



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Pessoa de Lira, David

A teoria do destino condicional no Corpus hermeticum 12.5-9

Griot: Revista de Filosofia, vol. 23, núm. 1, 2023, pp. 209-228

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Amargosa, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grifi.v23i1.3124>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576674496014>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

A TEORIA DO DESTINO CONDICIONAL NO *CORPUS* *HERMETICUM* 12.5-9

David Pessoa de Lira¹

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 <https://orcid.org/0000-0002-6726-7688>

E-mail: lyrides@hotmail.com

RESUMO:

O tópico do presente artigo é a teoria da *εἰμαρμένη* [*heimarmenē*]. Ele analisa focalmente a relação da teoria da *εἰμαρμένη* do *Corp. Herm.* 12.5-9 e de fontes médio-platônicas. Os resultados da análise se limitam a responder as teorias da *εἰμαρμένη* do hermetismo e do médio-platonismo. No entanto, existem diferentes pontos de vista sobre a teoria da *εἰμαρμένη* no médio-platonismo. Assim, o escopo envolve principalmente o *Corp. Herm.* 12.5-9, *De Fato* de Plutarco de Queroneia, *De Doctrina Platonis* de Alcínoo e *De Platone* de Apuleio de Madaura. O presente artigo demonstra, por meio do método filosófico histórico-comparativo, que a teoria da *εἰμαρμένη* do *Corp. Herm.* 12.5-9 é predominantemente médio-platônica apesar das incidências das proposições (neo)estoicas. Assim, em particular, este artigo assume que o *Corp. Herm.* 12.5-9 tem uma combinação da *heimarmenologia* com a teoria platônica do *νοῦς* [nous]. Primeiramente, serão apontados os significados de *εἰμαρμένη* e seus correlatos no *Corp. Herm.* como um todo em comparação com o platonismo. Depois, discutir-se-á a escolha de ações prudentes e apaixonadas pela alma no *Corp. Herm.* 12.-5-9. Em seguida, procurar-se-á explicar quais são as implicações da *εἰμαρμένη* no *ἐλλόγιοι* (prudentes) no *Corp. Herm.* 12.-5-9. Por fim, será demonstrado que este texto é influenciado pela *teoria do destino condicional ou hipotético* diferentemente de uma doutrina puramente estoica.

PALAVRAS-CHAVE: Médio-Platonismo; *Corpus Hermeticum*; *εἰμαρμένη*; *Fatum*; *Destino condicional ou hipotético*.

THE THEORY OF CONDITIONAL FATE IN THE *CORPUS* *HERMETICUM* 12.5-9

ABSTRACT:

The topic of this article is *εἰμαρμένη* theory. It analyzes focusly the relationship of *εἰμαρμένη* theory of the *Corp. Herm.* 12.5-9 and Middle Platonic sources. The results of analysis limits to answer to *εἰμαρμένη* theory of Hermetism and Middle Platonism. Nevertheless, there are different points of view about *εἰμαρμένη* theory in Middle-Platonism. Therefore, the study is limited in scope, involving mainly the *Corp. Herm.* 12.5-9, *De Fato* by Plutarch of Chaeronea, *De Doctrina Platonis* by Alcinous and *De Platone* by Apuleius of Madaura. This article points out, through the historical-comparative philosophical method, that *εἰμαρμένη* theory of the *Corp. Herm.* 12.5-9 is predominantly Middle Platonic despite of occurrences of the (neo)Stoic propositions. So, in particular, this paper assumes that the *Corp. Herm.* 12.5-9 has a combination of *heimarmenology* with the Platonic theory of the *νοῦς*. First, one will point out the meanings of *εἰμαρμένη* and its correlates in the *Corp. Herm.* as a whole in comparison with Platonism. Afterwards, one will discuss the choice of prudent and passionate actions by the soul in *Corp. Herm.* 12.-5-9. Then, one will seek to explain what are the implications of *εἰμαρμένη* in the *ἐλλόγιοι* (wise) in the *Corp. Herm.* 12.-5-9. Finally, it will be shown that this text is influenced by the *theory of conditional or hypothetical fate* unlike a purely Stoic doctrine.

KEYWORDS: Middle Platonism; *Corpus Hermeticum*; *εἰμαρμένη*; *Fatum*; *Conditional or hypothetical fate*.

¹ Doutor(a) em Teologia pela Faculdades EST – São Leopoldo – RS, Brasil. Professor(a) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE, Brasil.

Introdução

5 — Então, ó pai, o discurso acerca da *heimarmenē* transmitido anteriormente a mim corre o risco de ser refutado. Pois se tem sido decretado totalmente a este alguém adulterar ou praticar sacrilégios ou cometer algum outro mal, também é punido o que tem cometido a ação pela necessidade e pela *heimarmenē*? — Todas as coisas são obras da *heimarmenē*, ó filho, e sem ela não existe nenhuma das coisas corporais; nem coisa boa nem coisa má vêm a existir. E tem sido decretado também sofrer a coisa boa que foi feita; e, por isso, age para que sofra aquilo pelo qual se apaixona porque agiu. 6 Porém <o> discurso do agora não é acerca do vício e da *heimarmenē*. De fato, em outros [*discursos*] acerca dessas coisas temos falado; porém agora para nós o discurso é acerca do *nous*, o que o *nous* pode ser e como é diferente, nestes homens, mas modificado nos viventes irracionais; e também que nos outros viventes não é benfeitor, mas dissemelhante em todas as coisas, queimando o irascível e o concupiscente, e também é necessário compreender que dentre esses há os homens excelentes e os irracionais, e todos os homens estão sujeitos à *heimarmenē*, e ao engendramento e à metábole; pois o essas coisas são princípio e o fim da *heimarmenē*. 7 E, de fato, todos os homens sofrem as coisas decretadas, e os excelentes, dos quais dissemos que o *nous* os conduz, não sofrem semelhantemente como os outros, mas tendo se livrado do vício, não sendo viciados, não sofrem.

— Como novamente dizes [*isso*], ó pai? O adúltero não é mau? O assassino não é mau, e todos os outros? — Mas o excelente, ó filho, não sofrerá tendo adulterado, mas como tendo adulterado, nem tendo assassinado, mas como tendo assassinado, e é impossível fugir da qualidade da metábole, assim como do engendramento; e ao que possui o *nous* é possível se furtar do vício. 8 Por isso, também eu ouvi o Agathos Daimon dizendo sempre, e se tivesse dado por escrito, certamente o gênero humano teria sido deverdor; pois somente ele, ó filho, verdadeiramente, como um deus primogênito, tendo visto todas as coisas, proferiu discursos divinos; portanto o ouvi uma vez dizendo que todas as coisas e principalmente os corpos inteligíveis são uma única coisa; e vivemos pela potência e pela energia e pelo Aion; e que o *nous* desse é bom, assim como também a alma dele é boa. Quando este existe, nada é distante dos inteligíveis; assim, com efeito, é possível que o *nous*, arconte de todas as coisas e a alma de Deus, faça o que ele quer.

9 Tu, porém, compreende e adscrive este discurso em relação à pergunta que inquireste a mim nos [*discursos*] anteriores: digo, [*os discursos*] sobre a *heimarmenē* do *nous*. Se, pois, certamente eliminares os discursos discordantes, ó filho, descobrirás que o *nous*, a alma de Deus, verdadeiramente prevalece sobre todas as coisas, sobre a *heimarmenē* e sobre a lei e sobre todas as outras coisas; e nada é impossível a ele: nem [*é impossível a ele*] colocar a alma humana acima da *heimarmenē* nem [*é impossível a ele*] colocar aquela que tem sido negligente, como existe, abaixo da *heimarmenē*. E sejam ditas essas melhores coisas do Agathos Daimon sobre tal assunto (tradução própria – grifo nosso).²

² 5 — Ἐνταῦθα, ὦ πάτερ, ὁ περὶ τῆς εἰμαρμένης λόγος ὁ ἔμπροσθέν μοι ἐξεληλυθὼς κινδυνεύει ἀνατρέπεσθαι. εἰ γὰρ πάντως εἴμαρται τῷδέ τινι μοιχεῦσαι ἢ ἱεροσυλῆσαι ἢ ἄλλο τι κακὸν δρᾶσαι, καὶ κολάζεται [ἢ] ὁ ἐξ ἀνάγκης τῆς εἰμαρμένης δράσας τὸ ἔργον; — Εἰμαρμένης γὰρ πάντα τὰ ἔργα, ὦ τέκνον, καὶ χωρὶς ἐκείνης οὐδέν ἐστι τῶν σωματικῶν· οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν γενέσθαι συμβαίνει. εἴμαρται δὲ καὶ τὸ καλὸν ποιήσαντα παθεῖν, καὶ διὰ τοῦτο δρᾷ ἵνα πάθῃ ὁ πάσχει ὅτι ἔδρασε. 6 τὸ δὲ νῦν ἔχον οὐ περὶ κακίας καὶ εἰμαρμένης <ὁ> λόγος. ἐν ἄλλοις μὲν περὶ τούτων εἰρήκαμεν· νῦν δὲ περὶ νοῦ ἐστὶν ἡμῖν ὁ λόγος, τί δύναται νοῦς καὶ πῶς ἐνδιάφορός ἐστιν, ἐν μὲν ἀνθρώποις τοιόσδε, ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἡλλαγμένος· καὶ πάλιν ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἀλλοῖς ζῴοις οὐκ ἐστὶν εὐεργετικὸς ἀλλ' ἀνόμοιος ἐν πᾶσι, τό τε θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν σβεννύων, καὶ τούτων τοὺς μὲν ἐλλογίστους ἀνδρας δεῖ νοεῖν, τοὺς δὲ ἀλόγους, πάντες δὲ οἱ ἀνθρώποι εἰμαρμένην ὑπόκεινται καὶ γενέσει καὶ μεταβολῇ· ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος ταῦτα εἰμαρμένης. 7 καὶ πάντες μὲν ἀνθρώποι πάσχουσιν τὰ εἰμαρμένα, οἱ δὲ ἐλλόγιμοι, ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν, οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις πάσχουσιν, ἀλλὰ τῆς κακίας ἀπηλλαγμένοι οὐ κακοὶ ὄντες πάσχουσι. — Πῶς πάλιν λέγεις, ὦ πάτερ; ὁ μοιχὸς οὐ κακός; ὁ φονεὺς οὐ κακός, καὶ οἱ ἄλλοι πάντες; — Ἀλλ' ὁ ἐλλόγιμος, ὦ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας ἀλλ' ὡς φονεύσας, καὶ ποιότητα μεταβολῆς ἀδύνατόν ἐστι διεκφυγεῖν, ὥσπερ καὶ γενέσεως· κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἐστὶ. 8 διὸ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος αἰεὶ, καὶ εἰ ἐγγράφως ἐκδεδώκει, πάνυ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὠφελήκει· ἐκείνος γὰρ μόνος, ὦ τέκνον, ἀληθῶς, ὡς πρωτόγονος θεός, τὰ πάντα κατιδὼν θεῖους λόγους ἐφθέγγατο· ἤκουσα γοῦν ποτε αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι ἐν ἐστὶ τὰ πάντα καὶ μάλιστα <τὰ> νοητὰ σώματα· ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ Αἰδῶνι· καὶ ὁ νοῦς τούτου ἀγαθός ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ψυχὴ. τούτου δὲ τοιούτου ὄντος οὐδὲν διαστατὸν τῶν νοητῶν ὡς οὐδὲν δυνατὸν νοῦν, ἄρχοντα πάντων καὶ ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ, ποιεῖν ὅπερ βούλεται. 9 οὐ δὲ νόει, καὶ τὸν λόγον τοῦτον ἀνένεγκαι πρὸς τὴν πεῦσιν ἣν ἐπέθου μοι ἐν τοῖς ἔμπροσθεν· λέγω δὲ περὶ τῆς εἰμαρμένης [τοῦ νοῦ]. ἐὰν γὰρ

O presente artigo trata do conceito de εἰμαρμένη [heimarmenē] no *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) 12.5-9. De fato, em geral, esse conceito originou teorias complexas e problemáticas em algumas tradições filosóficas no ambiente greco-romano na Antiguidade tardia, podendo resultar em interpretações dissonantes acerca do *Corp. Herm.* 12.5-9.

De acordo com Walter Scott o conceito de εἰμαρμένη no *Corp. Herm.* 12.5-9 parece ser estoico (SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 344-345). No entanto, Nicola Denzey Lewis mostra que uma discussão da εἰμαρμένη na Literatura Hermética não pode progredir “sem abordar desenvolvimentos filosóficos significativos no médio-platonismo (tradução própria)”.³ Ele observa que há, no médio-platonismo, inovações na forma de falar da εἰμαρμένη que tentam resolver o problema da fatalidade e do livre-arbítrio humano com certa perspicácia. Assim, ele se concentrou nas contribuições do platonista Numênio de Apameia (fl. 150–176 EC) (LEWIS, 2013, p. 109).⁴ Lewis dedicou um capítulo ao médio-platonismo, *heimarmenē* e *Corpus Hermeticum*. Sua conclusão sobre o *Corp. Herm.* 12.5-9 não é a seguinte:

Aqui, a influência das visões estoicas gregas mais antigas é evidente [sic no *Corp. Herm.* 12]. Enquanto a fonte dominante do ensinamento de *Poimandres* sobre o destino era o *Timaeus* de Platão, o autor deste texto discute o destino como uma força cósmica impessoal em termos muito semelhantes aos que encontramos nos escritos fragmentários dos antigos estoicos. Mas novo, aqui - e reflexo das ideias médio-platônicas e dos estoicos romanos - é a ideia de que aqueles que possuem razão estão conectados ao *Nous* divino, o que lhes permite transcender até mesmo o destino. O sábio, então, permanece essencialmente livre, porque rejeitou o vício e existe puramente no nível da mente. Este ensinamento não é incomum... (tradução própria)⁵

Segundo André-Jean Festugière, depois que se menciona νόμος [nomos] como uma lei penal de julgamento e castigo *in fine* do §4, criou-se uma objeção sobre a punição de quem já é predeterminado a agir de uma determinada maneira. As dificuldades em responder gerou a justaposição de duas teorias, a saber: uma estoica na introdução (§5) e uma gnóstica no decurso das sessões (§§ 6-9). De qualquer forma, a solução totalmente fatalística do estoicismo não dá conta do tema central da potência do νοῦς [nous]. Então, a atuação da εἰμαρμένη fica restrita aos aspectos corporais. Para Festugière, o tema central do *Corp. Herm.* 12.5-9 é o conhecimento da potência do νοῦς. Não é de se estranhar que, no *Corpus Hermeticum*, amiúde, utilize-se de dogmas filosóficos (como o estoico) como pretexto para proceder a um desenvolvimento de temas místicos (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 193-195). Assim, a doutrina de fundo dos parágrafos 12.5-9 toca a superioridade do intelecto sobre a fatalidade. De acordo com essa doutrina, de fato, como os inteligíveis são um, nesse sentido, não há distância entre eles porque são incorpóreos, ou seja, eles se identificam um com o outro. Há, pois, uma identidade entre o intelecto no homem e a alma de Deus, de sorte que o intelecto no ser humano pode fazer o que quiser.⁶

τοὺς ἐριστικὸς λόγους ἀκριβῶς ἀφέλη, ὃ τέκνον, εὐρήσεις ὅτι ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχὴ, καὶ εἰμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων· καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ὅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην θεῖναι. καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον λελέχθω τὰ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἄριστα (HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 175-177).

³ “...without addressing significant philosophical developments in Middle Platonism” (LEWIS, 2013, p. 109).

⁴ Sobre os paralelos entre Numênio e o hermetismo, cf. DODD, 1954, p. 135-136; p. 136, nota 2; 203-204; 244; SCOTT, 1985, v. 2, p. 31-32. Cf. Numenius ap. Euseb. *Praeparatio evangelica* 11.18. 1-24 em SCOTT, 1985, v. 2, p. 77-87.

⁵ O grifo na tradução é do autor. *Here, the influence of older Greek Stoic views is evident [sic in the Corp. Herm. 12]. Whereas the dominant source for the Poimandres’ teaching on fate was Plato’s Timaeus, the author of this text discusses fate as an impersonal cosmic force in terms very similar to those we find in the fragmentary writings of the old Stoics. But new, here—and reflective of Middle Platonist and Roman Stoic ideas—is the idea that those who possess reason are connected to the divine Nous, which allows them to transcend even fate. The sage, then, remains essentially free, because he or she has rejected vice and exists purely at the level of mind. This teaching is not unusual...* (LEWIS, 2013, p. 118-119).

⁶ FESTUGIÈRE, 2014, p. 536; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 193-195.

A influência gnóstica, defendida por Festugière, deve ser levada com certa cautela, uma vez que a doutrina gnóstica do hermetismo não tem relação com aquilo que se costuma rotular gnóstico. O conceito de *gnose* no *Corpus Hermeticum* está relacionado a um processo propedêutico que envolve reflexões teológicas, cosmológicas e antropológicas (teoantropocósmica), baseando-se em especulações metafísicas. A diferença entre essa *gnose* e aquilo que se julga como gnosticismo cristão está no fato de que, no hermetismo, *γνῶσις* não é um conhecimento quase científico de um lugar que transcende toda experiência humana terrestre (*gnōsis tōn hyperkosmiōn*). Pelo contrário, nos *Hermetica*, *gnose* é uma disciplina de reflexões e especulações sobre Deus, o cosmo e o homem, que culmina na visão mística, ou seja, na deificação *theōsis* (*θέωσις*) do ser humano (LIRA, 2015, p. 309-318).⁷

Deveras, o *Corp. Herm.* 12 é um tratado escrito em forma de diálogo, cuja doutrina predominante é um imanentismo otimista, semelhante à doutrina do médio-estoicismo. Provavelmente foi escrito entre os séculos II e III E.C. A primeira parte deste discurso, isto é, *Corp. Herm.* 12.1-14a, trata especificamente da doutrina do *νοῦς*, que tem implicações na concepção da fatalidade (LIRA, 2018, p. 298; LIRA, 2021, p. 312-313).

A priori, a discussão da *εἰμαρμένη* parece levar à suposição de influência estoica no *Corp. Herm.* 12.5-9. É bem verdade que a influência do estoicismo platonizante ou do platonismo estoicizante dos escritos herméticos se deu principalmente a partir do surgimento das doutrinas estoicas de Possidônio de Apameia (135-51 a.E.C.). No entanto, a doutrina estoica do *Corp. Herm.* 12 é de um período posterior, durante a época de Marco Aurélio. A doutrina do *νοῦς* já se fazia presente pelos espiritualistas médio-platônicos entre os estoicos, embora com algumas limitações ontológicas por parte desses. Se, por um lado, algumas instâncias da doutrina estoica da *εἰμαρμένη* foram aceitas pelos médio-platônicos, por outro lado, ela foi polemizada por esses, apesar da revisão do determinismo de Crisipo de Soli (c. 280 - 208 a.E.C.) ou da combinação entre estoicismo e platonismo de Possidônio de Apameia.⁸

As questões focadas na relação entre ação, escolha, *νόμος* e *εἰμαρμένη* provavelmente são devidas à doutrina platônica da *εἰμαρμένη*, uma vez que o autor hermético segue *ὁ περὶ τῆς εἰμαρμένης λόγος* como interpretado em modo médio-platônico. É possível que ele a tenha derivado, através dos mestres médio-platônicos, dos diálogos de Platão. Esse hermetista provavelmente não seguiu nenhum mestre, mas, como os mestres médio-platônicos, ele tinha diante de si alguns conceitos, e, como eles, aceitou a ideia da *εἰμαρμένη* (REALE, 2008, v. 7, p. 269-317; SILVA, 2012, p. 127-131).

O presente artigo defende que a teoria da *εἰμαρμένη* do *Corp. Herm.* 12.5-9 é médio-platônica, demonstrando que esta passagem tenta resolver a aporia entre a coerção do destino e a liberdade noética através da doutrina médio-platônica do *νοῦς*. Este artigo tem como objetivo apontar semelhanças e diferenças entre as duas teorias da *εἰμαρμένη*, para que se possa avaliá-las. Para proceder heurísticamente a esta pesquisa, o método de procedimento que será empregado é o **histórico-comparativo**,⁹ com foco em uma análise ideológico-conceptual. Por análise ideológico-conceptual, entende-se executar um estudo acurado da história dos conceitos, ideias e

⁷ Sobre *theōsis* (*θέωσις*) no hermetismo antigo, cf. RUSSELL, 2009, p. 44-50. GASPARRO, 1993, p. 114-115. Sobre a forma excludente e radical, cf. SEGAL, 1986, p. 110-111; MORESCHINI, 2011, p. 16; DODD, 2005, p. 14-17, 97-98., nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 40-43; 314, 441; FOWDEN, 1993, p. 103-104.

⁸ LIRA, 2018, p. 287-289; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 9, 223-231; SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 344-345; HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 174-179; DODD, 2005, p. 10-11; DODD, 1954, p. 138, 201, 234, 244. Sobre o conceito estoico de *εἰμαρμένη*, cf. *Stoic. Vet. Fr.* §§ 912-1007; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 264-298; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 4, 46-47; MEYER, 2009, p. 71-90. BOBZIEN, 2004, p. 44-58; POHLENZ, 1967, p. 201-2013; RIST, 1969, p. 201-218; LOUTH, 2007, p. 283-284. Sobre o período de Marco Aurélio e o estoicismo da época, cf. REALE, 2008, v. 7, p. 109-128. Sobre a *εἰμαρμένη* no médio-platonismo, cf. REALE, 2008, v. 7, p. 314.

⁹ Cf. o método histórico e o método comparativo em MARCONI; LAKATOS, 2010, p. 88-90, 204-205.

motivos, indagando pela origem, pelo sentido e pela aplicação de tais conceitos e ideias incidentes no texto. Por meio de cotejamento ou comparação entre o *Corp. Herm.* 12.5-9 e textos médio-platônicos, procura-se evidenciar ou salientar as correlações histórico-filosóficas. Como se trata da análise de textos antigos, faz-se necessário proceder de acordo com a história da filosofia e de uma leitura filosófica dos textos.¹⁰

Deveras, há muitos pontos em comum entre as *heimarmenologias* hermética e médio-platônica. O médio-platonismo não tem uma síntese dogmática nem tampouco o hermetismo. Existem diferentes pontos de vista sobre a teoria da *εἰμαρμένη* no médio-platonismo. Sendo assim, não faz parte do escopo, aqui, considerar todos esses pontos de vista. Não obstante, diferente de Nicola Denzey Lewis, o propósito aqui não é tratar do *Corp. Herm.* 1 (embora se faça referências), com o qual facilmente se pode estabelecer paralelo com o platonista Numênio de Apameia (fl. 150–176 EC) (LEWIS, 2013, p. 109).¹¹ Infelizmente, ele só empregou uma única fonte de comparação. Destarte, aqui escopo envolve principalmente o *Corp. Herm.* 12.5-9, *De Fato* por Plutarco de Queroneia (46-119 E.C.), *De Doctrina Platonis* de Acínoo (II E.C.) e *De Platone* de Apuleio de Madaura (c. 124 – após 170 E.C.). Assim, a comparação não é restritiva, mas também não propõe a analisar todas as visões sobre a teoria da *εἰμαρμένη* no médio-platonismo

A priori, faz-se necessário conhecer os elementos componentes e constituintes e sua proporcionalidade no produto final conglomerado do *Corp. Herm.* 12.5-9, levando em consideração o hermetismo e suas fontes finais, no seu último estrato. Sendo assim, é pressuposto conhecer diferentes vertentes supostamente influentes que teceram uma rede e teias multicoloridas no hermetismo. No entanto, para isso, convém se assenhorear de uma dúzia de ideias e crenças que refletem mundos de pensamentos diferentes (WILLOUGHBY, 1929, p. 202-203).

Percebe-se que o problema central não está nos supostos elementos traditivos estoicos e platônicos, mas qual é a proporcionalidade ou a incidência desses elementos no quadro geral do hermetismo. Como se pode notar com a afirmação de Festugière, quarto quinto do *Corp. Herm.* 12.5-9 está envolvido com a relação do *νοῦς* com a *εἰμαρμένη*. Isso pressupõe a influência majoritariamente mística e espiritualista que, aqui, entende-se como médio-platônica. Não há dúvida de que o hermetismo surgiu em um ambiente sincrético ou eclético que representa um amálgama de várias correntes e vertentes filosófico-religiosas. Naquele contexto, o sincretismo caracterizou-se pelo encontro de religiões orientais e ocidentais, a helenização de cultos orientais e uma tendência a orientalizar cultos gregos. Na filosofia, a ordem do dia se expressou pelo ecletismo entre várias escolas e pelo amálgama entre religiões e filosofias diferentes (WILLOUGHBY, 1929, p. 203-204).

Como será visto, nas proposições filosóficas não materialistas, o hermetismo aceita o estoicismo. Na mística e espiritualidade de fundo, ele se desenvolve com base no médio-platonismo (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 193-195; REALE, 2008, v. 7, p. 314).

1. As acepções de *εἰμαρμένη* e seus Correlatos no *Corpus Hermeticum*

Deve-se salientar que se pode encontrar a noção de *εἰμαρμένη* em Platão, mas seu desenvolvimento é escasso. Ele frequentemente se baseia em uma ideia popular de *εἰμαρμένη*. Por exemplo, em *Gorgias* 512e, “... πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν, ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ’ ἂν εἰς ἐκφύγοι

¹⁰ ROSSETTI, 2006, p. 252-254.

¹¹ Cf. DODD, 1954, p. 135-136; p. 136, nota 2; 203-204; 244; SCOTT, 1985, v. 2, p. 31-32. Cf. Numenius ap. Euseb. *Praeparatio evangelica* 11.18. 1-24 em SCOTT, 1985, v. 2, p. 77-87.

(... acreditando nas mulheres que ninguém pode escapar do que tem sido determinado (tradução própria)).¹² Platão também usa o termo *εἰμαρμένη* para descrever o tempo designado de encarnação das almas ou convocação das almas para encarnar (*Phd.* 113a, 115a).¹³

Embora Platão continue empregando *εἰμαρμένη* para descrever o processo de encarnação e reencarnação das almas, ele se refere ao destino como, em *Ti.* 41e, *νόμοι εἰμαρμένοι* (leis determinadas)¹⁴ ou como, em *Leg.* 904c, “*ἡ τῆς εἰμαρμένης τάξις καὶ νόμος* (a ordem e a lei do que tem sido determinado (tradução própria))”.¹⁵ Segundo Platão, em *Leges* 904c-905d, *εἰμαρμένη* é limitada às atribuições de ações (PLATO, 1926, v. 2, p. 366-371; POHLENZ, 1967, v. 1, 205-206).

Nota-se que Platão emprega algumas palavras com sentido de destino, tais como *χρόνοι*, *νόμοι*, *νόμος* e *τάξις* nas expressões *εἰμαρμένοι χρόνοι*, *νόμοι εἰμαρμένοι* e *ἡ τῆς εἰμαρμένης τάξις καὶ νόμος*. Em todo caso, *εἰμαρμένοι* indica aquilo que é designado, determinado, fixado e que dificilmente poderá ser alterado. Ao que tudo indica, a concepção platônica da *εἰμαρμένη* diz respeito a algo fixado pré-existencialmente, antes mesmo dos nascimentos dos viventes (*εἰς τὰς τῶν ζώων γενέσεις*). O nascimento e a mudança (morte) são algo fixo e determinado. Certamente, o hermetismo concorda que é “impossível fugir da qualidade da metábole, assim como do engendramento (*ποιότητα μεταβολῆς ἀδύνατόν ἐστι διεκφυγεῖν, ὥσπερ καὶ γενέσεως*)”, mas a teoria do fado hermético não aceita uma predeterminação amplamente para todos os acontecimentos: “ao que possui o *nous* é possível se furtar do vício (tradução própria)” (*Corp. Herm.* 12.7).¹⁶

É justamente a partir da ideia de *εἰμαρμένη* como lei e ordem (*ἡ τῆς εἰμαρμένης τάξις καὶ νόμος*) e das atribuições de ações que o médio-platonismo desenvolverá melhor sua *heimarmenologia*. O hermetismo não se baseia diretamente em Platão, mas na reinterpretação médio-platônica da *εἰμαρμένη*. Sendo assim, o presente artigo defende que, no *Corp. Herm.* 12.5-9, o hermetista interpreta a teoria da *εἰμαρμένη* ao longo de ideias que poderiam muito bem ter sido seguidas por um filósofo médio-platônico, sem, contudo, depender diretamente de Platão.

Os herméticos acreditavam em um mundo além de um mundo corporal e mortal, o qual não está submetido ou sujeito à *εἰμαρμένη*. Logo, o *νοῦς* é incorporeal. O homem em cuja alma o *νοῦς* governa vive em um mundo noético onde as forças corporais e físicas não têm implicações e consequências (*ἐχομένη αἵρεσις τῶν κακῶν πλησιζει τῇ σωματικῇ φύσει, διὰ <τε> τοῦτο τῷ ἐλομένῳ εἰμαρμένη δυναστεύει* - *Stob. Hermit. Exc.* 18.3).¹⁷ Tal homem pode escapar da influência da *εἰμαρμένη*, permitindo que apenas seu corpo esteja submetido à vontade dela (*καὶ ἔαν τὴν εἰμαρμένην θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῷ, τουτέστιν τῷ σῶματι* - *Fragmenta Hermetica* 21).¹⁸

A *εἰμαρμένη*, segundo os autores herméticos, é a regência dos deuses astrais (*ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται* - *Corp. Herm.* 1.9).¹⁹ O ser humano, por estar abaixo da *εἰμαρμένη*, é escravo, dominado e sofre as coisas mortais (*διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα*,

¹² PLATO, 1925, v. 3, p. 484; LOUTH, 2007, p. 283.

¹³ *Phaedon* 113a: αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν ἀφικνοῦνται καὶ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους μέιναι, αἱ μὲν μακροτέρους, αἱ δὲ βραχυτέρους, πάλιν ἐκπέμπονται εἰς τὰς τῶν ζώων γενέσεις (PLATO, 2005, v. 1, p. 386; LOUTH, 2007, p. 283).

Phaedon 115a: οὕτω περιμένει τὴν εἰς Αἴδου πορείαν ὡς πορευσόμενος ὅταν ἡ εἰμαρμένη καλῇ (PLATO, 2005, v. 1, p. 392; LOUTH, 2007, p. 283).

¹⁴ *Timaeus* 41e: ...νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν... (Plato, 1929, v. 9, p. 90; Louth, 2007, p. 283).

¹⁵ *Leges* 904c: μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον... (PLATO, 1926, v. 2, p. 366; LOUTH, 2007, p. 283).

¹⁶ κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἐστι (HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 176-177).

¹⁷ CORPUS, 2005, p. 1032; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 446; SCOTT, 1985, v. 2, p. 345.

¹⁸ CORPUS, 2005, p. 1231; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 540; SCOTT, 1985, v. 2, p. 345.

¹⁹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 9.

ἀθνήατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον [...] τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ - Corp. Herm. 1.15).²⁰

O astralismo influenciou as compreensões herméticas sobre a εἰμαρμένη. Os autores herméticos geralmente afirmavam que o homem adquiriu as sete paixões ou afeições da alma quando ele desceu até o nível ou o mundo sublunar, tomando cada paixão de cada um dos deuses astrais (dos astros). Outro exemplo sobre a influência do astralismo é a visão de que o Zodíaco gera ou produz doze tormentos de paixões. A demonologia hermética se fundamenta justamente nesse tipo impasse moral. Os daimones exercem a influência sobre os homens naquilo que corresponde às irracionalidades humanas e não na sua parte racional (ANGUS, 1929, p.324- 325; PESSOA DE LIRA, 2011, p. 95).

Sendo assim, o objetivo hermético é uma ascensão a Deus, o qual vive acima do *fatum*, ou seja, ascender acima do mundo sensível, o qual é dominado pela εἰμαρμένη, com a finalidade de encontrar o mundo inteligível. Em todo caso, os autores herméticos expressam a εἰμαρμένη como uma sucessão de resultados estabelecidos por atos iniciais causados por todos os que vêm a ser existentes. Assim sendo, no Corp. Herm., o *liberum arbitrium* só é possível em consonância com o *nous*, pois esse é o único órgão capaz de fazer o que quer.²¹

No Corp. Herm., a palavra *μοῖρα* incide apenas duas vezes, a saber, no Corp. Herm. 3.3, 3.4. Para se referir a destino ou fado, amiúde, no Corp. Herm., emprega-se a expressão ἡ εἰμαρμένη (*μοῖρα*). Já a palavra εἰμαρμένη ocorre quinze vezes no Corp. Herm. e sete vezes no *Asclepius* (*Ascl.*). Essa palavra é o perfeito particípio médio-passivo feminino do verbo *μείρομαι*. Assim, como adjetivo, o particípio εἰμαρμένη precedido de artigo é empregado substantivamente na expressão ἡ εἰμαρμένη, não havendo a necessidade de empregar a palavra *μοῖρα*.²² Em todo caso, a palavra *μοῖρα* significa denotativa e conotativamente *porção de terra ou de país; divisão de pessoas; partido político; lote, porção, partilha; patrimônio, herança, herdade; porção na vida, destino, lote, adjudicação, sorte; aquilo que é reto e justo*. Da mesma raiz vem o verbo *μείρομαι*, o qual, dentre várias acepções, significa: *receber (como) uma porção, obter uma parte; dividir; obter a partilha; tomar o que é devido*. Não obstante, o perfeito de *μείρομαι*, a saber, εἴμαρμαι (mais-que-perfeito εἰμάρμην, infinitivo perfeito εἴμαρθαι, particípio perfeito masculino εἰμαρμένος) significa *ser loteado, ser decretado pelo destino*. Muitas vezes emprega-se de forma impessoal: εἴμαρται (*está decretado pelo destino*). Em tempos tardios, foi usado o perfeito μέμορται, o infinitivo perfeito μέμορθαι e o particípio perfeito μεμορμένος. Ademais, há o adjetivo verbal εἴμαρτος (*decretado pelo destino ou fado*). No Corp. Herm., *μείρομαι* incide nas formas perfeitas: εἴμαρται duas vezes (Corp. Herm. 12.5) e εἰμαρμένα (Corp. Herm. 12.7) uma vez (HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 176; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 115).

Nesse caso, εἰμαρμένα expressa as coisas decretadas pelo destino assim como, no *Ascl.* 39, εἰμαρμένη designa as coisas destinadas ou decretadas pelo destino ou fado (*fata*). A palavra latina *fatum* é o particípio passado neutro do verbo *for* (*fari, fatus*), o qual denota *falar, dizer, confessar, declarar*. Como substantivo, o *fatum* é *profecia, decreto dos deuses; decreto do destino, morte, futuro; destino, fado, limites da vida; expectativa de vida; fado enquanto força dos eventos*. A palavra *fatum* ocorre uma única vez no *Asclepius*.²³

Os deuses astrais compartilharam com o Ἄνθρωπος [*anthrōpos*] na catábase. Isso é subentendido pelas características descritas durante a ascensão ou individuação, no Corp. Herm.

²⁰ HERMÈS TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 11.

²¹ Corp. Herm. 1.15; HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 11-12; Corp. Herm. 12.5, 7; HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 175-177; FOWDEN, 1993, p. 78; PRÜMM, 1968, v.2, p. 216.

²² Cf. *sub verba* εἴμαρται, *μοῖρα*, *μείρομαι* in LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 487, 1093. HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 45-46; DELATTE.; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 56, 119, 208, 210, 217; COPENHAVER, 2000, p. 487, 1093, 1140-1141.

²³ HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 1, p. 349; DELATTE.; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 292, 356; GLARE, 2015, v. 1, p. 746, 791. Cf. também STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 4, p. 171.

1.24-25 e no *Corp. Herm.* 13.7-10: falsidade, avareza, audácia, orgulho, desejo, gula e poder de crescimento etc. Trata-se claramente de uma crença popular acerca da influência astral no temperamento e na característica humana (lunar (lunático), mercurial, venusiano, solar, marcial, jovial, saturnino).²⁴ Os autores herméticos acreditavam que essas características estavam associadas à *potencialidade de disposições do mal*. De fato, são *πάθη* [pathē] do mal que se ligam ao *Ἀνθρώπος* em sua descida. Em outras palavras, os astros regentes são *ἐμπαθείς* [empathēis]²⁵ e o Homem Primevo, ao se associar com eles, recebe de cada um deles um tipo especial de *πάθος* [pathos] que pertence exclusivamente a ele (DODD, 1954, p. 154; SCOTT, 1985, v. 2, p. 40).

Assim, do ponto de vista hermético, os astros são responsáveis por compelir energeticamente os seres humanos e outros viventes através de características que se pode chamar de instintivas, por exemplo, violência, luxúria, ostentação, oscilação etc. (*Corp. Herm.* 1.24-25; 13.7-10; 16.10-19) (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 15-16; t. 2, p. 203-205, 235-238). Mas não é só a intervenção astral que provoca isso. É necessário que haja concordância ou o *assenso*. A *heimarmenē* forma uma rede que se tece por meio de ações (*Corp. Herm.* 12.5-9) (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 175-177). Na Antiguidade, a *εἰμαρμένη* era chamada de *coerção*, *coação* (*ação em conjunto*) *compulsão astral*, *compulsão estelar*, *compulsão das estrelas maléficas* ou *necessidade* (REITZENSTEIN, 1978, p. 64-65, 322-323, 415). Pode-se ainda descrevê-la como *potencialidade de disposições* ou *ἐμπάθεια*. Jung afirma que os astros ou astros regentes atuam aí como originadores de instintos, estando o ser humano abaixo de sua regência: a *heimarmenē*. Assim, em termo junguianos, a *εἰμαρμένη*, aqui, seria como o *inconsciente coletivo*, a soma de instintos (energia dos deuses astrais ou celestes, dos regentes) e de seus arquétipos correlatos (deuses astrais, deuses celestes ou regentes) sob formas de objetos naturais (os astros) e abstratos (as esferas). Os instintos, sendo físicos, são reflexos de ação. Assim como o *inconsciente coletivo*, a *heimarmenē* é herdada, de natureza impessoal e universal, não incidindo unicamente a partir de uma única pessoa. Como viventes mortais, os humanos são regidos pela *heimarmenē*, resultado de ações em conjunto com uma *compulsão astral* ou *daimônica*. Mas, o homem está nessa condição apenas instintivamente, não no *νοῦς*.²⁶

2. A Escolha das Ações Prudentes e Passionais pela Alma no *Corp. Herm.* 12.-5-9

O *Corp. Herm.* 12.5-9 é precedido pela seção § 4, que trata das almas humanas que não têm o *νοῦς* como comandante (*οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ*). Esta seção menciona que elas sofrem o mesmo que as almas de seres vivos irracionais.²⁷ O *νοῦς* se torna cooperador com elas e as abandona às concupiscências. Assim, elas tendem à irracionalidade, vindo a ser irracionalmente iradas e desejando fervorosamente sem cessar e se satisfazendo com luxúrias:

4 E se tais almas humanas não ganharam o *nous* como comandante, sofrem a mesma coisa que aquelas [almas] dos viventes irracionais; pois vindo a ser cooperador com elas e deixando à sorte das concupiscências, para as quais são levadas pela veemência do apetite, tendendo ao irracional e como os irracionais dentre os viventes, irracionalmente sendo encolerizados e irracionalmente desejando ardentemente, não cessam, nem têm saciedade das coisas viciosas; pois o acesso de cólera e as concupiscências são os vícios

²⁴ Segue-se a ordem das esferas no *Corp. Herm.* 1.24-25. Cf. as notas de Walter Scott em HERMETICA, 1985, v. 1, p. 129; SCOTT, 1985, v. 2, p. 40; DODD, 1954, p. 154.

²⁵ Ou seja, em um estado de emoção. Cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 921. Cf. também *κατωφέρεια* *propensão, tendência para baixo*.

²⁶ JUNG, 1976, p. 128-129, § 102; p. 663-664, § 644; DODD, 1954, p. 154; SCOTT, 1985, v. 2, p. 40; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 542; SEGAL, 1986, p. 94-96; JUNG, 2020, p. 11-15, §§ 2-8; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 175-177.

²⁷ O *ἄλογος* é oposto de *ἐλλόγμος*. Cf. REITZENSTEIN, 1978, p. 415, 520.

irracionais superiores; e, como uma punição e correção, Deus fixou a lei para essas [*almas*] (tradução própria – grifos nosso).²⁸

O autor hermético emprega *θυμοὶ καὶ ἐπιθυμίαι* (citado acima) como Plutarco expressa quando menciona (*De Fato* 571D):

e o que [está] sob nosso controle é dito [estar] segundo a pré-escolha. E o que [está] em nosso poder é o mais fortemente geral; pois tem duas espécies, a que compreende ações provenientes da paixão, raiva ou desejo; a outra, ações que procedem de cálculo ou pensamento, que, de fato, agora alguém pode falar ‘de acordo com uma pré-escolha’ (tradução própria).²⁹

Para Plutarco, tanto *θυμοὶ* quanto *ἐπιθυμίαι* são ações que procedem da paixão (*πάθος*). Segundo ele, a escolha da ação “está em nosso poder (depende de nós)”: seja ações provenientes da paixão (raiva ou desejo) seja ações provenientes do cálculo ou do pensamento. De qualquer forma, o que está em nosso poder (o que depende de nós) é uma questão de escolha ou pré-escolha (*προαίρεσις*).³⁰ Da mesma forma, tudo indica que o texto do *Corp. Herm.* 12 está invectivando justamente aqueles que priorizam as paixões e escolheram as luxúrias.

Para Festugière, a fraseologia “*Εἰμαρμένης γὰρ πάντα τὰ ἔργα* (*Corp. Herm.* 12.5)” é uma reprodução fiel do estoicismo. Ou seja, todos os atos humanos, assim como todas as coisas exteriores, e todas as coisas que dizem respeito aos corpos, são produtos da *εἰμαρμένη* (do determinado). Segundo ele, o autor quer precisar mais efetivamente que tanto as ações (*ποιήσαντα*) quanto as consequências dos atos (*παθεῖν*) são predeterminados (*εἴμαρται*) (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 194). O próprio Festugière afirma que existe uma ideia restritiva da influência da *εἰμαρμένη*, a saber, *οὐδὲν ἐστὶ τῶν σωματικῶν*, o que para ele seria uma preparação para uma resposta mais gnóstica. Em todo caso, se é restritiva, logo, o §5 não é amplamente e fielmente estoico. Essa restrição é obra justamente do médio-platonismo.

Destarte, é importante considerar que a equação do fazer ou agir - *ποιέω* (*δράω*) - e do sofrer - *πάσχω* (de *πάθος*) - resulta nas coisas determinadas (*τὰ εἰμαρμένα*) como consequência.³¹ O escritor hermético claramente quer dizer (*Corp. Herm.* 12.5) que a ação é a causa de um resultado inexorável e inelutável. Ele está de fato alinhado com alguns pensadores do médio-platonismo ao apontar uma causa no centro daquilo que tem sido determinado (*εἰμαρμένη*): “— Todas as coisas são obras da *heimarmenē*, ó filho, e sem ela não existe nenhuma das coisas corporais: nem coisa boa nem coisa má vêm a existir. E tem sido decretado também sofrer a coisa boa que foi feita; e por isso, age para que sofra aquilo pelo qual se apaixona porque agiu (tradução própria).”³² Segundo Acínioo, a alma racional (*ψυχὴ λογικὴ*) não age, exceto através do corpo (*De Doctrina Platonis* 2.2):

²⁸ ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπων οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων· συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος καὶ ἀνέσας ταῖς ἐπιθυμίαις, εἰς ἃς φέρονται τῇ ῥύμῃ τῆς ὀρέξεως πρὸς τὸ ἄλογον συντεινούσας καὶ ὥσπερ τὰ ἄλογα τῶν ζώων ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται, οὐδὲ κόρον ἔχουσι τῶν κακῶν· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἄλογοι κακία ὑπερβάλλουσιν· ταύταις δὲ ὥσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 175).

²⁹ ὁ δὲ ἐφ’ ἡμῖν καὶ κατὰ προαίρεσιν λέγεται. γενικώτερον δὲ μᾶλλον τὸ ἐφ’ ἡμῖν· δύο γὰρ ἔχει εἶδη, τό τ’ ἐκ πάθους καὶ θυμοῦ ἢ ἐπιθυμίας τό τ’ ἐξ ἐπιλογισμοῦ ἢ διανοίας, ὅπερ ἦδη κατὰ προαίρεσιν ἂν τις εἴποι (PLUTARCH, 1959, v. 7, p. 332).

³⁰ A *προαίρεσις* é uma escolha ou opção moral fundamental. Esse termo também incide com o estoico Epicteto. Lembrando que Epicteto aceita muito da espiritualidade de sua época, principalmente da transcendência médio-platônica. Cf. REALE, 2008, v. 7, p. 99-104.

³¹ Os verbos *ποιέω*, *δράω*, *πράσσω* (*πράττω*), substantivos *ἔργον*, *ἐνέργεια*, *πράξις*, *ποίησις* são intercambiáveis. *Sub verba*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996; MORWOOD; TAYLOR, 2002.

³² — *Εἰμαρμένης γὰρ πάντα τὰ ἔργα, ὃ τέκνον, καὶ χωρὶς ἐκείνης οὐδὲν ἐστὶ τῶν σωματικῶν· οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν γενέσθαι συμβαίνει. εἴμαρται δὲ καὶ τὸ καλὸν ποιήσαντα παθεῖν, καὶ διὰ τοῦτο δρᾷ ἵνα πάθῃ ὁ πάσχει ὅτι ἔδρασε* (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 178).

A contemplação, então, é a atividade do intelecto inteligindo os inteligíveis, e a ação é aquela atividade de uma alma racional que, por meio do corpo, ocorre. E a alma contemplando o divino e se diz que os pensamentos do divino padecem alegremente, e este padecimento dela é chamado ‘sabedoria’, que alguém pode afirmar como não diferente da semelhança com do divino. Por esta razão, para tal padecimento seria de prioridade, valioso, mais desejável e mais apropriado para nós, livre de impedimentos, posto dentro de nosso poder, e causa do fim que nos é proposto. Por outro lado, a ação e a vida ativa, através do corpo, sendo perseguidas, podem ser impedidas e poderiam praticar coisas demandadas, as quais, em relação com a vida contemplativa, vêm a ser visíveis (tradução própria).³³

Portanto, a consequência da ação será cumprida de acordo com o que tem sido determinado (εἰμαρμένη) (*De Doctrina Platonis* 26.2), já que se sofre corporalmente a compulsão do *fatum*:

A alma, portanto, não possui mestre, e está em seu poder agir ou não, e não é obrigada a isso, mas as consequências da ação serão cumpridas de acordo com o destino. Por exemplo, do fato de que Paris roubará Helena, sendo esta uma ação voluntária dele, seguir-se-á que os gregos irão à guerra por causa de Helena. Afinal, foi assim que Apolo disse a Laio: "Se você gerar um filho, essa descendência o matará" (Eurípides, *Ph.* 19). Aqui, no oráculo, Laio e sua geração de um filho são tomados como premissas, e a consequência está predestinada (tradução própria).³⁴

As consequências das ações são coisas que não se tem controle. Escolher as ações, sim, tem-se controle, mas não o que se segue daí. Alcinoos expressa sobre a liberdade da alma escolher como agir e suas consequências: “A alma, portanto, não possui mestre, e está em seu poder agir ou não, e não é obrigada a isso, mas as consequências da ação serão cumpridas de acordo com a *heimarmenē* (*De Doctrina Platonis* 26.2)”.³⁵

De igual modo, Apuleio menciona que “*sed virtutem liberam et in nobis sitam et nobis voluntate adpetendam; peccata vero esse non minus libera et in nobis sita, non tamen ea suscipi voluntate* (mas a virtude livre está situada em nós e deve ser buscada por nós por nossa vontade; [mas] os pecados verdadeiramente não são menos livres nem menos localizados em nós, mas não os aceitamos de bom grado (tradução própria - *De Platone* II. 11. 236))”.³⁶

Quando o hermetista menciona que “καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην θεῖναι (nem é impossível a ele [o nous] colocar a alma humana acima da *heimarmenē* nem é impossível a ele colocar aquela que tem sido negligente, como existe, abaixo da *heimarmenē*) (tradução própria - *Corp. Herm.* 12.9)”, ele efetivamente pretende afirmar que o νοῦς (o *self*) está acima da εἰμαρμένη, não a alma.³⁷ O νοῦς não atua em consonância com o corpo sem ter o invólucro anímico ou psíquico (*Corp. Herm.* 10.16-17: HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 1210-121). Se a compulsão da

³³ Ἔστι τοίνυν ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πρᾶξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινομένη. Ἡ ψυχὴ δὲ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θεοῦ εὐπαθεῖν τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὀνόμασται, ὅπερ οὐχ ἕτερον εἶποι ἂν τις εἶναι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως· ὅθεν καὶ προηγούμενον καὶ τίμιον ἂν εἴη τὸ τοιοῦτον καὶ εὐκταϊότατον καὶ οἰκειότατον ἀκόλυτον τε καὶ ἐφ’ ἡμῖν κείμενον καὶ τοῦ προκειμένου τέλους ἡμῖν αἴτιον. Ἡ μέντοι πρᾶξις καὶ τὸ πρακτικὸν διὰ τοῦ σώματος περαινόμενα κωλυθῆναι τε δύναται καὶ πράττειτο ἂν ἀπαιτούντων τῶν πραγμάτων, ἃ κατὰ τὸν θεωρητικὸν βίον ὁρᾶται (ALCINOOS, 2002, p. 2-3).

³⁴ Ἀδέσποτον οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ’ αὐτῇ μὲν τὸ πρᾶξαι ἡ μή· καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ’ εἰμαρμένην συντελεσθήσεται· οἷον τῷ Πάρις· ἀρπάσει τὴν Ἑλένην, ἐπ’ αὐτῷ ὄντι, ἀκολουθήσει τὸ πολεμήσουσι περὶ τῆς Ἑλένης οἱ Ἕλληνες. Οὕτως γὰρ καὶ ὁ Ἀπόλλων τῷ Λαίῳ προεῖπεν· «εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ’, ἀποκτενεῖ σ’ ὁ φύς.» Ἐν τῷ θεσμῷ δὲ περιέχεται μὲν καὶ ὁ Λάιος καὶ τὸ φῶσαι αὐτὸν παῖδα, καθεῖμαρται δὲ τὸ ἐπόμενον (ALCINOOS, 2002, p. 51).

³⁵ Ἀδέσποτον οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ’ αὐτῇ μὲν τὸ πρᾶξαι ἡ μή· καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ’ εἰμαρμένην συντελεσθήσεται (ALCINOOS, 2002, p. 51).

³⁶ APULEI PLATONICI MADAURENSIS, 1921, v.3, p. 113.

³⁷ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 177; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 186, nota 25; REITZENSTEIN, 1978, p. 520-521.

εἰμαρμένη é apenas corporal, ela não pode prevalecer sobre o νοῦς, já que esse faz o que quer (ὡς οὖν δυνατόν νοῦν, ἄρχοντα πάντων καὶ ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ, ποιεῖν ὅπερ βούλεται - *Corp. Herm.* 12.8).³⁸ O νοῦς age antes de qualquer coisa determinada. Seguir apenas as paixões ou o νοῦς constitui uma questão de escolha da alma. A alma, por sua vez, pode preferir o corpo padecendo os prazeres corporais determinados por ele.

3. As Implicações da *εἰμαρμένη* nos ἐλλόγιμοι (sensatos) no *Corp. Herm.* 12.-5-9

O ἐλλόγιμος [ellogimos], ἔλλογος [ellogos] aqui é sinônimo de ἔννοους ἄνθρωπος [ennous anthrōpos].³⁹ O termo ἔννοους significa literalmente o que *tem* νοῦς, aquele que *tem o* νοῦς *em*, aquele *com* νοῦς, ou seja, o prudente, o sensível ou sensato (com *sensus*),⁴⁰ o que pensa e reflete, o pensante, o intelectual.⁴¹ Os autores herméticos, amiúde, costumam empregar expressões para designar a parte do homem que se relaciona com o νοῦς e o torna imortal, a saber, ἔννοους ἄνθρωπος (*Corp. Herm.* 1.18), οὐσιώδης ἄνθρωπος [ousiōdēs anthrōpos] (*Corp. Herm.* 1.15; 9.5), τέλειοι ἄνθρωποι [teleioi anthrōpoi] (*Corp. Herm.* 4.4), ὄντως ἄνθρωπος [ontōs anthrōpos] (*Corp. Herm.* 10.24) e ἐνδιάθετος ἄνθρωπος [endiathetos anthrōpos] (*Corp. Herm.* 13.7). No entanto, às vezes, os autores herméticos empregam aparentemente essas expressões para designar uma subespécie ou *hipônimo* do gênero humano (*hiperônimo*).⁴² O *Corp. Herm.* 4.3-6a não descreve a superioridade do homem em relação ao mundo e aos irracionais (ἄλογοι), e, sim, a categorização da humanidade em duas classes ou grupos - aqueles que receberam o νοῦς (os τέλειοι) e os que apenas possuem o λόγος (os λογικοί).⁴³

Assim, a imortalidade conferida pelo νοῦς apenas diz respeito a essa parte simples, *noética* e essencial do ser humano. Os autores herméticos fazem uso dessas expressões que descrevem o homem essencial, interior, essencialmente humano, com a finalidade de evidenciar o νοῦς em termos psicológicos no próprio homem. A *gnose* do νοῦς imortal é, deveras, o reconhecimento (ἀναγνώρισις [anagnōrisis]) da imortalidade do *si-mesmo* (do *self*, do *Selbst*).⁴⁴

Há quem defenda que a fraseologia “...que o sensato reconheça a si mesmo *como* sendo imortal... (...ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννοους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον...)” (*Corp. Herm.* 1.18)⁴⁵ é influenciada pela máxima delfica γνῶθι σεαυτὸν [gnōthi seauton] ou γνῶθι σεαυτόν [gnōthi seauton] — *conhece-te a ti mesmo*. No oráculo de Delfos, o sentido da inscrição γνῶθι σεαυτόν é um convite programático (de πρόγραμμα — da inscrição) oracular para vir conhecer aquilo que estaria reservado pela vida ou pelo destino a cada pessoa.⁴⁶ A mesma máxima, expressa de maneiras diferentes nas obras platônicas, designa conotativamente um conhecimento do homem em sua humanidade com todas as implicações de contingências e limitações. O autoconhecimento, no *Corp. Herm.* 1.18 e nos parágrafos subsequentes, expressa-se conotativamente um

³⁸ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 177; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 194; REITZENSTEIN, 1978, p. 65, 415.

³⁹ Cf. *Corp. Herm.* 1.18; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 13; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 194-195. ἐλλόγιμος, ἔλλογος e ἔννοους são opostos a ἄλογος (REITZENSTEIN, 1978, p. 48, 415-419, 520; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 184-185 notas 16-17, p. 188, nota 34).

⁴⁰ O νοῦς, como *mens*, órgão da gnōsis (γνώσις) assume a acepção de *sensus*. Cf. BERTOLINI, 1985, p. 1162-1165, 1177-1181; LIRA, 2015, p. 171; DODD, 2005, p. 25, 28; LIRA, 2021, p. 311 – 331.

⁴¹ MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 114; PEREIRA, 1998, p. 191; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 570. Cf. SEGAL, 1986, p. 42-43, 57-58, notas 66 e 67.

⁴² HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 11, 13, 50, 98, 126; t. 2, p. 203; LIRA, 2015, p. 171; LIRA, 2021, p. 325; DODD, 2005, p. 25, 28; SCOTT, 1985, v. 2, p. 53; REITZENSTEIN, 1978, p. 48; BELTZ, 1970, p. 466-468.

⁴³ DODD, 2005, p. 14; COPENHAVER, 2000, p. 132-133; SCOTT, 1993, v. 2, p. 136-139; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 184-185 notas 16-17, p. 188, nota 34.

⁴⁴ SCOTT, 1985, v. 2, p. 53-54; BELTZ, 1970, p. 468; TRÖGER, 1971, p. 166-170; MORESCHINI, 2011, p. 21. Sobre o significado do *si-mesmo*, cf. REITZENSTEIN, 1978, p. 515-532.

⁴⁵ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 13.

⁴⁶ PLUTARCO, *De E apud Delphos*, 385B-385D; PLUTARCH, 1936, v. 5, p. 202-205.

(re)conhecimento do homem não apenas humano, mas também divino e, por isso, ilimitado. O autoconhecimento é o objetivo reconhecidamente presente nos tratados herméticos (*Corp. Herm.* 13.22: “*νοερῶς ἔγνωσ σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον* - conheceste intelectualmente a ti mesmo e o nosso pai”).⁴⁷ Em todo caso, o *Corp. Herm.* 12.5-9 explica que os *ἐλλόγιοι*, aqueles dotados de razão e guiados por νοῦς, não sofrem como os outros porque são libertos, livres do mal ou dos vícios. Em outras palavras, o *ἐλλόγιος*, agindo segundo o λόγος e seguindo o νοῦς, não sofre os efeitos determinados (εἰμαρμένη) da ação da mesma forma que a alma negligente sofre.

Mas, enquanto a alma humana habita o corpo, trata-se de uma questão de escolha priorizar o πάθος ou o νοῦς. É claro que os herméticos propõem mais do que isso, a saber, uma regeneração da natureza que libere a alma, pelo menos, dos efeitos psíquicos das paixões ou dos efeitos patológicos. É evidente que o corpo continua sujeito ao que tem sido determinado (εἰμαρμένη), podendo a alma incorrer em erro por uma escolha equivocada, mas o *ἐλλόγιος* (sensato ou prudente) não terá o mesmo efeito turbulento do *fatum*.⁴⁸ Assim, ele é regido por uma providência divina diferente da εἰμαρμένη, sendo as paixões irrelevantes para ele, valorizando a justeza de acordo com os primeiros bens, com a prudência, providência ou previdência.⁴⁹

Destarte, os *ἐλλόγιοι* são aqueles que empregam, além do ânimo, intelecto e memória, a prudência ou a previdência (ou providência) para conhecimento e contemplação das coisas divinas (*illis uero partibus quattuor animi, sensus, memoriae atque prouidentiae, quarum ratione cuncta diuina norit atque suspiciat* (*Ascl.* 11)).⁵⁰ Embora o *Corpus Hermeticum* pouco se refira à πρόνοια [pronoia], sabe-se que ela atua para ordem da matéria e do mundo através da εἰμαρμένη e em companhia da ἀνάγκη [anankē]. A incidência da πρόνοια, na literatura hermética, não necessariamente tem relação com o estoicismo, mas com o fundamento (médio) platônico, a qual ganha ares de espiritualismo e transcendentalismo. Pode-se falar que um forte desenvolvimento do conceito de πρόνοια diz respeito à busca pela liberação de uma compulsão planetária por meio da salvação de uma divindade, sem que a πρόνοια assuma o lugar da εἰμαρμένη, mas sendo sua contraparte, diferente de uma *Fortuna nefaria, casus infestus*.⁵¹ A πρόνοια, assim como a εἰμαρμένη, determina todas as coisas desde o princípio.⁵² Em termos práticos, a πρόνοια é uma previsão, providência, providência ou presciência que muitas vezes se confunde com a prudência ou meditação antes de qualquer atitude (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1491). Segundo Festugière, a εἰμαρμένη é conjunta à ἀνάγκη. O que tem sido determinado vem primeiro. A ἀνάγκη permanece seu efeito nas coisas que foram iniciadas pelo fado. Essas duas forças têm por consequência a ordem. A fatalidade, a necessidade e a ordem não são senão os instrumentos da vontade divina. Essas forças não têm qualquer iniciativa própria, elas observam o decreto da eternidade imutável (FESTUGIÈRE, 2014, p. 499). Essa compreensão é baseada em *Ascl.* 39. Nos *Stob. Herm. Exc.* 7.3, 8.6-7, 13, 14.1-2, incide uma certa inconsistência dessa distinção, que,

⁴⁷ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 209; Cf. também o *Corp. Herm.* 4.3-6a (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 50-51). BELTZ, 1970, p. 466-466; SEGAL, 1986, p. 57-58, notas 66 e 67. Cf. *Charmides* 164D, *Alcibiades* 1.124A, 129A, 132C, *Protagoras* 343B, *Phaedrus* 229E, *Leges* 11.923A em PLATO, 1927, v. 8, p. 46-47, 172-173, 194-195, 208-209. PLATO, 1952, v. 4, p. 196-196. PLATO, 2005, v. 1, p. 420-421. PLATO, 1961, v. 1, p. 420-421. Cf. TRÖGER, 1971, p. 166-170. GRESE, 1979, p. 196-197.

⁴⁸ REITZENSTEIN, 1978, p. 65, 415; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 194.

⁴⁹ Cf. *Ascl.* 11, 38; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 310; REITZENSTEIN, 1978, p. 322-323. Sobre μετροπάθεια, cf. REALE, 2008, v. 9, p. 167; REALE, 2008, v. 7, p. 316-317.

⁵⁰ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 310; 367, nota 96; 390, nota 282.

⁵¹ Cf. Apuleio, *Met.* 11.5-6, 15, 25; APULEIUS, 1996, v. 2, p. 244-249, 262-265, 282-285; REITZENSTEIN, 1978, p. 322-323.

⁵² Cf. *Corp. Herm.* 1.9; 12.14, 21; 18.6; *Ascl.* 11, 38; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 13, 179, 182; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 251, 310, 349; REITZENSTEIN, 1978, p. 322-323; DELATTE; GOVAERTS; DENOZ, 1977, p. 162, 322; BERTOLINI, 1985, p. 1170-1171; REALE, 2008, v. 9, p. 212-213.

possivelmente, venha dos próprios estoicos ou de qualquer interpretação equivocada do estoicismo.⁵³

Pode-se confundir a necessidade com destino ou fado, justamente porque a *ἀνάγκη* é algo determinado (*εἰμαρμένη*) pela irracionalidade. Por isso, algumas vezes, são palavras com sentido intercambiável. Cf. *Corp. Herm.* 16.11: “...ἀνάγκη, ἣν καλοῦμεν εἰμαρμένην (...por necessidade que chamamos *heimarmenē* (tradução própria))”.⁵⁴ Em Jambl., *de myster.* 8.7: “...ἀνάγκης ἣν εἰμαρμένην καλοῦμεν (...da necessidade que chamamos *heimarmenē* (tradução própria))”.⁵⁵ Não obstante, a necessidade é determinante para estabelecer o destino. Plutarco menciona que Adrasteia, Lachesis e Moira são as filhas da Necessidade (*Ἀδραστεία Ἀνάγκης θυγάτηρ... Λάχσεις Ἀνάγκης θυγάτηρ... Μοῖρα Ἀνάγκης θυγάτηρ... (De sera numinis vindicta 564E; De Fato 568D, 591B)*), mas são diferentes (PLUTARCH, 1959, v. 7. p. 278-279, 310-311, 312-313, 468-469).

Na Literatura Hermética, em geral, a *ἀνάγκη* é diametralmente relacionada ao estado da irracionalidade. A *εἰμαρμένη*, por sua vez, age segundo as ações corporais. Mas a *πρόνοια* é regida pela racionalidade que escolhe se seguirá a natureza do corpo ou não. O prudente pode perguntar se a própria necessidade não exigiria uma reflexão racional sobre o que de fato é necessário e determinante na vida do ser humano. O que se julga como *ἀνάγκη* pode ser algo racionalmente desnecessário e não tão determinante para a vida. Daí resulta que os imprudentes (*ἄλογοι*) podem transformar o vício (*κακία*) em necessidade. Nota-se essa distinção em *Stob. Herm. Exc.* 8.5-7:

5. Portanto, a substância inteligível, vindo a estar perto de Deus, tem a autoridade de si mesma e do salvar o outro salvando a si mesma, já que essa substância subjacente à necessidade, e tendo sido deixada por Deus, escolhe a natureza corporal e sua escolha segundo a providência, e vem a ser deste mundo.

6. mas todo irracional se move para alguma racionalidade 7. E, por um lado, [move-se] a racionalidade segundo a providência, por outro lado, o irracional de acordo com a necessidade, e as coisas que acontecem ao redor do corpo [movem-se] segundo o que é destinado. E este é o discurso das coisas segundo a providência, <segundo> a necessidade e de acordo com o fado (tradução própria).⁵⁶

Claramente, o *Corp. Herm.* 12.5-9 está se referindo aos *ἐλλόγμοι* como aqueles que não estão sujeitos à compulsão da *εἰμαρμένη*. Trata-se de seres humanos espiritualizados, místicos, iniciados em uma gnose, os quais se distanciam dos *peccata*, em termos apuleianos (*De Platone* II. 11. 236),⁵⁷ embora não isentos de cometer algum erro (REITZENSTEIN, 1978, p. 415, 520). A preocupação dos *ἐλλόγμοι* não é o que se sucede ao corpo, logo eles não são influenciados pelas paixões que têm sua origem e implicações corporais. Destarte, eles, assim como seu verdadeiro *si-mesmo*, são livres da dominação e compulsão da *εἰμαρμένη* (SCOTT, 1985, v. 2, p. 346). Ao contrário do que se possa imaginar, isso não significa algo absolutamente racional, mas místico. Em todo caso, toda essa espiritualização tem um sentido prático, a saber, estimular uma meditação ou reflexão prévia antes de qualquer atitude precipitada que resulte em uma situação inexorável, inelutável e fatalista.

⁵³ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 397, nota 335; CORPUS, 2005, p. 962, 968, 1002, 1006; *Stoic. Vet. Fr.* §§ 916, 960, 962, 974, 1000; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 265, 279-280, 282-283, 293-294. Sobre *ἀνάγκη*, *εἰμαρμένη* e *πρόνοια* no estoicismo, cf. REALE, 2008, v. 6, p. 57-64; POHLENZ, 1967, p. 201ss.

⁵⁴ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 235.

⁵⁵ IAMBlichUS, 2003, p. 320-321.

⁵⁶ 5. ἡ μὲν οὖν νοητὴ οὐσία, πρὸς τῷ θεῷ γενομένη, ἑαυτῆς ἐξουσίαν ἔχει καὶ τοῦ σώζειν ἕτερον αὐτὴν σώζουσα, ἐπεὶ γ' αὐτὴ ἡ οὐσία ὑπὸ ἀνάγκην οὐκ ἔστιν ὑπολειφθεῖσα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, αἰρεῖται τὴν σωματικὴν φύσιν καὶ ἡ αἴρεσις αὐτῆς κατὰ πρόνοιαν, τούτου δὲ τοῦ κόσμου γίνεται.

6. τὸ δὲ ἄλογον πᾶν κινεῖται πρὸς τινα λόγον 7. καὶ ὁ μὲν λόγος κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ἄλογον κατ' ἀνάγκην, τὰ δὲ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα καθ' εἰμαρμένην. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τῶν κατὰ πρόνοιαν καὶ (κατ') ἀνάγκην καὶ καθ' εἰμαρμένην (CORPUS, 2005, p. 968).

⁵⁷ APULEI PLATONICI MADAURENSIS, 1921, v.3, p. 113.

Em última análise, outrossim, não se trata de uma apatia ou mortificação do corpo. Os herméticos, assim como os escritores médio-platônicos, não valorizam a ascese da *ἀπάθεια* [apatheia] (indiferença às emoções) nem valorizam excessivamente a racionalidade em detrimento da paixão. Pelo contrário, há uma certa evocação de uma *μετροπάθεια* [metropatheia] médio-platônica (moderação das emoções) a fim de alcançar as virtudes.⁵⁸

4. O Fado Hipotético e Condicional do Médio-Platonismo no *Corp. Herm.* 12.-5-9

De Doctrina Platonis 26.1: Todas as coisas, diz ele [sic Platão], estão na *heimarmenē*, mas nem todas as coisas têm sido predeterminadas. A *heimarmenē*, de fato, tendo a ordem de uma lei, não como se diz que isto fará essas coisas, e que isto sofrerá aquelas coisas [...] Mas que, se uma alma escolhe um determinado tipo de vida e pratica tais e tais coisas, tais e tais coisas irão com ela (tradução própria).⁵⁹

De Fato 570C-D: ...mas se, como também se mostra por todos os meios, a [expressão] ‘em conformidade com a *heimarmenē*’ significa não todas as coisas, mas apenas a consequência a ela; não se deve dizer que todas as coisas estão ‘de acordo com a *heimarmenē*’, nem se todas as coisas [estivessem] ‘em conformidade com a *heimarmenē*’. (tradução própria).⁶⁰

De Fato 570E: e somente os consequentes dos antecedentes [são] ‘fadados’ e ‘em conformidade com a *heimarmenē*’ na designação divina. Como a *heimarmenē*, então, inclui todas as coisas que vêm a ser, e muitas dessas estão nela, exceto tantas quantas antecedem; não é correto dizer [que essas últimas estão] ‘em conformidade com a *heimarmenē*’. (tradução própria).⁶¹

O *λόγος* e o *νοῦς* estão no poder do *ἐλλόγιμος*, dentro da esfera (corporal) do que pode ser determinado (*εἰμαρμένη*), mas não pré-determinado (*καθιεμάρθαι*). Isso significa que o *Corp. Herm.* 12.5-9 não leva o fatalismo às últimas consequências, ou seja, ninguém está fadado a agir de uma determinada forma, sofrendo algo pré-determinado. Embora todas as coisas estejam sob a esfera de certo determinismo (*εἰμαρμένη*), isso não significa que todas as coisas estejam de acordo com isso ou fadado a ser de tal forma. Apuleio, em *De Platone* I. 11. 205, explicita: “*divinam legem esse fatum, per quod inevitabiles cogitationes dei atque incepta complentur* (que o destino é uma lei divina pela qual os inevitáveis pensamentos e projetos de Deus são cumpridos (tradução própria))”.⁶² No entanto, amiúde, os hermetistas e os médio-platônicos nomeiem *εἰμαρμένη* de lei, mas é uma lei consequente. Eles rejeitaram qualquer ideia de uma lei pré-fixada ou predestinada.

Pode-se considerar que a sentença, a saber, “*Ἄλλ’ ὁ ἐλλόγιμος, ὃ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται ἀλλ’ ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας ἀλλ’ ὡς φονεύσας...* (Mas o excelente, ó filho, não sofrerá tendo adulterado, mas como tendo adulterado, nem tendo assassinado, mas como tendo assassinado...)”.⁶³ explicita uma reflexão condicional de “e se...” ou “como se...”. Nota-se que o *ἐλλόγιμος* sofre hipoteticamente se caso ele tivesse escolhido praticar tal ação, mas ele não pratica de fato. Ademais, claramente se pode notar uma condição comparativa de modo eventual (RAGON, 2012, p. 260; FREIRE, 2001, p. 233, 234-235). Em outras palavras, não por ter

⁵⁸ Sobre *ἀπάθεια* e *μετροπάθεια*, cf. REALE, 2008, v. 9, p. 23-24, 167; REALE, 2008, v. 7, p. 316-317. Cf. *De Doctrina Platonis* 27.1-2, 30.6: ALCINOOS, 2002, p. 52-53, 62.

⁵⁹ Πάντα μὲν φησιν ἐν εἰμαρμένῃ εἶναι, οὐ μὴν πάντα καθιεμάρθαι. Ἡ γὰρ εἰμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα οὐχ οἷον λέγει διότι ὁδε μὲν τάδε ποιήσει, ὁδε δὲ τάδε πείσεται [...] ἀλλὰ διότι ἥτις ἂν ἔληται ψυχὴ τοιοῦτον βίον καὶ τάδε τινὰ πράξει, τάδε τινὰ αὐτῇ ἔψεται (ALCINOOS, 2002, p. 51).

⁶⁰ ... εἰ δ’ ὅπερ καὶ μάλλον ἐμφαίνει, τὸ καθ’ εἰμαρμένην οὐχ ἅπαντα, ἀλλ’ αὐτὸ μόνον τὸ ἐπόμενον αὐτῇ σημαίνει, οὐ πάντα ῥητέον καθ’ εἰμαρμένην, οὐδ’ εἰ καθ’ εἰμαρμένην πάντα. (PLUTARCH, 1959, v. 7. p. 324-326).

⁶¹ μόνα δ’ εἰμαρμένα καὶ καθ’ εἰμαρμένην τὰ ἀκόλουθα τοῖς ἐν τῇ θεῇ διατάξει προηγησάμενοις. ὥστε πάντα μὲν τὰ γινόμενα ἢ εἰμαρμένη περιλαμβάνει, πολλὰ δὲ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ σχεδὸν ὅσα προηγῆται οὐκ ὀρθὸν λέγειν καθ’ εἰμαρμένην (PLUTARCH, 1959, v. 7. p. 326-327).

⁶² APULEI PLATONICI MADAURENSIS, 1921, v.3, p. 95.

⁶³ *Corp. Herm.* 12.7: HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 176.

adulterado ou assassinado que o *ἐλλόγιμος* sofrerá as consequências, mas caso ele viesse a praticar. Trata-se de uma reflexão prévia para que não resulte em uma situação ou estado inelutável e inexorável em decorrência de escolhas e ações.

Isso leva a crer que a teoria médio-platônica do *fado condicional ou hipotético* foi aceita pelo autor do *Corp. Herm.* 12,5-9. De fato, o *ἐλλόγιμος* está em uma situação de antecedência-como-se (*ὡς μοιχεύσας, ὡς φονεύσας*), não de consequência (*οὐ μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας*). Se *εἰμαρμένη* está intrinsecamente ligada às ações, seu status de lei opera hipoteticamente, ou seja, pela *teoria do destino condicional ou hipotético*. Não é predeterminado que alguém aja de tal maneira e sofra por isso. Pelo contrário, se alguém escolhe uma vida de tal maneira, e consequentemente age de uma determinada maneira, os resultados seguem daí, de suas ações. Para o *ἐλλόγιμος*, diante da necessidade (*ἀνάγκη*), prevalece o *νοῦς*. Só existe algo determinado, a saber, o resultado das ações. Daí, a lei da *εἰμαρμένη* e suas implicações são estabelecidas (sobre *teoria do destino condicional ou hipotético*, cf. DILLON, 1995, p. 160-164).

Assim, a *εἰμαρμένη* é uma consequência inexorável e inelutável de ação que foi escolhida livremente. Trata-se praticamente de um erro anunciado, cujo resultado, para quem comete sob as influências das paixões ou compulsões, é sentido e sofrido. Para o *ἐλλόγιμος*, a *prudentia* ou *meditatio* (*πρόνοια*) opera como uma *prouidentia* (*πρόνοια*), alertando as consequências inexoráveis e dificilmente irreversíveis. A ação do *ἐλλόγιμος* é estabelecida pela hipótese: se eu escolher e fizer tal coisa, as consequências serão estas, essas ou aquelas.

Como supramencionado, tudo depende de uma escolha ou pré-escolha (*προαίρεσις*). A *προαίρεσις* é uma escolha ou opção moral fundamental, que foi defendida tanto pelos médio-platônicos quanto pelo neoestoico Epicteto (PLUTARCH, 1959, v. 7, p. 332; REALE, 2008, v. 7, p. 99-104). Há uma decisão como agir e o que fazer. As implicações surgem dessa pré-escolha. Em suma, pode-considerar que a sentença do *Corp. Herm.* 12.7 supramencionada ⁶⁴ é um exemplo do *fado hipotético ou condicional*. O autor hermético expressa iconicamente aquilo que Plutarco e Alcínoo discorrem entimematicamente ou abstratamente. John Dillon evita postular qualquer influência de Alcínoo em autores herméticos, mas fala de uma fonte comum do neopitagorismo entre eles (DILLON, 1995, p. 105). Como já foi mencionado, o autor provavelmente não seguiu nenhum mestre, mas, como os mestres médio-platônicos, ele tinha diante de si alguns conceitos, e, como eles, aceitou a ideia da *εἰμαρμένη*.

Conclusão

Pode-se concluir que a teoria da *εἰμαρμένη* do *Corp. Herm.* 12.5-9 é predominantemente médio-platônica. O estoicismo do tratado em questão é da vertente romana, que, na época, já havia sido influenciado por outras correntes filosóficas. A incidente doutrina do *νοῦς* não é inspirada diretamente em Platão, mas nos médios-platônicos (REALE, 2008, v. 7, p. 117), embora esteja no âmbito do estoicismo do tratado. Assim, essa escola filosófica está abrindo caminho de passagem para um fluxo maior ou predominante do platonismo de sua época, inclusive, perdendo sua autonomia em detrimento desse (REALE, 2008, v. 7, p. 109-128).

Daí, pode-se perceber que a *εἰμαρμένη* está subjacente ao *νοῦς*, o que implica em um estado de felicidade divina e plena em Deus. Obviamente, isso se contrapõe a um materialismo de fundo do próprio estoicismo, já que correntes espiritualistas de inspiração platônica incidiram sobre essa tendência materialista estoica (REALE, 2008, v. 7, p. 126). A bipartição estoica de corpo e *πνεῦμα*

⁶⁴ *Corp. Herm.* 12.7: HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 176.

(sopro) dá lugar à tripartição que inclui corpo, alma e *voûç*, sendo esse uma fagulha divina. Seria muito difícil permanecer no materialismo diante dessa tripartição que inclui um elemento transcendente no próprio ser humano. Destarte, a *εἰμαρμένη* só incide no próprio corpo, uma vez que a alma é livre e o *voûç* divino (REALE, 2008, v. 7, p. 115-122). Quando se iniciaram a platonização do estoicismo e o estoicismo do platonismo contra o ceticismo, no séc. I a.E.C. (LIRA, 2015, p.), houve certamente algumas instâncias de acomodação, mas, a posteriori, elas se ampliaram e sobrepujaram as doutrinas materialistas do Pórtico (REALE, 2008, v. 7, p. 126).

Não obstante, o hermetismo não manteve, assim como o neoplatonismo posteriormente, proposições que estavam diametralmente a favor do materialismo e contra os pressupostos espiritualistas. O *Corp. Herm.* 12 foi escrito entre os séc. II e III E.C. Sendo assim, o estoicismo já passava por um processo de dissolução (REALE, 2008, v. 7, p. 125-126). As proposições estoicas que o tratado manteve como dogmas filosóficos estoicos serviram apenas para desenvolver os temas místicos (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 193-195). Em suma, o presente artigo demonstrou justamente que, independentemente de algumas proposições, instâncias de acomodações e instâncias da doutrina estoica da *εἰμαρμένη*, o *Corp. Herm.* 12.5-9 manteve as polêmicas médio-platônicas sobre a liberdade e o fado (REALE, 2008, v. 7, p. 314).

Em última análise, é importante considerar as afirmações sobre o fado em conexão com a ação, pois elas serviram de base para a reformulação das teorias heimarmenológicas estóicas em um estágio posterior, culminando também em concepções herméticas.

Referências

- ALCINOOS. *Enseignement des Doctrines de Platon*. Texte introduit, établi et commenté par John Whittaker. Traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 213p.
- ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Translated with an introduction and Commentary by John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1995. 222p. (Clarendon later ancient philosophers).
- ANGUS, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Son, 1929. 444p.
- APULEI PLATONICI MADAURENSIS. De Philosophia Libri. Recensuit, edidit Paulus Thomas. Leipzig B. G. Teubner, 1921. v.3. 199p.
- APULEIUS. *Metamorphoses*. Books 1-6. Edited and Translated by J. Arthur Hanson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1996. v. 1. 307p. (Loeb Classical Library).
- APULEIUS. *Metamorphoses*. Books 7-11. Edited and Translated by J. Arthur Hanson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1996. v. 2. 307p. (Loeb Classical Library).
- BELTZ, Hans Dieter. The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation. *The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press, v. 63, n. 4, Oct. 1970, p. 466-468.
- BERTOLINI, Marco. Sul Lessico Filosofico dell' "Asclepius". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di Lettere e Filosofia, serie 3, v. 15, n. 4, p. 1151-1209, 1985.
- BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 441p.
- COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- COPENHAVER, Brian P. Notes. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 93-260.
- CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. 1627p.
- DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. 359p. (Lessico Intellettuale Europeo, 13).
- DILLON, John. Commentary. In: ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Translated with an introduction and Commentary by John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 49-211.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954. 264p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.
- FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990. 515p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 2014. 2062p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Ermetismo e mística pagana*. Traduzione de Luigi Maggio. Genova: Il Melangolo, 1991. 379p.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.

- HOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. 244p.
- GLARE P.G.W. (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. 2. ed. reprinted with corrections. Oxford: At the Clarendon Press, 2015. 2v. 2344p.
- GRESE, William C. *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*. Leiden: Brill Archive, 1979. 228p.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).
- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Fragments Extraits de Stobée (XXIII -XXIX)*; Fragments Divers. Fragments Extraits de Stobée (xxiii -xxix) Texte établi et traduit par A. J. Festugière; Fragments Divers. Texte établi A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 1954. t. 4. 149p. (Collection des Universités de France).
- HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. 549p.
- HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. 482p.
- HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. 404p.
- IAMBlichus. *De mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. 377p. (Series: Writings from the Greco-Roman world, v. 4).
- JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).
- LEWIS, Nicola Denzey. *Cosmology and fate in gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: under pitiless skies*. Leiden; Boston: Brill, 2013. 206p. (Nag Hammadi and Manichaean studies; 81).
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. (2042p. + 45p. + 320p. + 31p. = 2438p.).
- LIRA, D. P. A influência dos aforismos sapienciais no mito cosmogônico do *Τερός Λόγος* Hermético. *CLASSICA* (SAO PAULO), 29(2), 99—118, 2016.
- LIRA, D. P. Glossário dos *Hermetica Græca*: pesquisa bibliográfica das ferramentas e das fontes secundárias de tradução. *CLASSICA* (SÃO PAULO), v. 34 (2), 1—35, p. 2021.
- LIRA, D. P. O argumento das artes mânticas no *Corpus Hermeticum* 12.19. *GRIOT*, v.17 (1), p.283 - 303, 2018.
- LIRA, D. P. O bilinguismo greco-romano na tradução latina do *ΛΟΓΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ*: enfoques sociolinguísticos na análise do *Asclepius Latinus*. *CLASSICA* (SAO PAULO), 31 (1), p.113 - 136, 2018.
- LIRA, D. P. O *Corpus Hermeticum* e o Problema Gnóstico: A γνῶσις [gnōsis] hermética como sentido da vida. *MELANCOLIA*, v.6, p.32 — 44, 2021.
- LIRA, D. P. O Mito da Gênese e da Catábese do Homem: Uma Análise Eliadeana do *Corpus Hermeticum* 1, 12-15. *Revista Nufen*, 2020, v. 12, n. 1, p. 106-22.
- LIRA, D. P. O λόγος noético: análise da lógica proposicional e dos conceitos lógico-dialéticos no *Corpus Hermeticum* 12.12-14a. *GRIOT*, v.21 (2), p.311 - 331, 2021.
- LIRA, D. P. Recepção, tradução, influência e sucesso do *Corpus Hermeticum*. *NUNTIUS*

ANTIQUUS, v.13 (1), p.149 - 170, 2017.

LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015. 360p.

LOUTH, Andrew. Pagans And Christians on Providence. In: SCOURFIELD, J.H.D. (Ed.). *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007. p. 279-297.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2. 565p. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 297p.

MEYER, Susan Sauvé. Chain of causes: What is Stoic Fate? In: SALLES, Ricardo (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 71-90.

MORESCHINI, Claudio. *Hermes Christianus: the intermingling of Hermetic piety and Christian thought*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2011. 306p.

MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Britain: Oxford University Press, 2002. xii, 449p.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Appendice E, XII 5-9: Fatalité et libre arbitre*. Préface et Introduction. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1. p. 193-195.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Apparat Critique*. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Notes du Traité XII*. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 p.174-192.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Préface et Introduction*. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2, p. I-LIII, 259-295.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. 1054p.

PESSOA DE LIRA, D. A Demonologia no Ambiente do Novo Testamento: Uma Análise Ideológico-Conceptual da Palavra daimon no *Corpus Hermeticum*. Protestantismo em Revista, v. 5, p. 87-98, 2011.

PLATO. *Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Edited by W.R.M. Lamb. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1927. v. 8. 490p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. With an English Translation by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2005. v. 1. 583p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. With an English Translation by W.R.M. Lamb. Cambridge (MA); Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1952. v. 4. 508p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Laws: Books 1-6*. With an English Translation by R.G. Bury. Cambridge (MA): Harvard University Press, London: William Heinemann, 1961. v. 1. 501p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Laws: Books 7-12*. With an English Translation by R.G. Bury. London: William

- Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926. v. 2. 582p. (Loeb Classical Library).
- PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Edited by W.R.M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1925. v. 3. 536p.
- PLATO. *Timæus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. With an English translation by The Rev. R. G. Bury. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1929. v. 9.
- PLUTARCH. *Moralia VII*. 523c—612b. With an English Translation by Phillip H. De Lacy and Benedict Einarson. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1959. v. 7. 618p. (Loeb Classical Library).
- POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di um movimento spirituale*. Presentazione di Vittorio Enzo Alfieri. Firenze: La Nuova Italia, 1967. 578p. (Il Pensiero Filosofico 3,1).
- POSIDONIOS. *Die Fragmente*. Herausgegeben von Willy Theiler. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982. 436p. (Texte und Kommentare; Bd. 10).
- RAGON, E. *Gramática grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault, P. Poulain. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012. 331p.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. 8 v.
- REITZENSTEIN, Richard. *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*: Translated by John E. Steely. Eugene (OR): Pickwick Publications, 1978. 572p.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.
- SCOTT, Walter. Introduction. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.
- SCOTT, Walter. Notes on the *Corpus Hermeticum*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the *Corpus Hermeticum* by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. p. 1-482.
- SCOURFIELD, J.H.D. (Ed.). *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007. 346p.
- SEGAL, Robert A. *Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986. 214p.
- SILVA, Semíris Corsi. *Magia e Poder no Império Romano: A Apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2012. 213p.
- STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Collegit Ioannes Ab Arnim. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 2.
- STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Quo Indices Continentur. Collegit Ioannes Ab Arnim. Conscriptit Maximilianvs Adler. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 4.
- STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Zeno et Zenonis Discipuli. Collegit Ioannes Ab Arnim. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 1.
- TRÖGER, Karl-Wolfgang. *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin: Akademie-Verlag GmbH., 1971. 186p.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: David Pessoa de Lira. lyrides@hotmail.com