dito Samael, “deus cego”, e Sacla, “tolo” = nomes de Satã, cf. Layton 2002, 89 n.) aprisionam os humanos no mal, a matéria (cf. NHC II. 4).

Agora, retornando à ogdóada, o que temos é uma cena bastante sensorial da alma sobrelevada pelo *noûs* assistindo e ouvindo os astros fixos que dirigem hinos a Deus. A região em que se assenta, é a região noética por excelência. Mas o *noûs* pode vislumbrar (ouvir) ainda outra esfera acima da sua, a enéada, onde estão as potências e aonde o próprio Poimandres vai após a revelação; o *Noûs* divino retorna às potências e, sempre um grau abaixo, o *noûs* humano pode testemunhar isso ocorrendo. É como se a essência estivesse espreitando o que de mais há além de si.

Antes de dar prosseguimento à argumentação, trago outro texto hermético que comenta e expande a nossa compreensão da cena de ascensão em CH 1. Trata-se, de fato, de outra passagem que descreve a subida pelas sete esferas e a realidade da ogdóada e da enéada. Refiro-me, é claro, a NHC VI. 6, conhecido como *A ogdóada revela a enéada*, ou ainda *Discurso sobre a ogdóada e a enéada*. Se antes, em CH 1, é Poimandres que instrui Hermes acerca da ascensão, em NHC VI. 6 é Hermes, tornando-se o *Noûs*, que instrui seu discípulo, possivelmente Tat.⁴³³ O que se lê são duas visões: primeiro a do mestre e, depois, a do iniciado. De início, Hermes fala (58.3-22):

ΑΩ ΤΕ Θ[Ε Ε]ΦΝΑΧΟΟΣ Ε] ΠΤΗΡΪ. ΑΝΟΚ ΠΕ [ΠΝΟ]Υ[Σ ΑΓΩ] ΨΝΑΥ ΕΚΕΝΟΥΣ
 ΠΕΤ`Κ[ΙΜ] ΕΤ` ΨΥΧΗΨ ΨΝΑΥ ΕΠΕ[Τ`]ΚΙΜ ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΒΩΕ ΕΣΟΥΑΑΒΨ ΚΨ ΝΖΕΙ ΘΑΝΨ
 ΨΝΑΥ ΕΡΟΕΙ ΨΟΥΩΩ ΕΦΑΧΕΨ ΟΥΤΨ ΟΥΦΟΒΟΣ ΡΚΑ ΤΕΧΕ ΜΜΟΕΙΨ ΑΝΟΚ ΛΕΙΣΨ
 ΤΑΡ ΧΗ ΠΤΔΥΝΑΜΙΣ ΕΤ`ΖΙ ΧΨ ΝΔΥΝΑΜΙΣΤΗΡΟΥ ΤΕΤΕ ΜΨΤΕΣ ΑΡΧΗΨ ΨΝΑΥ
 ΕΥΠΗΓΗ ΕΣΒΡΨΡ ΨΖΡΑΙ ΖΝ ΟΥΩΝΨ ΔΕΙΧΟΟΣ Ω ΠΑΩΗΠΕ ΧΕ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΣ
 ΛΕΙΝΑΥ ΨΘΜΨΑΜ ΑΝ ΨΣΙ ΠΩΑ ΧΕ ΕΓΩΝΨ ΠΑΙ ΕΒΟΛΨ ΘΟΓ`ΔΟ ΑΣ ΓΑΡ ΓΕΛΟΣ
 ΘΕΡΨΥΜΝΕΙ ΖΨ ΟΥΚΑ ΡΩΨ ΑΝΟΚ ΔΕ ΠΝΟΥΣ ΨΡΨ ΝΟΕΙΨ

Como descreverei o Todo? Eu sou o *Noûs* e vejo outro *noûs*, o que move a alma.⁴³⁴ Eu vejo o que me move para longe do pleno esquecimento. Tu me dás poder. Eu vejo a mim mesmo. Quero falar, mas um receio me inibe. Eu descobri o princípio da potência que está acima de todas as potências, aquele que não tem princípio. Vejo uma fonte que borbulha com vida. Eu disse, meu filho, que sou o *Noûs*. Isto eu vi, e a palavra não é capaz de expressá-la, a ogdóada inteiramente, meu filho, e as almas que nela estão e os anjos cantando [entoando hinos] em silêncio. Quanto a mim, eu, o *Noûs*, compreendo.

⁴³³ Para a identificação do discípulo como Tat, cf. CH 13. Os textos são, em geral, lidos paralelamente. Cf. Ramelli 2005, 1308-19; van den Broek 2000a, 88-95; van den Kerchove 2012, 323-9.

⁴³⁴ Interpreto aqui o primeiro *Noûs* como Hermes encarnando essa manifestação divina (~ Poimandres-Thoth) e o segundo como o *noûs* humano, que é visto pelo que está acima.

Hermes recita uma prece e, ao cabo dela, seu discípulo também pode ver (59.24–60.1):⁴³⁵

ΠΕΙΩΤ΄ ΠΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΣ ΟΥ ΠΕΦΝΑΧΟΟΪ ΑΝΧΕΙΜΠΕΕΙΟΥΘΕΙΝ΄ ΑΓΩ ΑΝΟΚ
 ΦΝΑΥ ΕΤΕΕΙΘΕΩΡΙΑ ΝΟΥΩΤ΄ ΗΞΡΑΙ ΗΞΗΤΚ΄ ΑΓΩ ΦΝΑΥ ΕΘΟΓ΄ ΔΟΑΣ ΜΝ ΗΨΥΧΗ
 ΕΤΗΞΗΤΣ ΜΝ ΝΑΓ΄ ΓΕΛΟΣ ΕΥΡΞΥΜΝΕΙ ΕΘΕΝΝΑΣ ΜΝ ΝΕΣΔΥΝΑΜΙΣ΄ ΑΓΩ ΦΝΑΥ ΕΡΟΪ
 ΕΥΠΤΑΪ ΜΜΑΥ ΠΤΕΥΔΥΝΑΜΙΣ ΤΗΡΟΥ ΕΪΣΩΠΤ΄ Ν<ΝΕΤ>ΞΜ ΠΠΝΑ΄

Pai Trismegisto, o que posso dizer? Recebemos esta luz. E eu vejo esta mesma visão que está dentro de ti. E vejo a ogdóada e as almas que nela estão e os anjos cantando [entoando hinos] à enéada e às suas potências. E vejo o que possui a potência de todos esses e que cria aqueles que estão no espírito.

Novamente, o discípulo alcança a oitava esfera e pode apenas espiar o que se passa na zona superior. Ambos os textos se corroboram nesse ponto, remetendo, assim, a um limite ontológico do ser humano. Pode-se até chegar a existir na ogdóada, mas, na condição alcançada por Hermes e seu seguidor, ainda não é possível viver efetivamente o que está acima dela; pode-se apenas contemplá-lo. Nos termos do próprio tratado, parece que a visão lida com três estados da realidade: em primeiro lugar, aquilo que é *gerado*, correspondendo à esfera dos sete planetas, criados pelo *Noûs* Demiurgo, e talvez à oitava; em segundo, o que é *autogerado*, correspondendo talvez à oitava ou à nona, onde estão as potências e de onde deriva o próprio *Noûs*, como visto em CH 1.26; e, por fim, o que *não é gerado*, ou seja, não veio a ser, mas é sempre – isso pode valer pela nona ou por uma décima esfera, não mencionada de forma explícita no diálogo, mas que seria a esfera própria de Deus apenas, que é inefável.⁴³⁶ Os termos remetem à discussão da motilidade dos entes – somente movido, movido e movente, automovente, imóvel –, o que não me parece uma simples coincidência. Mas, aqui, a adequação da mão com a luva é material para trabalhos posteriores.⁴³⁷ O que vale notar é a forma como mistagogo e iniciado ascendem por sucessivas etapas da criação até a origem dela mesma e como, nesse trajeto, a própria essência noética conhece algo além de si. Com isso, eles não são somente observadores distanciados; eles *participam* do que estão vendo.

⁴³⁵ Para as preces herméticas, cf. van den Broek 2000a, 82-4; van den Kerchove 2004 e 2012, 259-66; Hamvas 2017.

⁴³⁶ Cf. 62.21-24 e Mahé 2002 para uma interpretação da passagem, enveredando inclusive pela comparação desses três termos com as três gerações pré-diluvianas do VT: os setes filhos de Set (gerado), o próprio Set (autogerado) e Adão, seu pai, avô daqueles (não gerado); respectivamente, a sétima esfera, a oitava e a nona. A imagética de uma genealogia cosmológica não é estranha ao hermetismo; cf. CH 10.14: “o mundo surge como filho de Deus, ao que o ser humano é um filho do mundo e como que um neto de Deus”.

⁴³⁷ Hesito um pouco com as equivalências por não estar inteiramente convencido da argumentação de Mahé.

De fato, a visão não é apenas de algo externo, mas é uma visão de si mesmo também, como é salientado duas vezes no texto, ora por Hermes ora por seu discípulo (58.8, 60.32). *Eles se veem*. A visão revela também aquele que vê – ele se conhece. A revelação parece envolver sempre a autopercepção daquele que a recebe, pois todas as coisas se alinham em virtude de um sentido único, uma única ordem que parece estar elaborada em conhecimentos distintos, mas que edificam uma só compreensão. Em CH 1.2, Poimandres se autoidentifica: “Eu sou Poimandres, o Intelecto da Autoridade [Absoluta]. Sei o que queres e te acompanho por toda parte.” Esse é um primeiro saber – *o revelador*, a hierofania, o guia. Mais adiante, no decorrer do tratado, há a cosmogonia e antropogonia – *o que é revelado*, um segundo saber. Esses elementos que podem nos deixar com a impressão de uma informação teórica-filosófica, mas, na realidade, falam do parentesco do ser humano, de quem somos originalmente, atualmente e futuramente. Isso, finalmente, encaminha o iniciado para o conhecimento de si mesmo – *a quem é revelado*, o terceiro saber. Porém, todas essas coisas aparentemente distintas equivalem a uma única experiência: *a revelação*. O indivíduo fica sabendo de coisas que dizem respeito a si, à sua condição e ao que é seu por direito. Quando, nos trechos de *A ogdóada revela a enéada*, Hermes e o discípulo dizem ambos “eu me vejo”, isso deve ser entendido como “eu não me via até então”, “até este momento eu não sabia realmente quem eu era e sou”. Eles são revelados a si mesmos na própria revelação do mundo.

Tudo isso tem uma semelhança marcante com a cena da “Escada de Jacó” (Gn 1:28), uma revelação divina por meio de um sonho – o que lembra a moldura narrativa de CH 1. Chegando no local que depois nomearia Betel⁴³⁸, Jacó deita a cabeça sobre uma pedra e sonha (vv. 12-6):

καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῆ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς. ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ' αὐτῆς καὶ εἶπεν Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβρααμ τοῦ πατρὸς σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαακ· μὴ φοβοῦ· ἡ γῆ, ἐφ' ἧς σὺ καθεύδεις ἐπ' αὐτῆς, σοὶ δώσω αὐτήν καὶ τῷ σπέρματί σου. καὶ ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς καὶ πλατυνθήσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ ἐπὶ λίβρα καὶ ἐπὶ βορρᾶν καὶ ἐπ' ἀνατολάς, καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάση, οὗ ἂν πορευθῆς, καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα, ὅσα ἐλάλησά σοι. καὶ ἐξηγέρθη Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν ὅτι Ἔστιν κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν.

⁴³⁸ O nome *bêt El* significa “casa de Deus” (cf. *A Bíblia de Jerusalém*, nota *ad loc.*)

E eis uma escada erguendo-se sobre a terra, cujo topo alcançava o céu, e os anjos de Deus subiam e desciam por ela. O Senhor se firmou diante da escada e disse: “Eu sou o Senhor, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaac. Não temas. A terra sobre a qual repousas, eu a concedo a ti e à tua prole. Como a poeira da terra, tua prole há de se estender ao mar [oeste] e ao sul, ao norte e a leste. Por ti e por tua prole serão abençoadas todas as gentes da terra. Vê que estou contigo, protegendo-te por todo o caminho que atravessares e farei com que retornes a esta terra, porque jamais irei te abandonar enquanto não me tiveres feito tudo que a ti narrei.” Jacó despertou de seu sono e disse: “O Senhor está neste lugar e eu não sabia.”

A ascensão está ligada a uma espécie de conhecimento íntimo de Deus. A fraseologia que expressa a cumplicidade Deus e o indivíduo é bastante semelhante na passagem do Gênesis e de CH 1.2, supracitada. A ideia básica é de que o ser humano é acompanhado por uma entidade divina. A escada, por sua vez, é um instrumento (também divino) ou um canal, um raio, pelo qual trafega-se de um ponto mais alto a outro mais baixo. Os anjos que ali circulam nos reaproximam das hostes angelicais que entoam hinos à nona esfera dos textos herméticos. Mais que isso, a própria ideia de um canal pelo qual a alma ascende tem paralelos nos *Oráculos caldeus* e em Proclo, citados no cap. 2, e ainda, nas iniciações mitraicas: os adeptos deveriam subir por sete degraus, equivalentes aos planetas, mas em uma ordem distinta da apresentada em relação ao hermetismo (que era a mais frequente na astrologia antiga).⁴³⁹ Acessa-se pela escada o que está acima, que parecia distante, para, em seguida, reconhecer que aquilo está igualmente embaixo, e que essa porosidade não é em geral percebida. Jacó antes não via, mas agora vê que Deus está exatamente onde ele repousa sua cabeça. A dizer, ele se percebe; compreende que chegou. O que está no céu está na terra também.

Nesses poucos versículos do Gênesis, repete-se a mesma cartografia revelatória apontada há pouco em relação ao hermetismo antigo: (1) a autoidentificação da divindade, o revelador; (2) aquilo que é revelado, no caso, a descendência de Jacó e suas benesses; note-se ainda que, quando Deus se apresenta, ele o faz considerando também a *ascendência* de Jacó, seu pai Abraão, o que o posiciona em relação ao passado e ao futuro, entendendo-se em ambos; (3) *a quem algo é revelado*, o que fica claro ao final, pela transposição da fala divina ao *hic et nunc* do personagem bíblico. Deus acompanha Jacó, como Poimandres faz com Hermes, e a “casa de Deus” é precisamente onde ele já está. Deus revela o homem; e ele compreende o que é ao despertar para a realidade.

⁴³⁹ Cf. Turcan 1975, 47 s. (comentando Orígenes, *Contra Celso* VI. 22); Clauss 2001, 131-40; Betz 2005, 134-97; Beck 2007, 70-4; Alvar 2008, 364-81; Mastrocinque 2017, 20-2, 241-263.

Como no decorrer de todo este trabalho, prefiro aqui igualmente passar mais tempo na companhia humana que a divina. Há muito a se dizer a respeito das esferas superiores, em especial da região das potências (δύναμεις), que podem imediatamente levar o nosso pensamento para as “formas” platônicas (ιδέαι).⁴⁴⁰ Mas o meu foco aqui é *a experiência do iniciado* e principalmente *o que ele traz consigo* de todo esse trajeto. O limite humano, mesmo considerada sua essência noética, é o limite de todos os excertos aduzidos. Hermes e seu discípulo não investigam e teorizam a respeito da oitava esfera, tampouco da nona. Eles *se veem*, como dito, mas também *as veem e as experenciam*. Para ascender, eles justamente têm que deixar de ser homens *logikoí*. De outro modo, eles contaminam o que está em cima com um modo de ser característico do que está embaixo (e não pode subir). Em determinado ponto, o raciocínio lógico-discursivo se torna algo pesado, lento e incapaz de participar de formas mais ágeis e sutis de existência. Parece, então, haver um limiar entre o visível-material invisível-noético (fogo) que o pensamento habitual não pode cruzar. Veja-se o caso das próprias potências. Elas são mencionadas como itens divinos abstratos sobre os quais o iniciado deve conjecturar. De fato, elas são elencadas em CH 13.8-9 como qualidades a serem experimentadas por Tat, que devem regenerá-lo dos doze males e fazer com que ele renasça:

[8.] A partir de agora, meu filho, silencia-te. Não digas nada. Se o fizeres, acessarás a misericórdia que desce para nós oriunda de Deus. A partir de agora, alegre-te, meu filho. As potências de Deus te purificam e renovam para que recebas a palavra. Chegou até nós o **(i) conhecimento de Deus**. A sua chegada significa a expulsão da ignorância, meu filho. Chegou até nós o **(ii) conhecimento da alegria**. A sua chegada significa o fim do sofrimento para aqueles que lhe dão passagem. [9.] Após a alegria, invoco o poder da **(iii) moderação**. Ó, quão belo poder! Havemos de recebê-la, com muita felicidade, filho. Tão logo chegue, quão rápido ela expulsa a imoderação! Em quarto lugar, invoco a **(iv) perseverança**, o poder que se opõe à luxúria. Neste degrau, meu filho, está a sede da **(v) justiça**. Vê como ela expulsou a injustiça sem um julgamento sequer. Deposta a injustiça, tornamo-nos justos, meu filho. Invoco o sexto poder a nós, aquele que se opõe à ganância, a **(vi) generosidade**. E, dispensada a ganância, invoco ainda a **(vii) verdade**, que repele o engano. E, ela, a verdade, que se aproxima. Vê o preenchimento do bem quando a verdade chega, meu filho. E, escoraçada a inveja dentro de nós, o **(viii) bem**, ao lado da **(ix) vida** e da **(x) luz**, acompanha a verdade. Angústia alguma pode continuar a nos atacar da escuridão. Essas angústias todas, subtraídas, voam para longe como em um bater de asas.

⁴⁴⁰ Cf. Festugière, *LRHT*, iv. 153-76. Pleše (2007) flerta com essa ideia.

As δύναμεις inicialmente limpam Tat de sua condição (demasiada) humana. Reabilitam nele a experiência noética e a possibilidade de vislumbre das esferas superiores. Quando ele (ou algum personagem que ocupa o seu lugar) o faz em NHC VI. 6, ele sabe em si o que são aquelas potências que vê habitarem a nona esfera. Ele, na verdade, *as reencontra*. E o iniciado as conhece não somente por tê-las experimentado enquanto debeladoras dos doze males que o oprimiam e o confinavam sob regências mecânicas e influências externas,⁴⁴¹ mas também porque uma delas tem múltiplas relações com ele. Evidentemente, refiro-me à décima potência enumerada acima, a *luz*. Como visto no cap. 4, Poimandres-Thoth é também o Noûç divino, emanção primeira de Deus. Ele é sua luz. Assim, quando Poimandres retorna às potências após sua revelação a Hermes (CH 1.27), ele regressa à condição de décima potência, a luz. Por um ponto de vista, ele *completa* a década; por outro, porém, sendo a primeira manifestação divina, ele também é o que a inicia. Logo, as potências aqui apresentadas no trecho acima podem também ser entendidas como um itinerário ascendente por parte do iniciado (da primeira à última) e descendente, tomando Deus como ponto de partida (da última a primeira). Na *Teologia da aritmética* atribuída a Jâmblico (10.80), é dito que os pitagóricos chamavam a década de “o Todo” (o universo que se tornou completo, perfeito) e ainda “Fanes” (o deus órfico da luz e manifestação primeira do universo).⁴⁴² A décima potência seria o que de mais próximo há em relação a Deus, tornando-se uma espécie de ponte entre a nona esfera, na qual ela habita, e a décima, a realidade última na qual a essência divina permanece separada de suas próprias manifestações. Em território não humano, as leis humanas não se aplicam. Portanto, é de se imaginar que identidades distintas habitem ubiquamente uma mesma entidade, a depender do olhar que se lança sobre ela. Como apontei, mais uma vez, no cap. 4, a luz divina, que aqui vemos como a potência que coroa a década, também podia ser compreendida como a mônada emanada da mônada oculta, o Um oriundo do Um pré-numérico, a Luz uma manifesta de um Deus, por assim dizer, “ainda mais uno”. Há, portanto, uma coincidência entre a Luz-Mônada e a Luz-Década; afinal, conforme ainda a aritmologia esotérica, é possível propor “ $10 = 1+0 = 1$ ”, *in a sense*.⁴⁴³ A década seria, então, uma expressão expandida do próprio *Noûs-Mônada* e o que há de mais próximo da Mônada-Deus.

⁴⁴¹ Os doze males estão conectados às doze constelações zodiacais e fazem parte da fatalidade mecânica que rege a humanidade (ao Sol e à Lua corresponde um signo cada; aos outros cinco planetas, dois signos do zodíaco). Cf. Pleše 2007, 245-55. Cf. ainda Pl. *Tim.* 36b-40b.

⁴⁴² Talvez, ao encadeamento onomástico da principal figura divina do hermetismo, um outro teônimo deva então ser acrescentado: Poimandres-Thoth-Noûç-Fanes.

⁴⁴³ No cap. 4, mostrei que o nome “Poimandres” pode equivaler, por isopsefia, ao 10 (= década) e 1 (= mônada).

Porém, o *Noûs* divino é também o que há de mais próximo do ser humano em contato com o seu próprio *noûs*. Eles são *interlocutores* nos tratados 1 e 13, além de NHC VI. 6. Mais que isso, são congêneres, pois, em graus diferentes, correspondem ambos à mesma substância e realidade: o *noûs*. De certo modo, é como se o *Noûs* divino fosse o pai do *noûs* humano. Como apresentei no subcapítulo anterior, de acordo com as *Definições herméticas* (9.2), “*noûs* é luz” e “luz é *noûs*”. Ou seja, a décima potência é de fato uma experiência íntima e própria do indivíduo regenerado; é também a sua experiência de *unidade interna possível*. Tudo isso se resume a uma constatação fundamental: *o iniciado se reconhece no que está acima*. Elas são *potências*, sim, mas que nele se *atualizaram*, encabeçadas pela experiência da luz, a experiência noética. Para vê-las nas esferas superiores, ele primeiro as recebeu em silêncio dentro de si, em uma escala humana que ao mesmo tempo participa da divina, redescobrimo-se conatural à nona esfera ainda que entre uma e outra parte haja uma divisa, uma fronteira. Isso porque as potências retornam à enéada, ao passo que o sujeito, mesmo que alimentado por elas, retorna ao corpo e ao mundo material. E deve viver.

Há o dia seguinte após o apocalipse.

*

Em CH 1.21, Poimandres diz a Hermes: “Que o ser humano com intelecto reconheça a si próprio” (ὁ ἔννοους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν). No original, ὁ ἔννοους ἄνθρωπος parece ser uma categoria específica de indivíduo. A frase, decerto, ecoa a γνῶθι σεαυτόν delfica, mas aqui há mais detalhes. Conhecer-se é (1) *reconhecer-se*, o que vem junto com (2) a experiência interna do *noûs*. Sabemos que isso é importante porque tal terminologia reflete a forma como o primeiro tratado tem início: Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης (...). A revelação em *Poimandres* é também o processo de intensificação e fixação do *noûs* de Hermes. Ele se compreende e, com isso, surge outra coisa. Ainda em CH 1.21, é dito: “aquele que compreendeu a si próprio avança rumo a ele” (ὁ νοήσας ἑαυτόν εἰς αὐτόν χωρεῖ) – ele sendo, no caso, Deus. Reconhecer-se é direcionar-se a Deus. Os trajetos confluem de fato, pois “pelo intelecto, toda criatura é imortal, mas isso vale sobretudo para o ser humano. Pois ele é capaz de receber Deus e é consubstancial [*synousiastikós*] a Deus” (CH 12.19; cf. *Ascl.* 6). Assim, dirigir o olhar para cima é também dirigir o olhar para o que há de mais profundo dentro de si mesmo. É por isso que, quando ascendem à ogdóada, Hermes se vê, seu pupilo se vê.

Agora o conhecimento de si e das esferas acima acompanha o iniciado. O conhecimento de Deus o acompanha.⁴⁴⁴ Ele deve conviver com os frutos de sua visão. Se antes Parmênides dizia que o mesmo é o entender e o ser, agora o hermetismo apresenta outra realidade: “ter entendido é ter confiado” (SH 6 τὸ γὰρ νοῆσαι ἔστι τὸ πιστεῦσαι). Ele convive com o que viu, com o que compreendeu, mas deve viver no mesmo lugar de antes. *O que muda, talvez, é a sua relação com as coisas* – o mundo e as pessoas.⁴⁴⁵ A confiança na experiência noética e no que ela lhe mostrou impregna sua vivência na matéria, a qual assume um sentido que não existia (ou lhe era invisível) previamente. O indivíduo tem uma tomada de consciência integral a respeito de si como parte de uma estrutura cósmica.⁴⁴⁶ Ele não é um estrangeiro no mundo, levado pelas ondas de um dilúvio material (CH 7). Ele descobre o seu pertencimento à realidade; sua origem lhe mostra seu fim; e seu fim lhe mostra sua função, os movimentos adequados ao seu corpo e à sua alma.

Ele *conhece* – assim, intransitivamente. Isso porque, sob um viés, esse conhecimento não corresponde ao costumeiro, por meio do qual um observador externo se põe a analisar um objeto também a ele externo.⁴⁴⁷ Trata-se de um saber que é ser, sem alguma coisa distinta ou separada que é sabida. Γνῶσις, gnose. É intransitivo por um aspecto, mas, por outro, trata-se, como o CH reforça em diversas passagens, do “conhecimento de Deus”. Essa é, com efeito, a primeira das dez potências elencadas em CH 13.8-9. Apesar da formulação, Deus não é objeto desse conhecimento; ele é antes a experiência mística e mais profunda de si por parte do iniciado.⁴⁴⁸ A coincidência entre o eu e Deus é porque o movimento de voltar-se para si, que é ao mesmo tempo conhecimento e vida, é o mesmo movimento operado por Deus no início da criação: ele se recolhe em sua própria essência e fica diante da manifestação, porém de forma silenciosa. Trata-se aqui da imitação do primeiro gesto divino, que é à medida que se *reconhece*. Não há conteúdo no conhecimento de Deus; o ensinamento hermético não seria um modo de se divulgar informações, mas o catalisador da experiência. Vê-se e vive-se a realidade; e ela se preenche de Deus pelos que podem vê-lo.⁴⁴⁹ O iniciado percebe que ela é boa.

⁴⁴⁴ Deus está no *noûs*; se não intermitentemente, ao menos como possibilidade e parentesco. Cf. *LRHT* iv. 211-7.

⁴⁴⁵ Cf. Waite 2013 [1926], 50-1.

⁴⁴⁶ Cf. Hadot 2016 [2001], 124-5: o *Timeu* seria na realidade um “exercício espiritual no qual o filósofo tenta se reposicionar na perspectiva do Todo”; e ainda 136: “Trata-se sempre de uma conscientização do valor da existência”.

⁴⁴⁷ Kingsley 2000a. Cf. Pereira 2002, 165, 172-3, 179.

⁴⁴⁸ Cf. van den Broek 2000a, 93-5; Hanegraaff 2018. Posto ainda de outra forma, “sendo o Criador a origem do eu, ele é mais nós mesmos do que nós” (Hadot 2016 [2001], 103).

⁴⁴⁹ CH 5.2, 12.21; *Ascl.* 13; DH 6.1; cf. Fowden 100-4.

A atitude diante desse conhecimento é de piedade (εὐσεβεία) porque ele se desenvolve a partir de um liame religioso entre as duas pontas do universo. Ela é o que garante que este saber não retroceda a uma constatação racional.⁴⁵⁰ Ela é o que esteve acompanhando o iniciado durante toda a sua trajetória, desde que ele se deu conta da sua condição deficitária. Ela é a confiança no desconhecido que ensejou a sua busca por um ensinamento; que disse ao indivíduo, secretamente, que ele não precisa estar sedimentado em um único modo de ser. Essa descrição é um pouco mais palatável para nós, leitores modernos. Porém, é claro, o hermetismo antigo dava um passo além. Para esses textos, πίστις é εὐσεβεία, confiança (ou fé) se coaduna diretamente com piedade (ou reverência). Pois, mesmo que o pupilo seja reticente, o mestre sabe que esse desconhecido possível é a realidade divina. Logo, ele encaminha o iniciado nessa direção. O *noûs* aparece nessa condição mínima de confiança e disposição favorável ao novo, a outro modo de ser e tudo que isso carrega consigo.⁴⁵¹ A experiência noética, conforme se estabiliza mais e mais no sujeito, o predispõe ao conhecimento de Deus. Ao mesmo tempo, o *noûs*, tanto o humano como mais tarde o divino, *já são* o deus do iniciado. Poimandres é explícito ao dizer a Hermes após o primeiro momento da revelação: “Aquela luz sou eu, o Intelecto, *o teu deus*” (CH 1.6). Mais que o *deus absconditus* da décima esfera, que é inefável, cerrado em si mesmo, o hermetismo fala do conhecimento íntimo do ser humano com o *Noûs*. O *noûs* humano deve ser descoberto para eventualmente se tornar *guia* de suas partes mais densas (alma e corpo). O movimento virá a partir dele. A divindade humana virá a partir dele (CH 1.26). E, enfim, o *noûs* humano deve receber o *Noûs* divino, o *seu* deus, o mais imediato e que pode conhecer; aquele a quem deve se reportar.

A vocação à piedade se torna ao mesmo tempo a condição para o surgimento da gnose e sua manutenção.⁴⁵² A vida do iniciado agora será não se esquecer; acreditar; dedicar-se. Há algo de solitário nisso; pois se trata de um conhecimento inicialmente para dentro, não para fora. No momento em que ele se pronunciar sobre o tema, as palavras irão traí-lo. “Quando te manténs silencioso, tu compreendes; quando falas, apenas falas” (DH 5.2). Mas existe outra possibilidade. Pois, se “a fala sem intelecto é uma empreitada humana”, “a fala dotada de intelecto é um dom divino” (DH 5.3). Mais claramente, “a fala oriunda do silêncio e do intelecto é salvação” (DH 5.2).

⁴⁵⁰ A gnose é, por definição, um conhecimento suprarracional (cf. Hanegraaff 2008 e 2018).

⁴⁵¹ Cf. *Ascl.* 29.

⁴⁵² Para a relação entre piedade e conhecimento, cf. CH 6.5 (“somente uma via parte daqui até a beleza: a piedade que anda junta com o conhecimento”); 9.4 (“a piedade é o conhecimento de Deus”); 10.9 (“o conhecedor é bom e piedoso e semidivino”); 10.19 (“conhecer o divino e não causar mal a ninguém é a batalha da piedade”), e ainda 1.27, 4.7, *al.*

5.3 Conclusão

Sobre o tema deste capítulo, o hermetismo tem uma opinião bastante direta. “Esta é a única salvação para o ser humano: o conhecimento de Deus” (CH 10.15 τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἢ γνῶσις τοῦ θεοῦ). Busquei apresentar de que forma algo assim seria possível, seguindo o itinerário proposto pelo CH. Inicialmente, o iniciado deve abandonar um modo de relação com o mundo. Ele deve se purgar de seus vícios, sumarizados pelos conceitos da “ignorância” (de si, do Bem, de Deus), e das “paixões”. Como abordei no cap. 2, a ignorância nos impede de uma forma superior de inteligência; as paixões nos obstam de um sentir superior. O processo de depuração será sentido como uma morte. É assim porque o principal sacrifício hermético envolvia o próprio sacrificador.⁴⁵³ Ele deve abrir mão de um modo de ser em relação ao qual está completamente identificado e por meio do qual, sem perceber, está completamente oprimido. Ele acredita ser isso; logo, se isso morre, ele acredita que morrerá também. Ele deve renunciar a uma condição que o monopoliza para criar um espaço interno, vazio de suas antigas crenças, e redescobrir sua essência.

O *noûs* é a pedra de fundamento dessa vida essencial. Experimentá-lo continuamente é o caminho da revelação divina. Ao lermos os tratados do CH, não estamos presenciando eventos isolados, em que magicamente algo acontece. A narrativa iniciática é dada *in media res*. Estamos diante de um *processo*. É por um trabalho prévio de estabilização do *noûs* por parte de Hermes que Poimandres surge (CH 1). O mesmo vale depois para o seu discípulo, que testemunha o *Noûs* divino por intermédio de Hermes (CH 13, NHC VI. 6). Isso faz com que o iniciado retorne à sua origem – não para lá repousar, mas para compreender a sua verdadeira natureza, aquela acima da regência da fatalidade mecânica imposta pelos sete planetas. Ele vê os astros fixos, estáveis. E se percebe estável também. Ele vê o *Noûs* e se vê. Nele se instaura o quinhão de imortalidade que lhe é próprio, pois parte sua conhece em si algo da esfera do eterno, e ela não está submetida às mesmas leis da alma e do corpo. O voûç é – a alma e o corpo *vem a ser*.⁴⁵⁴ Mas esse processo como que “positiva” sua existência mortal, pois agora ela se ancora no alto (como a imagem da raiz humana no *Timeu* de Platão), não mais embaixo. E, de novo, como em Platão, ao desfecho da alegoria da caverna, esse sujeito terá de retornar ao mundo, compartilhar com os seus o que viu (CH 1.27-32). Ele deve continuar a exercer em si o que viu, a própria visão. O trabalho não termina.

⁴⁵³ Veja-se o relato onírico de Zósimo de Panópolis em *Mem. aut.* 10-12.

⁴⁵⁴ Brisson & Meyerstein 1995, 19. Algo eterno e vertical no iniciado passa a coexistir com a sua vida linear no tempo.

6 Fim

A união de duas coisas sem mudança não faz com que se possa dizer que uma se torna a outra.

- Pascal, *Pensamentos*, 957 (512)

Os homens muitas vezes tomam a imaginação pelo coração; e acreditam que estão convertidos a partir do momento que pensam em se converter.

- Pascal, *Pensamentos*, 975 (275)

Comecei o segundo capítulo desta pesquisa com um problema. Deus é o bem e está em todas as coisas; e, ainda assim, vivemos sem esse bem. Porém, não se trata necessariamente de uma questão teológica a respeito da imanência e transcendência divina. O problema corresponde antes à condição humana: a diferença entre *o que somos* e *como estamos*. Três perguntas foram articuladas a um só tempo: a origem, o estado e a finalidade – ἀρχή, ἔθος e τέλος.⁴⁵⁵ Esse é o drama humano, conforme entendo o hermetismo antigo. O modo pelo qual o indivíduo leva sua vida não faz jus ao que ele era, tampouco ao que pode ser. Vive-se em um vale ladeado por dois aclives.

Com a abordagem apresentada aqui, o que busquei recuperar, para além do conteúdo de um ensinamento, é o “ângulo humano” da experiência iniciática e, enfim, revelatória.⁴⁵⁶ Afinal, o ensinamento não vem de fora para dentro. Vem da experiência do hermetista que é acompanhado pelas balizas de um mestre. É na sua experiência e prática espiritual que as ideias transmitidas são confirmadas; sem isso, há apenas palavras. A gnose não faz sentido se for encarada apenas por um viés especulativo. Esses dois domínios não se interpenetram tão facilmente. Mas, como vimos, o “sacrifício racional” pode dar à luz outra coisa. Como comenta William James, estamos diante da possibilidade de “uma negativa feita da parte de um sim mais profundo”.⁴⁵⁷ Assim, a resposta para o problema inicial deste trabalho não está em *soluções* teóricas, mas na *dissolução* de um modo de ser. É necessário que isso se dê concomitantemente ao estudo das ideias herméticas, mas sem que elas substituam o trabalho interno ou sejam usadas pelo iniciado como um refúgio imaginário.

⁴⁵⁵ Cf. Pereira 2002, 175.

⁴⁵⁶ Kingsley 2000a, 19, 28.

⁴⁵⁷ James 2017 [1902], 380.

A busca é por si próprio. O visível e o invisível no ser humano devem chegar a um acordo. Ao entrar em contato com sua natureza latente, de fundo imortal, o iniciado passa a se experimentar como corolário da criação divina (CH 5.7-9; 10.2). Ambos, ele e o mundo, são resultado de uma ação divina, e ambos são conaturais a ela. Nesse ponto, cruzam-se cosmogonia e soteriologia, como busquei demonstrar no quarto capítulo. No hermetismo antigo, o filho revela o pai e o pai revela o filho.⁴⁵⁸ Conhecer o mundo e, enfim, um deus superior será conhecer a si próprio.

É possível dizer que há três estágios na medula de todo esse itinerário. A princípio, o ser humano convive com o que irei chamar de uma *nostalgia de ser*. É isso que o move. Ao direcionar sua visão para dentro, ele percebe uma falta de correspondência secreta entre sua vida e algo seu. Ele percebe que está sofrendo – essa é a percepção *mínima* – e intui que deve haver outra coisa. Essa insatisfação se evidencia, na verdade, como uma insuficiência para ser o que ele de fato é. Uma distância de si para si. Se há dois pontos, o lado de fora e o lado de dentro, entre eles se forma um caminho. Em seguida, o indivíduo se depara com um mestre, com um ensinamento. Eles lhe dizem que ele leva uma vida em sentido descendente; ele não é um protagonista de si, senão um refém. Mas eles dizem também que o agora iniciado não precisa sê-lo. Ele descobre a possibilidade de uma *aptidão para o ser*. Sua conversão concretizará a progressiva experiência desse caminho, orientando-o no contrafluxo da criação, para que possa subir novamente. Mas, de novo, os passos serão *dele*.⁴⁵⁹ E assim, com a devida diligência, ele terá o *encontro com o ser*. O seu estado até então habitual deixará de ter dianteira em relação ao iniciado. A experiência do *noûs* se faz e, com ela, eventualmente a ascensão pelas sete esferas até a ogdóada e a enéada. Ele tem uma visão: a visão do mundo, de entidades superiores, de Deus e, é certo, de si próprio. Nessa etapa, cruzam-se cosmologia, ontologia e soteriologia – não discursivamente, mas como participação. A década que o iniciado presencia na nona esfera é a década que atuou nele anteriormente para que pudesse presenciá-la com sua verdadeira face. Ele faz parte daquilo; descobre que aquela é também sua família; que todos são filhos de um mesmo pai (NHC VI, 6, 53.6-11). E, como no mesmo período apontam os *Oráculos caldeus* (fr. 37), *πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε*, “do Pai surgiu tanto a vontade quanto a perfeição”, ou ainda: “tanto o desígnio quanto o (seu) cumprimento”. O principal mitologema do CH não fala apenas da queda humana. Ele discorre sobre um drama familiar.

⁴⁵⁸ Broze 2013, 36.

⁴⁵⁹ A especulação é substituída pelo desejo (*éros*) positivo do infinito, sem repousar em um algo fechado, mas recuando perpetuamente cada vez mais (Macleod 1970, 52-3).

Trata-se de um reencontro entre o criado e o incriado. Há uma passagem de Kierkegaard (ele de novo) sobre isso:

O eu é formado de finito e de infinito. Mas a sua síntese é uma relação que, apesar de derivada, se relaciona consigo própria, o que é a liberdade. O eu é liberdade. (...) Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade. Em um homem sem vontade, o eu é inexistente; mas quanto maior for a vontade, maior será nele a consciência de si próprio. (2010 [1849], 45)

Um pouco antes em seu texto, ele equaciona categoricamente o “eu” (verdadeiro) com o “espírito”. Logo, o eu é liberdade porque, para o filósofo, ele é a realização de uma essência oculta em meio às necessidades e impedimentos da vida material. Isso retrata bem a relação entre o lado *hylikos* do ser humano e o lado *ousiodes*, “de parentesco divino” (*Ascl.* 7). O que precisa haver é justamente uma síntese entre ambos, mas com a devida ordem e hierarquia, de modo que a parte noética comande o restante do indivíduo, sua alma e corpo, antes desorientados. A matéria não é um problema em si; o mundo não é um problema em si. O problema está no *modo de relação* entre o indivíduo e o seu entorno – a sua entrega despercebida à periferia do ser, sem que haja nele algo que possa chamar de um “centro”. Ele é onerado para baixo, mas, uma vez descoberto o *noûs*, ele tenderá a subir. O *noûs* é fogo. O movimento natural do fogo é para cima.

Conforme comentei, o hermetista haverá de retornar ao mundo. O seu lugar não é na oitava ou nona esfera. O seu lugar é aqui. Ele deve selar um pacto com as circunstâncias, mas a partir de uma nova perspectiva. Ele deve viver esta vida, dentro da criação, mas agora da forma correta, sem tomá-la inadvertidamente como a regência da matéria como a vida integral. Ele agora sabe que parte de si só pode ser explicada na eternidade, por ser ela mesma eterna. Como diz Plotino, a alma do ser humano é um “anfíbio”, tem dupla natureza (IV. 8.4-17). Ele está entre dois mundos, e deve fazer jus a isso. Contemplar o céu e governar a terra, como é dito tanto no *Timeu* como no *Asclépio*. Dito de outro modo, o *noûs* deve continuamente voltar-se para a eternidade, sua origem, e também assumir a função de regente da matéria, o corpo e o mundo. Não se pode deixar a vida material aos cuidados de uma alma material. O *noûs* oculto nela é o melhor encarregado para essa tarefa. Na ordem devida das coisas, o invisível é o motor e o horizonte do visível; não o contrário. O noético precisa estar encarnado na matéria também. As duas realidades devem ser habitadas. Esquecer-se de uma é esquecer-se de ambas.

Há aqui um perigo. O iniciado pode se perder no caminho, mesmo depois de tê-lo visto. Zósimo de Panópolis, um conhecedor dos grupos herméticos, alude a isso quando narra as vezes em que sua bússola interna deixou de funcionar (*Mem. aut.* 11.1-2):

Μόλις ποτὲ εἰς ἐπιθυμίαν ἐλθὼν τοῦ ἀναβῆναι τὰς ἑπτὰ κλίμακας καὶ θεάσασθαι τὰς ἑπτὰ κολάσεις καὶ δὴ ὡς ἔχει ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἤνυσσα τὴν ὁδὸν τοῦ ἀναβῆναι. Διελθὼν δὲ πολλακίς ἀνῆλθον ἔπειτα εἰς τὴν ὁδὸν καὶ δὴ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με, ἀπέτυχον πάσης ὁδοῦ. Καὶ ἐν ἀθυμίᾳ πολλῇ γενόμενος, μὴ ἰδόντος μου πόθεν ἀπελθεῖν, ἀθυμοῦντος δέ μου, ἐτράπην εἰς ὕπνον. [...] Πάλιν ἐπεθύμησεν ἡ ψυχὴ μου τοῦ ἀναβῆναι καὶ τὴν τρίτην κλίμακα καὶ πάλιν μόνος τὴν ὁδὸν ἐπορεύομην. Καὶ ὡς ἐγενόμην τῶν κολάσεων πλησίον, πάλιν ἐπλανήθην μὴ εἰδὼς τὴν ὁδὸν ἰστάμενος ἀπονενοημένος. Καὶ πάλιν τῷ ὁμοίῳ τρόπῳ θεωρῶ κτλ.

Em certo momento, após empreender com dificuldade o meu desejo de subir os sete degraus e contemplar as sete punições, eis que, em um dos dias determinados, eu realizei o caminho da subida. Após tê-lo percorrido, subi, então, repetidas vezes por ele e, decidindo retornar a ascender, perdi o caminho totalmente. Fiquei muito desanimado, sem ver por onde regressar. E, ainda desanimado, fruí de um sonho. [...] Novamente a minha alma desejou subir até o terceiro degrau e de novo, sozinho, percorri o caminho. E, ao que me aproximei das punições, de novo comecei a vagar. Sem saber o caminho, parei, desamparado. Mais uma vez, de modo similar, contemplo ...

Algumas informações podem ser destacadas desse texto. Em primeiro lugar, a subida pelos sete “degraus” ocorre não uma vez, mas várias. E, mesmo assim, é possível se perder. Nesse e nos dois tratados seguintes, Zósimo relata como os sonhos lhe orientaram sobre o que fazer. Quem aparece é um homúnculo (segurando uma navalha); representação cara entre os meios da alquimia medieval em diante. Zósimo diz que essa aparição do sonho o está “guiando” (11.1 ὁδηγοῦντά με). Guiar é a prerrogativa do “homem iluminado”, o “Filho de Deus”, como o próprio autor egípcio nos informa em seu *Sobre a letra ômega* (= *Mem. aut.* 1.8). Nascido do Ser Humano original, puro *Noûs*, é natural supor que o “homúnculo” onírico seja uma centelha da mesma qualidade daquele Ser Humano. Diante dos impasses e desaprendizados da vida, o *noûs* de Zósimo (e depois talvez o próprio *Noûs* divino, Agatodêmon) aparece em seus sonhos e lhe mostra novamente o caminho. Com efeito, trata-se de um caminho sem fim. Após terem tido a visão das esferas superiores, Hermes instrui seu discípulo para que ele entoe hinos ao Pai até o termo de sua vida.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Cf. van den Kerchove 2004, 915.

A assiduidade fala não apenas da necessidade de completarmos a criação contemplando o criador, mas também da nossa falibilidade. Estamos sempre sujeitos a retornar a um modo de ser insuficiente, habitual. Mas podemos estar diante disso; ver também isso acontecendo. Pierre Hadot remete ao exemplo de Plotino:

No final das contas, as experiências místicas de Plotino foram extremamente raras. O restante do tempo, isto é, praticamente todo o tempo, ele se empenhava, como diz Porfírio, em “estar presente a si mesmo e aos outros” (*Vida de Plotino* 8.19), o que, afinal, é uma excelente definição do que toda vida filosófica deveria ser. (2016 [2001], 108)

É melhor perder-se e estar presente para isso do que, pela lembrança racional do já vivido, imitá-lo e fabricar uma quimera. O molde externo não pode recriar a experiência interna, mesmo quando o modelo foi bom em algo momento. Caso o pensamento habitual tente recriar a experiência do silêncio, o desenvolvimento disso permanecerá no âmbito do discurso. A tradição será vivida a partir do lugar errado. Não será de fato o *noûs*. Será a voz de sempre, somente com uma fachada um pouco mais polida. William James menciona quatro marcas características do que ele chama de “experiência mística”: a inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade (ou receptividade, eu diria). Sobre a transitoriedade, ele afirma que

os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo. A não ser em casos raros, meia hora ou, quando muito uma ou duas horas parecem ser o limite além do qual eles se desfazem gradualmente à luz do dia. Muitas vezes, quando aparecem, a sua qualidade pode ser apenas imperfeitamente reproduzida na memória; mas, quando se repetem, são reconhecidos; e de uma ocorrência a outra, são suscetíveis de contínuo enriquecimento no que se sente como riqueza e importância anteriores.⁴⁶¹

Isso me parece algo importante de termos em mente ao cabo deste trabalho. O caminho não é tão retilíneo. Ele tem de ser refeito sempre, a cada novo dia. Com efeito, é porque *há* um caminho que podemos nos perder. Além disso, não é porque ele existe que deve ser vivido com a mesma intensidade diariamente. As experiências vão nutrindo o indivíduo progressivamente, mas não devem ser por ele fabricadas. Elas derivam de um esforço e, ao mesmo tempo, de um pedido. Há um caminho, mas ele é sempre novo.

⁴⁶¹ James, 2017 [1902], 348-9.

*

Como um líquido vertido de forma contínua de um recipiente para outro cada vez menor, assim se dá com a transmissão de ensinamentos esotéricos, como é o caso do hermetismo antigo. Algo se perde; é inevitável. Agora, com contornos acadêmicos, faço parte desse mesmo processo. Penso em quem ora me lê; penso em mim mesmo redigindo esta pesquisa. Surgem várias dúvidas. Estamos, eu e você, perdendo alguma coisa? É possível ter um contato direto com essas palavras? Algo do que foi dito nos faz sentido hoje? Pessoas diferentes darão respostas diferentes, mas de onde é que cada pessoa está lendo este trabalho? O que ouvimos – acaso, estamos nós nessas palavras? O que falamos – estamos nós nelas também? Como o ser humano, a palavra humana pode permanecer sufocada em meio ao mundo sensível, no dilúvio da matéria. Como ela desponha disso? Wouter J. Hanegraaff (2020, 79-80) nos dá uma pista: *quando acreditamos no seu valor*.

Há motivos pedagógicos para uma escrita esotérica. Ela permite que o iniciado se engaje nas sombras do conhecimento para ter dele uma experiência direta. Ela *exige* a experiência. Isso porque, de certo modo, o sigilo e a sugestão do esoterismo reproduzem o sigilo e a sugestão da natureza, como bem pontua Melzer (2007, 1029). Todos irão se lembrar da máxima heraclitiana. A escrita esotérica imita a vivência do indivíduo em meio à sua condição – estamos no escuro, mas talvez esse seja um bom lugar para se iniciar um trabalho. Porém, não se trata de uma escrita encerrada em si mesma. Antes, é um lusco-fusco. Há momentos de clara orientação por parte de Hermes ou Poimandres, mas há tantos outros em que o discípulo fica sem entender. A compreensão deve se fazer dentro dele. A iniciação pode ser vista como a passagem da palavra estéril para a palavra fecunda, algo operado pela *nossa* atenção silenciosa. É uma passagem das aparências do lado de fora para a realidade do lado de dentro. O teste para isso é simples, e deve ser proposto de cada um para si o mais honestamente possível: *eu estou presente naquilo que falo* ou esqueci de mim mesmo no processo da fala?, *eu estou presente naquilo que escuto* ou esqueci de mim mesmo no processo da escuta? Por um aspecto, o que há de mais oculto não está fora de nós, na natureza. *A verdadeira iniciação é para dentro de si próprio*. Se nós não existimos quando nos voltamos para essas palavras, de que modo elas poderiam fazer qualquer sentido para nós? Não estamos lá.

O iniciado pode ser cada um de nós, mas, é claro, não precisamos vestir o robe hermetista. Ele era apenas alguém que buscava a si próprio, em meio à dor de existir, de não se entender.

E talvez essa seja a nossa história, inacabada ou sem começo.

Bibliografia

a) Edições, comentários e traduções das obras herméticas:

COPENHAVER, B. P. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FESTUGIÈRE, A.-J. (ed.). *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1942-54.

LITWA, M. D. *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

MAHÉ, J.-P. *Hermès en Haute-Égypte*, tomes I-II. Québec, Canada: Presses de l'Université Laval, 1978-1982.

MAHÉ, J.-P. "Introduction to *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*". In: C. Salaman et al. (eds.). *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Aclepius*. Rochester: Inner Traditions, 2000, 101-8.

MAHÉ, J.-P. (ed.). *Hermès Trismégiste. Paralipomènes*. Paris: Les Belles Lettres, 2021.

NEBOT, X. N. (ed.). *Textos herméticos*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

NOCK, A. D. & FESTUGIÈRE, A.-J. *Corpus Hermeticum*, tomes I-II. Paris: Les Belles Lettres, 1945, 1960.

PARAMÈLLE, J. & MAHÉ, J.-P. "Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford". *Revue des Études Grecques*, tome 104, fasc. 495-496, 1991, 109-139.

RAMELLI, I. (ed.). *Corpus Hermeticum. Edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugièrè. Edizione dei testi ermetici copti e commento de I. Ramelli*. Milano: Bompiani, 2005.

SCARPI, P. (ed.). *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vols. 1-2. Fondazione Lorenzo Valla, 2009-11.

SALAMAN, C. et al. (eds.). *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Aclepius*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2000.

SALAMAN, C. (ed.). *Asclepius: The Perfect Discourse of Hermes Trismegistus*. London, New York: Bloomsbury, 2007.

SCOTT, W. (ed.). *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus* [1925]. Boston: Shambhala, 1993.

SOMMERMAN, A. (trad.). *Hermes Trismegisto. Corpus hermeticum*. São Paulo: Polar, 2019.

b) Estudos e bibliografia geral:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. 1ª edição, 10ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015.

ABRAHAMOV, B. *Divine Love in Islamic Mysticism. The Teachings of Al-Ghazâlî and Al-Dabbâgh*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.

ACEVEDO, J. *Alphanumeric Cosmology from Greek into Arabic: The Idea of Stoicheia Through the Medieval Mediterranean*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

AGOSTI, G. “Chanter les dieux dans la société chrétienne: les *Hymnes* de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps.” In: N. Belayche & V. Pirenne-Delforge (eds.). *Frabiquer du divin: Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l’Antiquité*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2015, pp. 183-212.

ALVAR, J. *Romanising Oriental God: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Translated and edited by Richard Gordon. Leiden, Boston: Brill, 2008.

ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

BARBIERI, P. *Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

BARBIERI, P. “Sobre a Natureza, de Parmênides de Eleia”. *Classica*, v. 33, 2020a, 311-325.

BARBIERI, P. “As obras clássicas não precisam de nós”. *Capivara*, no. 5, 2020b, [s.p.].

BARBIERI, P. “*Non duco, ducor*: a condição da alma no *Corpus hermético*”. *Mare Nostrum*, vol. 12, 2021, 185-217.

BECK, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols. Leiden: Brill, 2010.

BERNABÉ, A. (ed.). *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Munich: Teubner, 2004-5.

BERNABÉ, A. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BERNABÉ, A. *Hieros logos: Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTHELOT, M.; RUELLE, C.-E. (ed.). *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, 4 vols. Paris: Georges Steinheil, 1887-88.

BETZ, H. D. *The “Mithas Liturgy” – Text, Translation, and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

BLIDSTEIN, M. *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

BOUSSET, W. “Review of Josef Kroll, *Die Lehren der Hermes Trismegistos*”. *RS*, 1914, 97-191.

BREMMER, J. N. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.

BRISSON, L. & MEYERSTEIN, F. W. *Inventing the Universe: Plato’s Timaeus, The Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*. New York: State University of New York Press, 1995.

BRISSON, L. *Le Même e l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, 3^a ed. Sankt-Augustin: Academia-Verl., 1998.

BROMLEY, D. G. "The sociology of new religious movements". In: O. Hammer & M. Rothstein (eds.). *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge University Press, 2012, 13-28.

BROZE, M. "Qui est le père, qui est le fils? Le schème de la parenté dans le corpus hermétique". In: P. Scarpi & M. Zago (eds.). *Ermetismo ed esoterismi: Mondo antico e riflessi contemporanei*. Padova: Libreria Universitaria, 2013, 27-38.

BULL, C. H. "The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition". In: C. H. Bull et al. (eds.). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and other Ancient Literature*. Leiden, Boston, Brill, 2012, 399-426.

BULL, C. H. "Ancient Hermetism and Esotericism". *Aries*, vol. 15, 2015, 109-35.

BULL, C. H. "No End to Sacrifice in Hermetism". In: P. Jackson & A.-P. Sjödin (eds.). *Philosophy and the End of Sacrifice: Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond*. Equinox Publishing, 2016, 143-66.

BULL, C. H. "Monkey Business: Magical Vowels and Cosmic Levels in the *Discourse on the Eighth and the Ninth* (NHC VI, 6)". *SMSR*, vol. 83, no. 1, 2017, 75-94.

BULL, C. H. *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden, Boston: Brill, 2018.

BURNET, J. (ed.). *Platonis Opera*, vol. IV. Oxford: Clarendon Press, 1902.

CASADESÚS, F. "The Transformation of the Initiation Language of Mystery Religions into Philosophical Terminology". In: M. J. Martín-Velasco & M. J. Blanco (eds.). *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016, 1-26.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.

CHLUP, R. "The Ritualization of Language in the *Hermetica*". *Aries*, vol. 7, no. 2, 2007, 133-60.

CLARK, D. C. "Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in *De Mysteriis*". *The International Journal of the Platonic Tradition*, v. 2, 2008, pp. 164-205.

CLARYSSE, W. "Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman". In: A. B. Lloyd (ed.). *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 274-90.

CLAUSS, M. *The Roman Cult of Mithras – The God and His Mysteries*. Translated by Richard Gordon. New York: Routledge, 2001.

CLAY, J. S. "Commencing Cosmogony and the Rhetoric of Poetic Authority". In: M. Erler; T. Fuhrer; P. Derron (eds.). *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique: huit exposés suivis de discussions et d'un épilogue. Entretiens sur l'Antiquité classique, 61*. Vandœuvres: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 2015, 105-147.

COTTINGHAM, J. *A dimensão espiritual: religião, filosofia e valor humano*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DE BRUYN, T. "Appeals to Jesus as The One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmity'

(Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity”. In: L. DiTommaso & L. Turcescu (ed.). *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, 2008, 65-81.

DELCOMMINETTE, S. “Vocabulaire stoïcien et pensée égyptienne dans le onzième traité du ‘Corpus’ Hermétique”. *Revue de philosophie ancienne*, vol. 20, no. 2, 2002, 11-36.

DES PLACES, E. (ed.). *Oracles chaldaïques* [1971]. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

DERCHAIN, PH. “L’authenticité de l’inspiration égyptienne dans le ‘Corpus Hermeticum’”. *Revue de l’histoire des religions*, vol. 161, no. 2, 1962, 175-98.

DÍAZ, M. M. G. “La visión limitada em el Nuevo Testamento. El lexema ΜΥΩΠΙΑΖΩ”. *Fortvnatae*, no. 28, 2018, pp. 81-93.

DILLON, J. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220. Revised edition with a new afterword*. New York: Cornell University Press, 1996.

DORFMANN-LAZAREV, I. “Commentary: Silence, Intellect and Discourse in the Quest for the True Teaching – Reflections on Hermes Trismegistos’ ‘Definitions’”. In: A. Pabst & C. Schneider (eds.). *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*. Farnham, Burlington: Ashgate, 2009, 176-84.

DOWNING, F. G. “Cosmic Eschatology in the First Century: ‘Pagan’, Jewish and Christian’”. *L’antiquité classique*, T. 64, 1995, 99-109.

DUFAULT, O. “Lessons from the Body Alchemy and Practical Thought-Experiments in the first Lesson on Virtue of Zosimos of Panopolis”. In: I. Ramelli & S. Slaveva-Griffin (eds.). *Lovers of the Soul, Lovers of the Body: Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity*. Harvard: Harvard University Press, 2021.

DWORKIN, R. *Religion without God*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2013.

EBELING, F. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Translated from the German by David Lorton. Ithaca, London: Cornell University Press, 2007.

ELIADE, M. *Mito e realidade* [1ª edição francesa: 1963]. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, M. *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d’initiation* [1ª edição francesa: 1959]. Paris: Gallimard, 2015.

ERTO, M. “Il verbo μεταγράφω e il concetto greco di ‘traduzione’ (ἐρμηνεύω, ἐρμηνεία)”. *Glotta*, Bd. 87, 2011, 58-82.

FAIVRE, A. *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Translated by Joscelyn Goodwin. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1995.

FAIVRE, A. “Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism”. In: R. van den Broek & W. Hanegraaff (eds.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press, 1998, 109-24.

FARAONE, C. A. “Rushing and Falling into Milk: New Perspectives on the Orphic Gold Tablets from Thurii and Pelinna”. In: R. G. Edmonds (ed.). *Further along the Path: Recent Studies in the Orphic Gold Leaves*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 304-24.

FÍLON DE ALEXANDRIA. *Da Criação do Mundo e Outros Escritos*. Tradução de Luíza Monteiro Dutra. São Paulo: Filocalia, 2015.

FOWDEN, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993 [1ª ed. 1986].

FRAENKEL, C. “Integrating Greek Philosophy into Jewish and Christian Contexts in Antiquity: The Alexandrian Project”. In: R. Wisnovsky *et al.* (eds.). *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*. Brepols Publishers, 2011, 23-47.

FRANKFORT, H. *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation* [1948]. Dover: Mineola, New York, 1975.

FRANKFURTER, D. “The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity”. In: D. Frankfurter (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. London, Boston: Brill, 2019, 626-58.

GASPARRO, G. S. “Tra Scrittura e Rituale. Scrivere, Dialogare, Preparare: I Tre Aspetti dell'Esperienza Ermetica”. In: C. O. Tommasi; L. G. S. Santoprete; H. Seng (eds.). *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*. Univesitätsverlag Winter Heidelberg, 2018, 111-40.

GILLER, P. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GONZÁLEZ BLANCO, A. “Misticismo y escatología en el *Corpus Hermeticum*”. *Cuadernos de Filología Clásica*, vol. 5, 1973, 313-60.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga* [2002]. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* [2001]. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, P. *Plotino ou a simplicidade do olhar* [1997]. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2019.

HAMMER, O. & ROTHSTEIN, M. “Introduction to new religious movements”. In: O. Hammer & M. Rothstein (eds.). *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge University Press, 2012, 1-9.

HAMVAS, E. “Prayer as a *drōmenon* in the Hermetic Initiative Texts”. In: M. Vassányi *et al.* (eds.). *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*. Cham, Switzerland: Springer, 2017, 15-22.

HANEGRAAFF, W. J. “Altered states of knowledge: The attainment of Gnosis in the Hermetica”. *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 2, 2008, 128-163.

HANEGRAAFF, W. J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, W. J. “How Hermetic was Renaissance Hermetism?”, *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, no. 15, 2015, 179-209.

HANEGRAAFF, W. J. “Hermes Trismegistus and Hermetism”, in: M. Sgarbi (ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Dordrecht: Springer International Publishing, 2018.

HANEGRAAFF, W. J. “Imagining the future study of religion and spirituality”, *Religion*, vol. 50, no. 1, 2020, 72-82.

HEITSCH, E. *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Keiserzeit*. Göttingen, 1963.

HELMIG, C. & VARGAS, A. L. C. “Ascent of the Soul and Grades of Freedom – Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy”. In: *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*. Edited by Pieter d’Hoine and Gerd Van Riel. Leuven: Leuven University Press, 2014, 253-66.

HORNUNG, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the German by John Baines. Cornell University Press: Ithaca, New York, 1996.

HUME, D. *Obras sobre religião*. Traduções de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

IDEL, M. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven & London: Yale University Press, 2002.

INWOOD, B. *The poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001.

IYADURAI, J. “Religious Conversion and Personal Transformation.” In: D. A. Leeming (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer: Boston, MA, 2014.

JACOBY, F. *Fragmente der griechischen Historiker*. Weidmann: Berlin, 1923 – .

JACKSON, H. M. (ed.). *Zosimos of Panopolis. On the Letter Omega*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1978.

JACKSON, H. M. “A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 128, 1999, 95-106.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* [1902]. Tradução de Octavio Mendes Cajado, 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

JAMES, W. *Vale a Pena Viver?* [1895]. Tradução de Gabriel Perissé. São Paulo: Editora Nós, 2018.

JONAS, H. “The Nobility of Sight”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14, no. 4, 1954, pp. 507-19.

JUNG, C. G. *A energia psíquica* [1928]. Tradução de Maria Luiza Appy, 11ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

KERÉNYI, K. *Hermes, el conductor de almas* [1956]. Coyoacán-Madrid: Sexto Piso, 2010.

KIERKEGAARD, S. *O desespero humano* [1849]. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

KINGSLEY, P. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, CA: The Golden Sufi Center, 1999.

KINGSLEY, P. “An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition”. In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis*,

Hermetism and the Christian Tradition. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000a, 17-40.

KINGSLEY, P. “Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”. In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000b, 41-76.

KÜNG, H. *Islão: Passado, Presente e Futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010.

LAYTON, B. *As escrituras gnósticas* [1987]. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.

LEWY, H. *Chaldean Oracles and Theurgy* [1ª ed., 1956]. *Troisième édition par Michel Tardieu* [1978] *avec un supplément* “Les Oracles Chaldaïques 1891-2011”. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2011.

LIPSON, C. S. “Ancient Egyptian Rhetoric: It All Comes Down to *Maat*”. In: LIPSON, C. S. & Binkley, R. A. (eds.). *Rhetoric before and beyond the Greeks*. New York: State University of New York Press, 2004, 79-97.

LIRA, D. P. “*Eusebeia, Gnosis e Episteme: um diálogo atual entre conhecimento piedoso e ciência no Corpus Hermeticum*”. In: V. Scharper et al. (org.). *Congresso de Ciências, Tecnologías y Culturas, 2010, Santiago, Chile. Deuses e Ciências: A Teologia Contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: EST/USACH, 2010, 231-240.

LIRA, D. P. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do Corpus Hermeticum IV 3-6a*. Tese de doutoramento. São Leopoldo: EST/PPG, 2014.

LIRA, D. P. “O Bilinguismo Greco-Romano na Tradução Latina do *Logos Teleios*: Enfoques Sociolinguísticos na Análise do *Asclepius Latinus*”. *Classica*, v. 31, n. 1, 2018, 113-36.

LIRA, D. P. “O Mito da Gênese e da Catábese do Homem: Uma Análise Eliadeana do *Corpus Hermeticum* 1, 12-15”. *Revista Nufen*, vol. 12, no. 1, 2020, pp. 106-22.

LOPES, R. N. D. *Górgias de Platão*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.

LOPES, R. & CORNELLI, G. “As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias”. *Archai*, n. 18, 2016, 259-81.

LYMAN, M. E. “Hermetic Religion and the Religion of the Fourth Gospel”. *Journal of Biblical Literature*, vol. 49, no. 3, 1930, 265-76.

MACLEOD, C. W. “ΑΝΑΛΥΣΙΣ: A Study in Ancient Mysticism”. *The Journal of Theological Studies*, vol. 21, no. 1, 1970, 43-55.

MAGEE, G. A. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.

MAHÉ, J.-P. “Le sens des symbols sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques”. In: J.-É Ménéard (ed.). *Les textes de Nag Hammadi*. Leiden: Brill, 1975, pp. 123-45.

MAHÉ, J.-P. “La Création dans les *Hermetica*”. *Recherches Augustiniennes*, vol. 21, 1986, 3-53.

MAHÉ, J.-P. “La voie d’immortalité à la lumière des ‘Hermetica’ de Nag Hammadi et de découvertes plus récents”. *Vigiliae Christianae*, vol. 45, no. 4, 1991, 347-75.

MAHÉ, J.-P. “Mental Faculties and Cosmic Levels in *The Eighth and the Ninth* (NH VI,6) and Related Hermetic Writings”. In: *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*. Edited by S. Giversen, T. Petersen and J. P. Sørensen. Copenhagen: C. A. Reitzel, 2002, 73-83.

MAHÉ, J.-P. “Preliminary Remarks on the Demotic ‘Book of Thoth’ and the Greek Hermetica”. *Vigiliae Christianae*, vol. 50, no. 4, 1996, 353-63.

MAHÉ, J.-P. “Gnostic and Hermetic Ethics”. In: R. van den Broek & W. J. Hanegraaff (eds.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press, 1998a, 1-20.

MAHÉ, J.-P. “A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi Codex VI.6)”. In: R. van den Broek & W. J. Hanegraaff (eds.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press, 1998b, 79-86.

MARCUS, R. “The name Poimandrēs”. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 1, no. 1, 1949, 40-3.

MASTROCINQUE, A. *The Mysteris of Mithras – A Different Account*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

MAUSS, M. & HUBERT, H. *Sobre o sacrifício* [1899]. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MELZER, A. “On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing”. *The Journal of Politics*, vol. 69, no. 4, 2007, 1015-1031.

MERTENS, M. “Une scène d’initiation alchimique: La “Lettre d’Isis à Horus”. *Revue de l’histoire des religions*, vol. 205, no. 1, 1988, 3-23.

MERTENS, M. (ed.). *Les alchimistes grecs. Tome IV, 1ère partie. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

MILLER, M. T. *The Name of God in Jewish Thought: A Philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah*. London, New York: Routledge, 2016.

MOLINE, J. *Plato's Theory of Understanding*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1981.

NASO, W. B. “Plato’s Physician Model”. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 33, no. 4, 1990, pp. 589-97.

NEHAMAS, A. “Episteme and Logos in Plato’s Later Thought”. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, vol. 66, no. 1, 1984, 11-36.

PARRI, I. “Tra ermetismo antico ed ermetismo medievale: l’*Asclepius*”. In: P. Arfé et al. (eds.). *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007)*. Turnhout: Brepols Publishers, 2001, 43-58.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de Louis Lafuma; tradução de Mário Laranjeira; introdução da edição brasileira de Franklin Leopoldo e Silva, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAUL, P. *Saúde e transdisciplinaridade: a importância da subjetividade nos cuidados médicos*. Tradução de Marly Segreto. São Paulo: EDUSP, 2013.

PAUL, P. *A cabala, vol. 2: conceitos fundamentais*. Tradução de Marly Segreto. São Paulo: Polar Editorial, 2021.

PEARSON, B. A. “Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)”. In: R. van de Broek & M. J. Vermaseren (eds.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions – Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Leiden: Brill, 1981, 336-48.

PEREIRA, R. G. G. “The ‘right way’ of Hermetism: disputes on Gnostic’s, Pagan’s and Christian’s (re-)visions of the Hermetic phenomenon in late antiquity”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 16/17, 2012, 153-75.

PEREIRA, R. H. S. *Avicena: A Viagem da Alma. Uma Leitura Gnóstico-Hermética de Hayy Ibn Yaqzan*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2002.

PETERS, E. “The Desire to Know the Secrets of the World”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, no. 4, 2001, 593-610.

PLEŠE, Z. “Fate, Providence and Astrology in Gnosticism (1): *The Apocryphon of John*”. *MHNH*, no. 7, 2007, 237-268.

PLEŠE, Z. “Dualism in the Hermetic Writings”. In: F. Jourdan & A. Vasiliu (eds.). *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques (Chôra. Revue d’études anciennes et médiévales, Hors-série 13)*, 2015, 261-78.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1963.

PSYCHOIOS, D. K. “The Forgotten Art of Isopsephy and the Magic Number KZ”. *Semiotica*, vol. 154, no. 1, 2005, 157-224.

QUISPEL, G. “Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism”. In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000a, 145-66.

QUISPEL, G. “Reincarnation and Magic in the Asclepius”. In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000b, 167-232.

REID, H. L. “Plato’s Gymnastic Dialogues”. In: H. L. Leid; M. Ralkowski; C. P. Zoller (eds.). *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato*. Iowa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2020, 15-30.

REITZENSTEIN, R. *Poimandres: Studien zur Grieschisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1904.

REITZENSTEIN, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig: 1927.

RICCIARDONE, C. T. “‘We Are the Disease: Truth, Health, and Politics from Plato’s *Gorgias* to Foucault’”. *Epoché*, vol. 18, no. 2, 2014, pp. 287-310.

RICH, A. “Body and Soul in the Philosophy of Plotinus”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 1, no. 1, 1963, 1-15.

RIVES, J. B. “Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions”. *Arys*, vol. 9, 2011, 265-80.

ROBINSON, J. M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English, revised edition*. San Francisco: HarperCollins, 1990.

ROBINSON, J. M. (ed.). *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vols. 1-5. Leiden, Boston: Brill, 2002.

RUDHARDT, J. “Mythe, langue et expérience religieuse”. *Numen*, vol. 27, 1, 1980, 83-104.

SAFFREY, H.D. & WESTERINK, L.G. (ed.). *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.

SAN CRISTÓBAL, A. I. J. “De nuevo sobre Dioniso y las serpientes: mitos y ritos”. *Myrtia*, no. 30, 2015, 167-184.

SAN CRISTÓBAL, A. I. J. “De la oscuridad a la luz em distintas cosmogonías griegas”. In: F. L. B. Gallardo & M. H. Jáuregui (eds.). *Éter divino: Teopoética de la luz y el aire*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámasco, 2018, 117-41.

SATTLER, B. “The Eleusinian Mysteries in Pre-Platonic Thought: Metaphor, Practice and Imagery for Plato’s *Symposium*”. In: V. Adluri (ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013, pp. 151-90.

SCOPELLO, M. “Le thème de l’âme à la recherche du lieu de ses origines dans la gnose ancienne”. In: M. A. Amir-Moezzi *et al.* (eds.). *L’Ésotérisme Shi’ite, Ses Racines et Ses Prolongements*. Turnhout: Brepols, 2016, 177-92.

SCOTT, T. M. *Egyptian Elements in Hermetic Literature*. Tese de doutoramento. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1987.

SCHIMMEL, A. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York: Columbia University Press, 1982.

SCHIMMEL, A. *The Mystery of Numbers*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

SCHOLEM, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1946 [1995].

SCHOLEM, G. *Zohar, The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah*. New York: Schocken Books, 1949.

SEDLY, D. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato’s Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SHAW, G. “Taking the Shape of the Gods: A Theurgic Reading of Hermetic Rebirth”. *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism* 15, 2015, 136-69.

SHAW, G. “The Neoplatonic Transmission of Ancient Wisdom”. In: N. P. DesRosiers & L. C. Vuong (eds.). *Religious Competition in the Graeco-Roman World*. Atlanta: SBL Press, 2016, 107-18.

SHOEMAKER, S. J. “Gnosis and Paideia: Education and Heresy in Late Ancient Egypt”. In: E. A. Livingstone (ed.). *Studia Patristica: Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1995. Vol. XXXI: Preaching, Second Century, Tertulian to Arnobius, Egypt before Nicaea*. Leuven: Peeters, 1997, 535-9.

SORANZO, M. & ROBICHAUD, D. “Philosophical or Religious Conversion? Marsilio Ficino, Plotinus’s *Enneads* and Neoplatonic *epistrophê*”. In: S. Marchesini (ed.). *Simple Twists of Faith*.

Changing Beliefs, Changing Faiths: People and Places. Verona, 2017, 135-66.

STACK, J. V. *Metaphor and the Portrayal of the Cause(s) of Sin and Evil in the Gospel of Matthew*. Leiden, Boston: Brill, 2020.

SZLEZÁK, T. A. *Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

TAMBIAH, S. J. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TARRANT, H.; RUNIA, D. T.; SHARE, M.; BALTZLY, D. (eds.). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vols. 1-5. Cambridge: Cambridge University Press, 2006-2013.

TORJUSSEN, S. "Milk as a symbol of immortality in the 'Orphic' gold tablets from Thurii and Pelinna". *Nordlit*, vol. 33, 2014, 35-46.

TURCAN, R. *Mithras Platonicus: Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leiden: Brill, 1975.

UNAMUNO, M. *De la desesperación religiosa moderna* [1907]. Edición y traducción de Sandro Borzoni. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

VAN BLADEL, K. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

VAN DEN BERG, R. M. *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

VAN DEN BROEK, R. "Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation." In: R. van den Broek & W. J. Hanegraaff (eds.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press, 1998, 1-20.

VAN DEN BROEK, R. "Religious Practices in the Hermetic 'Lodge': New Light from Nag Hammadi". In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000a, 77-96.

VAN DEN BROEK, R. "The Hermetic Apocalypse and Other Greek Predictions of the End of Religion". In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000b, 97-114.

VAN DEN BROEK, R. "Hermes and Christ: 'Pagan' Witnesses to the Truth of Christianity". In: R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000c, 115-45.

VAN DEN BROEK, R. "Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second-Fourth Centuries)". In: W. J. Hanegraaff & J. J. Kripal (eds.). *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden, Boston: Brill, 2008, pp. 1-21.

VAN DEN KERCHOVE, A. "Les prières hermétiques coptes. Étude lexicale." *Huitième congrès international des études coptes*, Paris, France, 2004, pp. 909-20.

VAN DEN KERCHOVE, A. "La voie d'Hermès, la question des sacrifices et les 'cultes orientaux'". *Mediterranea*, no. 4, 2007, 191-204.

VAN DEN KERCHOVE, A. “Les hermétistes et les conceptions traditionnelles des sacrifices”. In: N. Belayche & J.-D. Dubois (eds.). *L’oiseau et le poisson: Cohabitations religieuses dans les mondes grec et roman*. Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2011, 59-78.

VAN DEN KERCHOVE, A. *La voie d’Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden, Boston: Brill, 2012.

VAN DEN KERCHOVE, A. “Poimandrès, figure d’autorité dans la tradition hermétique”. *Revue de l’histoire des religions*, vol. 231, no. 1, 2014, 27-46.

VAN DEN KERCHOVE, A. “Du Dieu au démiurge en passant par le Logos: la démiurgie dans les écrits hermétiques”. In: M. A. Amir-Moezzi et al. (eds.). *L’Ésotérisme Shi’ite, Ses Racines et Ses Prolongements*. Turnhout: Brepols, 2016, 203-20.

VAN DEN KERCHOVE, A. “The Notion of Truth in Some Hermetic Texts and Chaldeans Oracles”. *Gnosis*, vol. 3, 2018, 34-53.

WAITE, A. E. *The Secret Tradition in Alchemy: Its Developments and Records* [1926]. London & New York: Routledge, 2013.

WATERFIELD, R. (trad.). *The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblichus*. With a Foreword by Keith Critchlow. Michigan: Phanes Press, 1988.

WERNER, D. S. *Myth and Philosophy in Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WIKANDER, O. “Old Testament Prototypes for the Hermetic *Trishagion* in *Poimandres* 31 – and Support for an Old Conjecture”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 53, 2013, 579-90.

WILLAIME, J.-P. *Sociologia das religiões*. Tradução de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WILDBERG, C. “Corpus Hermeticum Tractate III: The Genesis of a Genesis”. In: L. Jenott & S. K. Gribetz (eds.). *Jewish and Christian cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen, 2013, 139-66.

WILDBERG, C. “Astral Discourse in the Philosophical Hermetica (Corpus Hermeticum)”. In: *Hellenistic Astronomy*. Edited by A. C. Bowen and F. Rochberg. Leiden: Brill, 2020, 580-604.

Tradução

Corpus hermético

CH 1 – De Hermes Trismegisto: Poimandres

[1.] Surgiu-me, certa vez, uma compreensão acerca das coisas que existem e o pensamento me foi sendo elevado bem longe às alturas enquanto as sensações do meu corpo permaneciam refreadas, como ocorre com aqueles que, após uma longa refeição ou em meio ao cansaço do corpo, ficam pesados com sono. Pareceu-me então que algo descomunal, de tamanho indefinível, me chamou pelo nome e me disse: “O que queres ouvir e enxergar e, atento, aprender e conhecer?”

[2.] Eu falei: “Quem és tu?” E ele: “Eu sou Poimandres, o Intelecto da Autoridade Absoluta. Sei o que queres e te acompanho por toda parte.”

[3.] Eu falei: “Desejo aprender sobre as coisas que são, entender a natureza delas e conhecer Deus.” Eu falei: “Desejo tanto ouvir sobre isso!”. Ele, então, me disse: “Carrega em teu intelecto tudo que desejas aprender e eu te ensinarei.”

[4.] Dito isso, ele trocou de figura e, de pronto, em um único momento, tudo se abriu para mim. Assisto a uma visão indefinível – tudo se fez luz, serena e aprazível; ao vê-la, a amei. Logo depois, vieram as trevas, dirigindo-se para baixo, espalhando-se, temíveis e sombrias, retorcidas em curvas, de modo que me parecia uma serpente. Então, as trevas transmutaram-se em certa natureza líquida, que se agitava de forma inefável e liberava uma fumaça, como que oriunda do fogo, e que produziu um lamentoso e inenarrável som. Então, um grito incompreensível foi emitido dela, de modo que parecia a voz do fogo.

[5.] Mas da luz [...] um Verbo sagrado se sobrepôs à natureza e um fogo impermisto saltou para fora da natureza líquida rumo às alturas; ele era leve, intenso, bem como ativo. E o ar, tênue que era, seguia o espírito, enquanto ele subia até o fogo, partindo da terra e da água, de modo que parecia estar suspenso nele. E a terra e a água permaneceram abaixo, mesclados entre si, de modo que a terra não podia ser considerada à parte da água. Mas elas foram impelidas a ouvir, graças ao Verbo espiritual que se impunha sobre elas.

[6.] E Poimandres disse a mim: “E tu entendeste o que essa visão significa?” E eu disse: “Hei de entendê-la.” Ele disse: “Aquela luz sou eu, o Intelecto, teu deus, que precede a natureza líquida manifesta das trevas. O luminoso Verbo oriundo do Intelecto é o filho do deus.” Eu disse: “O que mais?” “Destarte, conhece. Aquilo em ti que vê e ouve é o Verbo do Senhor, mas o Intelecto

é o Deus Pai. Com efeito, não estão apartados um do outro, pois sua união é a vida.” E falei: “Eu te agradeço.” “Ora compreende tu a luz e assimila isso.”

[7.] Dito isso, fitou-me a face por tão longo tempo que tremi ante sua figura. Mas, ao que ele ergue sua cabeça, contemplo em meu intelecto a luz em meio a incontáveis potências e um cosmo descomunal que surgira; um fogo rodeado por uma grande potência que, depois de contido, tornou-se fixo. Tudo isso vislumbrei em meu intelecto graças às palavras de Poimandres.

[8.] Como eu estava perplexo, ele se dirigiu de novo a mim: “Viste em teu intelecto a forma arquetípica, o princípio prévio do princípio ilimitado.” Eis o que me disse Poimandres. E falei: “Assim sendo, donde irromperam os elementos da natureza?” Sobre isso, ele prosseguiu: “Do desígnio do Deus, desígnio esse que, tendo recebido o Verbo e visto o belo mundo, imitou-o, tornando-se um mundo por meio de seus próprios elementos e pela concepção das almas.

[9.] O Intelecto é o deus, sendo andrógino, subsistindo enquanto vida e luz, engendrou, pelo Verbo, outro Intelecto Artífice, o qual, sendo o deus do fogo e do espírito, confeccionou sete governadores. Eles envolvem o mundo sensíveis em ciclos e o seu governo é denominado fatalidade.

[10.] Logo, o Verbo do deus saltou dos elementos pesados [...] à criação purificada da natureza e se uniu ao Intelecto artífice, pois lhe era consubstancial; e os elementos pesados da natureza, irracionais, foram abandonados, de modo que passaram a ser tão somente matéria.

[11.] Junto com o Verbo, o Intelecto Artífice, ao envolver os ciclos e fazendo-os rodar com um zunido, fez as suas criações entrarem em rotação e permitiu que elas se voltassem de um princípio ilimitado a um fim interminável, pois se iniciam onde devem cessar. Conforme desejou o Intelecto, o circuito delas trouxe, a partir dos elementos pesados, os seres vivos irracionais, pois não preservavam o Verbo. O ar trouxe os seres que voam e a água, os que nadam. A água e a terra estavam separadas uma da outra, conforme desejou o Intelecto, e a terra trouxe de dentro de si própria todos os seres quadrúpedes e rastejantes, feras selvagens e mansas.

[12.] Mas o Intelecto, o Pai de tudo, sendo vida e luz, engendrou o Homem, igual a ele, e amou-o como seu próprio filho. Muito belo era, haja vista a semelhança com o Pai. E, como Deus efetivamente também amava sua própria forma, ofereceu-lhe todas as suas criações.

[13.] E, após o Homem ver o que o Artífice havia criado com o auxílio de seu Pai, ele também desejou engendrar uma criação, e o Pai assentiu. Após entrar na esfera do Artífice, onde ele deveria ter toda a autoridade, o Homem observou as criações de seu irmão. Os Reguladores amaram o Homem e cada qual compartilhou uma parte de sua própria ordem. Tendo aprendido acerca de suas essências e tomando parte em suas naturezas, o Homem desejou atravessar a circunferência dos ciclos e entender a autoridade daquele que recebera poder sobre o fogo.

[14.] Detendo todo poder sobre o mundo dos mortais e animais irracionais, o Homem atravessou a abóbada e se inclinou para olhar através da harmonia da esfera, exibindo, dessa forma, para a natureza inferior a bela forma de Deus. A Natureza sorriu, enamorada, ao vê-lo, detentor de uma equidade que não ostentava excesso e que trazia consigo toda potência dos Reguladores e a forma de Deus, visto que, na água, ela vislumbrou a figura da forma mais equânime do Homem e, sobre a terra, sua sombra. Quando o Homem viu na água a forma que lhe era semelhante como estava na Natureza, ele a amou e desejou habitá-la. O desejo e a ação vieram ao mesmo tempo e ele habitou a forma irracional. A Natureza assumiu controle de seu amado, envolveu-o completamente e abraçou-o. Eram amantes.

[15.] Por conta disso, diferente de todos os outros seres vivos na face da terra, o ser humano é duplo: mortal graças ao corpo, mas imortal graças ao homem essencial. Mesmo que imortal e detentor de poder sobre tudo, a humanidade é afetada pela mortalidade por estar sujeita à fatalidade. Logo, ainda que o Homem esteja acima da harmonia cósmica, ele se tornou um escravo dela. Ele é andrógino por ser oriundo de um pai andrógino e ele nunca dorme por ser oriundo daquele que nunca adormece. Todavia, a paixão e o sono o dominam.”

[16.] E em seguida: “[...], ó meu Intelecto, porque também amo esse discurso.” Ao que Poimandres disse: “Este é o mistério que permaneceu escondido até este dia. Quando a Natureza teve relações com o Homem, ela concebeu a maravilha das maravilhas. Dentro de si, ele possuía a natureza da harmonia cósmica dos Sete, feitos de fogo e espírito, como eu te disse, e rapidamente a Natureza deu à luz sete homens de uma só vez, andróginos e elevados, cujas naturezas eram tais quais às dos Sete Reguladores.” E depois disso: “Ó Poimandres, encontro-me em grande inquietação e anseio ouvi-lo, então não tergiverses.” E Poimandres disse: “Cala-te. Ainda não te revelei o primeiro discurso.” E falei: “Como vês, estou calado.”

[17.] “Como dizia, o nascimento dos Sete foi da seguinte forma. A terra era fêmea. A água fertilizava. O fogo era a potência maturadora. E a Natureza apanhou o espírito do éter e gerou corpos com a figura do Homem. A partir da vida e da luz, o Homem se tornou alma e intelecto. Da vida, veio a alma; da luz, veio o intelecto; e todas as coisas no mundo sensorial permaneceram dessa forma até um ciclo terminar e as raças começarem a existir.

[18.] Ouve o restante, o Verbo que anseias ouvir. Uma vez completo o ciclo, o elo entre todas as coisas foi rompido pelo desígnio de Deus. Todas as coisas vivas, outrora andróginas, foram cindidas em duas partes, entre elas os humanos, uma delas se tornou o elemento masculino e, da mesma forma, a outra se tornou o feminino. Nisso, Deus emitiu de pronto um sagrado discurso: ‘Ampliai-vos na ampliação, multiplicai-vos na multiplicação, vós todos, criaturas e criações, e que aquele que se tornar consciente reconheça a sua imortalidade, e tudo que existe, e ainda que a paixão é a causa da morte.’

[19.] Dito isso, a providência, por meio da fatalidade e da harmonia cósmica, engendrou os cruzamentos e promoveu a natividade; e todas as coisas se multiplicaram dentro de suas espécies. Aquele que reconhecia a si próprio adquiria o bem escolhido, mas aquele que amava o corpo advindo do erro da paixão penetra as trevas, errando, sofrendo sensivelmente o que é próprio da morte.”

[20.] Eu perguntei: “Que grande mal os ignorantes cometeram para serem privados da imortalidade?” “Pareces não ter refletido sobre o que lhe foi dito. Não te disse que deves pensar?” “Eu lembro, estou pensando. E agradeço também.” “Se tu me entendeste, diz-me: por que são dignos da morte aqueles que estão na morte?” “Porque o que origina o corpo de cada pessoa é a treva nefasta, da qual vem a natureza líquida, a partir da qual o corpo foi feito no mundo sensível, do qual a morte se nutre.”

[21.] “Realmente me entendestes. Mas por que motivo ‘aquele que compreendeu a si próprio avança rumo a Deus’, como o discurso de Deus expõe?” Eu disse: “Porque o Pai de tudo tem como alicerce a luz e a vida, e dele o Ser Humano procede.” “Falas bem. A vida e a luz são Deus e o Pai, de onde o Ser Humano procede. Portanto, se aprendes que és advindo da luz e da vida e que ocorre de ser oriundo delas, deves mover-se em direção à vida novamente.” Foi isso que disse Poimandres. E perguntei: “Mas diz-me então, como devo mover-me em direção à vida, ó meu Intelecto? Com efeito, o deus disse: “Que o ser humano com intelecto reconheça a si próprio.”

[22.] Mas todas as pessoas possuem intelecto, não?” “Silencia-te, caro. Basta disso. Eu mesmo, o Intelecto, estou presente para os venturosos e os bons, os puros e os misericordiosos, os piedosos, e minha presença se torna auxílio. Rapidamente eles reconhecem tudo, passam a propiciar o Pai de forma amorosa e agradecem-no, louvando-o e entoando hinos de forma afetuosa e adequada a ele. Antes de relegar o corpo à sua morte, eles passam a odiar as sensações por ver sua implicação. Ou, antes, eu, o Intelecto, não permitirei que as inclinações do corpo os atinjam e operem neles. Sendo um guardião, rejeitarei a entrada vil e indigna de suas implicações, amputando as ansiedades que vêm delas.

[23.] Mas destes me mantenho afastado – dos descuidados, dos vis, dos infestos, dos invejosos, dos gananciosos, dos violentos e dos ímpios –, cedendo ao *daímon* vindicativo que lesa o indivíduo vil, atacando-o por meio das sensações com um fogo transfixante e, assim, preparando-o ainda mais para os feitos injustos de modo que uma vingança ainda maior possa acometê-lo. Alguém assim, cedendo à atração [*epithumía*]⁴⁶², não para de perseguir apetites insaciáveis, tateando no escuro sem jamais se satisfazer. Isso o tortura e faz com que o fogo caia sobre ele e cresça cada vez mais.”

[24.] “Tal como desejei, tu me ensinaste tudo muito bem, ó Intelecto. Mas diz-me ainda sobre a ascensão. Diz-me como isso pode ocorrer.” Então Poimandres respondeu: “Em primeiro lugar, ao liberar-se do corpo material, tu viabilizas uma alteração ao teu corpo e a forma que antes possuías se torna invisível. Ao *daímon* entregas tua personalidade, agora inativa. As sensações corpóreas emanam de volta a suas próprias fontes, tornando-se partes distintas e juntando-se novamente com as energias. E o impulso [*thumós*] e a atração [*epithumía*] seguem rumo à natureza irracional.

[25.] Disso, o ser humano soergue-se através da harmonia cósmica, abandonando a potência de expansão e contração na primeira zona; na segunda, os estratagemas vis, expediente ora inativo; na terceira, a ilusão do desejo, ora inativa; na quarta, a arrogância do líder, ora livre do excesso; na quinta, a presunção e a inconsequência temerária; na sexta, os impulsos vis oriundos da riqueza, ora inativos; na sétima zona, o dolo enganador.

⁴⁶² Para τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων traduzido por “cedendo/entregue à atração”, cf. LSJ, s.v. ἔχω A.8: “of Habits, States, or Conditions, bodily or mental ... *indulge in*”.

[26.] E então, despojado dos efeitos da harmonia cósmica, o ser humano adentra a natureza da ogdóada. Ele detém seu próprio poder cabível e, junto com os seres, ele entoia hinos ao Pai. Aqueles que estiverem presentes ao seu lado, contentam-se com sua presença e, tendo se tornado como que seus companheiros, ele também ouve acerca de certos poderes que existem além da natureza ogdoádica [da oitava esfera] e que entoam hinos a Deus com doces vozes. Eles se elevam, ordenados, ao Pai e entregam-se às potências e, tendo se tornado potências, vêm a ser em Deus. Esse é o bem perfeito aos que receberam o conhecimento: eles vêm a ser Deus. De resto, por que ainda te demoras? Tendo aprendido tudo isso, não deverias te tornar um guia para os dignos de modo que, por tua intermediação, a raça humana possa se salvar ao abrigo de Deus?”

[27.] Ao dizer-me essas palavras, Poimandres juntou-se às potências. E, uma vez habilitado e instruído acerca da natureza do universo e da visão suprema, após ter agradecido ao Pai de tudo e tê-lo louvado eu fui enviado por ele e passei a proclamar à humanidade a beleza da piedade e do conhecimento: “Povo, homens encarnados, vós que vos entregastes à ebriedade, ao sono, à ignorância sobre Deus, tornai-vos sóbrios e cessai vossa embriagada moléstia, pois estais seduzidos por um sono irracional.”

[28.] Ao ouvir-me, aproximaram-se concordes. E falei: “Por que vos entregastes à morte, ó homens terrenos, quando tendes o poder de compartilhar da imortalidade? Vós que peregrinastes em erro e que vos irmanastes da ignorância, arrependei-vos. Separai-vos da luz umbrosa – compartilhai da imortalidade e renunciái à destruição.”

[29.] Alguns deles, já entregues à estrada da morte, escarneceram de mim e se distanciaram; mas os outros que desejavam receber ensinamentos se jogaram aos meus pés. Tendo feito eles se elevarem, tornei-me guia dessa estirpe, ensinando-lhes as palavras, como serem salvos e de que modo o fazer, cerzindo palavras de sabedoria entre eles, ao que eles se nutriram com água ambrosíaca. Chegada a noite, evanescida por completo a luz solar, ordenei que agradecessem a Deus e, quando todos haviam terminado seus agradecimentos, voltaram para as suas próprias camas.

[30.] Gravei em mim a benevolência de Poimandres. E fiquei extremamente feliz porque estava sendo preenchido pelo que desejava. Pois o sono do meu corpo se tornou a sobriedade da alma, o cerrar dos olhos se tornou a visão verdadeira, o meu silêncio ficou prenhe com o bem e o proferimento da palavra gerou uma descendência de bens. Isso me veio quando o recebi de meu intelecto, ou seja, de Poimandres, o Verbo da Autoridade Absoluta. Eu cheguei, inspirado com o

sopro divino da verdade. Portanto, venero a Deus, o Pai, do fundo de minha alma e com toda minha força:

[31.] Sagrado é Deus, Pai de tudo.

Sagrado é Deus, cujo desígnio se realiza por suas próprias potências.

Sagrado é Deus, que deseja ser conhecido e é conhecido pelos seus.

Sagrado és tu, que pelo Verbo constituíste todas as coisas.

Sagrado és tu, de quem toda Natureza nasceu como imagem.

Sagrado és tu, que és mais pujante que toda força.

Sagrado és tu, que ultrapassas toda excelência.

Sagrado és tu, superior a todo louvor.

Tu a quem nos adereçamos em silêncio, o inenarrável, o inefável, aceita as puras oferendas de palavras oriundas de um coração e de uma alma que se elevam a ti.

[32.] Concede meu pedido de não falhar no conhecimento consoante à nossa essência; fortalece-me e, com essa dádiva, hei de iluminar aqueles que estão na ignorância, irmãos de minha raça mas filhos teus. Assim, acredito e testemunho. Adianta-me à vida e à luz. Abençoado és tu, Pai. Teu homem quer juntar-se a ti na santificação⁴⁶³, pois tu lhe conferiste todo o poder.

⁴⁶³ Traduzo perifrásticamente συναγιάζειν por “juntar-se ... na santificação”; para o sentido do termo, cf. NF, 28, n. 88. Copenhaver, 7: “He who is your man wishes to join you in the work of sanctification”, que em nota sugere ainda: “...wishes to be as holy as you are holy”; Nebot 1999, 100: “Tu hombre quiere santificar contigo”; Salaman *et al.* 2000, 24: “He who is your man wants to share in your holiness”; com um pouco mais de fôlego, Scarpi 2009, 49: “L’uomo che ti appartiene vuole procedere assieme a te nell’opera di santificazione del mondo”. Mas cf. Eckart-Siebert 1999, 41: “Dein Mensch will sich dir weihen” [Teu homem quer se dedicar a ti].

CH 2 – (Sem título)

[1.] – Não é fato, Asclépio, que todo móvel é movido em algum lugar e por alguma coisa?

– Com certeza.

– E não é necessário que aquilo no qual algo é movido seja maior que o móvel?

– É necessário.

– Então o que move é mais forte que o móvel?

– Mais forte, sim.

– E aquilo no qual algo é movido deve ter necessariamente uma natureza contrária àquela do móvel?

– Sim, claro.

[2.] – Assim sendo, este mundo é grande e nenhum corpo é maior?

– Concordo.

– E é denso? Afinal, ele está preenchido com muitos outros corpos grandes ou, antes, com todos os corpos que existem.

– De fato.

– E o mundo é um corpo?

– É um corpo.

– Um corpo movido?

[3.] – Com certeza.

– Sendo assim, quão grande deve ser o lugar onde ele se move e qual deve ser sua natureza? Não é imperativo que ele seja muito maior, de modo a sustentar a continuidade do movimento, e não impeça sua locomoção para que o movido não fique refreado e confinado?

– Deve realmente ser algo enorme, Trismegisto.

[4.] – Qual é a sua natureza? Não será de uma natureza contrária, Asclépio? Só que a natureza contrária ao corpo é o incorpóreo.

– Concordo.

– Portanto, o lugar é incorpóreo, mas o incorpóreo deve ser ou divino ou então Deus. Quando digo “divino”, falo aqui do “não gerado” em oposição ao “gerado”.

[5.] Logo, se é divino, trata-se de algo essencial. Mas, se é Deus, pode vir a ser mesmo sem uma essência. Seja como for, é algo inteligível. Explico: para nós, Deus é o primeiro inteligível, mas não é assim para o próprio Deus. O inteligível corresponde à sensação do inteligente. Sendo assim, Deus não é inteligível para si próprio porque ele não é algo distinto do seu pensamento de modo a se tornar um objeto de intelecção para si próprio.

[6.] Contudo, para nós ele é algo distinto e, por isso, ele é um objeto de intelecção para nós. Mas, se o lugar é inteligível, é inteligível não enquanto Deus mas como lugar; e, se fosse enquanto Deus, seria considerado não um lugar, mas uma energia capaz de contenção. Porém, todo móvel é movido não em algo movido, mas em algo em repouso. E o que move também estará em repouso, incapaz de ser movido ao mesmo tempo.

– Como então, Trismegisto, existem coisas nesse mundo que são movidas ao mesmo tempo que os seus móveis? Tu disseste que as esferas planetárias são movidas por uma esfera fixa.

– Asclépio, esse movimento não é conjunto mas opositivo, uma vez que as esferas não são movidas da mesma forma. Elas se movem opostas umas às outras e a oposição mantém o movimento equilibrado pela contrariedade.

[7.] Com efeito, a estabilidade é a resistência ao movimento. Então, como as esferas planetárias se movem no sentido oposto ao da esfera fixa, elas são movidas em virtude do equilíbrio gerado pela própria antinomia. Não pode ser de outra forma. Por exemplo, as Ursas que tu vêes nem se pondo nem nascendo, mas dando meia-volta até o mesmo ponto — acaso tu pensas que estão sendo movidas ou em repouso?

– Elas estão sendo movidas, Trismegisto.

– Mas que tipo de movimento é esse, Asclépio?

– Um circuito que retorna ao mesmo ponto.

– A revolução equivale ao movimento ao redor de um mesmo ponto que permanece estático graças à estabilidade. A órbita previne que se vá além do centro, mas, quando se previne que vá

além, há resistência na órbita e, portanto, o movimento contrário permanece constante, estabilizado pela antinomia. [8.] Dou-te um exemplo terreno que teus olhos podem testemunhar. Enquanto nadam, observa as criaturas mortais como os seres humanos. Quando a água passa, a resistência dos pés e das mãos tornam-se uma espécie de imobilidade para que a pessoa não seja varrida pela corrente da água.

– O exemplo é claro, Trismegisto.

– Sendo assim, todo movimento é realizado na imobilidade e por intermédio da imobilidade. Logo, o movimento do mundo e de todos os viventes feitos de matéria sucede de ser produzido não pelas coisas fora do corpo, mas pelo que está dentro dele agindo para fora, pelos inteligíveis, seja alma ou espírito ou outra coisa incorpórea. Pois o corpo não move um corpo animado, tampouco move qualquer outro corpo, mesmo que seja inanimado.

[9.] – O que queres dizer com isso, Trismegisto? Não são eles corpos que movem ramos e pedras e todas as outras coisas inanimadas?

– De modo algum, Asclépio. Não é o próprio corpo, mas o que está dentro do corpo que move as coisas inanimadas e que move ambos, tanto o corpo que serve de sustentação quanto o corpo que é sustentado. Por esse motivo, o inanimado não moverá o inanimado. Vês, portanto, como a alma é sobrecarregada já que tem que sustentar sozinha dois corpos. Está claro, desse modo, que os móveis são movidos em algo e por intermédio de algo.

[10.] – O móvel deve ser movido no vazio, Trismegisto?

– Silencia-te, Asclépio. Nada do que existe está vazio uma vez que sempre possuem certa substância. Um ente não pode ser um ente se não estiver preenchido de substância. O subsistente não pode jamais estar vazio.

– Trismegisto, algumas coisas não são vazias, como um balde, um vaso, um tonel e coisas desse tipo?

– Ledo engano, Asclépio. Considerarias vazias as coisas que estão completa e integralmente plenas?

[11.] – Do que estás falando, Trismegisto?

– O ar é um corpo, certo?

– Sim, é um corpo.

– Ora, esse corpo não ocupa todos os entes e preenche tudo nesse ato? E um corpo não é uma mistura constituída dos quatro elementos? Logo, tudo aquilo que imaginas estar vazio está, na verdade, pleno de ar. Mas, se está pleno de ar, está pleno também dos quatro elementos. Sucede então que outra explicação se torna manifesta: as coisas que imaginas estarem plenas estão, na realidade, vazias de ar, uma vez que estão ocupadas com outros corpos e não tem espaço para manter o ar. Assim, aquilo que tu imaginas estar vazio deve ser considerado como oco em vez de vazio, pois, em sua substância, está pleno de ar e espírito.

[12.] – Teu argumento é irrefutável, Trismegisto. Agora, o que dissemos acerca do lugar em que o universo é movido?

– Que é incorpóreo, Asclépio.

– O que, então, é o incorpóreo?

– É o intelecto como um todo encerrado totalmente em si, livre do corpo, sem vagar, sem ser afetado, intocado, repousando em si, capaz de conter todas as coisas e preservar tudo que existe; seus raios, por assim dizer, são o bem, a verdade, o arquétipo do espírito, o arquétipo da alma.

– O que, então, é Deus?

– Deus é o que não subsiste como qualquer uma dessas coisas, visto que é a causa do ser para todas elas e para cada um de todos os entes.

[13.] E ele não deixou que nada mais restasse que fosse não ser, pois todas as coisas vêm a ser de coisas que são, não de coisas que não são. Coisas que não são não possuem uma natureza que permita que venham a ser. A natureza delas é tal que não podem vir a ser de forma alguma. Coisas que são, por outro lado, não possuem uma natureza que previne que elas sejam.

[14.] – O que queres dizer com “nunca ser”?

– Deus não é o intelecto, mas é a causa do ser do intelecto. Ele não é o espírito, mas é a causa do ser do espírito. Ele não é a luz, mas é a causa do ser da luz. Diante disso, deve-se reverenciar Deus com aqueles dois nomes somente a ele atribuídos e a ninguém mais. Com a exceção de Deus, nenhum dos outros seres chamados deuses, tampouco qualquer humano ou *daímon* podem ser bons em qualquer medida. O Bem é apenas ele e ninguém mais. Todos os demais são

incapazes de conter a natureza do Bem porque são corpo e alma e não têm espaço para conter o bem.

[15.] Porque a extensão do Bem é tão grande quanto a substância de todos os seres, corpóreos e incorpóreos, sensíveis e inteligíveis. Isso é o Bem, isso é Deus. Não debes dizer que outra coisa é boa ou estará sendo profano; da mesma forma, jamais debes chamar Deus de outra coisa que não o Bem, pois também isso seria profano.

[16.] Todos falam de “bem” em seus discursos, mas o seu significado não é compreendido por todos. Por isso, Deus não é compreendido por todos. Em sua ignorância, também denominam como “bons” os deuses e alguns humanos mesmo que eles jamais possam ser bons ou se tornar bons. O Bem é aquilo que é inalienável e inseparável de Deus, pois é o próprio Deus. Todos os outros deuses imortais recebem o nome de “bom” por deferência, mas Deus é o Bem por natureza, não por deferência. Deus possui uma única natureza, o Bem. Em Deus e no Bem, unidos, há apenas uma raça, da qual derivam todas as outras raças. O Bem é aquilo que dá tudo e nada recebe. Deus dá tudo e nada recebe. Portanto, Deus é o Bem e o Bem é Deus.

[17.] A outra denominação para Deus é Pai, por ser ele capaz de criar todas as coisas. A criação é o atributo do Pai. Por isso, pessoas sensatas consideram a criação de crianças um dever da vida que deve ser encarado de forma absolutamente séria e com grande prestígio e, caso qualquer ser humano pereça sem prole, veem isso como a pior infelicidade e desprestígio. Depois da morte, tal pessoa sofre a retribuição dos *daímones*. Tal é sua punição: a alma da pessoa sem prole é sentenciada a um corpo que não tem a natureza do homem nem da mulher. Trata-se de uma coisa amaldiçoada sob o Sol. Com certeza, Asclépio, não debes jamais congratular uma pessoa sem prole. Pelo contrário, demonstra pena pelo seu opróbrio, pois sabes a punição que a aguarda. Tal é o conteúdo e a extensão do que te deve ser dito, Asclépio, enquanto uma introdução à natureza de todas as coisas.

CH 3 – Um discurso sagrado de Hermes

[1.] Deus é a glória de tudo, assim como o divino e a natureza divina. Deus, tal qual o Intelecto, a natureza e a matéria, é o princípio dos entes, dado que ele é a sabedoria que os propaga. O divino também é princípio e ele é a natureza, a potência, a necessidade, a consumação e a renovação.

Nas profundezas havia uma treva ilimitada e água e um espírito inteligente sutil, cada qual existindo em virtude do poder divino no caos. Então, foi emitida uma luz sagrada e os elementos se solidificaram [...] a partir da essência líquida. E todos os deuses desnovelaram todas as coisas a partir da natureza seminal.

[2.] Enquanto tudo era ilimitado e informe, os elementos leves foram separados às alturas e os pesados premidos à areia úmida, todos eles delimitados pelo fogo e elevados para serem carregados pelo espírito. O céu se manifestou em sete círculos, os deuses se tornaram visíveis na figura das estrelas e todas suas constelações; e o arranjo dessa substância mais leve correspondeu aos deuses contidos nisso. O círculo periférico permaneceu orbitando no ar, suspenso em um curso circular pelo espírito divino.

[3.] Por meio de seus poderes específicos, cada deus realizou o que lhe foi atribuído. Sugeriram os animais, os quadrúpedes, os rastejantes, os aquáticos e alados, e toda semente germinadora, a grama e as plantas que verdejam; cada qual trazendo em si a semente do renascimento. Os deuses urdiram as gerações de humanos para que conhecessem as obras divinas; para que fossem testemunhas ativas da natureza; para ampliar o número da humanidade; para dominar todas as coisas sob o céu; para discernir o que é bom; para ampliar por meio da ampliação e multiplicar pela multiplicação. E, por intermédio do curso maravilhoso e ativo dos deuses cíclicos, eles criaram todas as almas encarnadas para contemplar o céu, o curso dos deuses celestes, as obras de Deus e a atividade da natureza; para investigar aquilo que é bom; para conhecer o poder divino; para conhecer as mudanças cambiantes do bom e do indigno; e para descobrir toda espécie de ofício artístico ligado às coisas boas.

[4.] Para os seres humanos, esse foi o início da vida e do pensamento sábio tanto quanto o curso dos deuses cíclicos permitiu. Foi também o início de sua liberação da memória deles após terem deixado grandes monumentos na Terra em seus industriosos trabalhos. No nome das

estações, eles serão ofuscados e, a partir de todo nascimento da carne animada, do semear das colheitas e de todo trabalho industrioso, o que for diminuído será renovado pela necessidade e pela renovação oriunda deles e pelo curso do ciclo ponderado da natureza.

Pois o divino é a toda a combinação da influência cósmica renovada pela natureza. E a natureza foi estabelecida pelo divino.

CH 4 – Um discurso de Hermes a Tat: a mistura no vaso, ou a mônada

[1.] – Visto que o Artífice criou todo o mundo, não por sua mão, mas pelo verbo, tu deves compreendê-lo como presente e sempre existente, como o realizador de tudo, como aquele que, sozinho, é uno, e como o criador por sua própria vontade de tudo que há. Pois isto é seu corpo: nem tangível, nem visível, nem mensurável, nem dimensionado, nem similar a qualquer outro corpo. Não é fogo nem água nem ar nem espírito e, ainda assim, todas as coisas vêm dele. Isso porque, por ser ele bom, não foi apenas para si que ele desejou entregar tal dom e adornar a terra.

[2.] Então, ele enviou o Homem para baixo, um adorno do corpo divino, vida mortal da vida imortal. E, se o mundo prevaleceu sobre as coisas vivas como algo sempre vivo, o Homem prevaleceu até mesmo sobre o mundo por meio do verbo e do intelecto. O homem se tornou um espectador da obra de Deus. Ele se maravilhou com ela e reconheceu nela seu criador.

[3.] Então, Tat, Deus compartilhou o verbo com todas as pessoas, mas não o intelecto, mas não por invejar alguém. A inveja não vem de cima; ela se forma embaixo, nas almas das pessoas que não possuem o intelecto.

– Sendo assim, pai, por que motivo Deus não compartilhou o intelecto com todos?

– Ele queria depositá-lo entre as almas, como um prêmio para ser alcançado, meu filho.

[4.] – E onde o depositou?

– Ele preencheu um grande vaso com o Intelecto e o enviou para baixo, designando um mensageiro o qual foi ordenado a trazer a seguinte mensagem aos corações dos seres humanos: “Batizai-vos neste vaso se vosso coração puder, se ele crê que vós emergireis de novo rumo àquele que vos enviou o vaso, se ele reconhece o propósito de vossa existência.” Todos aqueles que anuíram com a proclamação e se batizaram no intelecto participaram do conhecimento e se tornaram seres humanos perfeitos, tendo recebido o intelecto. Mas aqueles que não entenderam a proclamação são pessoas racionais [*logikoi*], embora não tenham recebido o intelecto também, e desconhecem o propósito ou os agentes de sua existência.

[5.] Essas pessoas percebem as coisas como animais irracionais e, sendo o seu temperamento ávido e colérico, elas não admiram aquilo que deve ser admirado. Eles dispersam sua atenção com os prazeres e apetites de seus corpos e creem que a humanidade passou a existir para tais

propósitos. Mas aqueles que participam da dádiva oriunda de Deus, caso alguém compare seus feitos, são imortais em vez de mortais, pois em seu próprio intelecto eles apreenderam tudo, Tat, as coisas na terra, as coisas no céu e mesmo o que está além do céu. Elevando-se assim alto, eles vislumbraram o Bem e, tendo o visto, passaram a considerar o desperdício de tempo aqui embaixo como uma calamidade. Eles passaram a desprezar tudo que é corpóreo e incorpóreo e investem-se rumo ao Uno.

[6.] Tal é a instrução sobre o intelecto, Tat: resolver os impasses na divindade e entender Deus, porque o vaso é divino.

– Também desejo me batizar, meu pai.

– Meu filho, a não ser que odeie antes teu corpo, não podes amar a ti próprio, mas, quando tiveres amado a ti próprio, possuirás o intelecto e, se tiveres intelecto, terás um quinhão na via do conhecimento.

– O que significa isso, pai?

– Meu filho, é impossível estar engajado em ambos os domínios, o mortal e o divino. Como há dois tipos de entes, os corpóreos e os incorpóreos, que correspondem aos mortais e aos divinos, deve-se escolher um ou outro, caso deseje-se decidir. Não se pode ter ambos quando é necessário escolher um, mas, no declínio de um, revela-se a energia do outro.

[7.] Escolher o mais forte, então [...], não somente tem excelentes consequência para aquele que o escolhe, posto que torna o ser humano um deus, mas também demonstra reverência a Deus. Por outro lado, escolher o menor destruiu o ser humano, ainda que não tenha sido uma ofensa a Deus, com uma única reserva: assim como procissões vagando em público não conseguem muito sozinhas, embora possam funcionar como incentivo a outras, da mesma forma essas pessoas estão se ostentando pelo mundo afora, desviadas pelos prazeres do corpo.

[8.] Sendo assim, Tat, o que é oriundo de Deus já estava e continuará estando disponível a nós. Que aquilo que for oriundo de nós lhe seja adequado e não deficiente. E os males pelos quais somos responsáveis, aqueles entre nós que os escolhem em vez das coisas boas, não são de responsabilidade do Deus. Vês, meu filho, quantos corpos devemos atravessar, quantas tropas de *daímones*, conexões cósmicas e circuitos estelares para alcançar o Uno? Pois o Bem é

impenetrável, infinito e intérmino; é também sem princípio, mas para nós, para o nosso conhecimento sobre ele, parece ter tido um princípio.

[9.] Então, o conhecimento não é o princípio do Bem, mas ele nos nutre com o princípio do Bem que será conhecido. Então, aproveitemos esse princípio e viajemos com toda velocidade, porque é sinuosa a via que abandona as coisas familiares do presente para retornar as coisas primordiais do passado. O que é visível nos agrada, mas o invisível traz suspeitas. Os males são mais visíveis, mas o Bem é invisível para aqueles que veem, pois o Bem não tem forma ou aparência. Por isso, ele é apenas igual a si próprio e distinto de tudo mais. O que não tem corpo não pode ser visível ao corpo.

[10.] Essa é a diferença entre igual e distinto e a inferioridade do distinto com relação ao igual. A Mônada, porque é o princípio e a raiz de tudo, está em tudo como raiz e princípio. Sem um princípio nada existe e um princípio vem do nada, com exceção de si próprio, caso seja o princípio de todas as demais coisas. Por ser um princípio, então, a Mônada contém todo número, não é contida por nenhum e gera todo número sem ser gerada por nenhum outro número.

[11.] Mas todo gerado é imperfeito e divisível, seja pelo aumento ou pelo decréscimo. Nada disso ocorre com o que é perfeito. E o que pode aumentar aumenta graças à Mônada, mas é derrotado em sua própria fraqueza, sem conseguir achar espaço em si para a Mônada. Tal é a imagem de Deus no tanto que consigo descrevê-la para ti, Tat. Se tua visão disso foi aguçada e tu entenderes com os olhos do coração, crê em mim, filho, descobrirás o trajeto que leva para cima ou, antes, a própria imagem te mostrará o caminho. Pois essa visão tem uma virtude especial. Ela se apossa daqueles que tiveram a visão e os traz para cima, tal qual um ímã atrai o ferro, como dizem.

CH 5 – Um discurso de Hermes a Tat, seu filho: que Deus é invisível e de todo visível

[1.] Profiro a ti este discurso na íntegra, para que tu, Tat, não fiques apartado da iniciação nos mistérios de Deus que ultrapassa todos os nomes. Deves entender como algo que parece invisível à multidão poderá se tornar completamente visível a ti. Na realidade, não fosse invisível, não existiria sempre. Isso porque tudo que é visível é gerado porque passou a ser visto. Mas o invisível sempre é e, por sempre ser, não necessita de ser visto. E, enquanto permanece invisível por sempre ser, torna também todo o resto visível. Ele próprio que cria a visibilidade não se faz visível. Ele que gera não é gerado. O que traz a imagem de tudo não está presente na imaginação. Pois há imaginação apenas das coisas geradas. Vir a ser nada é além de imaginação.

[2.] Aquele que não é engendrado também não pode ser imaginado e visível, mas, ao apresentar imagens de todas as coisas, ele é visto por meio de todas elas e em todas elas. Ele é visto sobremaneira por aqueles que desejam vê-lo. Portanto, tu, Tat, meu filho, ora em primeiro lugar ao Senhor, ao Pai, ao Único, que não é o Um, mas aquele de quem o Um deriva. Suplique por seu favor para que estejas habilitado a compreender tamanha divindade, para que ele permita que ao menos um raio seu ilumine teu pensamento. Somente a compreensão vê o invisível, posto que ela também é invisível. E, se tiveres força, Tat, os olhos de teu intelecto poderão vê-lo. Pois o senhor, bondoso que é, se revela por meio de todo o mundo. Acaso é possível ver a compreensão e segurá-la nas mãos? É possível vislumbrar a imagem de Deus? Se o que está em ti também for a ti invisível, como Deus poderá te revelar algo pela visão?

[3.] Se desejas ver Deus, compreende o Sol, compreende o ciclo da Lua, compreende a ordem das estrelas. Quem mantém tal ordem? Afinal, toda ordem está submetida a um número e um lugar. O Sol, o maior deus daqueles que residem no céu, a quem todos os deuses celestes obedecem em sua realeza e soberania, esse Sol é tão grande, tão mais vasto que a terra e o mar, que ele permite que as estrelas menores o circundem acima dele. A quem ele concede, meu filho? Quem ele teme? Acaso cada uma dessas estrelas no céu não fazem o mesmo circuito ou outro semelhante? Quem determinou a direção e a extensão do circuito para cada uma delas?

[4.] A quem pertence este instrumento, a Ursa, que orbita ao redor de si própria e traz consigo todo o mundo? Quem delimitou o mar? Quem estabeleceu a terra em seu lugar? Há quem seja o criador e mestre de tudo isso. Sem alguém para fazê-lo, não poderia ser mantido nem lugar

nem número nem medida. Tudo que representa uma ordem foi criado; somente algo sem lugar e sem medida não pode ser criado. Mas mesmo isso não deixaria de ter um mestre, meu filho. Mesmo se o que o que carece é desordenado – ou seja, faltando-lhe um caráter ordenado –, ele se submete a um soberano que ainda não impôs a isso uma ordem.

[5.] Que tu possas criar asas e voar alto no céu, erguido entre a terra e o céu para ver a terra sólida, o mar fluido, as manantes dos rios, o ar moldável, o fogo perfurante, o trajeto das estrelas e o céu percorrendo ao redor de seu próprio eixo nos mesmos pontos. Que visão mais bela terias, meu filho, uma visão de tudo isso em um só instante, uma visão do imutável em movimento, o invisível tornado visível por meio do que ele cria. Tal é a ordem do mundo e este é o mundo da ordem.

[6.] Se também desejas, meu filho, ter tal visão por meio das coisas mortais na terra e nas profundezas, compreende como o ser humano é elaborado no ventre, avalia a habilidade de sua elaboração com cuidado e aprende quem é o artífice dessa imagem bela e quase divina do ser humano. Quem traçou a linha ao redor de seus olhos? Quem perfurou as aberturas para as narinas e ouvidos? Quem lhe abriu a boca? Quem estendeu os tendões e os estabeleceu? Quem criou as passagens para as veias? Quem endureceu os ossos? Quem cobriu a carne com pele? Quem separou os dedos? Quem achatou as solas dos pés? Quem abriu acessos para os poros? Quem estendeu o baço? Quem deu ao coração o formato de uma pirâmide? Quem uniu as costelas? Quem alargou o fígado? Quem esvaziou os pulmões? Quem deu amplitude à barriga? Quem deu relevo às partes mais honráveis para torná-las visíveis mas escondeu as partes pudendas?

[7.] Percebes quantas técnicas foram aplicadas a uma única matéria, quantos trabalhos em uma única figura. Todas essas coisas tão belas e todas tão bem medidas, ainda que sempre diferentes. Quem as fez todas? Que tipo de mãe ou que tipo de pai teria criado todas elas por sua própria vontade se não o Deus invisível?

[8.] Ninguém diria que uma estátua ou uma pintura teria sido produzida sem um escultor ou um pintor. Então poderia ser que toda essa criação teria sido feita sem um artífice? Ó quanta cegueira, quanta impiedade, quanta ignorância! Tat, meu filho, nunca prive as criações de seu artífice. [...] Mas, na verdade, ele é ainda mais forte do que o nome usado para um deus, tamanho é o pai de tudo. Pois somente ele é encarregado de ser pai.

[9.] Se tu me forças a diz algo mais desafiador, a essência dele é estar prenhe de todas as coisas e criá-las. Como é impossível para qualquer coisa ser feita sem um criador, da mesma forma esse criador não pode não existir desde sempre, a não ser que esteja sempre criando tudo no céu, no ar, na terra, nas profundezas, em todas as partes do mundo, em toda parte do universo, no que é e no que não é. Pois não há nada em todo o mundo que não é. Ele é em si as coisas que são e que não são. Ele torna visíveis as que são; as que não são, ele as mantém dentro de si.

[10.] Esse é o Deus que é maior que qualquer nome. Ele que é invisível e visível. Ele é contemplável pelo intelecto, ele que pode ser visto com os olhos. Ele é incorpóreo e de muitos corpos; ou, antes, ele é todo corpóreo. Não há nada que ele não seja, pois ele é tudo que é, motivo pelo qual ele tem todos os nomes, por serem eles de um só pai; motivo pelo qual ele não tem nome algum, por ele ser o pai de todos. Quem pode te louvar, em teu nome ou junto a ti? Aonde devo dirigir meu olhar para te louvar, para cima, para baixo, para dentro, para fora? Não há qualquer modo nem lugar que te circunscreva, nem qualquer outro ser. Tudo está dentro de ti. Tudo vem de ti. Tu doas tudo e nada tomas. Pois tudo tens e nada existe de que careças.

[11.] Quando devo te entoar um hino? Não é possível apreender qual é teu momento, qual é a tua hora. Para o que devo entoar o hino? Para o que fizeste ou o que não fizeste, para o que tornaste visível ou para o que mantiveste oculto? E por que devo te entoar o hino? Por ser algo que me compõe ou por ter uma propriedade particular ou por ser algo separado? Pois tu és tudo que sou. Tu és tudo que faço. Tudo és tudo que digo. Tu és tudo e não há nada a mais. O que não é tu também és. Tu és tudo que veio a ser. Tu és tudo que não veio a ser. Tu és o intelecto que compreende, o pai artífice, o Deus que age e o Bem que tudo cria.

[A matéria composta das partículas mais sutis é o ar, mas o ar é alma, a alma é intelecto e o intelecto é Deus.]

CH 6 – Que o Bem está apenas em Deus e em nenhum outro lugar

[1.] O Bem, Asclépio, não está em outra coisa que não apenas em Deus. Mais que isso, o próprio Deus é sempre o Bem. Se é assim, o Bem deve ser a substância de todo movimento e geração, e nada é destituído dela; mas essa substância possui uma energia que permanece em repouso, que de nada carece ou tem em excesso, que é perfeitamente completa, uma fonte de sustento, presente já no início de todas as coisas. Quando digo que o que sustenta tudo é bom, quero dizer também que é completamente e sempre bom. Todavia, isso não pertence [...] a nada, exceto somente a Deus. Pois ele não carece de nada, de modo a que possa se tornar um mal para ele em seu anseio de posse. Nada que existe pode se perder para ele nem causar dor nele ao perdê-lo, pois a dor é uma parte do mal. Nada é mais forte que Deus que possa se tornar um adversário para ele, tampouco ele tem companhia que possa prejudicá-lo. Nada é mais belo que, por isso, possa causar desejo nele. Nada pode ser tão negligente para com ele que possa lhe causar raiva. E nada é mais sábio que possa deixá-lo com inveja.

[2.] Como nenhuma dessas coisas faz parte da sua substância, o que lhe sobra se não o Bem? Assim como nada disso existe em tal substância, assim também o Bem não será encontrado em nenhuma das outras coisas. Todos os outros atributos existem em todas as coisas, nas pequenas e nas grandes, nas coisas tomadas uma por uma e na própria coisa vivente que é maior que todas elas e a mais poderosa de todas. Isso porque a geração em si é sujeita às paixões, já que a própria geração é uma paixão. Mas onde há paixão não há o Bem em parte alguma e onde o Bem está não há uma única paixão. Pois não há noite onde há dia e não há dia onde é noite. Logo, o Bem não pode existir na geração; ele existe apenas no não gerado. Participação em todas as coisas foi dada na matéria, então ela também tem participação no Bem. É assim que o mundo é bom, no que ele também cria todas as coisas; assim, é bom no que tange à criação que pratica. Quanto ao resto, no entanto, ele não corresponde ao Bem. Ele está sujeito à paixão e sujeito ao movimento e passa a ser um criador das coisas sujeito à paixão.

[3.] No meio humano, emprega-se o termo “bem” em contraste ao “mal”. Aqui embaixo, o mal que não é excessivo é o bem e o bem é o mal menor. O bem não pode ser de todo expurgado do vício aqui, pois aqui o bem é contaminado pelo mal e, uma vez contaminado, ele deixa de ser o bem. Como ele não permanece qual é, ele se torna mal. Portanto, o Bem está apenas em Deus ou, mais que isso, o próprio Deus é o Bem. Assim, Asclépio, somente o nome do Bem existe no

meio humano, nunca o fato. Ele não pode existir aqui. Premido de todos os lados — pelos vícios, sofrimentos, dores, anseios, violências, ilusões e opiniões incoerentes —, o corpo material não tem espaço para o Bem. E isto é o pior de tudo, Asclépio: aqui embaixo, eles acreditam que todas as coisas mencionadas correspondem à maior benesse, quando, na realidade, são um mal inigualável. A glotonice é o corego de todos os males... Aqui, a errância é a ausência do Bem.

[4.] Quanto a mim, agradeço a Deus pelo que ele depositou em meu intelecto, mesmo de apenas saber que é impossível que o Bem exista no mundo. Pois o mundo é pleno de vício como Deus é pleno de Bem ou o Bem de Deus... Se, de fato, há coisas demasiadamente belas próximas à essência de Deus, parecem talvez mais limpas e puras em algum grau aquelas que são parte dele. Pode-se atrever a dizer, Asclépio, que a essência de Deus — se ele de fato possui uma essência — é bela, mas que a Beleza e o Bem não podem ser detectados em nada mais no mundo. Todas as coisas que estão sujeitas à mirada dos olhos são fantasmas e como que ilusões umbrosas, mas há coisas não sujeitas a isso, em especial a essência da Beleza e do Bem... Como o olho não pode ver Deus, ele também não pode ver a Beleza e o Bem, pois são partes integrais tão somente de Deus, propriedades de Deus, próprias dele, inseparáveis, tão amadas, pois ou Deus as ama ou elas amam Deus.

[5.] Se puderes compreender Deus, compreenderás a Beleza e o Bem, cujo brilho excessivo só é superado pelo brilho de Deus. Pois tais são a Beleza incomparável e o Bem inimitável: como o próprio Deus. Então, conforme compreenderes Deus, também terás compreendido a Beleza e o Bem. Por não serem separados de Deus, eles não têm nada em comum com as outras [...] coisas vivas. Se questionares acerca de Deus, também estarás questionando acerca da Beleza. Pois somente uma via parte daqui até a Beleza: a piedade que anda junta com o conhecimento.

[6.] Tendo isso em vista, aqueles que permanecem ignorantes e não percorrem a via da reverência se atrevem a dizer que o ser humano é belo e bom, mas eles não podem ver nem mesmo sonhar acerca do Bem. A humanidade foi atropelada por todos os males e crê que o mal é bom. Portanto, usufrui do mal de forma insaciável e teme ser privada dele, buscando com toda sua força não apenas possuí-lo, mas ampliá-lo. Tais são as coisas humanas belas e boas, Asclépio, coisas de que não podemos escapar nem odiar. O mais difícil é que precisamos disso e não podemos viver sem isso.

CH 7 – Que o maior mal da humanidade é a ignorância acerca de Deus

[1.] Para onde vos dirigis, povo, com vossa ebriedade? Acaso ingeristes a doutrina da ignorância não diluída e, incapazes de retê-la, ireis regurgitá-la toda? Cessai! Ficai sóbrios! Fitai para cima com os olhos do coração, se não todos, ao menos aqueles entre vós que sois capazes. O vício da ignorância inunda toda a terra e destrói completamente a alma enclausurada no corpo, impedindo que ela se ancore nos portos da salvação.

[2.] Com certeza não ireis submergir nessa grande inundação, aqueles entre vós que puderdes aproveitar a contracorrente, atingindo o porto da salvação e lá vos ancorando. Então, buscai um guia para vos levar pela mão e dirigir-vos aos portões do conhecimento. Lá brilha a luz sanada das trevas. Lá ninguém está ébrio. Todos, sóbrios, contemplam com o coração aquele que deseja ser visto, que não pode ser ouvido, que não pode ser descrito; que não é visto com os olhos, mas com o coração e o intelecto. Mas antes deveis rasgar totalmente a túnica que vestis, o traje da ignorância, a sustentação do vício, as correntes da corrupção, a cela obscura, a morte vivente, o cadáver senciente, a tumba transportável, o ladrão residente, aquele que odeia por meio do que ama e inveja por meio do que odeia.

[3.] Tal é a túnica odienta que trajaste. Ela te sufoca e te atrai para baixo consigo para que não odeies tal vício; para que não olhes para cima e vislumbres a beleza da verdade e o bem que ali aguarda; para que não entendas o plano que ela planejou contra ti ao tornar insensíveis os teus sentidos, tanto os aparentes quanto os não discernidos, bloqueados pelo grande peso da matéria e repletos de um prazer hediondo, a fim de que tu não ouças o que deves ouvir nem enxergues o que deves enxergar.

CH 8 – Que nenhuma das coisas que são pode ser destruída e que estão enganados aqueles que dizem que as mudanças correspondem a mortes e destruições

[1.] – Agora, meu filho, devemos falar sobre a alma e o corpo e dizer de que modo a alma é imortal e de onde vem a energia que compõe e decompõe o corpo. A morte não tem nada a ver com isso. A morte é uma ideia derivada do termo “imortal”. Ou ela é vazia de sentido ou, pela supressão da primeira letra, “imortal” se torna “mortal”. A morte se relaciona à destruição, ainda assim nenhuma das coisas no mundo é destruída. Se o mundo é o segundo deus e um vivente imortal, é impossível que morra qualquer parte de um vivente imortal. Tudo no mundo faz parte do mundo, mas sobretudo o ser humano, o vivente racional.

[2.] Deus é a primeira de todos os entes, eterno, não gerado, o artífice de todas as coisas. Mas, por intermédio dele, um segundo deus surgiu à sua imagem e, por ele, esse segundo deus é mantido, nutrido e imortalizado, como se graças a um pai eterno, vivendo para sempre devido à sua imortalidade. Com efeito, viver para sempre difere de ser eterno. Deus não surgiu graças à ação de outrem e, se surgiu, foi por sua própria ação. Mas ele nunca surgiu; ele sempre é. Esse é o ser eterno por meio do qual o universo é eterno, o pai que é eterno porque ele existe por meio de si próprio. Mas o mundo se tornou vivo para sempre e imortal graças a um pai eterno.

[3.] E o pai pegou a matéria que desejava e a separou e transformou tudo em uma forma esférica com um corpo e uma espessura. Tal matéria é imortal e a sua materialidade é eterna. Além disso, o pai incutiu na esfera os atributos das formas, cerrando-as como se em uma caverna. Ele queria adornar o que viria após ele como todos os atributos, ele queria rodear o corpo com imortalidade para que mesmo a matéria, com a tendência de se separar da composição de corpo, não se dissolvesse em sua desordem característica. Quando a matéria estava sem o corpo, meu filho, ela estava sem ordem. Mesmo aqui embaixo a matéria tem {uma desordem confinada a outras qualidades menores,} a propriedade de aumentar e diminuir que os humanos chamam de “morte”.

[4.] Mas essa desordem surge entre as coisas que vivem na terra. Os corpos dos seres celestes têm uma única ordem que receberam do pai desde o princípio. E essa ordem é mantida sem dissolução pela recorrência de cada uma delas. A recorrência dos corpos terrenos, por outro lado, corresponde à dissolução de sua composição e essa dissolução faz com quem ressurgam enquanto corpos não dissolvidos, ou seja, imortais. Assim surge a perda da sensação, mas não a destruição dos corpos.

[5.] De acordo com o desígnio do pai e à diferença de outras coisas vivas na terra, o ser humano, a terceira coisa viva, surgiu à imagem do mundo, possuindo um intelecto assim como uma relação não apenas de afinidade com o segundo deus, mas também intelectual com o primeiro deus. Pois o ser humano tem a percepção daquele deus como um corpo, mas pensa acerca do último enquanto intelecto desprovido de corpo, enquanto o Bem.

– Então, essa coisa viva não perece?

– Cala-te, meu filho, e compreenda o que é Deus, o que é o mundo, o que é um vivente imortal, o que é uma coisa viva dissolúvel, e compreenda que o mundo foi feito por Deus e está em Deus, mas o ser humano foi feito pelo mundo e está no mundo. Compreenda que Deus inicia, contém e compõe todas as coisas.

CH 9 – Acerca da compreensão e da sensação; [que o Belo e o Bem estão apenas em Deus e em nenhum outro lugar]

[1.] – Ontem, Asclépio, proferi o *Discurso perfeito* e agora creio ser necessária uma sequência para ele, uma exposição discursiva acerca da sensação. Pois há uma diferença entre sensação e compreensão, a primeira sendo material e a segunda, essencial. Todavia, para mim as duas parecem estar unidas e não separada – isso quanto aos seres humanos. Pois em outros seres vivos a sensação se une à natureza, mas nos seres humanos há também a compreensão. O intelecto difere da compreensão de tal modo como Deus difere da divindade. A divindade surge por obra de Deus e a compreensão, por obra do intelecto, sendo ela irmã da razão, ou mesmo instrumentos uma da outra. A razão não se pronuncia sem compreensão tampouco a compreensão se manifesta sem a razão.

[2.] Ambas a sensação e a compreensão fluem juntas nos seres humanos, como se estivessem entrelaçadas uma à outra. Pois é impossível compreender sem a sensação e é impossível sentir sem a compreensão.

– Mas a compreensão pode ser entendida sem a sensação da mesma forma que alguém entrevê visões em meio aos sonhos?

– {Parece-me que ambas as atividades existem nas visões dos sonhos, pois elas despertam na sensação}, que se divide no corpo e na alma, e, quando ambas as partes da sensação se harmonizam uma com a outra, então a compreensão se pronuncia, gerada pelo intelecto.

[3.] O intelecto concebe todas as formas de compreensão, tanto as boas, quando o intelecto recebe as sementes de Deus, quanto as contrárias, quando as sementes são oriundas de algum dos *daímones*, visto que nenhuma parte do mundo está vazia de *daímones*. Quando um *daímon* é iluminado por Deus, ele o substitui e planta a sua própria semente, ao passo que o intelecto concebe o que foi nele plantado: adultérios, assassinatos, agressões contra o próprio pai, sacrilégios, impiedades, suicídios daqueles que se enforcam ou saltam de precipícios, e tantas outras obras dos *daímones*.

[4.] Poucas sementes vêm de Deus, mas são magníficas, belas e boas. São elas a virtude, a moderação e a piedade. A piedade é o conhecimento de Deus e quem passa a conhecer Deus, pleno de tudo que é bom, possui pensamentos divinos e não como aqueles da maioria. Por esse motivo,

aqueles que detêm conhecimento não agradam a maioria nem a maioria os agrada. Eles parecem ser loucos e tornam-se risíveis. São odiados e desprezados e por vezes podem até ser assassinados. Como falei, o vício transita aqui embaixo pois este é o seu lar. A terra é o seu lar, não o mundo, como alguns blasfemos alegam. No entanto, o indivíduo temente a Deus poderá suportar isso porque ele está ciente do conhecimento e porque todas as coisas são boas a esse indivíduo, mesmo o que para os demais parece ser um mal. Se planejam contra ele, ele referenda tudo isso ante o conhecimento e transforma o mal em bem.

[5.] Retorno ao discurso da sensação. O fato de a sensação ter um papel na compreensão é algo humano, mas, como falei, nem todo humano aproveita a compreensão. Há o indivíduo mais material e há o indivíduo essencial. Como mencionei, pessoas materiais rodeadas pelo vício recebem a semente de sua compreensão dos *daímones*, mas são salvos por Deus aqueles que estão rodeados pelo Bem essencial. Deus, artífice de tudo, elabora todas as coisas tais quais ele próprio ao criá-las, mas essas coisas que começam boas diferenciam-se no uso de energia. O movimento do mundo, enquanto se afasta, produz gerações de diferentes tipos: algumas ele conspurcam com o vício; outras ele purifica com o Bem. Pois o mundo tem sua própria sensação e compreensão, Asclépio, não como a humana nem de forma variada, mas muito mais forte e simples.

[6.] A única sensação e compreensão no mundo é fazer todas as coisas e desfazê-las em si de novo. Ele é um instrumento do desígnio de Deus. Na realidade, Deus fez o instrumento para criar todas as coisas de modo ativo em si mesmo, tomando sob sua égide as sementes que recebeu de Deus. Ao dissolver todas as coisas, o mundo as renova e, quando as coisas foram dissolvidas dessa forma, o mundo, como um bom agricultor da vida, oferece a elas renovação por meio do mesmo processo de mudança que move o mundo. Não há nada que não seja um produto da fecundidade cósmica. Ao se mover, ele faz todas as coisas viver, sendo ao mesmo tempo o local e o artífice da vida.

[7.] Todos os corpos vêm da matéria, mas eles são vários. Alguns são da terra, alguns da água, alguns do ar e alguns do fogo. Todos os corpos são compostos, alguns de forma mais marcada, alguns mais simples. Os primeiros são os corpos pesados; os menos compostos são mais leves. O movimento rápido do mundo produz diversidade ao promover as gerações de espécies diferentes. Quando o mundo respira de forma intermitente, ele oferece qualidade aos corpos e sua plenitude é uma única coisa, a vida.

[8.] Assim, Deus é o pai do mundo, mas o mundo é o pai de tudo que está em si. O mundo é filho de Deus e as coisas no mundo advêm do mundo. É adequadamente chamado de “mundo” [*kósmos*, “ordem”] porque ele ordena todas as coisas na diversidade de sua geração, na assiduidade da vida, na intensidade da atividade, na rapidez da necessidade, na associabilidade dos elementos e na ordem do que nasce. Portanto, que ele seja chamado “ordem” [*kósmos*] é algo adequado e necessário. Assim, em todos os entes a sensação e a compreensão vêm de fora, inspiradas pelo ambiente, mas o mundo as recebeu de uma vez por todas quando passou a existir e, possuindo-as, ele as mantém pela ação de Deus.

[9.] Deus não é desprovido de sensação e compreensão, como alguns mantêm em meio a uma blasfêmia supersticiosa. Isso porque todas as coisas que existem estão em Deus, Asclépio. Elas passaram a existir pela ação de Deus e dependem do cimo, algumas agindo pelos corpos, outras pela substância anímica ou criando vida pelo espírito ou tomando o refugo gasto, como é adequado. Mais que isso, para revelar a verdade, devo dizer que Deus não contém essas coisas. Ele é todas elas, então ele não as adquire como algo acrescentado de fora, mas as oferece para o exterior; tal é a sensação e a compreensão de Deus, sempre movendo todas as coisas. Nunca chegará o momento em que algum dos entes será abandonado. Quando falo dos entes, falo de Deus. Porque Deus mantém em si os entes; nenhum deles está fora de Deus e ele não está fora de nenhum.

[10.] Se as compreenderes, Asclépio, essas coisas te serão verossímeis, mas elas estarão além da crença se não tiveres conhecimento. Compreender é acreditar e não acreditar é não compreender. A razão não chega à verdade, mas o intelecto é poderoso e, quando ele é guiado até certa altura pela razão, ele tem como chegar até a verdade. Depois que o intelecto considerou isso com cuidado e descobriu que tudo isso é consonante com as descobertas da razão, ele passou a acreditar e nessa bela crença repousou. Assim, por uma ação de Deus, aqueles que compreenderam consideraram o que falei como crível, mas aqueles que não compreenderam não o entendem como crível. Que esse tanto basta acerca da compreensão e da sensação.

CH 10 – Discurso de Hermes Trismegisto: a chave

[1.] – Confiei a ti o discurso de ontem, Asclépio. É justo que confie o de hoje a Tat, visto que se trata de um sumário dos *Ensinamentos gerais* que lhe ofereci. Portanto, Tat, Deus, Pai e Bem, tem uma única natureza ou, antes, uma única energia. “Natureza” é um termo usado para o que brota e cresce, aplicando-se às coisas que mudam e se movem... enquanto “energia” é usado para o que é imutável, para o divino, ou seja, {naquilo em que ele próprio deseja incluir o ser humano. Em outro momento} ensinamos acerca das energias humanas e divinas, que agora devem ser compreendidas com o mesmo sentido como naquele outro caso.

[2.] A energia de Deus é seu desígnio e sua essência é designar que todas as coisas existam. Pois o que são Deus Pai e o Bem se não o ser de todas as coisas e mesmo das coisas que não existem mais? Ele corresponde à própria substância da existência de todas elas. Isso é Deus, isso é o Pai, isso é o Bem, a quem nada mais pertence. Pois o mundo, como o Sol, é em si o pai das coisas que existem por participação, mas não é também a causa do bem e da vida, tal qual Deus. Mas, sendo a causa, de qualquer forma é compelido pelo desígnio do Bem, sem o qual nada pode existir ou nascer.

[3.] O Pai, recebendo o apetite para o Bem, por meio do Sol, origina a criação e gênese das crianças, pois o Bem é o princípio da geração. Mas o Bem só pode existir naquele que nada recebe mas cria tudo por desígnio. Não direi “aquele que cria”, Tat, pois, na maioria das vezes, aquele que cria o faz desejando tanto em qualidade quanto em quantidade porque às vezes cria e às vezes não. Ora cria esta espécie em tal quantidade, ora o contrário. Mas Deus Pai corresponde ao Bem no que ele designa a existência a tudo.

[4.] O mesmo ocorre para quem consegue ver. Com efeito, Deus também deseja ser visto, {e isso ocorre sobretudo também para ele,} e tudo mais se sucede por isso... Pois o reconhecimento do Bem lhe é próprio. Isso é o Bem, Tat.

– Pai, tu nos preencheste com uma visão boa e muito bela e o olho do meu intelecto está quase cego com tal visão.

– Sim, mas a visão do Bem não é tal qual os raios do Sol que, por serem ígneos, ofuscam os olhos com a luz e os cerram. Pelo contrário, ela ilumina conforme a capacidade que a pessoa

que recebe a influência do brilho intelectual pode recebê-la. Ela permeia de forma mais pungente, mas inofensiva e plena de imortalidade.

[5.] Aqueles que acabam bebendo de forma um pouco mais intensa dessa visão amiúde, ao adormecerem, afastam-se do corpo rumo a uma vista tão justa, assim como ocorreu com Céu e Crono, nossos ancestrais.

– Quem dera que também nós pudéssemos vê-la, pai.

– Que dera, meu filho. Mas ainda estamos muito fracos para essa visão. Não somos fortes o suficiente para abrir nossos olhos e vislumbrar a beleza incorruptível e incompreensível do Bem. Se nada tiveres a dizer sobre ela, poderás vê-la, pois o conhecimento dela corresponde ao silêncio divino e à supressão de todos os sentidos.

[6.] Aquele que a compreende nada mais há de compreender. Da mesma forma, aquele que a vislumbrou nada mais verá, tampouco moverá seu corpo para qualquer direção. Esse indivíduo permanece imóvel, com todos os seus movimentos e sensações corpóreas esquecidos. Após iluminar todo seu intelecto, essa beleza acende sua alma inteira e, por meio do corpo, a eleva. E a beleza o transforma todo em essência. Pois, mesmo que a alma vislumbre a beleza do Bem, ela não pode ser divinizada ainda no corpo humano, meu filho.

[7.] – O que queres dizer com “divinizada”, pai?

– Refiro-me às transformações de toda alma separada, meu filho.

– De novo, como assim “separada”?

– Não ouviste nos *Ensinamentos gerais* que todas as almas que transitam ao redor do mundo, como que distribuídas, provêm todas da alma una do Todo? Em seguida, essas almas sofrem muitas transformações, algumas mais venturosas, outras, menos. As almas rastejantes se transformam em criaturas aquáticas; as aquáticas se transformam em seres da terra seca; as almas terrestres se transformam em criaturas aladas; as aéreas em seres humanos; e os seres humanos, ao se transformarem em *daímones*, adquirem o princípio da imortalidade e, assim, ingressam na hoste dos deuses, que se resumem a duas: a vagante e a fixa.

[8.] E essa é a glória mais perfeita da alma. Mas, se uma alma que entrou nos seres humanos permanece viciosa, ela não pode experimentar da imortalidade nem compartilhar do bem e

rapidamente *volta atrás* em seu caminho até os seres rastejantes. Tal é a condenação contra uma alma viciosa.

O mal da alma é a ignorância. Pois, quando a alma é cega e nada vê dos entes pela sua natureza ou pelo Bem, ela é aturdida pelas paixões corpóreas e a desgraçada se torna, ignorante de si mesma, uma escrava de corpos vis e monstruosos, carregando o corpo como um fardo, sem comandar, mas sendo comandada. Esse é o mal da alma.

[9.] Já a virtude da alma é o conhecimento. Pois o conhecedor é bom e piedoso e semidivino.

– Quem é esse ser humano, pai?

– É aquele que fala pouco e ouve pouco. É quem batalha contra as sombras, contra os dois tipos de discurso, dos ociosos e dos curiosos. Deus, o Pai, o Bem não fala nem ouve. Sendo fato que as sensações existem em todas as coisas porque elas não podem existir sem eles, ainda assim o conhecimento difere bastante da sensação. Isso porque a sensação vem quando o objeto tem protagonismo, ao passo que o conhecimento é a meta do aprendizado e o aprendizado é uma dádiva de Deus.

[10.] Pois todo aprendizado é incorpóreo enquanto emprega o próprio intelecto como instrumento, assim como o intelecto usa o corpo. Ambos adentram o corpo, tanto o que é intelectual quanto o que é material. Pois tudo resulta da oposição dos contrários. É impossível que seja diferente.

– Então, quem é esse deus material?

– O mundo, que é belo, mas não é bom. Isso por ser ele material e passivo de ser afetado. Entre todas as coisas que são passivas, ele é a mais suprema; todavia, entre os entes, é secundário e incompleta por si só. Ao ter nascido, o mundo passa a existir para sempre, mas existe na transformação e existe sempre enquanto transformação das qualidades e quantidades, pois está sujeito ao movimento e todo movimento de matéria é transformação.

[11.] A imobilidade do intelecto dá início ao movimento da matéria do seguinte modo: como o mundo é uma esfera, ou seja, uma cabeça, e como não há nada material acima da cabeça, tal qual não há nada do intelecto sob os pés, onde está toda a matéria, e como o intelecto é a cabeça movida de forma esférica, ou seja, como uma cabeça — uma vez posto tudo isso, o que se une à

membrana da cabeça, que é a alma, é naturalmente imortal, como se tivesse mais alma que corpo, porque o corpo se torna uma alma. Já as coisas distantes da membrana são mortais por terem mais corpo que alma. Logo, todo ser vivo e mesmo o todo são constituídos tanto do material quando do inteligível.

[12.] Em primeiro lugar o mundo, mas, logo após o mundo, o segundo ente é o ser humano, que é o primeiro dos seres mortais e que, como outros seres vivos, é animado. Além disso, o ser humano não só não é bom, mas, por ser mortal, é também vil. Já o mundo não é bom porque se move, mas, por ser imortal, não é vil. Agora, o ser humano, por se mover e ser mortal, é vil.

[13.] Assim é conduzida a alma humana: o intelecto está na razão; a razão, na alma; a alma, no espírito; o espírito, percorrendo as veias, artérias e sangue, faz com que o vivente se mova e, por assim dizer, o conduz. Portanto, alguns alegam que a alma é sangue, confundindo sua natureza e não vendo que o espírito deve primeiro estar submerso na alma e, depois disso, quando o sangue se engrossa e as veias e artérias são esvaziadas, o vivente perece. Assim é a morte do corpo.

[14.] Tudo depende de um só começo, mas o começo depende do uno e o começo se move de tal forma que possa novamente se transformar em outro começo. Contudo, apenas o uno permanece parado e imóvel. Há, portanto, essas três entidades: Deus, que é o Pai e o Bem, o mundo, e o ser humano. Deus detém o mundo, e o mundo detém o homem: o mundo surge como filho de Deus, ao que o ser humano é um filho do mundo e como que um neto de Deus.

[15.] Deus não negligencia o ser humano. Pelo contrário, ele o reconhece integralmente e quer ser por ele reconhecido. A única libertação para a humanidade é justamente isto, o conhecimento de Deus. Essa é ascensão ao Olimpo. Uma alma se torna boa apenas dessa forma, ainda que não seja boa para sempre, por se tornar vil. É necessário que se torne vil.

– Como assim, Trismegisto?

– Imagina a alma de uma criança que ainda não aceitou a separação de si mesma, meu filho. Seu corpo ainda não está completamente desenvolvido {pois ela tem dele apenas uma pequena parte}. Quão bela é de se ver, por qualquer perspectiva, ainda não atingida pelas paixões corpóreas, ainda dependendo tão intimamente da alma do mundo. Mas, quando o corpo se avoluma e arrasta a alma para baixo até o volume do corpo, a alma, desligada de si própria, engendra o esquecimento e não mais participa do belo e do bem. O esquecimento se torna um vício. [16.] O

mesmo ocorre com aqueles que abandonam o corpo. Quando a alma se eleva acima de si própria, o espírito é atraído para o sangue; a alma, para o espírito; mas o intelecto, devido à sua natureza divina, se torna puro de todos seus agregados e assume um corpo ígneo, desbravando todos os lugares, deixando a alma ao julgamento e punição merecidos.

– O que queres dizer, pai? Como o intelecto se separa da alma e a alma se separa do espírito se também dizes que a alma é o adorno do intelecto e o espírito é o adorno da alma?

[17.] O ouvinte deve ser um único intelecto com o falante, assim como um único espírito, meu filho. Ele deve ter uma escuta mais ligeira que a fala do falante. Em um corpo terreno esses adornos se combinam, pois o intelecto não pode se assentar sozinho e nu em um corpo terreno, meu filho. O corpo terreno não suporta tamanha imortalidade, tampouco tamanha virtude pode sustentar a contaminação pelo contato com um corpo sujeito à paixão. Logo, o intelecto se serve da alma como um invólucro e a alma, também algo divino, se serve do espírito como uma espécie de escudeiro. O espírito comanda tal ser vivo.

[18.] Assim, uma vez o intelecto liberto do corpo terreno, ele se traja com sua própria veste, uma veste ígnea, que ele não podia trajar quando no corpo terreno. Isso pois a terra não suporta o fogo e entra em combustão com a menor faísca. Por isso a água cinge toda a terra, velando-a como um cercado ou um muro contra a combustão do fogo. O intelecto, o mais penetrante de todos os pensamentos divinos, tem o fogo enquanto corpo, o mais penetrante de todos os elementos. E, visto que o intelecto é o artífice de todos os seres, ele emprega o fogo como um instrumento em sua arte. O intelecto de tudo é o artífice de todos os seres. O intelecto humano é o artífice apenas daquilo que existe sobre a terra. Desprovido que é do fogo, o intelecto nos seres humanos é inepto para elaborar coisas divinas, justamente por ser sediado na humanidade.

[19.] A alma humana, ou seja, a alma piedosa e não qualquer alma, é de certa forma tal qual são as almas dos *daímones* e as almas divinas. Ela se torna um intelecto pleno após se libertar do corpo e após ter travado a batalha da reverência. Conhecer o divino e não causar mal a ninguém é a batalha da piedade. Entretanto, a alma impiedosa permanece em sua própria essência, punindo-se e buscando um corpo terreno para se inserir — um corpo humano, evidentemente, pois nenhum outro corpo suporta uma alma humana. Não é permitido a uma alma humana precipitar-se em um corpo de um animal irracional. Essa é a lei de Deus para proteger a alma humana de tal ignomínia.

[20.] – Mas, pai, então como a alma humana é punida?

– E há maior punição para a alma humana do que a impiedade, meu filho? Que fogo queima tanto quanto a impiedade? Que fera mutila o corpo de forma tão brutal quando a impiedade mutila a própria alma? Não vês que agonias a alma impiedosa sofre, urrando e se esganiçando: “Estou em chamas, estou queimando; não sei o que dizer ou fazer; estou sendo devorada pelos males que me possuem, desgraçada que sou; não consigo ver ou falar” — não são esses os brados de uma alma que está sendo punida? Meu filho, também tu não crês o que todos creem, que a alma que abandonou o corpo se tornou um animal? Mas isso é um grave equívoco.

[21.] Pois a alma é punida da seguinte maneira: o intelecto, uma vez tornado um *daímon*, é orientado a adquirir um corpo ígneo para servir a Deus e, tendo se inserido em uma alma impiedosa, o intelecto atormenta essa alma com as penas de seus enganos. Penando de tal forma, a alma impiedosa se volta para os assassinatos, atrocidades, injúrias e diversos tipos de violência, típicas falhas humanas. Mas, quando o intelecto se insere na alma piedosa, ele a conduz rumo à luz do conhecimento. Tal alma nunca se farta de entoar hinos e louvores, sempre enaltecendo toda a humanidade e a favorecendo em cada ato e palavra, em homenagem ao seu pai.

[22.] Por isso, aquele que agradece a Deus deve orar para adquirir um bom intelecto, meu filho. A alma pode converter-se em algo melhor, mas nunca algo pior. Existe uma irmandade de almas. As almas divinas se irmanam às almas humanas; as almas humanas, às irracionais. O que é superior tutela o que é inferior. Deuses tutelam os seres humanos; os seres humanos tutelam as coisas irracionais; e Deus tutela todos. Pois ele é superior a todos e todos são inferiores a ele. Assim, o mundo está sujeito a Deus; a humanidade, ao mundo; as coisas irracionais, à humanidade. Deus paira sobre tudo em vigília. As potências são como raios de Deus; as forças naturais, como raios do mundo; as artes e o aprendizado, como raios da humanidade. As potências trabalham pelo mundo e na humanidade pelos raios naturais do mundo, mas as forças naturais trabalham pelos elementos e os seres humanos trabalham pelas artes e pelo aprendizado.

[23.] Tal é a regência do todo. Ela se dá à sombra da natureza do Uno e tudo penetra por meio do Intelecto do Uno. Nada é mais divino que o intelecto, nada é mais ativo ou habilitado para unir os seres humanos aos deuses e os deuses aos humanos. O intelecto é o bom *daímon*. Abençoada é a alma integralmente plena de intelecto; desgraçada aquela que está integralmente vazia dele.

– Mas, pai, de novo, o que queres dizer?

– Acaso imaginas, meu filho, que toda alma possui um bom intelecto? Nosso discurso de agora diz respeito a esse intelecto, não ao intelecto servil ao qual nos referimos antes, aquele enviado para baixo pela justiça.

[24.] Porque, sem o intelecto, a alma:

“...nada pode falar
nada pode cumprir.”

O intelecto voa para longe da alma e, nessa hora, a alma nem vê nem ouve, mas age como um animal irracional, tamanho é o poder do intelecto. Mas o intelecto não pode se conservar em uma alma indolente. Ele abandona tal alma que se apega ao corpo, arrastada para baixo e premeida por ele. Tal alma não possui um intelecto, meu filho, e não é possível dizer que tal coisa é um ser humano. Pois o ser humano é uma criatura semelhante a deus, incomparável a outras criaturas da terra, mas próxima dos seres celestes chamados deuses. Aliás, não falemos por meias verdades: quem é realmente humano também está acima desses deuses ou ao menos ambos são de todo equipotentes.

[25.] Pois nenhum dos deuses celestes desce à terra e abandona os limites do céu, mas, ainda assim, os seres humanos se elevam até o céu, podem mensurá-lo e conhecem suas alturas e profundidades. Eles aprendem tudo com precisão e, mais que tudo isso, eles chegam ao topo sem abandonar a terra, tamanha sua condição. Portanto, devemos nos atrever a dizer que o ser humano é um deus mortal sobre a terra e que o deus no céu é um homem imortal. Assim, por meio de ambos, o mundo e o ser humano, todas as coisas existem, mas é pela ação do Uno que tudo existe.

CH 11 – O Intelecto a Hermes

[1.] – Como as pessoas dizem muitas coisas contraditórias sobre o todo e Deus, não aprendi a verdade. Esclarece-me a verdade, mestre. Dependo somente de ti para que isso me seja revelado.

– Assim sendo, presta atenção, Hermes Trismegisto, e lembra-te do que irei dizer. Não hesitarei em falar o que me vier.

[2.] [...] Ouve a realidade de Deus e do todo, meu filho.

– Deus, a eternidade, o mundo, o tempo e a transformação. Deus cria a eternidade. A eternidade cria o mundo. O mundo cria o tempo. O tempo cria a transformação. Digamos que a essência de Deus é [o bem, a beleza, a felicidade,] a sabedoria. A essência da eternidade é a identidade. A essência do mundo, a ordem. Do tempo, a mudança. Da transformação, vida e morte. Mas a energia de Deus é o intelecto e a alma. A energia da eternidade é a permanência e a imortalidade. A energia do mundo, a composição e a decomposição. Do tempo, o aumento e o declínio. Da transformação, qualidade e quantidade. Logo, a eternidade está em deus; o mundo, na eternidade; o tempo, no mundo; a transformação, no tempo. E, enquanto a eternidade permanece imóvel na presença de Deus, o mundo se move na eternidade, o tempo flui no mundo, e a geração surge no tempo.

[3.] Deus é a fonte de tudo. A eternidade é a essência de tudo. O mundo é matéria de tudo. A eternidade é o poder de Deus e o mundo corresponde à obra da eternidade, mas o mundo nunca surgiu; ele surge constantemente na eternidade. Por isso, nada no mundo será corrompido, uma vez que a eternidade é incorruptível, tampouco perecerá, uma vez que a eternidade abriga o mundo.

– Mas o que é a sabedoria de Deus?

– O bem, e a beleza e a felicidade, toda a excelência e a eternidade. A eternidade estabelece uma ordem, depositando imortalidade e permanência na matéria.

[4.] A transformação da matéria depende da eternidade assim como a eternidade depende de Deus. A transformação e o tempo, ambos detentores de uma natureza dupla, existem no céu e na terra. No céu são imutáveis e imperecíveis, mas na terra são mutáveis e perecíveis. Deus é a alma da eternidade; a eternidade é a alma do mundo; o céu é a alma da terra. Deus é o intelecto, mas o intelecto está na alma; a alma, na matéria; e, ainda assim, tudo isso existe por meio da

eternidade. Ocupando o interior, uma alma plena de intelecto e de Deus preenche o corpo do todo no qual todos os corpos existem, mas, externamente, a alma cinge o todo e o vivifica. Externamente, o todo é essa criatura viva, massiva e perfeita; internamente, ele é todas as criaturas vivas. No céu a alma permanece em sua identidade, mas na terra ela modifica os entes que nascem.

[5.] A eternidade conserva tudo isso unido, seja pela necessidade, pela providência, pela natureza ou por qualquer outro nome que se lhe possa atribuir ou deixar de atribuir. Este todo é Deus produzindo sua energia, mas a energia de Deus é um poder insuperável, incomparável a qualquer coisa humana ou divina. Assim sendo, Hermes, não debes supor que nada embaixo ou acima é tal qual Deus, pois estarias te afastando da verdade. Nada é tal qual o Singular, o Uno, o Único. Tampouco debes imaginar que Deus renuncia seu poder a qualquer outro ser. Há, além dele, outro criador da vida, da imortalidade e da mudança? Que outra atividade pode ele ter além de criar? Deus não é ocioso, senão tudo o mais seria ocioso, pois tudo está pleno de Deus. Em nenhum lugar no mundo tampouco em nenhuma criatura há o ócio. Se relacionada ao criador ou à criatura, a palavra “ócio” é vazia.

[6.] Tudo deve ser gerado, sempre e conforme a inclinação de cada lugar. Aquele que cria existe em tudo, sem estar fixo de forma rígida ou criando em algum lugar específico, mas em toda parte. Sendo ele a própria potência da energia, sua autonomia não deriva das coisas que são geradas. O gerado é que existe em virtude de sua ação.

Vislumbra o mundo ante os teus olhos por meio de mim; observa sua beleza com cuidado, um corpo impoluto, em relação ao qual nada antecede, sempre sublime, renovado e cada vez mais sublime.

[7.] Contempla os sete mundos dispostos abaixo, agrupados em uma ordem eterna, cada qual completando a eternidade em um circuito distinto. Vê como tudo é pleno de luz, ainda que em lugar algum haja fogo. A atração e combinação entre as coisas contrárias e diferentes se torna uma luz iluminando a partir da energia de Deus, que é o pai de todo bem, guia e comandante de toda a ordem dos sete mundos. Cruzando à frente de todos está a Lua, o instrumento da natureza, alterando a matéria abaixo e, no centro do tudo, está a Terra, a nutriz que alimenta todos os seres terrestres, tomando assento no belo mundo, como se sedimentada. Fita a exuberância de seres imortais e mortais, quantos são, e a Lua circundante entre ambos, imortais e mortais.

[8.] Tudo é pleno de alma e tudo é movido, alguns no céu, outros na terra. Aqueles à direita não se voltam para a esquerda; aqueles à esquerda não se voltam à direita; aqueles acima não vão para baixo; e aqueles abaixo não vão para cima. Hermes, não preciso mais te dizer que tudo isso foi gerado. Pois são corpos e têm alma e são movidos, mas corpo e alma não podem ser unidos em um único ser sem alguém que o faça. Por conseguinte, tal ser deve existir e deve ser uno de todos os modos.

[9.] Como há muitos e os mais diversos movimentos e ainda como os corpos são distintos, conquanto uma velocidade tenha sido imposta sobre todos eles, não pode haver dois criadores ou mais. Sendo muitos, uma única ordem não poderia ser mantida. O corolário da pluralidade é a invidia do melhor. Explico: se houvesse um segundo criador das criaturas mortais e sujeitas à mudança, ele desejaria criar os seres imortais também, como o criador dos imortais desejaria criar os mortais. Vê, se houvesse dois e sendo que a matéria é única e a alma é única, qual deles forneceria a criação? Se ambos fornecessem, qual forneceria a parte maior?

[10.] Considera da seguinte forma: todo corpo vivo, tanto imortal quanto mortal, racional e irracional, é composto de matéria e alma. Isso porque todos os corpos vivos são animados. Já os não vivos correspondem apenas de matéria. A alma, também oriunda apenas do criador, é a causa da vida, mas o criador dos imortais é a causa de toda vida. Como, então, não é ele também o criador dos seres mortais, mesmo que eles sejam distintos dos imortais? Como um ser imortal que cria a imortalidade não poderia criar o que é parte dos seres vivos?

[11.] Obviamente, há quem crie tudo isso e ele tem que ser uno, pois a alma é uma, a vida é uma e a matéria é uma. Mas quem seria esse alguém? Quem mais senão o Deus Uno? Quem além de Deus apenas poderia ser capaz de criar viventes animados? Portanto, Deus é uno. Que ultraje completo! Se estavas de acordo que o mundo é sempre uno, que o Sol é uno, a Lua é uma e a divindade é uma, acaso propões que Deus deveria ser elencado entre eles?

[12.] Deus cria tudo. {O maior ultraje seria imaginar um deus que fosse múltiplo.} E por que seria um grande prodígio que Deus criasse a vida, a alma, a imortalidade e a mudança quando tu também podes criar tanto? Tu podes ver, falar e ouvir. Podes sentir odores, tocar, caminhar, pensar e respirar. Não é como se uma pessoa visse, outra ouvisse, outra falasse; uma pessoa tocasse, outra sentisse odores, outra caminhasse, outra pensasse, outra respirasse. Uma pessoa faz tudo isso. Por outro viés, essas coisas não se dão sem Deus. Assim como não serias mais um ser

vivo se ficasses inerte quanto a teus intentos, da mesma forma, se Deus fosse inerte, ele não mais seria Deus, por mais ímpio que seja dizê-lo.

[13.] Uma vez provado que não podes existir sem criar algo, quanto mais isso não é verdadeiro acerca de Deus? Pois, se houvesse algo que Deus não fez, ele seria imperfeito, mas novamente isso é algo ímpio de ser dito. Ora, Deus é perfeito e não é inerte, logo, ele cria tudo.

Presta atenção um pouco mais, Hermes, e logo entenderás que a obra de Deus é uma única: trazer tudo para a existência; o que está sendo gerado, o que já foi gerado, o que será gerado. Isso é a vida, meu caro. Isso é a Beleza, isso é o Bem, isso é Deus.

[14.] Se queres compreender isso pela sua experiência, nota o que ocorre contigo quando desejas criar. É algo diferente da obra de Deus. Deus não sente prazer com sua obra, tampouco tem auxílio. Ao trabalhar sozinho, ele está em seu próprio trabalho eternamente. Ele é o que ele cria. Se as coisas fossem separadas dele, tudo desabaria. Necessariamente, tudo morreria por ser desprovido de vida. Mas, se tudo é vivo, tanto no céu quanto na terra, e se a vida é uma para todos, isso ocorre graças a Deus e, inclusive, corresponde ao próprio Deus. Tudo surge por ele e a vida é a união do intelecto e da alma.

[15.] Logo, a eternidade é uma imagem de Deus, o mundo é uma imagem da eternidade e o Sol é uma imagem do mundo. O ser humano é uma imagem do sol. A morte não é uma destruição das coisas compostas, mas uma dissolução de sua união. É dito que a mudança é morte porque o corpo é dissolvido e a vida passa para um plano invisível. {Ouve-me com dedicação,} meu caro Hermes, pois te digo que o mundo e as coisas que dizem se dissolver assim são transformadas porque mesmo o mundo todos os dias tem uma parte sua se tornando invisível. Mas nada disso é dissolvido de forma alguma. Tais são as paixões do mundo: revoluções e ocultamentos. A rotação é uma revolução; o ocultamento, uma renovação.

[16.] O mundo possui todas as formas. Ele não tem formas introduzidas em si, mas as transforma dentro de si próprio. Como o mundo nasceu com todas as formas, quem pode tê-lo criado? Não o pensemos que ele é informe. Mas, se ele também tem todas as formas, ele será como o mundo. E se ele tem uma única forma? Nesse caso, ele será menor que o mundo. Então, o que devemos dizer sobre ele para não deixarmos nosso discurso em um impasse? Não pode haver impasse na nossa compreensão de Deus. Logo, se ele tem qualquer estrutura, é uma única estrutura,

incorpórea, que não tem lugar entre as aparências. E ele revela todas essas estruturas mediante os corpos.

[17.] Que não te cause espécie a ideia de uma estrutura incorpórea, pois é como a estrutura de uma palavra. Nas pinturas, os cumes das montanhas se destacam no topo das imagens, mas, na realidade, são nivelados e homogêneos. Repara bem no que falo, por mais atrevido que pareça, porque o que digo é também verdadeiro. Assim como um ser humano não pode viver distante da vida, tampouco pode Deus existir sem criar o Bem. Pois em Deus esta criação é vida e movimento, por assim dizer, movendo tudo e vivificando tudo.

[18.] Algumas coisas que falo merecem uma consideração meticulosa. Considera bem o que se segue. Tudo está em Deus, mas não como se estivesse situado em um lugar. Isso porque um lugar também é um corpo e um corpo é imóvel, e o que está situado em algum lugar não tem movimento. Na imaginação incorpórea, as coisas se situam de forma distinta. Considera aquilo que abarca todas as coisas. Considera que nada limita o incorpóreo, que nada é mais rápido ou potente. Dentre todas as coisas, o incorpóreo é o que é ilimitado. Ele é o mais rápido e também o mais potente.

[19.] Considera também isto: se orientares a tua alma para que viaje à Índia, lá ela estará ainda mais rápida que pediste. Se orientares para que ela atravesse o oceano, novamente ei-la naquele lugar de pronto, sem qualquer escala, porque ela simplesmente chega àquele lugar. Se orientares para que ela voe pelos céus, não lhe faltarão asas. Nada lhe impedirá, nem o fogo do sol, nem o éter, nem o turbilhão, nem outros corpos estelares. Atravessando tudo isso, ela viajará até o corpo supremo. E, se desejas transpor o próprio universo e contemplar o que há fora dele, caso realmente haja algo fora do mundo, isso será possível para ti.

[20.] Eis teu poder, eis tua velocidade! Cultiva-as! Se podes esse tanto, acaso Deus não o pode? Deve pensar de Deus desta forma, como detentor de tudo, do mundo, de si próprio, do universo, como se fossem pensamentos dentro dele. Logo, se não te tornares semelhante a Deus, não poderás compreendê-lo. O semelhante é compreendido pelo semelhante. Faz com que tu mesmo cresças a um tamanho imenso e ilimitado, exceda todo corpo, supere todo tempo, torna-te a eternidade e compreenderás Deus. Compreende que nada te é impossível, aceita-te como imortal, capaz de compreender tudo, toda arte, todo conhecimento e a disposição de todo ser vivo. Eleva-te para além de qualquer altura e escava mais fundo que qualquer profundidade. Colige em ti todas

as sensações do que foi criado, do fogo e da água, do seco e do úmido. Sê em todos os lugares a um só tempo, na terra, no mar, no céu. Sê ainda não nato, sê no útero, jovem, velho, morto, além da morte. Quando ao mesmo tempo tiveres compreendido tudo isto, os tempos, locais, qualidade e quantidades, então poderás compreender Deus.

[21.] Mas, se cerrares tua alma no corpo e a humilhares dizendo: “Nada compreendo, nada posso fazer; temo o mar, não posso me elevar ao céu; não sei o que eu era, não sei o que serei” — então que elo terás com Deus? Enquanto fores vil e amante do corpo, não compreenderás nenhuma das coisas belas e boas. Ser ignorante do divino é o maior vício, mas ser capaz de entender, desejar e esperar é a forma mais fácil e direta que leva ao Bem. Em teu caminho, o Bem te visitará em todos os lugares e será visto em todos os lugares, onde e quando menos estiveres aguardando, em tua vigília, em teu sono, navegando ou caminhando, de noite ou de dia, enquanto falas ou te calas, pois nada há que não é.

[22.] E ainda dizes: “Deus é invisível”? Silencia-te! Quem seria mais visível que ele? Por isso criou todas as coisas, para que, por todas elas, pudesses vê-lo. Tal é a bondade de Deus, tal é sua excelência: ser visível por todas as coisas. Nada é invisível, nem entre os incorpóreos. O intelecto é visto no ato da compreensão; Deus, no ato da criação.

Até aqui esses assuntos te foram revelados, Trismegisto. Compreenda todo o resto da mesma forma, por ti próprio, e não serás enganado.

CH 12 – Discurso de Hermes Trismegisto a Tat: sobre o intelecto compartilhado

[1.] – Tat, o Intelecto vem da própria essência de Deus, se é que de fato Deus possui uma essência, e somente Deus sabe realmente o que é tal essência. Assim, o Intelecto não foi cortado da essência de Deus. Ele foi expandido, por assim dizer, como a luz do Sol. Nos seres humanos esse intelecto é Deus. Por isso que há deuses entre os humanos, porque sua humanidade se aproxima da divindade. O bom *daímon* disse que deuses são humanos imortais e os humanos são deuses mortais. Ao passo que há apenas o instinto natural entre os animais irracionais.

[2.] Onde está a alma, lá está o intelecto, assim como há alma onde há vida. A alma em animais irracionais é vida despojada de intelecto. O intelecto é o benfeitor das almas humanas, pois ele as capacita em direção ao Bem. Nos animais irracionais, o intelecto auxilia os instintos naturais que irrompem, porém ele age no sentido contrário ao impulso das almas humanas. Toda alma, tão logo chega ao corpo, é desvirtuada pela dor e pelo prazer. Isso porque a dor e o prazer emanam em convulsões nos corpos compostos. Ao mergulhar nisso, a alma se afoga.

[3.] Quantas sejam as almas de que o noûs se encarrega, ele manifesta sobre elas o brilho, agindo contrariamente às suas tendências. Assim como um bom médico aflige o corpo que começa a adoecer, cauterizando-o ou o amputando, da mesma forma também o noûs aflige a alma, subtraindo-a do prazer, do qual surge toda a doença da alma. A maior doença da alma é a ausência de Deus; em seguida, a crença. Delas derivam todos os males e nenhum bem. Então, agindo de forma contrária a isso, o noûs conserva o bem à alma, assim como um médico conserva saúde ao corpo.

[4.] Mas todas as almas humanas que não têm o intelecto como guia sofrem do mesmo modo que animais irracionais. Quando o intelecto é permissivo e cede aos seus anseios, a urgência do apetite dirige essas almas aos anseios que levam à irracionalidade e, como animais irracionais, elas nunca abandonam sua raiva e seu anseio irracionais. Elas nunca se fartam do mal. Isso porque a raiva e o anseio são vícios irracionais que excedem todo e qualquer limite. Deus impôs uma lei de agonia e censura sobre essas almas.

[5.] – Sendo assim, pai, todo o discurso sobre a fatalidade que ouvi mais cedo parece ser contraditório. Se é destinado que alguém cometa adultério, sacrilégio ou outro malefício, como pode esse indivíduo ainda ser punido [...] se ele agiu apenas sob a imposição da fatalidade?

– Meu filho, tudo é obra da fatalidade e nada fora dele existe nos entes corpóreos. Nem o bem nem o mal simplesmente surgem. Porém, aquele que age com justiça está fadado a sofrer. É por esse motivo que ele age assim, para que sofra o que deve pelas suas ações.

[6.] Não discurremos agora sobre o vício ou a fatalidade. Falamos já desses temas antes. Agora nosso discurso é sobre o intelecto, o seu potencial e sua discrepância, afinal, no ser humano, o intelecto corresponde a uma coisa; nos animais irracionais, a outra. Além disso, em outras criaturas, o intelecto não é positivo. Ele age de forma distinta em cada pessoa quando lida com cada caso de raiva e anseio. É necessário compreender que algumas possuem razão ao passo que outras não. Mas todas as pessoas estão sujeitas à fatalidade, ao nascimento e à mudança, que são o início e o fim da fatalidade.

[7.] O que está destinado afeta todos os seres humanos. Mas, como dissemos, aqueles poucos detentores de razão e comandos pelo intelecto não são tão afetados quanto os outras. Uma vez libertos do vício, não sofrem qualquer efeito em decorrência de alguma vileza.

– Repito, pai, o que queres dizer? Quem comete adultério não é vil? Quem mata não é vil? E todos os demais casos?

– Meu filho, aquele dotado de razão não sofrerá por ter cometido adultério, mas apenas como se tivesse feito isso. Tampouco por ter matado, pois será apenas como se tivesse matado. Não é possível fugir da condição da mudança assim como não o é possível quanto ao nascimento, mas é possível a quem é dotado de razão fugir do vício.

[8.] Assim, amiúde ouvi o bom *daímon* dizer — e, claro, seria mais benéfico aos seres humanos se ele tivesse entregado isso em forma escrita, pois somente ele realmente deu voz aos discursos divinos, meu filho, tendo ele contemplado tudo que está abaixo de si, na condição de deus primogênito que é —, mas ouvi-lo dizer outrora que todas as coisas são uma só, sobretudo os corpos intelectuais. Ouvi dele que vivemos na potência e na energia e na eternidade. Ouvi também que o intelecto da eternidade é bom e que sua alma é boa também. Sendo assim, não há uma separação extensiva entre os seres intelectuais e, dado que o intelecto rege tudo e é a alma de Deus, o intelecto pode fazer o que ele deseja.

[9.] Logo, deves compreender e aplicar esse discurso à questão que me perguntaste previamente acerca da fatalidade [e do intelecto], digo. Pois, se evitares discursos litigiosos, meu filho,

descobrirás que o intelecto, a alma de Deus, realmente se sobrepõe a tudo, tanto à fatalidade quanto à lei quanto a tudo mais. Nada é impossível ao intelecto. Ele pode fazer com que a alma humana supere a fatalidade, mas, caso a alma seja negligente, ele pode submetê-la a ela. Tais são as palavras excelsas que o bom *daímon* proferiu sobre esses temas.

– Uma fala de fato divina, meu pai, tanto verdadeira quanto útil.

[10.] Mas esclarece ainda mais o seguinte para mim. Tu disseste que o intelecto age como um instinto natural nos animais irracionais e que ele é permissivo com os instintos. Pelo que entendo, os instintos dos animais irracionais são paixões. Se o intelecto auxilia os instintos e os instintos são paixões, acaso o intelecto se deixa contaminar pelas paixões e ele acabaria se tornando uma paixão também?

– Falaste bem e trouxeste uma ótima pergunta, meu filho. Vou respondê-la.

[11.] Tudo que é incorpóreo em um corpo pode ser afetado pelas paixões. E elas de fato devem ser denominadas “paixões”, meu filho. Tudo aquilo que move é incorpóreo, mas nem tudo movido é um corpo. Os incorpóreos também são movidos pelo intelecto. Mas o movimento é paixão e ambos são afetados, o movente e o movido, um regendo e o outro regido. Porém, se há libertação do corpo, também há libertação da paixão. Ainda assim, talvez seja melhor dizer que nada há livre da paixão e que tudo é por ela afetado, meu filho. Mas há uma distinção entre a paixão e o que é afetado pela paixão. Uma é ativa e o outro é passivo. Todavia, mesmo os corpos agem sobre si próprios. Eles são ora imóveis, ora movidos, e em ambos os casos se trata de paixão. Os incorpóreos sempre sofrem a ação, motivo pelo qual são afetados pela paixão. Não permita que essa terminologia te distraia. A atividade e a paixão são a mesma coisa, mas não é reprovável o emprego de um nome mais auspicioso.

[12.] – Tu me apresentaste esse discurso de forma bem clara, pai.

– Repara também nisto, meu filho: Deus ofereceu estas duas coisas, o intelecto e a razão, que têm o mesmo valor da imortalidade, somente ao ser humano e a mais nenhum outro animal vivo. [O ser humano também é dotado de uma fala articulada.] Se utilizamos tais dádivas como devemos, não seremos diferentes dos seres imortais. Pelo contrário, após abandonarmos o corpo, essas duas dádivas serão guias para nós rumo à hoste dos deuses e dos seres abençoados.

[13.] – Mas, pai, e as outras criaturas, acaso elas não fazem uso da fala?

– Não, filho, elas empregam apenas a voz. A fala é bastante diferente da voz. A fala é comum a todos os indivíduos, mas cada criatura tem uma voz específica.

– Mesmo entre humanos, a fala não é distinta em cada povo, pai?

– É diferente, meu filho, mas a humanidade é uma só. Logo, a fala é somente uma e, uma vez traduzida, descobre-se ser a mesma no Egito, na Pérsia e na Grécia. Parece-me que ignoras a excelência e importância da fala, meu filho. O bom *daímon*, divindade abençoada que é, disse que o corpo contém a alma, que a alma contém o intelecto, que o intelecto contém a razão e que Deus é o pai de todos.

[14.] Logo, o verbo é a imagem e intelecto de Deus, como o corpo é imagem da ideia e a ideia é imagem da alma. Assim, o que há de mais sutil na matéria é o ar; no ar é a alma; na alma é o intelecto; e o que há de mais sutil no intelecto é Deus. Deus abarca e atravessa tudo, enquanto o intelecto abarca a alma, a alma abarca o ar e o ar abarca a matéria. A necessidade, a providência e a natureza são instrumentos do mundo e da ordem da matéria. Cada um dos seres intelectuais é uma essência e a essência deles é identidade, mas cada um dos corpos no universo é múltiplo. Como os corpos compostos têm sua identidade e sempre promovem a transformação de uma coisa a outra, eles preservam a identidade como algo imperecível.

[15.] No mais, para todos os corpos compostos há um número que lhes é correspondente. Pois, sem número, não pode haver nem associação nem composição nem dissolução. As unidades originam os números, aumentam-nos e trazem-nos de volta a si na dissolução. E, mesmo assim, a matéria permanece única. Este mundo inteiro é um grande deus e uma imagem de um deus maior, ambos unidos com Deus e auxiliando na conservação do desígnio e ordem do Pai. Este mundo é uma plenitude de vida e, em virtude de toda a recorrência eterna oriunda do Pai, nada há no mundo que não vive, seja em sua somatória ou em suas partes. Jamais houve qualquer coisa morta no mundo, nem há, nem haverá. O Pai desejou que o mundo fosse vivo enquanto estivesse unido. Para tanto, o mundo necessariamente é um deus.

[16.] Como então, meu filho, pode haver coisas mortas em um deus, na imagem do todo, na plenitude da vida? A morte é corrupção, a corrupção é destruição. Como pode haver algo corrupto em qualquer parte do incorruptível ou mesmo como pode haver qualquer tipo de destruição em um deus?

– Pai, então o que vive no mundo e o que é parte dele não morre?

– Silencia-te, filho. Toda essa terminologia da transformação está te desviando. Nada morre, meu filho. Os corpos compostos apenas se dissolvem. A dissolução não é uma morte, ela é apenas a dissolução de uma liga. São dissolvidas não para serem destruídas, mas para serem renovadas. E o que é a energia da vida se não movimento? Logo, no mundo, o que é sem movimento? Nada, meu filho.

[17.] – Mas a terra não te parece imóvel, pai?

– Não, filho. Ela é a única coisa que está ao mesmo tempo em completo movimento e também parada. Não seria um absurdo se a nutriz de tudo fosse imóvel, ela que gera e dá tudo à luz? Sem movimento, quem engendra nada pode engendrar. É um grande absurdo que perguntes se a quarta parte do mundo é inerte. Um corpo imóvel só poderia ser inerte.

[18.] Portanto, meu filho, entendas que, em toda parte, tudo no mundo é movido, seja pelo acréscimo ou decréscimo. O que é movido também vive, mas nem tudo que vive precisa permanecer igual. Contemplado em sua totalidade, o mundo é livre de mudança, mas suas partes estão sujeitas à mudança, meu filho. No entanto, nada é corruptível ou destruído; essas são palavras que atrapalham os seres humanos. A vida não é nascimento, mas consciência; a mudança é obívio, não morte. Sendo assim, todos são imortais, a matéria, a vida, o espírito, a alma, o intelecto e tudo mais que compõe as criaturas.

[19.] Assim, pelo intelecto, toda criatura é imortal, mas isso vale principalmente para o ser humano. Pois ele é capaz de receber Deus, ele é consubstancial [*synousiastikós*] a Deus. Deus conversa apenas com essa criatura viva: à noite, nos sonhos; de dia, em presságios; e, em todos esses casos, ele antecipa o futuro, pelos pássaros, pelas entranhas, pela inspiração, pelo carvalho, por meio dos quais o ser humano pode anunciar o que ocorreu, o presente e o que será.

[20.] Repara ainda nisto, meu filho: toda criatura frequenta uma parte do mundo. A água é o meio dos seres aquáticos, a terra é o meio dos seres terrestres, o ar é o meio dos seres alados. Mas o ser humano transita por todos esses âmbitos: a terra, a água, o ar e o fogo. Ele pode até vislumbrar os céus, que pode atingir por meio de sua percepção. Deus, que é energia e potência, abarca e atravessa tudo. Compreender Deus não é uma tarefa penosa, meu filho.

[21.] Se desejas contemplá-lo, vê a ordem do mundo e o arranjo minucioso dessa ordem. Vê a necessidade dos fenômenos celestes e a providência por trás de tudo que já e de tudo que será. Vê a matéria, tão plena de vida. Vê o grande deus acompanhando todos os seres bons e justos, como deuses, *daímones* e humanos.

– Mas, pai, todas essas coisas são energias.

– Se são completamente energias, meu filho, são energizadas por quem? Por quem mais se não Deus? Ou ignoras que, assim como as partes do mundo são o céu, a água, a terra e o ar, da mesma forma os membros de deus são a vida, a imortalidade, {a fatalidade}, a necessidade, a providência, a natureza, a alma e o intelecto, e que a conservação de tudo isso é chamada de Bem? Não há nenhum lugar onde Deus não esteja, nada há além dele, tanto no que já é quanto no que será.

[22.] – Então, ele está na matéria, pai?

– Ora, meu filho, se a matéria fosse separada de Deus, que espécie de lugar tu reservarias para ela? Caso ela não tivesse em si alguma energia, não imaginas que ela seria só uma pilha de matéria? Mas, se ela contém alguma energia, quem a energiza? Já dissemos que as energias são partes de Deus. Quem torna vivos os seres vivos? Quem torna imortais os seres imortais? Quem promove as transformações das coisas que se transformam? Mesmo que diga matéria ou corpo ou essência, debes ter em mente que elas são também energias de Deus e que a materialidade é a energia da matéria, a corporeidade é a energia dos corpos, a essencialidade é a energia da essência. E isso é Deus, o Todo.

[23.] Mas no Todo nada há que não seja Deus. Logo, nem a grandeza nem o lugar, nem a qualidade, nem a figura, nem o tempo extravasam Deus. Porque Deus é o Todo. E o Todo abarca e atravessa tudo. Obedece e respeita o que foi dito, meu filho. O culto a Deus é um só: não ser mau.

CH 13 – Um diálogo secreto na montanha entre Hermes Trismegisto e Tat, seu filho: sobre o renascimento e sobre a promessa do silêncio

[1.] – Meu pai, falaste de forma obscura e enigmática quando trataste da divindade nos *Ensinamentos gerais*. Ao alegar que ninguém pode ser salvo sem renascer, não ofereceste qualquer revelação. Mas, tendo falado comigo ao descer da montanha, tornei-me teu devoto e pedi para aprender o discurso sobre o renascimento. Pois, de todos os discursos, apenas esse desconheço. E tu disseste que me ofereceria tal ensinamento quando eu me tornasse “um estranho para o mundo”. Preparei-me, minha meta é alheia ao engano do mundo. Confere-me o que preciso e apresenta-me a doutrina do renascimento, seja em voz alta ou em segredo, assim como disseste que o faria. Desconheço o ventre que gerou o ser humano. Desconheço a tua semente, ó Trismegisto.

[2.] – Meu filho, o ventre é a sabedoria da compreensão silenciosa. A semente é o verdadeiro bem.

– Quem semeou a semente, pai? Estou tão confuso.

– O desígnio de Deus, meu filho.

– E de onde vem o nascituro, pai? Ele não compartilha da minha essência [...].

– O nascituro será de uma espécie diferente, um deus e um filho de um deus. Ele é tudo no todo, composto inteiramente de potências.

– Falas em enigmas, pai. Não falas como um pai para com um filho.

– É uma linhagem não pode ser ensinada, meu filho. Mas, querendo Deus, ele fará com que lembres.

[3.] – Pai, o que dizes é inconcebível e artificial. Quero contestar isso frontalmente. Sinto-me um filho nato de um pai estranho. Não fiques desagradado comigo, pai. Sou teu filho legítimo. Fala-me direito sobre o caminho do renascimento.

– Que posso dizer, meu filho? Nada tenho a falar senão isto: contemplo em mim uma visão incriada, oriunda da misericórdia de Deus. Ultrapassei-me, fiz-me um corpo imortal e agora não sou mais o que antes era. Eu nasci no intelecto. Isso não pode ser ensinado, tampouco pode ser visto por meio de alguma conjectura banal que possamos usar aqui sob a terra. Por conseguinte, mesmo a minha própria forma inicial deixa de ser um revés. A cor, o tato e a grandeza são coisas

que não mais tenho. Sou um estranho a elas. Agora me vêes com teu olho, meu filho, mas não podes compreender o que sou se me contemplares apenas com os olhos do corpo. Não podes me ver com eles, meu filho.

[4.] – Estás me deixando revoltado e o meu coração, desconcertado, pai. Agora sequer me vejo.

– Meu filho, quem dera se tu, insone, também tivesses te ultrapassado como quando os sonhadores se ultrapassam em meio ao sono.

– Diz-me apenas isto: quem é o criador do renascimento?

– O filho de Deus, o primeiro homem, conforme a vontade de Deus.

[5.] – Pai, agora me deixaste sem o que dizer, despojado do que antes residia no meu coração. Vejo que teu tamanho e teu aspecto externo continuam sendo os mesmos.

– Tu te enganas com relação a isso. Minha forma mortal muda todo dia, alterando-se no tempo por efeito do aumento e do declínio. É uma ilusão.

[6.] – O que, então, é verdadeiro, Trismegisto?

– Ora, meu filho, o intocado, o ilimitado, o incolor, o informe, o indiferente, o desnudo, o autoapreendido, o bem imutável, o incorpóreo.

– De fato, pai, estou perturbado. Por mais que esperasse que tu me tornasses mais sábio, a apreensão desse conceito encontra obstáculos dentro de mim.

– Assim é, meu filho. O que se eleva como fogo e cai como a terra, úmido como a água e difuso como o ar, é sujeito à percepção. Por outro lado, se algo não é duro, úmido, denso ou volátil, como podes compreendê-lo pelos sentidos? Trata-se de algo compreendido apenas pela sua própria potência e energia, mas que necessita de alguém capaz de compreender o nascimento em Deus.

[7.] – Então, não sou capaz, pai?

– Não vá por aí, meu filho. Atrai-o para ti e o tomarás. Deseja-o e irá acontecer. Abandona as sensações do corpo inerte e o nascimento da divindade começará. Purifica-te das angústias irracionais da matéria.

– Tenho em mim angústias, pai?

– E não são poucas, meu filho. Elas são muitas e assustadoras.

– Eu as desconheço, pai.

– Essa ignorância é a primeira angústia, meu filho. A segunda é o sofrimento. A terceira, a incontidência. A quarta, a luxúria. A quinta, a injustiça. A sexta, a ganância. A sétima, o engano. A oitava, a inveja. A nona, a traição. A décima, a raiva. A décima primeira, a precipitação. A décima segunda, a malícia. Trata-se de doze, mas sob elas há muitas outras, meu filho. Elas são a prisão do corpo que tortura o indivíduo por dentro com as penas dos sentidos. Ainda assim, elas se afastam daqueles a quem Deus demonstra misericórdia, por vezes todas de uma só vez. Esse é o fundamento do renascimento, o caminho e o modo.

[8.] A partir de agora, meu filho, silencia-te. Não digas nada. Se o fizeres, acessarás a misericórdia que desce para nós oriunda de Deus. A partir de agora, alegra-te, meu filho. As potências de Deus te purificam e renovam para que recebas a palavra. O conhecimento de Deus chegou até nós. A sua chegada significa a expulsão da ignorância, meu filho. Chegou até nós o conhecimento da alegria. A sua chegada significa o fim do sofrimento para aqueles que lhe dão passagem.

[9.] Após a alegria, invoco o poder da moderação. Ó, quão belo poder! Havemos de recebê-la, com muita felicidade, filho. Tão logo chegue, quão rápido ela expulsa a imoderação! Em quarto lugar, invoco a perseverança, o poder que se opõe à luxúria. Nesse degrau, meu filho, está o assento da justiça. Vê como ela expulsou a injustiça sem um julgamento sequer. Deposta a injustiça, tornamo-nos justos, meu filho. Invoco o sexto poder a nós, aquele que se opõe à ganância, a generosidade. E, dispensada a ganância, invoco ainda a verdade, que repele o engano. Ei-la, a verdade, que se aproxima. Vê o preenchimento do bem quando a verdade chega, meu filho. E, escorraçada a inveja dentro de nós, o bem, ao lado da vida e da luz, acompanha a verdade. Angústia alguma pode continuar a nos atacar da escuridão. Essas angústias todas, subtraídas, voam para longe como em um bater de asas.

[10.] Meu filho, agora tu conheces os caminhos do renascimento. A chegada dos dez poderes inaugura o nascimento do intelecto. Com isso, as doze angústias são debeladas. Tornamo-nos divinos por esse nascimento. Logo, quem quer que, pela misericórdia, obtenha esse nascimento divino e que tenha abandonado as sensações do corpo — esse indivíduo se reconhece feito de inteligíveis. E sorri.

[11.] – Deus me tranquilizou, pai. Não mais vejo com os olhos deste corpo, mas com a energia intelectual que chega por esses poderes. Estou no céu, na terra, na água, no ar. Estou nos animais e nas plantas. Estou no ventre, antes do ventre, depois do ventre, em todos os lugares. Mas diz-me isto: como é que as angústias da escuridão, que são doze, podem ser repelidas por dez poderes? De que forma, Trismegisto?

[12.] – Meu filho, essa cabana, pela qual também passamos, foi constituída pelo círculo do zodíaco, que, por sua vez, foi feito de [...] doze entidades no total, uma única em natureza, mas cuja aparência possui todas as formas. Para a confusão humana, há diferenças entre as doze, meu filho, embora sejam uma só quando agem. Por exemplo, a precipitação é inseparável e indiscernível da raiva. De forma estrita, portanto, é esperado que as doze angústias fujam quando os dez poderes, a dezena, as afaste. A dezena gera a alma, meu filho. A vida e a luz são unificadas quando o número da unidade, do espírito, é gerado. Logicamente, portanto, a unidade contém a dezena e a dezena, a unidade.

[13.] – Pai, vejo o todo e me vejo no intelecto.

– Estás renascendo, meu filho. Deves deixar de ver as coisas em três dimensões corpóreas [...] mediante a doutrina do renascimento que te transmiti, a fim de evitar trazer tudo para o povo, pois deve-se divulgá-lo apenas a quem o próprio Deus deseja.

[14.] – Diz-me, pai, este corpo feito de poderes irá em algum momento sucumbir à dissolução?

– Cala-te! Não dá azo ao impossível. Senão agirás de forma errada e o olho do teu intelecto irá se tornar profano. O corpo sensível da natureza está de todo afastado da geração da essência. Um pode ser dissolvido, mas o outro é indissolúvel. Um é o mortal, mas o outro, imortal. Acaso não sabes que tu nasceste um deus e filho do uno, assim como eu?

[15.] – Pai, gostaria de ouvir o hino de louvor. Tu me disseste que eu ouviria dos poderes assim que eu adentrasse a ogdóada, assim como revelada por Poimandres.

– É bom que te apresses para derrubar a cabana. Estás purificado, meu filho. Poimandres, o Intelecto da Autoridade Absoluta, transmitiu para mim apenas o que está escrito abaixo. Ele sabia que eu seria capaz de entender tudo sozinho. Ele confiou a mim a tarefa de fazer algo belo com o hino. Eis que os poderes em mim cantam também em todas as coisas.

– Quero ouvir e compreender isso, pai.

[16.] – Fica em silêncio, meu filho. Agora ouve o bem urdido hino de louvor, o hino do renascimento. Divulgá-lo não me é uma escolha simples, mas o faço por ti. Isso não pode ser ensinado. É um segredo que se deve manter em silêncio. Assim, meu filho, fica ao ar livre, voltado para o vento sul quando o Sol estiver poente, e ajoelha-te em adoração. Quando o Sol retorna, ajoelha-te em direção ao leste. Fica em silêncio, meu filho.

Entoando o hino secreto (quarta canção).

[17.] Que toda natureza no mundo responda ao escutar este hino. Abra-te, terra. Que todo cadeado que impede a torrente se abra a mim. Árvores, não vos abalem. Estou prestes a entoar o hino para o senhor da criação, para o universo e para o Uno. Abri-vos, céus, ficai parados, ó ventos. Que o círculo imortal de Deus responde meu discurso. Pois estou prestes a entoar um hino ao criador de tudo, que fixou a terra em seu lugar, que pendurou o céu acima, que separou a água doce do oceano rumo à terra, o habitável e o inabitável, como modo de nutrição e criação da humanidade; ele que ordenou o fogo a brilhar sobre deuses e mortais para que fosse usado de todas as formas. Todos nós, entreguemos a ele este louvor, ele que está acima dos céus, ele, o criador de toda natureza. Ele é o olho do intelecto. Que ele aceite o louvor dos meus poderes.

[18.] Poderes em mim, entoai um hino ao Uno e o todo. Cantai juntos, vós todos, poderes em mim, conforme minha vontade. Sacro conhecimento, sou por ti iluminado. Por meio de ti, ao entoar um hino à luz intelectual, alegro-me com a alegria do intelecto. Ao meu lado, ó poderes todos, entoai este hino. Também tu, moderação, entoa o hino. Justiça minha, por mim entoa o hino ao justo. Minha generosidade, entoa o hino ao todo por mim. Verdade, entoa o hino à verdade. Bem, entoa o hino ao bem. Vida e luz, louvores chegam a vós e por vós. Eu te agradeço, pai, energia dos poderes. Eu te agradeço, Deus, poder das minhas energias. Teu Verbo entoa a ti um hino por mim. Por meio do Verbo, aceita por mim, ó universo, uma oferenda em verbo.

[19.] Isto é o que clamam os poderes em mim. Eles entoam um hino ao todo. Eles cumprem a tua vontade. Teu desígnio vem de ti e o todo a ti retorna. Aceita esta oferenda em verbo de todas as coisas. Vida, preserva o universo em nós. Luz, ilumina-o. Deus, outorga-lhe espírito. Pois tu, intelecto, tu és o pastor da palavra, o portador do espírito, o artífice.

[20.] Tu és Deus. Teu homem clama tais palavras pelo fogo, pelo ar, pela terra, pela água, pelo espírito, por tuas criaturas. De tua eternidade recebi um louvor e em teu desígnio encontrei o resto do que eu buscava. Por meio de tua vontade, eu vi.⁴⁶⁴

– Esse louvor que proferiste, [21.] pai, também o fixei em meu mundo.

– Diga, filho: “no meu mundo intelectual”.

– No mundo intelectual, pai. Tenho o poder. Teu hino e louvor iluminaram meu intelecto completamente. Também eu desejo enviar a Deus um louvor oriundo do meu próprio imo.

– Sê cauteloso, meu filho.

– Digo o que vejo em meu intelecto, pai. A ti, Deus, ancestral da geração, eu, Tat, envio a oferenda recebida. Deus, tu, Pai. Tu, senhor. Tu, intelecto. Aceita de mim a fala que desejas. Pois tudo é cumprido dentro do teu desejo.

– Meu filho, envias um sacrifício aceitável a Deus, o pai de tudo, mas diz ainda “pelo Verbo”.

[22.] – Pai, eu te agradeço {por aprovar minhas preces}.

– Alegro-me que a verdade te gerou bons frutos, uma colheita imorredoura. Tendo aprendido comigo, promete-me silêncio sobre esse milagre, filho, e não reveles a tradição do renascimento a ninguém para que não sejamos tidos como traidores. Pois cada um de nós se dedicou bastante, eu ao falar e tu ao ouvir. Tu conheces a ti próprio e nosso pai de modo intelectual.

⁴⁶⁴ Sigo aqui a divisão do texto proposta por Copenhaver (1992).

CH 14 – De Hermes Trismegisto a Asclépio, a saúde do intelecto

[1.] – Em tua ausência, meu filho Tat quis aprender a natureza das coisas como um todo e ele não permitiu eu postergasse mais. Como ele é meu filho e um neófito que apenas recentemente ganhou conhecimento de cada uma delas, tive que falar bastante para que ele pudesse acompanhar a instrução dada. No entanto, gostaria de te tecer um sumário do que de mais importante compartilhei com ele. A ti proponho adentrar em terreno ainda mais místico, por convir a alguém mais velho e mais conhecedor da natureza das coisas como tu.

[2.] Se tudo que é visível nasceu e continua nascendo, se os gerados nascem graças à ação de outrem e não a de si próprios (muitos são os gerados ou, mais que isso, eles são todos visíveis, todos diferentes e não semelhantes entre si) —, enfim, se as coisas nascem graças à ação de outrem, então alguém deve haver que as cria. E, se esse alguém é mais antigo que o que é gerado, ele não pode ser gerado. Isso porque, como te asseguro, as coisas geradas nascem pela ação de outrem. Mas não seria possível que houvesse algo mais antigo que todas os entes gerados a não ser que fosse não gerado.

[3.] Inclusive, deve se tratar de algo mais forte, único e singular e realmente sábio em tudo, já que nada há mais antigo. Esse ser deve vir primeiro, tanto em quantidade, quanto em grandeza e até mesmo em particularidade em relação ao que há de nascer, assim como na continuidade da sua criação. Além disso, embora as coisas geradas sejam vistas, ele é invisível. E por isso ele cria, para que seja visto. Ele está sempre criando, então ele realmente é visível.

[4.] É assim que se deve compreendê-lo e, tendo o compreendido, de maravilhar-se com ele e, tendo se maravilhado, elencar-se como um dos seres abençoados por ter reconhecido o Pai.

O que é mais doce que um verdadeiro pai? Quem é esse pai e como devemos reconhecê-lo? É correto dedicar apenas a ele o nome “Deus” ou “Criador” ou “Pai” ou mesmo todos esses nomes? “Deus” por conta de seu poder? “Criador” por conta de sua atividade? “Pai” por conta do bem? Ele é poder, de fato, visto que ele se distingue do que nasce e ele é atividade no nascimento de tudo. Logo, abandonemos todo o palavreado e abandonemos toda conversa infrutífera. Devemos compreender estas duas coisas: o que nasce e quem o cria. Entre essas coisas não há nada, nenhum terceiro ente.

[5.] Então, de tudo que tu compreendes e tudo que ouves, lembra-te dessas duas coisas e reconhece que elas correspondem a tudo. Tem em mente que nada se insurgir contra elas, seja algo que venha de cima, debaixo, algo divino, mutável ou oriundo das profundezas. Esses dois termos, o nascimento e o criador, resumem tudo que existe e é impossível separar um do outro. Nenhum criador pode existir sem algo que nasça. Cada um dos dois é exatamente o que é. Portanto, não podem ser separados um do outro ou cada qual de sua própria função.

[6.] Se o criador não é outra coisa que não criação, solitária, simples e não composto, é necessário então que a criação surja por si própria. A criação do criador corresponde à geração. É impossível que todo nascimento ocorra sozinho. O nascimento necessariamente deve vir de outrem. Sem o criador, o gerado nasce nem pode já ter nascido, pois um sem o outro faz com que se perca a própria natureza de cada um pela privação do outro. Assim, aceitando que existem dois entes, o que nasce e o que o cria, eles são um só, em íntima ligação: o antecedente e o consequente. O antecedente é Deus, o criador. Já o consequente é o aquilo que nasce, o que quer que seja.

[7.] Não debes fazer vigília contra a diversidade das coisas que nascem. Não temas apegar-se a algo vulgar ou inglório perante Deus. A glória de Deus é uma única: o fato de que ele cria todas as coisas. Essa criação é como que o corpo de Deus. Nada há de vil ou vexaminoso sobre o próprio criador. A geração decorre justamente desse cenário, como o bronze que se oxida ou mesmo o corpo que pode se sujar. Mas o ferreiro não cria a oxidação. Os pais não criam a sujeira. Tampouco Deus produz o mal. É o avanço da geração que faz o mal brotar como uma mácula. Por esse motivo, inclusive, Deus engendrou a mudança: para repurificar o que é gerado.

[8.] Agora, se podemos imaginar pintor que criando o céu, os deuses, a terra, o mar, os humanos, as criaturas irracionais e inanimadas, como não é possível imaginar que Deus crie tudo isso? Ó, quanta tolice há, quanta ignorância acerca de Deus! A coisa mais peculiar de todas acontece com esses tolos humanos. Embora aleguem ser reverentes a Deus e digam louvá-lo, não o conhecem porque não entendem que ele é o criador de tudo. E, além de desconhecê-lo, profanam-no de forma grave ao acusá-lo de uma conduta negligente e impotente. Vê que ideia impiedosa: imagem que, se ele não cria todas as coisas, ele não o faria por desprezo ou impotência.

[9.] Há somente uma qualidade em Deus: o Bem. E o Bem não pode ser negligente ou impotente. Isso é o que Deus é, o Bem, o poder absoluto de criar tudo. Tudo que é gerado nasceu pela ação de Deus, pela ação daquele que é bom e capaz de criar tudo. Mas te é possível entender

de que modo ele faz isso, de que modo surge aquilo que deve nascer. Considera a seguinte imagem, tão bela e tão equivalente.

[10.] Vê o agricultor lançando sementes sobre a terra. Aqui trigo, ali cevada, e em cada parte outros tipos de semente. Vê-lo plantando a vinha e a maçã e tantas árvores. Da mesma forma, Deus planta imortalidade no céu, mudança na terra, vida e movimento no todo. Aquilo que ele planta não é em grande quantidade; é pouco e fácil de enumerar. Ao todo, existem quatro coisas, além do próprio Deus e a geração. Mas nelas existe tudo que há.

CH 16 – Definições de Asclépio ao Rei Ámon

[1.] – Eu te enviei um longo discurso, meu rei, para te manter a par, com um sumário, de todos os outros. Ele não está de acordo com a opinião mais vigente, mas contém muitas coisas que a contradizem. Ele, inclusive, se opõe até a alguns dos meus próprios discursos, como ficará evidente. Hermes, o meu preceptor, tem falado muito comigo de forma privada e às vezes na presença de Tat. Ele costuma dizer que aqueles que lerem os meus livros podem imaginar que a organização deles é muito simples e compreensível, só que, na verdade, ela é intrincada e mantém o significado de suas palavras oculto. Além disso, Hermes disse que eles serão de todo incompreensíveis quando os gregos desejarem eventualmente traduzir nossa linguagem à deles. A distorção produzida será ainda maior e não haverá qualquer inteligibilidade em sua escrita.

[2.] Mas tal discurso, se expresso em nossa língua paterna, mantém o significado de suas palavras patente. As propriedades mesmas do que é dito e até som das palavras egípcias carregam consigo a energia daquilo de que falam. Portanto, meu rei, conquanto tiveres o poder e, de fato, podes tudo, mantém o discurso sem interpretação, para que os mistérios de tamanho portento não cheguem aos gregos e para que a língua grega, tão extravagante, como que flácida e excessiva, não elimine algo tão imponente e conciso quanto a energia da língua e das palavras egípcias. Os gregos possuem falas vazias, rei, que têm energia apenas no que demonstram. Tal é a filosofia dos gregos, um burburinho de palavras. Já nós não empregamos palavras assim, mas sons plenamente efetivos.

[3.] Isso posto, darei início ao discurso invocando Deus, o mestre, o criador, o pai e abarcador, o todo que é um e o um que é o todo. Pois a plenitude das coisas é o um e está no um, não porque o um se duplica, mas porque ambos são um. Não te esqueças disso, meu rei, durante todo o percurso do que falo. Se alguém se põe contra o que parece ser o todo e o um e o idêntico e tenta separá-lo do um, tomado o termo “todo” como “multiplicidade” em vez de “plenitude”, então ele realizará o impossível: estará repartindo o todo do um e dizimando o todo. Isso porque, se de fato o um existe, como existe, e nunca deixar de ser o um para que a plenitude nunca se rompa, então tudo deve ser um.

[4.] Busca nas partes mais nucleares da Terra, nas muitas fontes de água e fogo que jorram, em tais lugares será possível ver três naturezas, a de fogo, a de água e a de terra, a depender de sua

raiz. Logo, a terra foi creditada como sendo o depósito de toda a matéria e, por sua vez, receptora da substância que vem de cima.

[5.] Dessa forma, o artífice, ou seja, o Sol, une o céu à Terra. Ele envia para baixo a essência e traz a matéria para cima, atraindo tudo junto ao Sol e ao seu redor, oferecendo tudo de si para tudo, enquanto ele dá da luz sem inveja, de forma gratuita. Pois é do Sol que vêm as boas energias e, graças a ele, elas atingem não somente o céu e o ar, mas até a terra e ainda mais abaixo, no abismo e nas profundezas mais remotas.

[6.] Mas, se há alguma essência inteligível, é a massa do Sol, cujo receptáculo corresponde à luz solar. Somente o Sol sabe [...] do que essa essência é composta ou de onde ela emana, posto que ela é íntima do Sol tanto por sua posição quanto por sua natureza [...]. {Nós, limitados a uma compreensão conjectural, não podemos observá-la.}

[7.] Mas a visão do Sol não é simples conjectura. Uma vez que o Sol se equipara ao seu próprio raio visual, ele ilumina todo o mundo com um brilho supremo, tanto o que está acima quanto o que está abaixo. O Sol se situa no centro do mundo, ostentando-o como uma coroa. Tal qual um bom condutor, ele controla a carruagem do mundo, toma as rédeas para si e previne que o mundo se desvie de seu caminho. Estas são as rédeas: a vida, a alma, o espírito, a imortalidade e a mudança. O condutor afrouxa as rédeas para que o mundo se movimente, mas, em verdade, ele o mantém junto de si.

[8.] Dessa forma tudo é elaborado. O Sol compartilha eterna permanência aos imortais e nutre o lote mortal do mundo com uma luz ascendente emitida daquele lado seu que olha em direção ao céu. Mediante a luz retida na concavidade de água, terra e ar, que lá brilha por toda a parte, o Sol vivifica e desperta, com o nascimento e a mudança, tudo que habita essas regiões do mundo.

[9.] Ele faz com que elas se transformem e transmutem umas nas outras, como um heli-coide. A mudança torna uma coisa em outra, de espécie em espécie, de forma em forma, e assim ele as elabora, da mesma maneira que faz com os grandes corpos. Porque um corpo que é permanente tem que passar por mudanças. Em um corpo mortal há dissolução. Tal é a diferença entre o imortal e o mortal, entre o mortal e o imortal.

[10.] Assim como a luz do Sol é incessante, da mesma forma, tanto em posição quanto em fornecimento, a sua fecundidade prossegue continuamente sem parar. Ao redor do Sol há muitas

hostes de *daímones* como batalhões com disposições variáveis. Eles não estão longe dos imortais embora habitem com os mortais. Eles receberam a designação de cima de vigiarem o território e a atividade humana. Os deuses trabalham por meio deles pelas torrentes, furacões, tempestades, incêndios e terremotos. Além disso, eles punem a impiedade com fome e guerra.

[11.] A impiedade é o maior erro dos seres humanos contra os deuses. Fazer o bem é próprio dos deuses; ser piedoso é próprio da humanidade; auxiliar é próprio dos *daímones*. Qualquer outra coisa que os seres humanos se atrevam a fazer, seja pelo erro, pela ousadia, pela necessidade (que chamam de fatalidade), pela ignorância — em nada disso os deuses veem culpa. Somente a impiedade é sujeita ao julgamento.

[12.] O Sol conserva todos os entes, provê a cada um deles. Assim como o mundo inteligível engloba o mundo sensível, preenche-o e o solidifica com a mudança e com as aparências de todas as formas, da mesma forma o Sol, que engloba todas as coisas no mundo, fortalece e solidifica todas que são geradas. Todavia, ele também aceita as coisas desgastadas e que vão desaparecendo.

[13.] É o Sol que organiza o coro ou, antes, os coros de *daímones*. Pois eles muitos e variáveis. Estando sob o regimento das estrelas, há um número correspondente de *daímones* e de estrelas. Assim dispostos, eles seguem as diretrizes de cada estrela específica, sendo eles bons e maus conforme as suas naturezas, ou seja, as suas energias. A energia é a essência do *daímon*, mas alguns deles são uma mistura do bem e do mal.

[14.] Todos receberam autoridade sobre as coisas e os problemas da Terra. Eles promovem a mudança e o tumulto para coletivos, como cidades e povos, mas também para cada indivíduo. Eles remodelam nossas almas tendo em vista suas metas. Eles as excitam e criam emboscadas para nós em nossos músculos e medula, nas veias e artérias e até mesmo no cérebro, embrenhando-se em nossas entranhas.

[15.] Os *daímones* em atividade no exato momento do nascimento, dirigidos pelas estrelas, se ocupam de cada um nós quando nascemos e recebemos uma alma. A todo momento eles mudam de lugar, sem permanecer em uma única posição, mas se movendo em ciclos. Aqueles que entram pelo corpo nas duas partes da alma torcem-na, cada qual arrastando-a em direção à sua própria energia. Mas a parte racional da alma permanece indomada pelos *daímones*, apta para ser um receptáculo de Deus.

[16.] Assim, se alguém recebe do Sol um raio que ilumine a sua parte racional, os *daímones* tornam-se ineficazes. Mas a quantidade de iluminados é pequena. Pois ninguém, nem *daímones* nem deuses, pode fazer qualquer coisa contra um único raio de Deus. Todos os outros os *daímones* carregam, tanto almas quanto corpos, como se fossem espólios, pois se enamoram pelas energias dos *daímones* e estão de acordo com elas. {Esse é um amor} enganoso e enganado. Da mesma forma, tendo nossos corpos como seus instrumentos, os *daímones* dominam o domínio terreno. Hermes denominou tal forma de domínio como “fatalidade”.

[17.] Logo, o mundo inteligível depende de Deus e o mundo sensível depende do inteligível, mas o Sol, por meio do mundo inteligível assim como do sensível, é abastecido por Deus com o influxo do Bem, ou seja, com sua fabricação. Ao redor do Sol estão as oito esferas que dependem dele: a esfera das estrelas fixas, as seis esferas planetárias e a esfera que abarca a terra. Os *daímones* dependem dessas esferas e os humanos dependem dos *daímones*. E, assim, tudo e todos dependem de Deus.

[18.] Logo, o pai de tudo é Deus, o artífice de tudo é o Sol e o mundo é o instrumento dessa fabricação. A essência inteligível governa o céu, o céu governa os deuses e os *daímones* instalados pelos deuses governam os humanos. Tal é o exército de deuses e *daímones*.

[19.] Por isso, Deus cria tudo para si e tudo é uma parte de Deus. Mas, se tudo é uma parte de Deus, então tudo é Deus e ele cria a si próprio quando cria todas as coisas. A sua criação não pode terminar porque ele próprio não tem término. E, assim como Deus não tem um fim, da mesma forma a sua criação não tem começo nem fim.

CH 17 – (Sem título)

[1.] – ...se considerares isso bem, rei, verás que também há incorpóreos entre os corpóreos.

– De que tipo? — perguntou o rei.

– Acaso os corpos que parecem ser espelhos não são como que incorpóreos para ti?

– Sim, Tat, de fato. Sua compreensão é praticamente divina — disse o rei.

– Mas há também outros incorpóreos. Não te parece, por exemplo, que há formas que aparecem de modo corpóreo mesmo que sejam incorpóreas, nos corpos não apenas de seres animados, mas também dos inanimados?

– Falas bem, Tat.

– Logo, há reflexos dos incorpóreos nos corpóreos e dos corpóreos nos incorpóreos, ou seja, do mundo sensível no inteligível e do inteligível no sensível. Assim sendo, meu rei, venera as estátuas porque também elas possuem formas oriundas do mundo inteligível.

E então, ao se levantar, o rei disse:

– Chegou a hora de eu receber meus convidados, profeta. Amanhã poderemos nos dedicar mais à teologia.

CH 18 – Sobre a alma agrilhoada pelas paixões do corpo

[1.] – Se é prometida harmonia a uma música tocada com muitos instrumentos, seu esforço será risível caso, durante a performance, a dissonância entre os instrumentos prejudique o todo. Se os instrumentos discordam entre si, os espectadores inevitavelmente irão zombar do músico. Com efeito, por mais que esse indivíduo bem-intencionado ofereça sua arte com fervor, o ouvinte considerará uma falha a dissonância dos instrumentos. O verdadeiro músico [...] por natureza, não apenas ao produzir harmonia na música, mas também providenciando o ritmo da música em conformidade a cada instrumento. Esse músico incansável é Deus. O cansaço não é da natureza de Deus.

[2.] Se um instrumentista quiser se sobressair em uma competição musical, entrando logo após os trompetistas terem demonstrado suas habilidades, logo após os flautistas terem produzido uma doce canção em seus instrumentos melódiosos, logo após os demais terminarem de cantar a canção com o cálamo e a palheta, ninguém culparia a inspiração desse músico caso seu instrumento falhasse sob a tensão. Da mesma forma, não culpariam o Supremo, a quem devem honrar. Pelo contrário, deveriam culpar o instrumento defeituoso porque, de fato, ele que trouxe prejuízo à beleza superior ao prejudicar a compatibilidade do músico com a música, privando a audiência de uma doce canção.

[3.] O mesmo se passa conosco. Que nenhum espectador seja impiedoso ao apontar falhas com relação à nossa espécie pela fraqueza própria do corpo. É preciso que se reconheça que Deus é uma inspiração incansável. Ele possui uma habilidade que lhe é própria, uniforme e contínua, cujas bênçãos são ininterruptas. Ele investe o mesmo tanto de energia em toda parte.

[4.] Se até o artesão Fídias usou materiais que não cederam aos seus labores de criar uma obra complexa e perfeita [...], o nosso músico só pode fazer o máximo com a habilidade que tem à sua disposição. Não o culpemos. Pelo contrário, devemos ver o problema na corda fraca que [diminuiu a tensão,] abaixou o tom e abafou o ritmo de sua música cativante.

[5.] Mas ninguém culpa um músico por algo que suceda com o seu instrumento. E, se passam a reprovar o instrumento, podem então poupar o músico até que ele acerte a corda e alcance o tom certo [...]. Assim, a audiência se torna cada vez mais simpática ao músico e vê igualmente

que não deve culpá-lo por nada. {Assim também é convoco, digníssimos, pois vós deveis afinar vossa lira interna e ajustá-la ao Músico.}

[6.] Mas ora vejo: alguns instrumentistas se preparam para uma composição magnânima e, mesmo sem tocar a lira, ele utiliza a si próprio como instrumento e descobre uma maneira secreta de afinar sua corda e repará-la. A audiência se surpreende ao ver que algo impotente se tornou algo imponente. [...] Dizem que certo citaredo, bem quisto por seu deus patrono da música, uma vez entrou em uma competição de canto para a cítara. Em certo momento, quando uma corda se rompeu, ele foi prejudicado em sua tentativa até que a estima que o Supremo tinha por ele remendou sua corda e lhe garantiu a dádiva da fama. No lugar da corda, a providência do Supremo fez com que uma cigarra pousasse sobre a cítara e remendasse a música ao substituir aquela corda. Assim, o citaredo conquistou a reputação de vencedor quando sua corda foi remendada e sua labuta teve um fim.

[7.] De alguma forma, sinto que eu também passo pelo mesmo. Ó digníssimos, recentemente era como se eu tivesse confessado minha fraqueza e permanecido doente por um tempo. Mas agora, graças ao poder do Supremo, é como se minha melodia sobre o rei foi consertada e eu pudesse criar essa música. Da mesma forma, tenho como finalidade de meus serviços a glória dos reis. De seus troféus surge o esforço do meu discurso. [Vinde, apressai-vos! É isso o que o Músico quer.] Por esse motivo ele afinou sua lira. Sua canção será mais doce e sua execução mais agradável à medida que suas instruções necessitarem de uma música superior.

[8.] Portanto, como ele afinou sua lira especialmente para os reis, já que ela tem um tom panegírico, já que sua meta é o elogio da realeza, ele ergue sua voz em primeiro lugar ao supremo rei de todos, o bom Deus. Depois de ter iniciado sua canção pelo alto, na parte seguinte ele desce e se dirige aos portadores de cetro, que existem à imagem de Deus, pois os próprios reis apreciam que a canção se desloque de cima para baixo, degrau por degrau, e que ela surja do mesmo lugar de onde a vitória lhes foi concedida. É desse lugar também que, em sequência, são conduzidas as nossas esperanças.

[9.] Então, que o músico se volte para o rei supremo, o Deus de todos. Ele é para sempre imortal, eterno por dominar a eternidade, primeiro na vitória gloriosa, fonte de todas as vitórias para aqueles que receberam a vitória no momento devido.

[10.] Nosso discurso agora se apressa para descer até tal elogio dirigido aos reis que são os soberanos da segurança e da paz comum. A autoridade do Deus supremo se ergueu há tempos os saciou. A vitória lhes foi concedida pela mão destra de Deus. Os espólios lhes são preparados mesmo antes que cumpram seus feitos heroicos em batalha. Os troféus lhes são elaborados mesmo antes do entrevero com o inimigo. Foi-lhes consagrado não apenas serem reis, mas também os melhores. E, mesmo antes de seus exércitos se deslocarem, os bárbaros entram em pânico.

Elogio para o Supremo e panegírico real.

[11.] Meu discurso se apressa para compor um fim adequado ao começo, chegar ao elogio do Supremo e também ao elogio dos reis mais divinos, soberanos de nossa paz. Assim como começamos com o Supremo e poder superior, da mesma forma faremos com que nosso fim retome o começo e se reporte ao próprio Supremo. O Sol, nutriz de tudo que cresce, colhe a primeira safra usando seus raios como grandes mãos. Elas reúnem as safras. Os raios, as suas mãos, reúnem as emanções mais ambrosíacas das plantas. Assim, como iniciamos com o Supremo e recebemos a emanção de sua sabedoria para a utilizarmos e fazermos com que medrem as plantas supracelestes que são nossas almas, devemos retornar e praticar o elogio por meio do qual ele irá regar todo broto que plantamos.

[12.] Então, para Deus, ele que é inteiramente imaculado, ele que é o pai de nossas almas, é adequado que o elogio se eleve a partir de dezenas de milhares de bocas e vozes, mesmo que não sejamos capazes de pronunciar algo que lhe valha. De fato, a nossa fala não se iguala a ele. O recém-nascido não pode entoar um hino digno de seu pai, mas, ainda assim, ele lhe oferece o tanto que a sua força permite. E, assim, ele é perdoado. Ademais, isso também se acrescenta à glória de Deus. Porque ele é maior que sua própria prole e o prólogo, o início, o meio e o fim de nossos elogios servem apenas para declarar o poder ilimitado do nosso pai e sua extensão ilimitada.

[13.] [Com o rei ocorre o mesmo.] Elogiar Deus está em nossa natureza como seres humanos porque sucede de sermos descendentes dele em algum grau, mas devemos pedir perdão mesmo se, em grande parte, o próprio perdão venha do pai antes de o pedirmos. Afinal, é impossível que o pai volte as costas a seus recém-nascidos e infantes por serem debilitados. Pelo contrário, ele se compraz com o processo do conhecimento que eles buscam atingir. Da mesma maneira, o conhecimento do todo concede vida a tudo, assim como o elogio de Deus que Deus nos presenteou.

[14.] Deus, ele que é bom e brilha sobre tudo, ele que contém em si o limite de sua própria eminência, ele que é imortal, ele que engloba dentro de si a parcela infinita concedida a si própria, ele que sempre mantém o fluxo da energia do mundo de cima para baixo, ele que promete que nos conduz ao elogio salvífico [...]. Logo, lá no alto os seres não são muito diferentes uns dos outros e lá também não existe inconsistência. Todos pensam um único pensamento e todos têm a mesma previsão. Eles possuem um único intelecto, o Pai. Uma sensação opera neles e o encanto que os une é o amor, o mesmo amor que faz com que a harmonia intervenha em todas as coisas.

[15.] Portanto, sim, louvemos a Deus! Mas, então, desçamos para aqueles que dele receberam os cetros. É imperativo que nos voltemos aos reis. A experiência que adquirimos os louvando aperfeiçoa os panegíricos e hinos piedosos que entoamos ao Supremo. Então, devemos iniciar nosso elogio com Deus, usá-lo para ensaiar nosso elogio e então exercitar nosso elogio por intermédio de Deus. O propósito é termos o exercício da piedade para com Deus assim como o elogio dos reis.

[16.] Devemos também oferecer-lhes retribuição por disseminarem mesmo antes de nós a prosperidade que acompanha tamanha paz. A virtude de um rei e, na realidade, o seu próprio nome são os soberanos da paz. Um rei [*basileús*] recebe esse nome por conta do passo leve [*básei leíai*] com o qual se desloca, mesmo passando sobre a maior autoridade, porque ele conquista domínio sobre o discurso que traz paz e porque ele nasceu para superar o reino bárbaro. Seu nome é um signo da paz. Da mesma forma, o desafio de um rei em geral já faz com que os inimigos recuem. Mesmo as estátuas dos reis se tornam abrigos da paz para aqueles que são atingidos pelas intempéries. A simples visão da imagem real já trouxe vitória rápida. Conservada de avarias e ameaças, ela protege aqueles ao seu lado.

Asclépio

Para mim este Asclépio é como o sol.

Um livro sagrado de Hermes Trismegisto dirigido a Asclépio

[1.] – Ó Asclépio, Deus, Deus te trouxe a nós para que tu participasses do discurso divino. Tal discurso, é lícito dizer, parece mais divino em sua fidelidade reverente do que qualquer outro anterior, mais do que qualquer outro que o poder divino tenha nos inspirado. Se fores apto a compreendê-lo, todo teu intelecto será preenchido com coisas boas, caso haja várias coisas boas e não apenas uma na qual todas estão. De fato, uma ideia é compatível com a outra: todas vêm de uma e todas são uma, pois estão unidas de modo que não podem se distanciar umas das outras. Mas tu irás aprender isso se estiveres atento e meditares bem acerca do discurso de agora. Vai, Asclépio, retira-te por um instante e chama Tat para vir ter conosco.

Quando Tat chegou, Asclépio propôs que Ámon também participasse. Trismegisto disse:

– Ámon não é impedido por nenhuma inveja de se juntar a nós. Na verdade, lembramo-nos de ter escrito muitas coisas para ele, assim como escrevemos muito sobre tema físicos e populares para Tat, caríssimo e tão amado filho. Porém, este tratado devo escrever em teu nome. Chama tão somente Ámon para que a presença e interferência de muitos não profane este discurso tão reverente sobre tamanho assunto. Ímpio seria o intelecto que tornasse isto público, mediante a notoriedade, um tratado tão sublime sobre a divindade.

Quando Ámon adentrou o ádito, a reverência dos quatro homens e a presença divina de Deus preencheu o espaço sagrado. Com um silêncio religioso, seus intelectos e pensamentos esperaram, piedosos, por uma palavra de Hermes. E então o Amor divino se pronunciou:

[2.] – Toda alma humana é imortal, Asclépio. Mas não todas da mesma forma. Algumas são diferentes das outras quanto ao seu modo e tempo.

– Mas não é fato que todas as almas são de uma mesma qualidade, Trismegisto?

– Ó Asclépio, quão depressa de desvias das balizas da verdade! Acaso não falei que todas as coisas são uma única e esta uma corresponde a todas uma vez que todas estavam no Criador antes que ele as criasse? Não é injustificado o fato de ele ser reconhecido como o “Todo”, cujos

membros correspondem a todas as coisas. Assim sendo, em todo esse debate, ocupa-te de lembrar daquele que, sozinho, é tudo ou que é ele próprio o criador de tudo.

Todas as coisas vêm do céu para a terra e a água e o ar. Somente o fogo se move para cima e vivifica. O que se move para baixo é submisso a ele. O que descende do alto é produtivo, o que se estende para o alto é nutritivo. A Terra, que permanece fixa em si mesma, é o receptáculo de tudo e a renovadora de todas as espécies que ela abriga. Logo, como te lembrás, isso corresponde a tudo porque isso é tudo e consiste de tudo. A alma e a matéria, abarcadas pela natureza, são postas em movimento pela qualidade variada e multiforme de tudo que existe. Na descontinuidade das qualidades de tudo, as formas podem ser entendidas como infinitas. Porém, elas se unem tendo em vista o seguinte: para que o todo pareça ser uno e para que tudo possa parecer advindo do uno.

[3.] Assim, há quatro elementos a partir dos quais toda a matéria é formada: o fogo, a água, a terra e o ar. Uma matéria, uma alma, um Deus.

Agora, presta muita atenção, dá-me toda a vontade de teu intelecto, toda tua perspicácia e imaginação. Oferecer um relato da divindade, cujo conhecimento requer uma atenção consciente quase divina, é como um intenso rio correndo das alturas, varrendo tudo torrencialmente. Seu vertiginoso avanço ultrapassa nossa atenção, não apenas a de quem ouve, mas também a de quem ensina.

O céu, um deus sensível, administra todos os corpos cujo crescimento e declínio estavam imputados ao Sol e à Lua. Mas Deus, seu criador, é ele próprio o regente do céu, da alma e de tudo no mundo. A partir de tudo isso que é regido pelo próprio Deus, uma influência contínua atravessa o mundo, as almas de todos os tipos e todas as formas na natureza inteira. Deus preparou a matéria enquanto receptáculo das formas multiformes, mas a natureza, refletindo a matéria com as formas por meio dos quatro elementos, faz com que todas as coisas alcancem o céu para que sejam aprazíveis à contemplação de Deus.

[4.] Entretanto, tudo que depende do alto é dividido em formas como explicarei. As espécies de tudo que existe vêm de gêneros, de modo que o gênero corresponde a um todo, enquanto a espécie é uma parte menor do gênero. Por isso, o gênero dos deuses produzirá a partir de si as espécies dos deuses. O gênero dos *daímones*, assim como aquele dos humanos e também dos pássaros e todas as coisas que o mundo contém, produz espécies afins de si próprios. Há outro gênero de criaturas, um gênero inanimado mas senciente. Ele aprecia ser bem tratado, mas se sente fraco

e agravado se submetido a flagelos. Falo de tudo aquilo que nasce na terra quando suas raízes e caules não são avariados. Suas espécies se espalham por toda a terra. O próprio céu é pleno de Deus. Todavia, os gêneros citados habitam todos os locais que pertencem às suas espécies e as espécies de todas essas coisas são imortais. Agora, a espécie é uma parte do gênero, como um ser humano é parte da humanidade. É necessário, portanto, que ele siga a qualidade do gênero que lhe corresponde. Embora todas os gêneros sejam imortais, ocorre que nem todas as espécies são imortais. A fertilidade do nascimento preserva os gêneros das vicissitudes, porque a eternidade é própria do gênero, mesmo que as espécies evanescam. Logo, há espécies mortais, mas não gêneros mortais, de sorte que um ser humano é mortal, mas a humanidade é imortal.

[5.] No entanto, as espécies de todos os gêneros se combinam entre si. Algumas criadas antes, outras, feitas com aquilo já pré-existente. O que foi criado pelos deuses, *daímones* ou seres humanos corresponde a todas as espécies intimamente ligadas aos seus gêneros. É impossível que os corpos sejam modelados sem a anuência divina. É também impossível que as espécies recebam suas formas sem o auxílio dos *daímones* e, sem os seres humanos, as coisas inanimadas não podem começar a se mover e manter esse movimento. Por conseguinte, como estão unidos de alguma forma ao gênero divino, os *daímones* que por acaso se descolam de seu gênero em direção à espécie são considerados semidivinos por sua semelhança e associação aos deuses. Mas são ditos amigáveis aos humanos os *daímones* cujas formas permanecem com a mesma qualidade de sua espécie. O mesmo modelo se repete para os humanos, mas em maior escala. A espécie humana é multi-forme e variada. Descendo por meio da associação com o gênero mais elevado de que falei, ela realiza muitas combinações com todas as outras espécies e, devido à necessidade, faz o mesmo com quase tudo. Logo, aquele que se une aos deuses por meio da reverência divina, servindo-se do intelecto que o une aos deuses, pode praticamente obter a divindade. E aquele que se une aos *daímones* obtém a condição deles. São humanos aqueles que permanecem agradados com a posição intermediária de seu gênero e as espécies restantes de seres humanos serão tais quais aquele gênero a cuja espécie eles se afiliam.

[6.] Por isso, Asclépio, o ser humano é um prodígio. Ele é uma criatura viva que deve ser venerada e estimada. Pois ele pode alterar sua natureza para aquela de um deus, como se ele próprio fosse um deus. Ele conhece o gênero dos *daímones* tanto quanto se reconhece como proveniente deles. Ele despreza a parte em si que condiz à sua natureza humana desde o momento em que deposita confiança na divindade de sua outra parte. Como é bela a combinação da natureza

humana! Unido aos deuses por uma divindade congênere, ele despreza internamente a parte em si que é terrena. Ele se conecta com os outros entes por meio de um elo de afeição, reconhecendo a sua relação com tudo pelo intento celeste. Ele ergue seus olhos ao céu. Situado no ponto mais feliz da posição intermediária, ele pode apreciar do alto aqueles embaixo de si e ser apreciado por aqueles mais acima. Ele cultiva a terra. Ele mistura os elementos com destreza. Ele distingue as profundezas do mar na lucidez de seu intelecto. Tudo lhe é permitido. O próprio céu não é tão alto, pois ele o mede pela clareza de um pensamento tal qual se estivesse próximo. O ar turvo não lhe diminui a atenção do pensamento. A terra densa não lhe impede o trabalho. A profundidade abissal da água não lhe dificulta a elevada visão. Ele é tudo e está em todos os lugares.

De todos os gêneros, os animados têm raízes que os alcançam desde as alturas; já os inanimados têm raízes que medram debaixo para cima, se ramificando nesse processo. Algumas coisas são nutridas com alimentos compostos, outras, com alimentos simples. Há dois tipos de alimentos: um para a alma, outro para o corpo, duas substâncias das quais os seres vivos são feitos. A alma se alimenta do movimento eterno e constante do mundo. O espírito que preenche tudo se mistura com todas as coisas e as vivifica. Nos seres humanos a consciência se junta à compreensão: somente essa quinta parte, outorgada à humanidade, vem do éter. De todas as coisas vivas, somente os humanos são providos com a consciência, que os engrandece e os elevam à compreensão da esfera divina. Mas, como sou instado a falar sobre a consciência, devo dar início a um relato sobre isso um pouco depois. É um assunto vasto e demasiado sagrado, não menos que um relato sobre a própria divindade. Porém, agora devo terminar o que comecei.

[7.] No princípio estava eu falando sobre a união com os deuses que apenas os seres humanos podem usufruir. Isso porque os deuses os estimam, esses que adquiriram tão grande felicidade de obter a consciência divina da compreensão. Essa a consciência mais divina está apenas em Deus e na compreensão humana.

– A consciência não é idêntica em todos, Trismegisto?

– Nem todos os humanos chegaram à verdadeira compreensão, Asclépio. Eles se deixam enganar ao perseguirem, em desatenta impulsividade e indevido oblívio da razão, imagens que geram males em seus intelectos. Essas imagens transformam as melhores criaturas em seres animais com hábitos rudes. Quando falar do espírito, irei te dar um relato mais abrangente a respeito da consciência e temas afins.

A humanidade é o único ser vivo duplo. Uma parte sua é simples e corresponde ao que os gregos denominam *ousiodes* [essencial] e que descrevemos como uma forma de parentesco divino. A outra parte os gregos denominam *hylikos* [material] e que descrevemos como terrena ou quaternária. Tal é a composição do corpo, que possui um quinhão divino em sua humanidade. Trata-se da divindade do intelecto puro, que repousa com os seus, os pensamentos do intelecto puro, em paz consigo como se abrigado por uma murada de corpo.

– Por que então, Trismegisto, os seres humanos foram colocados no mundo? Por que não vivem no ápice de sua felicidade na esfera de Deus?

– É uma boa pergunta, Asclépio. Peçamos a Deus que nos conceda forças para descobrir a razão disso. Embora tudo esteja sujeito ao seu desígnio, tais coisas que lidam com o ápice de tudo estão ainda mais sujeitas a isso. Indaguemos acerca disso em nossa atual reflexão.

[8.] Sendo assim, ouve, Asclépio. O mestre e criador de tudo, que nomeamos de forma apropriada com Deus, criou depois de si próprio outro deus, o qual pode ser visto e sentido, um segundo deus que chamo de sensível, não por ele sentir, mas por ele se evidenciar nos sentidos daqueles que o veem. Mais tarde poderemos debater se ele sente ou não. Tendo engendrado esse deus enquanto sua primeira criação, segundo após ele próprio, ele lhe pareceu belo, uma vez que ele era repleto com toda a bondade de tudo. Ele o amou porque era o descendente de sua divindade. Então, tão vasto e bom era que ele quis que houvesse outro ente que pudesse admirar aquele que havia feito para si. Fez, então, a humanidade, que o imita em sua razão e zelo. O desígnio de Deus é em si a realização perfeita, visto que, para ele, desígnio e realização são consumados de uma só vez e ao mesmo tempo. Após ter criado a humanidade *ousiodes* [essencial], ele reparou que ela não poderia zelar por tudo sem que estivesse envolvida com um invólucro material. Deus a cobriu com a habitação corpórea e ordenou que todos os seres humanos fossem assim, fundindo e conciliando ambas as naturezas em uma só, consideradas suas proporções de forma justa. Logo, Deus molda a humanidade a partir da natureza da alma e do corpo — posto de outra forma, do eterno e do mortal — para que o ser vivo assim moldado seja compatível com ambos os princípios, entre vendo seres celestiais e os adorando, e cuidando dos seres terrenos e os governando.

Agora mesmo, ao falar sobre as coisas mortais, não tenho a intenção de falar sobre a água e a terra, dois dos quatro elementos que a natureza fez com que estivessem submetidas aos seres humanos. Falo antes sobre o que os humanos fazem a partir desses elementos ou dentro deles: a

agricultura, o pastoreio, a construção, os portos, a navegação, os acordos sociais e as trocas recíprocas, o elo mais forte entre humanos ou mesmo entre a humanidade e as partes do mundo que são a água e a terra. Aprender as artes e ciências e empregá-las é algo que conserva essa parte terrena do mundo. Deus designou que o mundo seria incompleto sem elas. A satisfação de Deus é acompanhada pela necessidade. O resultado coincide com seu desígnio [*uoluntatem comitatur effectus*]. Seria inadmissível que algo aprovado por Deus não fosse aprovado por ele, pois desde antes ele já saberia que aprovaria e que deveria ser de tal forma.

[9.] Mas vejo, Asclépio, que teu intelecto tem um desejo urgente e queres que aprendas como a humanidade pode apreciar o céu e o que está nele e zelar por sua honra. Então, ouve, Asclépio. Appreciar o deus que está céu e tudo que o céu contém significa uma única coisa: um ofício assíduo, persistente. Com a exceção da humanidade, nenhuma outra criatura viva, seja divina ou mortal, realiza esse ofício. O céu e as criaturas celestes se regozijam com a admiração, a devoção, o louvor e o ofício dos seres humanos. De forma justa, a divindade suprema enviou para baixo um coro de Musas para que elas encontrassem a humanidade e o mundo terreno não carecesse de doce melodia e parecesse menos civilizado. Em vez disso, com canções e melodias, os humanos louvaram-no e enalteceram-no, ele que, sozinho, é tudo e o pai de tudo. Graças aos louvores dirigidos ao céu por eles, a terra não é desprovida dos encantos da harmonia. Alguns poucos humanos, dotados de um intelecto puro, receberam o honrado dever de mirar o céu. Mas aqueles que ficaram para trás devido a um alcance de compreensão menor, premidos sob o peso do corpo em decorrência da mistura de sua natureza dúplice, foram designados para cuidar dos elementos e dos objetos menores. Portanto, a humanidade é uma coisa viva, mas não menos por ser em parte mortal. Com efeito, considerado o resultado visado por Deus, essa composição parece ser até mais adequada e eficiente, munida de mortalidade. Caso não tivesse sido feita de ambos os materiais, ela não estaria apta para mantê-los ambos. A humanidade foi, então, construída a partir de ambos, para poder cuidar da terra e também apreciar a divindade.

[10.] Asclépio, eu quero que tu apreendas a próxima teoria, não somente por meio de uma atenção dedicada, mas também por meio de uma postura ativa. Tal teoria parece inverossímil à maioria das pessoas, mas intelectos mais sagrados podem entender que ela é sã e verdadeira. Começemos.

O senhor da eternidade é o primeiro Deus, o mundo é o segundo e a humanidade é o terceiro. Deus é o criador do mundo e tudo que ele contém, regendo todas as coisas com a humanidade, que rege o que é composto. Ao se responsabilizar por tudo isso, que é a preocupação devida à sua atenção, a humanidade faz com que ela e o mundo sejam adornos um do outro. Portanto, devido à composição divina da humanidade, faz sentido chamá-la de *mundus* [mundo, “ordem, ornamento”], ainda que *kósmos* [cosmo, “ordem, ornamento”] em grego seja melhor. A humanidade conhece a si própria e conhece o mundo. Assim, é mister que seja conscienciosa quanto ao seu papel e o que lhe é útil. Ela deve também reconhecer a quais interesses servir, oferecendo agradecimentos e louvor a Deus, honrando a sua imagem sem ignorar que ele também é uma segunda imagem de Deus, que tem duas imagens, o mundo e a humanidade. Disso, embora a humanidade seja uma construção integral, ocorre que na parte nela que é divina, ela parecer ser capaz de se erguer até o céu, como se pelos seus elementos mais elevados: a alma e a consciência, o espírito e a razão. Mas em sua parte material, que consiste de fogo, terra, água e ar, ela permanece fixa no solo, mortal que é. Assim, ela não negligencia aquilo que lhe foi confiado em sua labuta. A humanidade é divina de uma parte e mortal de outra parte, por estar assentada no corpo.

[11.] Para o ser humano, tomado como um todo, o modelo definitivo é a reverência, de onde vem a bondade. A bondade é considerada perfeita somente quando corroborada pela virtude do desinteresse, que afasta o desejo de tudo que for alheio. Obter posses terrenas com base no desejo do corpo é algo alheio ao seu quinhão de qualidade divina. Está correto dizer que tais coisas são “posses”, uma vez que surgem conosco, mas apenas posteriormente são possuídas por nós, motivo pelo qual são chamadas de “posses”. Tudo desse tipo é alheio ao ser humano e mesmo ao corpo. Devemos desprezar tanto o que desejamos quanto a fonte dentro de nós que corresponde ao vício do desejo. O corolário disso me faz crer que a humanidade deveria ser humana até certo ponto, pois, ao contemplar a divindade, ela deveria desprezar e preterir a parte mortal ligada a ele pela necessidade de preservar o mundo inferior. Agora, para o ser humano ter tudo que pode em ambas as partes, devemos notar antes que ele foi criado com quatro partes pareadas: suas mãos, pés e outro membros corpóreos voltados para o mundo inferior ou terreno; mas ele possui também quatro faculdades: pensamento, consciência, memória e previsão, pelos quais ele conhece todas as coisas divinas e as vislumbra. Logo, ao ser diligente, o ser humano pode vislumbrar as variações, qualidades, efeitos e quantidades de cada coisa. E, ainda assim, em decorrência do vício pesado e

excessivo do corpo que o atrasa, ele não pode discernir com certeza as causas reais da natureza dos objetos.

Portanto, a humanidade foi criada e moldada dessa forma. O Deus supremo designou que tal fosse seu dever e tarefa, que observasse a ordem mundana com ordem e que adorasse Deus de modo piedoso, aceitando de forma correta e digna o desígnio de Deus em ambos os casos. Tendo visto ainda que o mundo é obra de Deus, aos atentos será possível preservar e enriquecer sua beleza, aliando sua própria vida ao desígnio de Deus. Poderá emprestar seu corpo ao trabalho e a essa diligência diária, efetivando a imagem formada pela intenção divina de Deus. Oras, com que prêmio acreditas que tal ser deve ser presenteado? Não seria acaso o prêmio que nossos pais tiveram, aquele pelo qual desejamos em nossa prece mais piedosa que nos seja apresentado no tanto que estiver conforme à piedade divina, o prêmio do desenlace e liberação da tutela mundana, do afrouxamento dos elos da mortalidade para que Deus nos reestabeleça, puros e sagrados, rumo à natureza da nossa parte mais elevada, aquela divina?

[12.] – Falas de forma verdadeira e precisa, Trismegisto.

– De fato, essa é a paga para aqueles que vivem de modo piedoso à sombra de Deus, que vivem de forma atenta no mundo. Já para os impiedosos, ocorre o oposto: não lhes é outorgado o retorno ao céu e migram para outros corpos de forma vil e indigna para uma alma sagrada.

– Conforme floresce tua fala, Trismegisto, parece que as almas estão sob grande perigo nesta vida terrena no que diz respeito à esperança da chegada da eternidade.

– Evidentemente. Mas algumas pessoas consideram isso impossível; outras, fantasioso; outra ainda, algo risível até. Isso porque nesta vida corpórea é um regalo o prazer que cada um sente graças às suas posses, mas tal prazer, como dizem, é um nó ao redor do pescoço da alma, que mantém a humanidade atada à sua parte que a faz mortal; nem a vileza que inveja a imortalidade permite que ela reconheça a sua parte divina. Falando na posição de um profeta, eu te digo que, depois de nós, não sobrar nada daquele apreço simples pela filosofia que se vê tão somente na meditação contínua e na piedade sagrada pelas quais se reconhece a divindade. Os demais tornaram a filosofia obscura em meio à multiplicidade de seu arrazoamento.

– O que fazem para tornar a filosofia algo incompreensível? Como eles a obscurecem em meio à multiplicidade de seu arrazoamento?

[13.] – Da seguinte forma, Asclépio, relacionando-a com diversos ramos de estudo que são incompreensíveis, como a aritmética, a música e a geometria, por meio de argumentações criativas. A filosofia pura que depende apenas da piedade por Deus deveria se reportar apenas a tais assuntos apenas no que tange à contemplação da recorrência das estrelas, como a medida delas permanece a mesma em determinadas estações e na órbita de suas revoluções. Tal filosofia deve refletir sobre as dimensões, as qualidades e extensões da terra, as profundezas do mar, o poder do fogo e a natureza e efeitos de todas essas coisas para exaltar, adorar e admirar a habilidade e o intelecto de Deus. Conhecer a música nada mais é do que ser versado na sequência correta de todas as coisas unidas, tal qual designado pela razão divina. Por meio da canção divina, essa sequência ou ordenação de cada coisa particular em um todo uno por meio da elaboração racional promove certa harmonia, algo muito belo e verdadeiro.

[14.] Da mesma forma, aqueles que vierem depois de nós, enganados pela criatividade dos sofistas, serão apartados da filosofia pura, sagrada e verdadeira. Adorar a divindade com um intelecto e uma alma simples e honrar suas obras, além de agradecer pelo desígnio de Deus, que em si é de todo preenchido com o bem, — essa é a filosofia inconspicua pela cogitação curiosa e obstinada.

Tal é a nossa exposição sobre esses temas. De agora em diante, tratemos do espírito e temas correlatos.

Havia Deus e a *hyle*, que devemos entender como o termo grego para “matéria” [*mundum*], e o espírito estava cuidando da matéria. Na verdade, o espírito estava na matéria, mas não estava nela como estava em Deus, tampouco como as coisas das quais o mundo surgiu estavam em Deus. Posto que essas coisas ainda não tinham surgido, elas ainda não eram, mas já estavam então dentro daquilo de onde elas deveriam surgir. É dito que não produzem ser não apenas aqueles que ainda não surgiram, mas também aqueles que carecem da capacidade de criar. Nada pode surgir deles. Portanto, podem produzir aquelas coisas que têm em si a natureza apta à produção. Mesmo que elas tenham nascido de si mesmas, algo pode nascer delas, pois é certo que as coisas de onde tudo nasce podem nascer daquilo que nasceu de si próprio. O Deus imperecível, o Deus eterno, não pode ou poderia ter nascido, pois ele é aquilo que é, que foi, que sempre será. Tal é a natureza de Deus, que é inteiramente oriunda de si própria.

Mas a *hyle*, a natureza da matéria, e o espírito, embora pareçam não ter surgido desde o começo, ainda assim possuem uma potência e uma natureza que condizem com a concepção e nascimento. Isso porque o início da fertilidade está na qualidade da natureza, que possui em si a potência e o material próprios para a geração e procriação. Sendo assim, a natureza pode produzir sozinha, sem depender de outrem para a fecundação.

[15.] Por outro lado, tudo aquilo que apenas pode gerar quando se acasala com outra natureza exterior à sua própria deve ser dividido de tal forma que o lugar do mundo e o que ele contém parecem não ter nascido. Tal lugar, de qualquer modo, tem em si a potência de toda natureza. Chamo de “lugar” aquilo no qual estão as coisas, pois elas não poderiam existir caso não houvesse um lugar que as mantivesse. É necessário que sempre haja um lugar para que tudo exista. Na realidade, se as coisas estivessem em nenhum lugar, não seria possível verificar suas qualidades, quantidades, posições ou consequências. Por conseguinte, embora a matéria não tenha nascido, ela tem em si as naturezas de todas as coisas no mesmo passo que lhes engendra ventre férteis próprios para a geração. Logo, toda a qualidade da matéria corresponde à criação, embora não tenha sido criada. Assim como há uma qualidade fértil na natureza da matéria, da mesma forma tal matéria pode ser fértil para gerar o mal.

[16.] Portanto, Asclépio e Ámon, o que a maioria questiona, como “acaso Deus não conseguiu acabar com o mal e bani-lo da natureza?” não foi até agora abordado por mim. Não se pode responder tudo, mas por tentarei vos explicar esse ponto da mesma forma que o ensejei e vos darei uma resposta. Há quem alegue que Deus deveria ter libertado o mundo de toda espécie de mal, mas o mal está tão presente no mundo que ele parece ser praticamente órgão do mundo. Sendo razoável em sua potência, o Deus supremo tratou de fornecer um resguardo contra o mal ao fornecer consciência aos intelectos humanos, além do aprendizado e da compreensão, pois em si já são dádivas. Esses atributos permitem que os indivíduos ultrapassem todas as outras criaturas, auxiliam-nos a evitarem as armadilhas, os subterfúgios e vícios do mal. Quem os evita à primeira vista, antes que eles se prendam a ele, estará envigorado pela compreensão divina e a previsão, pois a base do aprendizado está no sumo bem.

O espírito nutre e vivifica tudo que há no mundo. Como um instrumento ou um mecanismo, ele se submete à vontade do Deus supremo. Paremos por aqui na exposição desse problema.

Se compreendido tão somente pelo intelecto, o Deus que denominamos “Supremo” é o regente e governador do deus sensível, que abriga em si todo o espaço, toda a substância das coisas, toda a matéria das coisas que gera e concebe, tudo que há, independente de forma ou conteúdo.

[17.] Mas o espírito move e governa todas as formas do mundo, cada qual conforme a natureza conferida por Deus. Todavia, a *hyle*, a matéria, recebe-as todas, o espírito as concentra e lhes dá movimento, e Deus as governa, distribuindo a tudo no mundo o tanto que é necessário. Ele preenche tudo com o espírito, insuflando-o em cada coisa conforme a qualidade de sua natureza.

Esse vazio no mundo, redondo qual uma esfera, não pode ser de todo visível, em virtude de sua qualidade ou forma. Se escolhida qualquer posição do topo de uma esfera e se tentar entrever a parte inferior, não será possível ver o fundo. Há quem acredite que ela pode ser visível em sua imagem, por aquilo que ela apresenta impressa em si. Mas o fato é que ela em si é sempre invisível. Contudo, em si mesma a coisa real sempre permanece invisível. Logo, {seja uma parte ou o lugar,} o fundo da esfera é chamado *Haidēs* em grego, porque em grego *idein* significa “ver” e “não há visão” no fundo da esfera. E as formas são chamadas “ideias” [*ideae*] por serem formas *visíveis*. As regiões chamadas de *Haidēs* em grego o são por serem privadas de visibilidades; são chamadas de “infernais” em latim por estarem na parte inferior da esfera.

Logo, tais são as origens das coisas, as coisas primevas, as fontes ou princípios de tudo, por assim dizer, porque tudo está nelas, existe por elas ou vem delas.

[18.] – Esses princípios de que falas, Trismegisto, quais são?

– Toda a substância de todas as formas do mundo e de cada uma delas em seu estado padrão é, se me permite dizer, “material”. A matéria nutre os corpos, o espírito nutre as almas. Contudo, a consciência, uma vez ligada à alma humana, se torna uma só matéria se considerado esse casal tão intimamente unido, de modo que os intelectos desse tipo nunca são obnubilados pelos erros da escuridão. A consciência é uma dádiva celeste, uma felicidade exclusiva à humanidade, mas não a todos os seres humanos, senão aos poucos que possuem um intelecto apto a receber tamanho espólio. Como o Sol ilumina o mundo, também a mente humana ilumina com a luz da consciência, mas de forma mais grandiosa, porque por vezes o que o Sol ilumina fica privado de luz pela intromissão da Terra e da Lua e pela interferência da noite. Estão corretos aqueles que dizem que a alma dos deuses corresponde à consciência, embora eu ainda diga que não se trata da alma de todos os deuses, mas apenas dos deuses originais e sublimes.

[19.] – Quais deuses consideras como sendo as fontes das coisas ou os princípios originários, Trismegisto?

– Rogo agora pelo favor do céu para vos apresentar coisas grandiosas e exponho os mistérios divinos. Há muitas espécies de deuses, alguns dos quais são inteligíveis e outros, sensíveis. Os deuses não são ditos inteligíveis por estarem além da nossa capacidade de alcance. Na verdade, estamos mais a par desses deuses inteligíveis do que daqueles que denominamos visíveis, como verás a partir da nossa demonstração caso estejas atento. Isso porque minha fala é realmente elevada e deveras divina por permanecer além do pensamento e da labuta humana e, caso os seus ouvidos não absorvam as palavras que profiro e não estejam alertas, meu discurso voará mais rápido que ti, correndo rente a ti ou, melhor, correndo de volta para si, misturando-se com a fluente de sua origem.

As autoridades de todas as classes são deuses, dos quais surgem deuses que são as autoridades da *ousia* [substância]. São eles os deuses sensíveis, reais no que diz respeito tanto à sua origem, que criam tudo no decorrer de toda natureza sensível, uma coisa por meio da outra, cada deus jogando luz sobre sua própria obra. O *ousiarches* [a autoridade da substância] é Júpiter, porque Júpiter provê vida a partir do céu para todas as coisas. A luz é a *ousiarches* do Sol, porque a dádiva da luz se derrama sobre nós por meio do orbe solar. Os trinta e seis, cunhados como “horóscopos”, as estrelas sempre fixas nos mesmos pontos, têm como cabeça ou *ousiarches* aquele chamado de *Pantomorphos* ou Multiforme, que cria as formas variadas dentro das classes variadas. As assim chamadas sete esferas possuem *ousiarchai* ou cabeças denominadas Fortuna e *Heirmarmene* [Fatalidade], por meio dos quais tudo muda conforme a lei natural e em decorrência de uma estabilidade constante que move tudo, criando uma variação infundável. O ar é o instrumento ou recurso de todos os deuses, por meio do qual tudo é criado; o seu *ousiarches* é o segundo [...].

[...] para os mortais aquilo que é mortal e para eles aquilo que é congênere. Consideradas essas condições, da base ao topo todas as coisas {alcançam umas às outras e se conectam por ligações de reciprocidade. Mas...} mortais se ligam às imortais e as sensíveis às insensíveis. E todas elas se reportam ao regente supremo, o mestre, de sorte que não há na verdade uma pluralidade, se não apenas uma única coisa. Com efeito, todas dependem do uno e fluem de volta a ele, embora aparentem estar separadas e muitos creiam que sejam diferentes. No entanto, se entendidas em conjunto, são todas uma coisa apenas ou, antes, duas, de onde todas são criadas e por meio do

qual são criadas. Posto de outra forma, elas vêm a partir da matéria da qual são criadas e a partir do desígnio de Deus, o qual concede que sejam distintas.

[20.] – Ó Trismegisto, outra vez pergunto: no que implica tal explicação?

– No seguinte, Asclépio: em Deus, o pai, o mestre de tudo e quaisquer outros nomes que se possa utilizar para se referir a ele de forma sempre mais sagrada e piedosa. O nome que lhe damos deve ser sagrado para não trair a compreensão que dele temos. Afinal, tendo em vista a grandeza da divindade, nenhum desses nomes lhe será exato. Se uma palavra é o som do espírito atingindo o ar e exprimindo o sentido ou o desejo integral de um indivíduo enquanto seu intelecto tenta apreendê-lo pelos sentidos e, inclusive, se um nome corresponde a todo o seu conteúdo já estabelecido e bem delineado, constituído de algumas sílabas de modo a regular uma interface entre a voz e os ouvidos dos seres humanos, então o nome inteiro de Deus também deve abranger o significado, o espírito, o ar e tudo mais que esteja neles, que trabalhe por eles ou que derive deles. É impossível querer atribuir um nome, um único nome, ao criador de toda a excelência, o pai e mestre de tudo, mesmo que se trate de um nome formado por muitos nomes. Ele é inominável ou, antes, ele é todo-nomeável, visto que é o um e o todo. Desse modo, deve-se chamar todas as coisas pelo nome de Deus ou chamá-lo pelo nome de todas as coisas: Deus, o um e o todo, de todo pleno com a fecundidade de ambos os sexos, eternamente prenhe com seu próprio desígnio, sempre gerando o que ele deseja que seja concebido. Seu desígnio corresponde a toda bondade. De sua divindade tal bondade que está em tudo surgiu de forma natural, para que tudo viesse a ser como é e como foi, para que tudo que venha a ser posteriormente tenha a potência de ser por meio de si próprio. Tal é a exposição que te trago sobre a causa e modo pelo qual tudo é criado, Asclépio.

[21.] – Falas então que Deus possui ambos os sexos, Trismegisto?

– Não somente Deus, Asclépio, mas tudo que é animado ou inanimado, já que é impossível que sejam inférteis todas as coisas que existem. Se removeres a fecundidade de tudo que existe, será impossível que existam para sempre. Afirmo que {a sensação e o crescimento são também próprios da natureza das coisas e que o mundo} contém crescimento em si e preserva tudo que deverá surgir. Pois todo sexo está pleno de fecundidade e a junção ou, de forma mais exata, a união de ambos é algo incompreensível. Se chamares isso de Cupido ou Vênus ou ambos, estarás correto.

Aprende isto em teu intelecto como algo mais verdadeiro e mais claro do que qualquer outra coisa: Deus, o mestre de toda a natureza, idealizou e garantiu a todas as coisas o mistério da

procriação que leva à eternidade e no qual surge a maior afeição, prazer, felicidade, desejo e amor divino. Talvez fosse necessário que se explicasse quão grande é a força e a intensidade desse mistério, porém cada pessoa já o sabe se deixar se orientar pela contemplação e pela consciência interna. Se reparares no derradeiro instante de regozijo após a fricção, quando duas naturezas entregam seu sumo uma à outra e uma como que rouba o amor da outra parte, enterrando-o em si, então, finalmente, nesse instante, por meio do acasalamento, as mulheres recebem a potência dos homens e os homens se deixam exaurir com a letargia das mulheres. Portanto, o ato desse mistério, tão doce e vital, é realizado em segredo para que a divindade que surge em ambas as naturezas do acasalamento sexual não se sintam obrigadas a sentir qualquer vergonha caso estivessem em público, em meio aos risos dos ignorantes, ou, o que é pior, se estivessem diante de pessoas ímpias.

[22.] De qualquer forma, não são muitos os piedosos: não mais que alguns poucos que podem ser enumerados em todo o mundo. Por isso, o mal permanece na maioria, porque lhes faltam sabedoria e conhecimento de tudo que existe. Desprezo pelos vícios do mundo inteiro e a cura para tais vícios vêm da compreensão acerca da esfera divina que fundamenta todas as coisas. Mas, caso persistam a ignorância e insensatez, todos os vícios medram e prejudicam a alma com sofrimentos incuráveis. Manchada e corrompida por eles, a alma cresce iracunda, como que envenenada, com a exceção das almas que detêm o remédio soberano do aprendizado e da compreensão.

Assim sendo, como posso ajudar somente a poucos, devo dar prosseguimento e concluir este tratado, que versa sobre o motivo pelo qual a divindade acha por bem conceder sua compreensão e seu aprendizado apenas aos seres humanos. Então, ouve-me.

Deus, o pai e mestre, criou os deuses em primeiro lugar e depois os seres humanos, que recebe porções iguais tanto da parte mais corrupta da matéria quanto da parte divina. Assim, ocorre que os vícios da matéria permanecem unidos aos corpos, ao lado de outros vícios relacionados à alimentação e sobrevivência com os quais temos que lidar assim como as demais criaturas. Logo, não há como se furtar do fato de que os anseios do desejo e outros vícios do intelecto se engolfem nas almas humanas. Ainda que a imortalidade e a vitalidade imperecível tenham sido uma sabedoria e um aprendizado suficiente para os deuses, que foram criados a partir da parte mais pura da natureza e que não tinha qualquer necessidade de auxílio da razão e de aprendizado, mesmo assim, em decorrência da unidade do plano de Deus, ele determinou na lei eterna uma ordem necessária para regradar a lei que substituiu o aprendizado e a compreensão para que os deuses não se apegassem

a essas coisas. Isso porque, dentre todas as criaturas, Deus reconheceu a humanidade mediante a razão distinta e o aprendizado por meio dos quais os seres humanos poderiam expelir e eliminar os vícios do corpo; ele os fez chegarem à imortalidade conforme esperavam e pretendiam. Em suma, Deus fez a humanidade boa e apta para a imortalidade por intermédio de suas duas naturezas, a divina e a mortal, e então Deus designou certa composição pela qual a humanidade foi criada para ser melhor que os deuses, formados tão somente pela natureza imortal e melhores também que os outros mortais. À vista disso, como a humanidade é conectada a eles por afinidade, ela honra os deuses com reverência e um intelecto sagrado. Os deuses também demonstram zelo por tudo que é humano e os vigiam com uma estima leal.

[23.] Mas só é possível dizer isso apenas daqueles poucos dotados de um intelecto piedoso. Nada se pode falar daqueles que se deixam levar pelo vício e, se os levássemos em conta, poderíamos profanar este discurso tão sagrado. E, como este discurso declara a afinidade e associação entre humanos e deuses, tu, Asclépio, deves reconhecer a potência e a força da humanidade. Assim como o Mestre e Pai, ou “Deus” se quisermos usar seu nome mais portentoso, é o criador dos deuses celestes, da mesma forma a humanidade cria os deuses dos templos, aos quais apraz estarem próximos dos seres humanos. A humanidade não apenas é iluminada, mas ela também ilumina. Ela não apenas procede rumo a Deus, mas ela também realça Deus. Estás surpreso, Asclépio, ou te falta fé como com a maioria?

– Estou confuso, Trismegisto, mas concordo de boa vontade com o que falas e considero a humanidade realmente próspera por ter obtido tal felicidade.

– De fato, a humanidade é merecedora de admiração, assim como os seres mais magníficos. É aceito que a estirpe divina veio da parte mais pura da natureza e seus sinais são como cabeças que valem por todo o corpo. Mas a imagem dos deuses que os seres humanos têm é oriunda de ambas as naturezas, da divina, que é mais pura e muito mais divina, e a material que serve como fundamento, cuja natureza é menor do que a humana. Eles representam não apenas as cabeças, mas todos os membros e o corpo inteiro. Sempre ciente de sua natureza e origem, a humanidade prossegue imitando a divindade, representando seus deuses na semelhança de seus atributos, assim como o pai e mestre tornou seus deuses eterno para que se assemelhassem a ele.

[24.] – Estás falando das estátuas, Trismegisto?

– Com efeito, Asclépio, das estátuas. Vê como há pouca fé em ti! Falo de estátuas animadas e conscientes, plenas de espírito e que executam grandes feitos. Estátuas que antecipam o futuro e preveem os fados pela profecia, pelos sonhos e por tantas outras formas. As estátuas que trazem doenças e curas às pessoas, disseminando dor e prazer conforme cada qual tem direito.

Asclépio, acaso sabes que o Egito é uma imagem do céu ou, sendo mais exato, que tudo governado e movido no céu desceu para o Egito e foi para cá deslocado? Para ser honesto, nossa terra é o templo de todo o mundo.

E, mesmo assim, como convém ao sábio saber de tudo com antecedência, não debes negligenciar o seguinte: chegará o momento quando parecerá que os egípcios homenagearam a divindade com um intelecto fiel e uma piedade sofredora sem qualquer efeito. Toda sua devoção sagrada terá sido em vão e vanescerá sem propósito, porque a divindade retornará da terra para o céu e o Egito será abandonado. A terra que outrora fora sede da piedade será desligada das potências e ficará desprovida de sua presença. Quando os estrangeiros ocuparem este solo, esta região, não apenas a piedade será olvidada, mas, pior que isso, estará prescrita uma proibição contra a piedade, contra a fé e contra a adoração divina, sob a pena disposta pela assim chamada lei. E então esta terra tão sagrada, sede santuários e templos, estará repleta de tumbas e cadáveres.

Ó Egito, ó Egito, tão somente histórias restarão de seus atos piedosos! E elas serão inconcebíveis para tua prole. Somente palavras gravadas em pedra remanescerão para propagar tuas obras de fé. E os citas, os indianos ou qualquer outro povo bárbaro habitará o Egito. A divindade retornará ao céu; todo o povo, abandonado, perecerá; e o Egito ficará divorciado e abandonado tanto por Deus quanto pelo ser humano. Invoco-te, tão sagrado rio, e te revelo teu futuro: uma enxurrada de sangue preencherá tuas margens e tu transbordarás. O sangue não irá apenas macular tuas margens, mas também fará com que elas se extravasem por toda parte e a quantidade de mortos será superior à dos vivos. Aquele que conseguir sobreviver só poderá ser chamado de egípcio em virtude de sua língua. Mas ele será um estrangeiro em seus atos.

[25.] Por que choras, Asclépio? O próprio Egito será coagido a atos muito mais vis que esses. Ele será impelido a males muito piores. Uma região outrora sagrada, tão devota à divindade, a única região em toda a terra onde os deuses decidiram se estabelecer, uma região que ensinou acerca do sagrado e da fé será transfigurada no paradigma da completa descrença. Consumidas, as pessoas de então não verão no mundo algo para se admirar ou adorar. Tudo isto estará

comprometido. Trata-se de algo bom que não foi, não é, nem será sua melhor versão. O povo considerará isso coercitivo e irá rejeitá-lo. Eles não apreciarão este mundo integralmente, uma obra de Deus além de qualquer comparação, uma edificação gloriosa, um espólio feito de imagens multiformes e variadas, um mecanismo voltado para o desígnio de Deus e que apoia a sua obra sem qualquer reserva, unificando tudo que pode ser reverenciado, enaltecido e, por fim, amado por aqueles que podem vê-lo, uma aglomeração multiforme assimilada como uma só coisa.

Eles darão preferência às sombras em vez da luz e considerarão a morte mais favorável que a vida. Ninguém erguerá os olhos para o céu. Os piedosos passaram a ser loucos e os ímpios, os sábios. Os maníacos serão vistos como valentes e os tratantes serão julgados como pessoas de bem. A alma e todos os ensinamentos sobre a alma tais quais os revelei a ti, que ela começou imortal ou espera obter a imortalidade, tudo isso será tido como não apenas risível, mas até mesmo imaginário. Mas acredita no que falo: quem quer que se dedique à piedade do intelecto irá se defrontar com a pena capital. Novas leis serão estabelecidas, uma nova justiça. Nada sagrado, nada piedoso nem digno do céu ou dos seres celestiais será atendido tampouco aceito em seus intelectos.

Que pena quando os deuses se distanciam da humanidade! Restam apenas os anjos perniciosos para se misturar com os seres humanos, arrebatando os desgraçados e levando-os a cometer crimes aviltantes, como a guerra, a pilhagem, o dolo e tudo que se opõe à natureza anímica. Então nem a terra permanecerá firme nem o mar será navegável. As estrelas não atravessarão o céu tampouco o seu curso permanecerá fixo no céu. Todas as vozes divinas ficarão mudas por um silêncio imposto. As frutas da terra apodrecerão, o solo não mais será fértil e o próprio ar ficará prostrado em uma letargia melancólica.

[26.] Assim será o mundo em sua idade avançada: impiedade, desordem e desprezo pelo bem. Quando tudo isso acabar, Asclépio, então, o mestre e pai, Deus cujo poder é primordial, o regente do primeiro deus, irá contemplar tal postura e tais crimes voluntários e, em um feito de seu desígnio corresponde à benevolência de Deus, ele irá se opor aos vícios e à perversão em tudo. Ele há de corrigir os erros, purgar a vileza com uma inundação, conflagrar ou dizimar tudo com moléstias nocivas em toda parte. Nesse momento, ele terá restaurado o mundo à sua beleza ancestral para que o próprio mundo mais uma vez pareça digno de adoração e admiração e, com bênçãos e declamações elogiosas, as pessoas dessa era honrarão o deus que constrói e reconstrói tamanha obra. E tal será a geração do mundo: uma restauração de tudo que é bom e uma regeneração de

todo sagrada e piedosa da própria natureza, rearranjada no decorrer do tempo, mas mediante um ato de seu desígnio, que é e foi eterno e sem princípio. Isso porque o desígnio de Deus não tem princípio. Ele permanece o mesmo, eterno em sua forma atual. A natureza de Deus é a deliberação. Seu desígnio é a bondade suprema.

– A deliberação corresponde ao desígnio, Trismegisto?

– O desígnio é advindo da deliberação, Asclépio, e o próprio ato de designar vem do desígnio. Deus não tem nenhum desígnio em excesso, uma vez que ele já é pleno de tudo e designa aquilo que ele já é. Ele designa o que é bom e tem o que designa. Tudo que ele considera e designa é bom. Assim é Deus e o mundo é a sua imagem, o bem do Bem.

[27.] – O Bem, Trismegisto?

– Sim, Asclépio, o Bem. Dele te ensino agora. Pois, assim como Deus concede e distribui seu espólio, a saber, a consciência, a alma e a vida, a todas as formas e espécies do mundo, do mesmo modo o mundo fornece e dissemina tudo aquilo que os mortais consideram bom, como o curso das estações, a chegada dos frutos, seu crescimento e amadurecimento, e outras coisas semelhantes. Logo, assentado no topo do céu mais elevado, Deus está em toda parte e observa tudo ao redor. O outorgador de vida, o qual chamamos de Júpiter, ocupa o espaço entre a terra e o céu. Mas Júpiter Plutônio rege sobre a terra e o mar. É ele quem provê às coisas mortais que são animadas e geram frutos. O poder desses deuses vivifica as colheitas, as árvores e o solo, ao passo que os poderes de outros deuses se alastram por tudo mais que existe. Os deuses que regem sobre a terra irão se retirar, isolados em uma cidade alicerçada no limite mais extremo do Egito, na direção do sol poente, em direção à qual toda a raça mortal irá se dirigir, pela terra e pelo mar.

– Mas onde estão esses deuses agora, Trismegisto?

– Estão situados em uma vasta cidade, localizada em uma montanha da Líbia. Por ora, que a narrativa sobre eles pare por aí. Agora devemos falar do imortal e do mortal, uma vez que antecipação e o receio da morte são coisas que torturam a maioria que desconhece sua real explicação. A morte é consequência da dissolução do corpo extenuado após seu trabalho. Isso ocorre com o término do prazo que os corpos têm para manter suas funções vitais funcionando em um único mecanismo. Na realidade, o corpo morre quando não mais pode aguentar os processos vitais de determinado indivíduo. Logo, isto é a morte: a dissolução do corpo e a eliminação da consciência

corpórea. Preocupar-se com isso é em vão. Todavia, há outro problema que deve ser considerado, embora as pessoas o negligenciem seja por ignorância ou descrença.

– Mas, Trismegisto, o que elas ignoram ou qual cenário elas contestam?

[28.] – Ouve, então, Asclépio. Quando a alma se retrai do corpo, ela transita para o domínio do *daímon* governante que pesa e julga o seu valor. Se ele a considera fiel e íntegra, ele permite que a alma fique em lugares a ela adequados. Mas, caso ele repare que a alma está manchada com as nódoas do desvio e poluída com vícios, ele a envia do alto para as profundezas e imputa àquela alma vendavais e intempéries de ar, fogo e água, em colisões intermináveis. Tal punição ininterrupta corresponde a ser varrida de um lado para o outro entre o céu e a terra nas correntes da matéria. A miséria da alma se torna sua própria eternidade, pois esse veredito imperecível a domina com uma desdita eterna. Para escapar desse revés, temos que reconhecer o que devemos temer, rezear e evitar. Após terem errado, os descrentes serão obrigados a acreditar — não por ditos, mas pelos exemplos; não por ameaças, mas por castigos reais da punição.

– Não é apenas a lei humana que pune os erros dos humanos, Trismegisto?

– Antes de qualquer coisa, Asclépio, tudo que é terreno é mortal, assim como aqueles seres que vivem em um estado corpóreo e desaparecem da vida nesse mesmo estado corpóreo. Todos estão sujeitos às penas tendo em vista o bem ou mal que fazem quando vivos. As penas após a morte são mais rigorosas a depender de quantos erros tenham sido ocultados em vida. A divindade sabe tudo com antecedência, de modo que cada qual paga a pena exata em correspondência ao seu erro.

[29.] – Quem merece as penas mais graves, Trismegisto?

– Aqueles que foram condenados pela lei humana e que perdem suas vidas bruscamente de modo que parecem ter sido punidos de forma devida mesmo que não tenham pagado sua dívida à natureza com suas almas. Por outro lado, a defesa da pessoa correta está na piedade para com Deus e uma fé absoluta. Deus protege essas pessoas de qualquer mal. Isso porque o pai e mestre de tudo, que sozinho corresponde a tudo, se apresenta livremente para todos: não “onde” como se fosse em um lugar, nem “de que modo” como se fosse por meio de certa qualidade, tampouco “quanto” como se fosse em alguma quantidade, mas por meio da iluminação das pessoas com a compreensão que vem tão somente pelo intelecto. E, quando as sombras do erro estiverem espalhadas pela alma

do indivíduo e ele perceber a luz da verdade, ele irá se unir com a compreensão divina em toda sua consciência. E, quando seu amor por ela o tiver libertado da parte da natureza que o torna mortal, ele passa a ter confiança na imortalidade vindoura. É isso que separa os bons dos vis. Após ver a luz da razão como se com os próprios olhos, toda pessoa boa é iluminada pela fé, piedade, sabedoria, adoração e respeito por Deus. E tal confiança em sua crença o distancia tanto da humanidade como o Sol que ofusca as estrelas. Com efeito, o Sol ilumina as outras estrelas não tanto pela exuberância de sua luz, mas por sua divindade e sacralidade. Realmente, ao reger sobre todas as coisas e iluminar todas as coisas que existem no mundo, sejam elas animadas ou inanimadas, o Sol é um segundo deus. Acredita nisso, Asclépio.

Se o mundo foi, é e será uma criatura viva que vive para sempre, nada no mundo é mortal. Posto que todas suas frações, tais como são em seu estado atual, vivem para sempre e posto que elas vivem em um mundo que também é em si uma criatura viva que vive para sempre, não há lugar para a mortalidade no mundo. Assim sendo, se o mundo irá sempre viver, ele deve estar de todo pleno de vida e eternidade. Logo, da mesma forma que o mundo é eterno, também o Sol sempre será o regente sobre tudo que vive e sempre será o próprio poder da vida, outorgando-a e conservando-a. Portanto, Deus é o regente eterno de tudo que vive no mundo e daqueles que estão vivos; e ele outorga essa vida eternamente. Entretanto, ele outorgou tudo de uma só vez. A vida é fornecida por uma lei eterna para que todos a possuam, como irei agora detalhar.

[30.] O poder vivificador da eternidade move o mundo e o papel do mundo é viver a própria eternidade. Como a vida eterna cerca o mundo e, por assim dizer, o mantém unido, o mundo nunca cessará de ser mover tampouco será destruído. O próprio mundo outorga vida a tudo em si e é o local de tudo que é regido pelo Sol. O movimento do mundo tem duas atividades: a eternidade vivifica o mundo pelo lado de fora e o mundo vivifica tudo pelo lado de dentro, distribuindo tudo conforme números e momentos estabelecidos e apontados pela agência do Sol e os movimentos das estrelas — toda essa dinâmica cronológica emoldurada pela lei divina. Pode-se pressentir o tempo na terra pela qualidade do ar e pela mudança das estações quentes e frias, mas no céu o tempo é medido pelo regresso do curso das estrelas ao mesmo ponto conforme os ciclos cronológicos. O mundo é receptáculo do tempo. O ciclo e o movimento do tempo envigoram o mundo. Não obstante, o tempo opera de acordo com uma regra ordenada. A ordem e o tempo causam a renovação de tudo no mundo mediante a alternância. Nada nesse cenário é estável, nada é fixo, nada é imóvel entre as coisas que estão no céu e na terra. A única ressalva é Deus e, de modo justo,

somente ele, pois ele é completo, pleno e perfeito em si próprio, por si próprio e ao redor de si próprio. Ele é a sua própria estabilidade inalterável e nenhum influxo externo pode movê-lo de seu lugar já que tudo está nele e somente ele está em tudo, a não ser que alguém ouse dizer que seu movimento está na eternidade. Contudo, a eternidade é em si imóvel. Rumo a ela, todo movimento do tempo recua e, a partir dela, todo movimento do tempo avança.

[31.] Portanto, Deus foi sempre estável e a também a eternidade sempre esteve fixa ao seu lado. Ela contém em si um mundo ainda não gerado, aquele que com toda razão chamamos de mundo sensível. Esse mundo, que imita a eternidade, foi criado à imagem daquele Deus. Ainda que sempre se mova, o tempo, à sua maneira característica, carrega consigo a potência e o atributo da estabilidade devido à necessidade de se apoiar sobre si próprio. Logo, embora a eternidade seja estável, imóvel e fixa, ainda assim, por conta de o movimento do tempo movente sempre regressar à eternidade e como o movimento se transforma em um modelo temporal, a eternidade, em si imóvel, parece ser movida pelo tempo dentro do qual está e é no tempo que tal movimento tem prosseguimento. Assim, ocorre que a estabilidade da eternidade é movida e que a mobilidade do tempo se torna estável em virtude da lei permanente de seu ciclo. Desse modo, pode-se também crer que Deus move dentro de si próprio, mas dentro dessa mesma imobilidade, já que, graças à sua grandeza, a movimentação de sua estabilidade é, na realidade, imóvel. A própria lei da magnitude é imóvel. Tal ser não pertence a uma espécie perscrutável pelos sentidos; ele está além do limiar, além da assimilação e da conjectura. Ele não pode ser carregado, tomado ou perseguido. Não se sabe onde está, aonde vai, de onde veio, como se porta, tampouco o que é. Ele prossegue em sua estabilidade glorificada e a sua estabilidade age dentro dele. Deus e a eternidade, ambos, um dentro do outro ou ambos em ambos. Logo, não limite para a eternidade dentro do tempo. Mas o tempo é eterno, embora possa ser limitado por número, alternância ou ciclos periódicos pela repetição. Isso porque a estabilidade, estabelecida de forma imperturbável para carregar aquilo que pode ser movido, tem por direito primazia graças à sua constância.

[32.] Logo, as origens de todas as coisas são Deus e a eternidade. Mas o mundo, por ser móvel, não tem primazia. A mobilidade ultrapassa a sua estabilidade mesmo que, adequada à lei que a mantém em movimento, ela possua uma constância independente do movimento.

A consciência total que se assemelha à divindade, imóvel em si, se move dentro de sua própria estabilidade. Ela é sagrada, íntegra, eterna e tudo que melhor se possa dizer dela, se é que

há algo melhor que a eternidade do deus supremo que jaz na própria verdade; ela é absolutamente plena das formas sensíveis e de todo o arranjo, repousando, digamos, ao lado de Deus. A consciência do mundo é o receptáculo de todas as formas sensíveis e dos arranjos. Porém, para que esteja ciente de tudo que foi realizado por ela, a própria consciência humana tem de recorrer à dedicação da memória. Ao descender, a divindade da consciência alcança até o animal humano, pois o deus supremo não queria que a consciência divina se mistura com todas as criaturas. Não queria que ela sofresse a ignomínia da união com outras criaturas. A compreensão da consciência humana, tanto a sua essência quanto a sua grandeza, aparece por mérito da memória dos episódios passados. Em virtude da dedicação da sua memória, o ser humano também se tornou regente da Terra. Todavia, a compreensão da natureza e a qualidade da consciência do mundo podem ser assimiladas por tudo aquilo no mundo que os sentidos podem captar. Em seguida, a compreensão da eternidade corresponde à consciência obtida mediante o mundo sensível, a partir de onde aquela qualidade pode ser apreendida. Mas a qualidade da consciência no deus supremo e a compreensão de tal qualidade são a própria verdade. Não uma sombra sequer, nem mesmo qualquer vestígio dessa verdade que possa ser apreendido no mundo, porque a inautenticidade se alastra por toda parte em que se possa ver o passar do tempo. Lá onde há criação, há também o erro.

Portanto, Asclépio, tu estás vendo a dificuldade dos temas que estamos abordando e do que estamos tentando granjear. Mas, ó deus supremo, a ti agradeço por ter me iluminado com uma luz por meio da qual é possível ver a divindade. Quanto a vós, Tat, Asclépio e Ámon, ocultai esses mistérios divinos no sigilo de vossos corações e abrigai-os com o silêncio.

Entretanto, a compreensão se distingue da consciência pelo seguinte: nossa compreensão apreende e identifica a qualidade da consciência do mundo ao aplicar seu intelecto, ao passo que a compreensão do mundo compreende a eternidade e os deuses acima do mundo. Assim sendo, ocorre que nós, seres humanos, vemos o que está no céu até onde podemos como se através de uma névoa, devido à condição da consciência humana. Ao tentar ver coisas imponentes, a nossa aplicação é bastante limitada, mas, depois de vê-las, a satisfação em nosso conhecimento é real.

[33.] Quanto ao vazio, que tantos imaginam ser um assunto relevante, declaro agora o seguinte: o vazio não existe, nem pode ter existido, nem existirá. Porque todos os componentes do mundo estão de todo plenos para que o próprio mundo seja integral e pleno com corpos variados no que diz respeito à qualidade e forma, cada qual com seu próprio talhe e tamanho. Alguns são

maiores, outros menores, mas todos variam na densidade e singularidade. Os mais densos, como os maiores, são mais visíveis, enquanto os menores e mais singulares são quase invisíveis, senão de todo impossíveis de entrever, podendo ser descobertos apenas pelo toque. Logo, muitos acreditam que estes não correspondem a corpos, mas apenas a lugares vazios, algo impossível. Pois, assim como aquilo que dizem estar “além do mundo” — e, se é que há algo assim, não creio que seja o vazio — é pleno de inteligíveis que se assemelham à divindade, como entendo, da mesma forma este mundo que denominamos como “sensível” está pleno de corpos e criaturas congêneres à sua natureza e qualidade. Não as vemos como realmente são: algumas nos parecem muito graúdas, outras, muito pequenas. Parecem-nos assim seja por estarem distantes de nós ou porque nossos olhos fraquejam. Por outro lado, por serem muito pequenas, há aqueles que não acreditam que elas existam. Falo agora dos *daímones* que nos cercam sempre, como creio, e dos heróis que frequentam um ponto entre a parte mais pura do ar acima e o local sem brumas, nuvens ou intempéries pela movimentação dos signos. Logo, Asclépio, não deves considera nada vazio, a não ser que queiras dizer que esse “vazio” é “vazio de alguma coisa”, ou seja, vazio de fogo, de água ou algo do gênero. Sendo assim, embora seja possível distinguir algo vazio de uma dessas coisas, em hipótese alguma pode estar vazio de espírito ou ar, independentemente de quão pequeno ou grande seja o que parece estar vazio.

[34.] Deve-se pensar o mesmo acerca de um “lugar”, palavra essa que carece de sentido caso seja empregada sem um valor específico. Isso porque é a partir da referência do lugar que se pode entender que lugar é aquele. Com efeito, caso retiremos esse atributo tão relevante, a palavra se torna abstrusa. Por esse motivo, expressamo-nos de forma correta ao falarmos de um “lugar de água”, um “lugar de fogo” e assim por diante. Assim como não é possível que algo seja vazio, da mesma forma não se pode entender o sentido de “lugar” descolado de um referente. Caso mencionamos um lugar destacado de onde aquele lugar existe, ele pareceria ser um lugar vazio, o que, creio, é inconcebível no mundo. Se nada é vazio, também é manifesto que nenhum lugar pode ser assim, a não ser que lhe conferisse marcas discerníveis, como as de um corpo humano, tais quais comprimento, largura e altura.

Asclépio e demais presentes, dadas essas condições, tende em mente que o mundo inteligível é incorpóreo e que ele só pode ser apreendido apenas pela intuição. Nada há de corpóreo que possa se misturar com sua natureza. Nada discriminável pela qualidade, quantidade e número pode fazê-lo, pois nada há assim naquela natureza.

O mundo dito “sensível” é o receptáculo de todas as formas sensíveis ou das qualidades do corpo. Nenhuma delas pode ser vivificada sem Deus, porque Deus está em tudo. Tudo vem dele, tudo se submete ao seu desígnio. Todo esse processo é bom, justo, sábio, único. Deus é sensível e inteligível apenas para si próprio. Sem Deus nada haveria, nem seria, nem poderia ser, pois tudo veio dele, está nele e se dá por ele. As qualidades multiformes e sortidas, as maiores quantidades, grandezas de todo incalculáveis e formas tão variáveis. Se as compreenderes, Asclépio, agradecerás a Deus. E, se meditares sobre tudo, aprenderás que o próprio mundo sensível e tudo nele são, na verdade, revestidos por aquele mundo superior como se este fosse um ornamento.

[35.] Toda criatura, Asclépio, seja ela mortal ou imortal, racional ou irracional, animada ou inanimada, cada uma delas possui a aparência de seu gênero ao manter um vínculo com ele. Embora cada tipo de criatura possua a forma integral de seu gênero, dentro de sua espécie cada uma difere da outra. Embora só haja um gênero humano, o que distingue o ser humano dos outros seres, dentro da mesma espécie, cada pessoa se distingue da outra também. Com efeito, a classe em si é divina e incorpórea, como qualquer coisa percebida pelo intelecto. Logo, sendo os corpos compostos por uma parte corpórea e outra não corpórea, não é possível que qualquer forma seja minuciosamente idêntica à outra, considerada a distância temporal e latitudinal. As espécies mudam na mesma frequência que cada hora é composta de diversos momentos do ciclo em que está o deus que denominado Multiforme. A classe em si se conserva, gerando cópias suas sem cessar, tantas e tão variadas quanto a rotação do mundo tem momentos. Enquanto gira, o mundo se transforma, mas a classe nem se transforma nem gira. Logo, as formas de cada espécie se conservam, ainda que haja muita alteridade dentro de uma mesma forma.

[36.] – Mas, Trismegisto, o mundo muda sua forma?

– Repara bem, Asclépio, é como se eu estivesse te contando todas essas coisas enquanto dormes. O que é, na verdade, o mundo? Do que ele é feito se não de tudo que já surgiu? A sua intenção real deveria ser questionar sobre o céu, a terra e os elementos. O que além dessas coisas muda de forma tão frequentemente? O céu pode ficar úmido ou seco, frio ou quente, claro ou escuro. Tais formas alternam o tempo todo sob a forma única do céu. A Terra sempre passa por muitas transformações em sua forma quando gera os frutos, quando propicia o crescimento, sobretudo as qualidades, assim como os perfumes, sabores e formas das árvores, flores e arbustos. O fogo traz muitas transformações que são divinas. Na verdade, as feições do Sol e da Lua são

variadas, assim como nossos espelhos que refletem as semelhanças por meio de reproduções que podem ser equiparadas graças à claridade.

[37.] Por ora, foi dito o bastante sobre esses temas. Voltemos ao ser humano e à razão, a dádiva divina que permite o humano ser considerado um animal racional. É admirável o que dissemos da humanidade, porém o que segue é ainda mais intrigante: ultrapassando a admiração de todas as coisas, os seres humanos podem descobrir sua natureza divina e o modo pelo qual o fazem. Nossos antepassados se equivocaram seriamente em relação à sua teoria da divindade. Eles eram incrédulos e não nutriam atenção pela reverência e tributo aos deuses. Entretanto, eventualmente descobriram a arte de criar deuses. A isso, acrescentaram um poder de sujeição próprio da natureza da matéria. Como não podiam criar almas, eles incluíram esse poder, invocaram as almas dos *daímones* e anjos e as acomodaram cada qual com o que lhe era compatível por intermédio de mistérios sagrados e divinos, de modo que as efígies pudessem ser capazes de fazer o bem e o mal.

Considera o teu antepassado, Asclépio: ele foi o primeiro a conceber a medicina. Então dedicaram-lhe um templo na montanha da Líbia, junto à costa dos crocodilos. A sua pessoa física, ou seja, seu corpo, jaz naquele lugar. O seu restante ou, antes, a sua totalidade, caso consideremos que a totalidade de uma pessoa corresponde à sua consciência de vida, regressou ao céu mais afortunada. Mesmo agora, ele ainda auxilia os enfermos por meio de seu poder divino, tal qual fazia antes pela arte da medicina. E Hermes, cujo nome carrego como parentesco, acaso também ele não frequenta sua cidade natal que recebe seu nome, aonde os mortais vão, oriundos de todas as partes, em busca de seu amparo e proteção? E Ísis, esposa de Osíris! Sabemos o bem que ela pode fazer se adequadamente propiciada ou então, se ultrajada, a desgraça que nos traz! Os deuses terrenos e materiais se ultrajam com facilidade porque nós, humanos, os criamos e os unimos a partir das duas naturezas. Motivo pelo qual são chamados de animais sagrados pelos egípcios, que por todas suas cidades louvam as almas daqueles que foram divinizados enquanto vivos para que as cidades pudessem prosseguir existindo de acordo com suas leis e serem denominadas a partir deles. Por isso, Asclépio, como o que um grupo louva e estima pode ser tratado de outra forma por outro grupo, as cidades egípcias estão com frequência entrando em batalha umas com as outras.

[38.] – Mas qual é a qualidade desses deuses que são tidos como terrenos? Do que se trata, Trismegisto?

– Trata-se de uma mistura de plantas, pedras e ingredientes que contêm naturalmente um poder divino, Asclépio. E é por este motivo que os deuses valorizam nossos sacrifícios costumeiros, nossos hinos, louvores e doces melodias que tão bem se harmonizam com a harmonia celestial: para que o componente celestial sugestionado à efígie mediante um diálogo constante com o céu possa aguentar de bom grado sua permanência entre os seres humanos. É assim que o homem forja seus deuses.

Não espera que tais deuses terrenos possam agir de forma desregrada, Asclépio. Os deuses celestiais habitam os cimos celestes, cada qual governando sua esfera correspondente e zelando por ela. Mas aqui embaixo nossos deuses auxiliam os seres humanos por afinidade afetiva, cuidando de algumas coisas de forma privada, antecipando outras pela sina e pelo augúrio e ainda concebendo um plano que auxilie de outros modos, cada qual como puder.

[39.] – Mas, então, Trismegisto, que parte do plano compete à *Heimarmene* [Fatalidade] ou os Fados? Queres dizer que os deuses celestes regem sobre os entes universais, enquanto os particulares cabem aos deuses terrenos?

– Asclépio, o que denominamos como *Heimarmene* corresponde à necessidade em todos os acontecimentos, sempre ligados uns aos outros por elo que compõem um encadeamento. Logo, ela é a criadora de tudo ou o deus supremo ou o segundo deus criado pelo deus supremo ou o arranjo de tudo no céu e na terra fixos pelas leis divinas. Assim sendo, essa *Heimarmene* e a Necessidade estão ligadas uma à outra por um elo indestrutível. Consideradas ambas, *Heimarmene* vem em primeiro lugar por gerar todas as coisas. De outra parte, as coisas por ela engendradas são postas em atividade pela Necessidade. Após elas, vem a Ordem, a disposição e arranjo temporal daquilo deve ser impelido. Pois, não havendo uma ordem que coadune as coisas, nada existe e a ordem do mundo é integral em tudo. A ordem é o canal do próprio mundo e o mundo em si é feito de ordem.

[40.] Então, *Heimarmene*, a Necessidade e a Ordem, as três são, no sentido mais profundo, resultados da anuência de Deus, ele que comanda o mundo por sua própria lei e plano divino. Deus é quem determinou de forma peremptória que elas tivessem ou deixassem de ter qualquer vontade. Impassíveis diante da ira, imperturbadas diante da gentileza, elas se subscrevem à necessidade do plano eterno. E o plano é a própria eternidade: irresistível, inerte, inexorável. Assim, primeiro temos *Heimarmene*, que, com a semente por ela plantada, por assim dizer, fornece descendências

suficientes para que todos surjam. Em seguida, vem a Necessidade, compelindo-os à atividade pelo impulso. Em terceiro lugar, há a Ordem, que conserva a disposição das coisas assim como determinado por *Heimarmene* e a Necessidade. Isso é a eternidade — que nem começou nem terá um fim, que gira sem parar, em um eterno movimento sob a lei fixa e imutável de seu ciclo, cada parte sua se aprumando e decaindo de modo contínuo, enquanto o tempo faz com que as mesmas partes que haviam caído sejam renovadas. A circularidade confere ao giro um modelo que une tudo de uma maneira tal que não é possível saber em que ponto o giro tem início, já que tudo sempre parece estar seguindo e se antecipando a si próprio, se é que há um início. Mas o acidente e o acaso também se misturam com tudo aquilo que há de material no mundo.

Expus a ti tudo que um ser humano pode articular com a permissão e mercê de Deus. Enquanto louvamos e rezamos a Deus, resta-nos tão somente retornarmos à preocupação com o corpo. Tratamos o bastante de teologia e digamos que nós, as almas, estamos saciadas.

[41.] Enquanto deixavam o santuário, passaram a rezar a Deus voltamos para o sul, já que, quando alguém pretende propiciar a Deus durante o ocaso, é necessário que dirija os olhos para esse ponto cardinal; de modo igual, na aurora, deve-se fazê-lo na direção leste. Já entoavam sua prece quando Asclépio disse sussurrando:

– Tat, achas que deveríamos propor que teu pai diga para que eles acrescentem olíbano e especiarias enquanto rezamos para Deus?

Trismegisto, ao ouvi-lo, ficou impaciente e disse:

– Isso é um mau presságio, Asclépio. Realmente mau. Queimar incenso e coisas afins quando propicias a Deus soa como profanação. Ele, que é em si tudo e no qual tudo está, não quer nada. Em vez disso, louvemo-lo com agradecimentos, porque Deus considera a gratidão mortal como o melhor incenso.

Nós te agradecemos, Deus, tão elevado e supremo, tu por cuja graça ímpar obtivemos a luz de nosso conhecimento. Sacro nome que deve sempre ser honrado, o único nome pelo qual nossa fé primitiva exalta apenas a Deus. Nós te agradecemos, tu que conferes a todos a lealdade, a vênua e o amor de um pai, junto com todos os poderes dos mais doces ao nos entregar a dádiva da consciência, da razão e da compreensão:

A consciência, mediante a qual podemos saber.

A razão, mediante a qual te buscamos em nossas confusas elucubrações.

O conhecimento, mediante o qual podemos nos alegrar em te conhecer.

E nós, salvos pelo teu poder, realmente nos alegramos porque te mostraste completamente para nós. E nos alegramos porque consentiste em nos criar deuses para toda a eternidade mesmo quando estamos sujeitos ao corpo. Esta é a única forma pela qual a humanidade pode te agradecer: pelo conhecimento de sua magnificência.

Nós te conhecemos, vasta luz divisada apenas pela razão.

Nós te compreendemos, real vida da vida, ventre prenhe com o que há de surgir.

Nós te conhecemos, que te reténs eterno ao fecundar todo o surgir em sua plenitude perfeita.

Adorando-te com toda essa prece o bem em tua bondade, pedimos apenas isto, que queiras que nos mantenhamos no amor de teu conhecimento e que nunca sejamos apartados de tal vida. Com essas esperanças, dirigimo-nos a uma refeição pura, despojada de qualquer ser vivo.