


Artigos

As muitas quedas do céu: ensaio sobre o platonismo jambliqueano como hermenêutica intercultural

The many falls of the sky: an essay on iamblichean neoplatonism as intercultural hermeneutics

Tomaz P. De Tassis

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil; Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil, Brasil
tomaztassis@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0552-8798>

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos vol. 38 1 19 2025

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos Brasil

Recepción: 08 Agosto 2025
Aprobación: 06 Noviembre 2025

Resumo: O presente ensaio é fruto de algumas inquietações desencadeadas pela leitura de duas importantes etnografias para o conhecimento do pensamento indígena americano: *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e a série de relatos do Alce Negro, xamã dos *Oglala-Sioux*, na América do Norte, ao poeta John Neihardt e ao antropólogo Joseph Epes Brown. O objetivo geral não é resumir ou sintetizar as ideias contidas em tais etnografias, mas delinear, através da recorrência a um breve estudo sobre as ideias teúrgicas e mágicas derivadas do neoplatonismo de Jâmblico, as possibilidades, no seio da tradição dita “ocidental” ou greco-latina, da formulação de uma teoria da cultura capaz de dialogar com o pensamento indígena e pensar a contemplação da natureza e do mundo natural como linguagem simbólica, anagógica e teofânica, reveladora de mistérios fundamentais para a arquitetura multiontológica do mundo. O resgate de correntes ditas ‘subterrâneas’ do pensamento grego, como a citada metafísica simbolista de Jâmblico, seria especialmente relevante para as discussões contemporâneas sobre a interculturalidade e sua relação com a dessacralização do mundo natural e o debate sobre a oposição ou complementariedade entre o pensamento do Ocidente (supostamente de matriz helênica) a respeito da natureza e os dos povos chamados de “não-ocidentais”. A investigação desembocará em uma discussão sobre a revalorização dos modos de pensar ‘simbólicos’ ou ‘não-dualistas’ e na apreciação de seus eixos interpretativos sobre a natureza como possibilidade de superação de alguns dos dilemas teológicos, filosóficos, éticos e estéticos resultantes do processo de ‘desencantamento do mundo’, fenômeno que poderia ser atribuído ao dualismo metafísico inaugurado por certas interpretações do platonismo e do cristianismo.

Palavras-chave: Platonismo, Simbolismo, Etnografia, Antropologia Simbólica.

Abstract: This essay arises from some concerns triggered by the reading of two important ethnographies for the understanding of American indigenous thought: *The Fall of the Sky*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert, and the series of accounts of Black Elk, a shaman of the Oglala-Sioux in North America, to the poet John Neihardt and the anthropologist Joseph Epes Brown. The general objective is not to summarize or synthesize the ideas contained in these ethnographies, but to outline, through a brief study of theurgic and magical ideas derived from the Neoplatonism of Iamblichus, the possibilities within the so-called “Western” or Greco-Latin tradition of formulating a theory of culture capable of dialoguing with indigenous thought and thinking about the contemplation of nature and the natural world as a symbolic, analogical and theophanic language, revealing mysteries fundamental to the multi-ontological architecture of the world. The recovery of so-

called “underground” currents of Greek thought, such as the aforementioned symbolist metaphysics of Iamblichus, would be especially relevant for contemporary discussions on interculturality and its relationship with the desacralization of the natural world and the debate on the opposition or complementarity between Western thought (supposedly of Hellenic origin) regarding nature and that of peoples called “non-Western”. The investigation will lead to a discussion of the revaluation of so-called “symbolic” or “non-dualist” ways of thinking and the appreciation of their interpretative axes regarding nature as a possibility of overcoming some of the theological, philosophical, ethical and aesthetic dilemmas resulting from the process of “disenchantment of the world”, a phenomenon that could be attributed to the metaphysical dualism inaugurated by certain interpretations of Platonism and Christianity.

Keywords: Platonism, Symbolism, Ethnography, Symbolic Anthropology.

Jamais e em lugar algum o ‘Selvagem’ foi este ser saído há pouco da condição animal, ainda entregue ao império de suas necessidades e de seus instintos, que muitas vezes se imaginou, e muito menos esta consciência dominada pela afetividade e mergulhada na confusão e na participação. Os exemplos citados [...] testemunham a favor de um pensamento [...] próximo daquele dos naturalistas e herméticos da Antiguidade e da Idade Média. Claude Lévy-Strauss. *O pensamento selvagem*.

Talvez você tenha notado que, mesmo na mais leve brisa, você pode ouvir a voz da árvore de choupo. Isto, nós entendemos, é a sua oração ao Grande Espírito, pois não apenas os homens, mas todas as coisas e todos os seres oram a Ele continuamente de diferentes maneiras. Alce Negro (Black Elk), *Alce Negro Fala*.

1. As muitas ‘quedas do céu’ e a dessacralização da natureza

Costumamos pensar que vivemos em um mundo ‘desencantado’, no qual todos os fenômenos são de natureza ‘material’ e ‘secular’. O mundo seria uma grande máquina, cujas leis vão sendo progressivamente desvendadas pelo pensamento prístino, claro e racional associado ao método científico, a única forma válida de acessar a realidade da natureza. O que não é essencialmente mecânico, possível de ser explicado por leis puramente físicas, é julgado não existente ou improvável. Tal é a realidade que vem se descortinando na história do ‘Ocidente’¹ pelos últimos dois ou três séculos. Contudo, nem sempre as coisas foram assim. Como nos lembra o filósofo norte-americano Hubert Dreyfus, “o mundo não importa para nós do jeito que costumava”, já que estamos carentes das “intensas e significativas vidas dos gregos de Homero e da grande hierarquia de sentido que estruturou o mundo cristão de Dante”.² Na visão do autor de *All Things Shining*, perdemos algo fundamental na passagem de um mundo habitado, do mais irrelevante grão de arroz até os montes mais elevados, por seres fantásticos de todo tipo, fadas, *daimones*, deuses, faunos e sátiros, para um mundo que é descrito como nada mais do que uma ‘máquina’.

Não bastasse o dito niilismo que se abateu sobre o homem ocidental contemporâneo,³ ainda somos forçados a encarar um fenômeno de proporções ainda mais catastróficas: a destruição paulatina do mundo natural, das paisagens, rios e montanhas, e de milhares de espécies que são dizimadas pouco a pouco pela expansão antrópica. A relação entre o fenômeno da ‘dessacralização’ ou desencantamento do mundo e a contínua destruição da natureza já foi discutida alhures.⁴ Podemos afirmar até mesmo que a progressiva desvalorização do aspecto sagrado e ‘vivo’ do mundo natural está entre as causas do niilismo contemporâneo. Vendo-se separada do mundo e atomizada em inúmeros indivíduos sem qualquer relação

afetiva ou espiritual com a natureza, a humanidade teria perdido parte de si. A contiguidade entre o ser humano e os seres que habitam as árvores, montanhas e rios é, nas modernas sociedades de consumo, vista como uma fantasia do passado, um devaneio de primitivos, uma “fase” já superada na história do mundo pelo homem prometeico e sua técnica que tudo conquista e tudo destrói.

Contudo, ainda existem pessoas, espalhadas pelos rincões do planeta Terra, que vivem uma relação diária de simbiose e fascinação com o mundo natural. Dos *Saami* habitantes dos fiordes nórdicos, aos *Inuit* da grande massa de círculo polar, passando pelos habitantes de recônditas florestas tropicais, verdadeiros colossos do mundo vegetal, como os ianomâmis, até os habitantes das mais altas montanhas do planeta, os praticantes da religião ancestral tibetana, o xamanismo *Bön*. Não é nosso propósito aqui, contudo, estabelecer uma relação de fetichismo romântico com essas culturas, criando uma oposição entre sua suposta resistência ao mundo dito ‘moderno’ e o mundo ocidental supostamente degenerado. O que pretendemos, antes de tudo, é demonstrar como através do contato com uma certa literatura de caráter antropológico, etnológico ou etnográfico, é possível repensar certos períodos fundamentais da história do Ocidente e suas representações e relações com a natureza. Através da brevíssima analogia e paralelismo etnográfico com alguns exemplos retirados da literatura etnológica, vamos nos debruçar sobre dois períodos fundamentais da história do pensamento “ocidental”: a antiguidade tardia, i.e., a passagem do ‘paganismo’ mediterrâneo ao cristianismo e a passagem da visão de mundo da ciência ‘mágica’ do Renascimento Italiano à visão mecanicista da ciência moderna.

O contato com formas de pensamento das culturas ditas ‘originárias’, nos permite rearticular e refabular vários elementos e perspectivas existentes no interior do próprio pensamento ocidental. Perspectivas que poderiam ter vingado e se tornado ato, mas que continuam existindo em potência. A analogia com a *Queda do Céu*, de que nos fala o xamã ianomâmi Davi Kopenawa,⁵ não é uma tentativa de adaptar a experiência ianomâmi para o mundo ocidental, mas de demonstrar como a experiência traumática de dessacralização da natureza experienciada pelos indígenas das Américas possui análogos na história da Eurásia Ocidental e seus prolongamentos coloniais nas Américas. A noção de uma incongruência fundamental entre o pensamento ocidental e um suposto “pensamento ameríndio”⁶ se baseia, nesta perspectiva, em uma leitura parcial e limitada do pensamento dos filósofos e poetas do Ocidente. É evidente, contudo, que qualquer leitura diacrônica ou comparativa no âmbito das ciências humanas se baseia em pressupostos metafísicos *a priori*,⁷ em narrativas selecionadas e organizadas pelo pesquisador em uma espécie de relato literário. Dessa forma, não se pretende aqui desnudar

uma “verdade fundamental” ou a forma “verdadeira” de se abordar a questão. O que se pretende demonstrar é uma *possibilidade de leitura*.

A leitura dos relatos de Kopenawa e do xamã Sioux Alce Negro (*Hebaka Sapa*) sobre o esfacelamento de suas cosmologias pela técnica ocidental,⁸ inspira-nos a acessar o que se chama de mentalidade simbolista, permitindo que possamos nos inspirar em suas narrativas para explorar os textos dos platonistas teúrgicos de fins da antiguidade greco-romana, principalmente Jâmblico, Proclo e Damáscio e dos ‘magos’ renascentistas, Giordano Bruno emergindo aqui como a figura central. Vamos discutir, seguindo sugestões de Gregory Shaw,⁹ como a querela sobre a representação e valorização da natureza no platonismo tardio levou a dois caminhos fundamentais: um caminho ‘contemplativo’, no qual a natureza é uma pálida realidade inferior comparada ao mundo superior Inteligível e um caminho ‘teúrgico’, caracterizado por uma valorização do cosmos e seus *synthēmata*¹⁰ (símbolos teúrgicos).

A partir das reflexões do filósofo francês P. Hadot (2004), me ocuparei de mostrar como a ideia de ‘Natureza’ e sua relação com os homens é um eixo corrente do pensamento ocidental desde que o famoso fragmento de Heráclito ‘*physis kryptesthai philei*’¹¹ foi ressignificado em modo absoluto a partir do séc. I de nossa era. A partir daqui, o argumento seguirá em três eixos: uma breve história do termo *physis* [“natureza”] e seus diferentes significados no seio do pensamento greco-latino até o fim da antiguidade, uma análise da querela sobre a teurgia, seguindo as indicações do supracitado G. Shaw, no platonismo tardio e suas repercussões para uma apreciação do mundo natural e uma exposição sintética sobre a relação entre Eros, natureza, magia e teurgia no pensamento renascentista.¹² A crise da dessacralização e do desencantamento da natureza será, em tal perspectiva, vista como consequência do enterramento das visões de mundo não-dualistas esboçadas pelos teurgos e filósofos platônicos tardo-antigos e renascentistas, e sua substituição por visões metafísicas dualistas, rompendo assim o pluralismo das manifestações teofânico-naturais características do pensamento simbólico.

2. As modulações da *physis* e suas transmutações

O termo *physis* aparece pela primeira vez em Homero, na *Odisseia* (X, 303). Hermes mostra a Ulisses o aspecto (*physin*) da erva da vida que os deuses chamam *moly*. O termo é claramente empregado como o resultado de um processo de crescimento, o aspecto (*physin*) é a forma que resulta de um processo natural de desenvolvimento. Até a corporificação do significado absoluto de *physis* como referencial para a totalidade ou essência das coisas, em Platão, nos tratados hipocráticos e em Aristóteles, o termo era compreendido como o processo de gênese e desenvolvimento de uma realidade ou forma

particular, estando sempre associado a um genitivo [nascimento; desenvolvimento de alguma coisa] (Hadot, 2004, p. 38-40). Já nesse primeiro uso em Homero é possível enxergar a relação entre o conhecimento dos aspectos e formas das coisas¹³ e o conhecimento divino; Hermes é o deus ‘mensageiro’ por excelência, o responsável por encadear as ligações necessárias entre os mundos divino, terreno e inferior. Seu papel de psicopompo é fundamental para que Ulisses possa perscrutar o mistério das coisas (Vernant, 2008, p. 243).

Hadot afirma que o sentido da palavra *physis* nos primórdios da filosofia grega, entre os chamados ‘pré-socráticos’, entre os quais se inclui o já aludido Heráclito, ainda conservava um significado próximo ao encontrado na *Odisseia*, representando plenamente mais um processo particular do que uma essência única universal.¹⁴ O fragmento de Heráclito comentado na página anterior possivelmente exprime significado semelhante.¹⁵ A palavra *physis*, no contexto heraclitiano, não tem o sentido de ‘natureza’ como um todo dos fenômenos, mas o de processo de gênese, aparição e desaparecimento de algo ou a natureza própria de cada coisa. Por isso, nesse período, o substantivo grego *physis* aparece, como já aludido, quase sempre no genitivo, *physis de algo ou alguma coisa*. Se entendemos *physis* nesse sentido, resulta que “se ocultar” significa descobrir a natureza própria de cada coisa (Hadot, 2004, p. 59-60).

Dizer que ‘a natureza ama ocultar-se’ é, de fato, muito diferente no século V antes da Era Comum e no primeiro milênio, quando o aforismo reaparece novamente na literatura filosófica grega sob a pena do filósofo “médio-platônico” judeu Filon de Alexandria. O sentido da palavra *physis* se desenvolve no tempo: de um processo de crescimento a um ideal personificado. Não será possível, por motivos de concisão, detalhar esse processo, mas é interessante assinalar alguns marcos na leitura de Hadot. *Physis* como processo designa a ação expressa pelo verbo *phyesthai*: nascer, crescer, avançar; ou seja, é um resultado. A imagem primordial associada a esse sentido é a do vegetal e suas inúmeras transformações. Vamos rapidamente assinalar alguns marcos transformativos da *physis* processo à *physis* personificada, desembocando em como a discussão sobre a *physis* e o mundo material foi o ponto fundamental de discordância entre duas das correntes platônicas que disputavam a hegemonia do pensamento filosófico em fins da antiguidade e suas diferentes apreensões do fragmento heraclitiano.

Apesar de o platonismo ser popularmente associado a uma espécie de dualismo entre corpo e espírito, natureza decaída e mundo inteligível, são muitas as indicações na perspectiva contrária encontradas na obra de Platão. Seu emprego do termo *physis*, por exemplo, revela uma profunda percepção não-dual sobre a natureza das coisas. Platão, no livro X das *Leis*, opõe aos que buscam o conhecimento da *physis* como processos puramente materiais, a

primazia da Alma. Para os que se ocupam do processo de ‘pesquisa sobre a natureza’, a natureza não passa de um processo cego e espontâneo, enquanto para Platão o princípio das coisas é uma força inteligente: a Alma. Longe de representar um dualismo ‘alma’ x ‘natureza’, o que Platão se propõe a descrever é a complementariedade entre o mundo superior da Alma e seu reflexo no mundo “natural” (*physis*): “Direi que as obras ditas da natureza são a obra de uma arte divina, e as que os homens compõem com elas, as obras de uma arte humana”.¹⁶

A arte divina é representada miticamente pela figura do Demiurgo, apresentada no *Timeu* (28a ff.), que esculpe artisticamente a natureza agindo no mundo a partir do exterior. A figura demiúrgica é o escultor da natureza, sua essência (*physis*). Desse modo, tudo que existe, desde os trigais que rodeiam Atenas, até o sagrado monte Ida, é parte da criação divina, parte do elemento divino que lhes subjaz como criações da mente superior ou reflexos do mundo Inteligível. Não é de se estranhar que Platão, um reconfigurador dos cultos de mistério,¹⁷ esboce uma visão tão semelhante à que Davi Kopenawa descreve em *A Queda do Céu*. O xamã ianomâmi nos diz que o Demiurgo primordial criador de todas as coisas foi Omama, cuja obra é sustentada pela presença dos espíritos *xapiri*, que são constantemente ‘atualizados’ pela atividade mística dos xamãs de mesmo nome¹⁸ (Kopenawa, Albert, 2015, p. 80-8). A natureza tem, em tais concepções, um caráter ao mesmo tempo teofânico e ‘vivo’, no sentido de que participa diretamente dos processos fundamentais do mundo divino.¹⁹

Evidentemente, há diferenças entre o demiurgo (*dēmiurgós*) platônico do *Timeu* e a narração de Kopenawa a respeito de *Omama*. O criador dos ianomâmi é também uma espécie de deus-civilizador: “*Omama* tinha muita sabedoria. Ele soube criar a floresta, as montanhas e os rios, o céu e o sol, a noite, a lua e as estrelas. Foi ele que, no primeiro tempo, nos deu a existência e estabeleceu nossos costumes.” (Kopenawa, 2015, p. 70). A cosmologia estabelece o fundamento da vida, os atos paradigmáticos de *Omama* instauram não apenas a natureza como algo separado da humanidade, mas a própria constituição cultural dos ritos, mitos e atos sagrados, fontes perenes de renovação do mundo em oposição às ações de Yoasi, o irmão maléfico de *Omama* (2015, p. 70-1). Na alegoria platônica, o elemento corruptível do mundo não é representado por uma entidade específica e há uma certa ambiguidade na relação que Platão estabelece entre as divindades tradicionais do mundo grego e as chamadas “divindades cósmicas”, o universo, o sol, a terra, os planetas e as estrelas, com seu ritmo regular e geométrico (Bartninkas, 2023, p. 1-3).

Seria interessante se pudéssemos nos debruçar sobre todas as transformações do conceito de natureza descritas por Pierre Hadot,

mas dado o espaço limitado, vamos nos concentrar, após demonstrar resumidamente a visão platônica nos termos de Hadot, no fato de que o termo *physis* passa a ser constantemente associado com duas perspectivas: 1) uma essência/fundamento do real que está oculto nos mitos (exegese alegórica) como representação da natureza material (estoicos, epicuristas), ou seja, uma representação de caráter mais ou menos ‘falso’, que deve ser entendida como alegoria pelos filósofos; 2) uma representação que enxerga as alegorias como forma de entender as essências espirituais, isto é, a ‘essência’ da natureza é espiritual e se oculta por trás dos fenômenos materiais (Filon de Alexandria, Numênio de Apamea, Moderato de Gades).

Os dois últimos autores, Numênio e Moderato, iniciam o reemergir da filosofia pitagórica e platônica, abrindo caminho para os platônicos tardios, que efetuam a síntese entre Platão, Pitágoras e Aristóteles. É no confronto entre a escola platônica de Porfírio e a perspectiva de Jâmblico que vamos nos focar, principalmente na polêmica entre os dois filósofos a respeito da teurgia. É importante ressaltar que estamos fazendo uma divisão bastante sintética, baseando-nos principalmente em G. Shaw, acrescentando que muitas vezes as posições do campo filosófico neoplatônico não se dividiam em uma mera oposição entre teurgos e adeptos de práticas unicamente contemplativas. Na próxima seção, delinearei a querela entre Porfírio e Jâmblico, que tomou corpo inicialmente através da carta de Porfírio ao sacerdote egípcio Anebo e sua resposta por Jâmblico no já aludido *De Mysteriis* (Shaw, 2014, p. 3-7). O *De Mysteriis* de Jâmblico é uma das melhores fontes que temos a respeito da espiritualidade e compreensão de mundo dos platonistas pagãos no século IV pouco antes da entronização do cristianismo como religião oficial do Império Romano.

Depois de resumir a questão, um pouco da dinâmica não-dual do pensamento teúrgico será esclarecida, além de proporcionar uma maior compreensão sobre as apropriações e ressurgências da teurgia e outras formas associadas de ‘magia’ no pensamento renascentista italiano, a tese de sua derradeira supressão pelo cristianismo e pela Reforma Protestante (Couliano) e, por fim, uma reflexão propositiva a respeito da importância de um ressurgimento hermenêutico do platonismo de Jâmblico no âmbito da interpretação das culturas e cosmologias.

3. Entre teurgos, magos e contemplativos: a *physis* como véu que encobre a realidade e a *physis* como símbolo - de Porfírio e Jâmblico a Giordano Bruno

Deixe-nos tornarmos fogo, viajemos através do fogo; o caminho é aberto para a Ascensão. O Pai irá nos guiar, revelando os caminhos flamejantes, evitemos as passagens sombrias do esquecimento. Proclo, *De Philosophia Caldaica*

O conflito entre ‘contemplativos’ e ‘teurgos’ envolvia não apenas a questão prática da teurgia,²⁰ mas uma série de pressupostos que pautavam a visão das duas perspectivas sobre a alma, o mundo material e a função da religião pagã. Porfírio, discípulo imediato de Plotino e compilador das *Enéadas*, aceitava a doutrina plotiniana da inferioridade do corpo e do mundo físico. Para o filósofo fenício, o mundo da *physis* é um pálido reflexo do mundo superior inteligível. Ainda que Plotino e Porfírio tenham criticado o dualismo das então efervescentes seitas gnósticas, que preconizavam uma separação radical entre o mundo material e as esferas superiores dos arcontes, suas ideias deixavam abertos espaços para a penetração de certos dualismos. Como nos lembra Hadot (2004, p. 79), em uma perspectiva porfiriana a natureza se ‘oculta’ por sua inferioridade e “se ela se oculta se encobrendo não é devido à sua transcendência, mas, ao contrário, por causa de sua fraqueza e de sua inferioridade”.

A doutrina porfiriana parte da perspectiva de que a única forma possível de elevação do espírito até a Unidade, o fundamento de todas as coisas, é a contemplação, acessível apenas aos poucos dotados de uma alma realmente superior. Desse modo, os milhões de indivíduos que buscavam seu conforto e salvação nas inúmeras formas religiosas tomadas pelo paganismo tardio eram nada mais do que iludidos, sendo que as inúmeras formas das religiões e cosmologias pagãs eram apenas alegorias que deveriam ser prontamente decifradas pelos filósofos, os únicos com real capacidade de compreendê-las profundamente, por trás do véu de ignorância lançado pela natureza e pelos símbolos religiosos.²¹

Foi contra estas ideias de desvalorização filosófica dos cultos tradicionais e a dessacralização do mundo sensível e da *physis* que Jâmblico se insurgiu. As nuances das argumentações dos platonistas tardios a respeito da alma, seu processo de ‘corporificação’ e sua relação com o Uno não são o nosso foco aqui, ainda que tenham uma centralidade no âmbito da discussão.²² Buscamos, pelo contrário, sugerir que, caso a perspectiva teúrgica jambliqueana que vamos expor agora tivesse saído vitoriosa em sua confrontação com o dualismo contemplativo, a história espiritual do Ocidente e suas relações com o mundo natural teriam sido completamente diversos. Jâmblico, e posteriormente seus sucessores,²³ buscaram valorizar os ritos teúrgicos, uma série de práticas religiosas envolvendo estátuas, símbolos naturais (como árvores, rios ou montanhas) e ícones, surgidas no seio das religiões tradicionais do mediterrâneo, porque pensavam que os elementos constitutivos da natureza, ao modo da passagem que citamos de Platão, refletem a estrutura do cosmos.

G. Shaw identifica nas Leis de Platão – e sua alusão ao mito da idade de ouro – a inspiração para a perspectiva cosmológica jambliqueana. De acordo com o classicista estadunidense, as Leis forneceram para Jâmblico o modelo de uma comunidade

“propriamente enraizada no cosmos” (Shaw, 2014, p. 9). Shaw então procede a uma citação do trecho 713c-d, o qual reproduzo em tradução de Carlos Alberto Nunes:

Chegou até nós antiga tradição de como eram felizes os homens de antanho; viviam na abundância e sem despende esforço. Contam que a causa disso era o seguinte: sabendo Crono, conforme já explicamos, que a natureza do homem não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem vir a inflar-se de arrogância e injustiça, imaginou colocar como reis e dirigentes das cidades, não homens, porém seres de uma raça superior e divina, demônios, em suma, tal como atualmente fazemos com os rebanhos de ovelhas e outros animais gregários. De fato, não pomos bois à testa de bois, nem cabras como dirigentes de cabras; nós somos os que dirigimos, por pertencermos a uma raça superior. Assim fez a divindade, em seu amor aos homens, determinando que nos dirigisse uma raça superior a nós, demônios, os quais, com facilidade para eles e maior ainda para nós, assumimos a direção de tudo, concedendo-nos paz, pudor, boas leis e o sentido da justiça, o que deixou a raça humana livre de dissensões internas e sumamente feliz.

A tradução de Nunes verte o vocábulo grego *daimon* pelo cristianizado “demônio”, mas o que Jâmblico depreende da passagem, segundo Shaw, é a benfazeja ordem divina estabelecida por Crono no princípio das coisas, sendo necessário ao filósofo ou iniciado no rito teúrgico uma espécie de restabelecimento de tal ordem divina presente na natureza das coisas, rompida pela arrogância humana de se colocar no centro do cosmos. Platão teria almejado que a humanidade reestabelecesse a “Era de Ouro” primordial (*República*, 500c). Evidentemente, no que tange a uma exegese do *corpus* platônico a interpretação de Shaw pode ser contestada. Muitos estudiosos têm dúvidas sobre os propósitos apologéticos ou irônicos da alusão platônica à Era de Ouro croniana,²⁴ mas o que está em jogo aqui é que Jâmblico aparentemente teria interpretado a passagem desta forma.

Em contraposição à doutrina porfiriana de transcendência total do Deus supremo e da Alma que seria, ainda segundo Shaw, posteriormente encampada pelo cristianismo ortodoxo em suas formas oficiais, os teurgistas acreditavam que os símbolos e talismãs (*symbolon, synthēmata*) espalhados pelo mundo natural refletem a natureza mais profunda do cosmos. Trata-se de uma visão de mundo radicalmente não-dual, como nos diz Jâmblico:²⁵

Os deuses produzem sinais (*sēmeia*) através dos quais a natureza os agrada [no sentido de servir] no trabalho da geração, a natureza especificamente, ou, pelo meio dos *Daimones*, presidindo sobre os elementos do cosmos, corpos particulares, animais, e tudo o mais que existe no mundo, e produz os fenômenos de qualquer modo que seja agradável aos deuses. Eles revelam a natureza do divino simbolicamente (*symbolikōs*).

Citando o fragmento de Heráclito, Jâmblico resume os meandros da natureza de modo oracular: “ela [a natureza] não fala ou esconde,

mas significa” (*DM*, 136, 4-5). O filósofo platônico sírio não teria nenhuma dificuldade em entender Kopenawa e Alce Negro em suas falas sobre a ‘vida’ da natureza, dos *xapiris* (Kopenawa), e do aro cósmico (Alce Negro). O pensamento ‘simbolista’ das culturas ameríndias possui forte afinidade com o simbolismo platônico,²⁶ sendo este último, em minha opinião, uma ponte de diálogo transcultural muito mais interessante do que o moderno pensamento mecanicista ou as diversas doutrinas pós-estruturalistas. É um pensamento capaz de manter uma universalidade enquanto respeito à idiossincrasia e à multiplicidade. Cada uma das formas simbólicas que se manifesta no mundo possui sua própria natureza teofânica ou cosmofânica, sua linguagem especial de diálogo com o cosmos. Essa é, efetivamente a essência do pensamento teúrgico de Jâmblico: um profundo respeito pelas criações mitológicas, artísticas e religiosas da humanidade.

Ao defender as práticas religiosas dos assírios, egípcios e caldeus, Jâmblico tencionava demonstrar a profunda unidade presente na multiplicidade de percepções sobre o mundo e a natureza cósmica da prática teúrgica, que consistia em uma série de ritos meditativos, invocatórios e extáticos. Os *synthēmata* e *symbola* da teurgia funcionavam de uma forma semelhante às Formas de Platão, no sentido de que revelam a ordem divina do cosmos. De acordo com Platão, contudo, apenas a Forma da Beleza é revelada no mundo sensível e, portanto, é a Beleza que instiga a *anamnēsis* humana dos deuses (*Fedro*, 250b-d). Significativamente, na teoria do louvor aos deuses de Proclo, outro dos neoplatônicos teúrgicos, onde ele pretende explicar a visão de Jâmblico (*In. Tim*, I, 209, 11), os *synthēmata* são descritos como as causas materiais (*hylikai aitiai*) implantadas pelo Demiurgo na essência das almas para sua “recolecção” dos deuses. A analogia com os *xapiri* e *Omama* de Davi Kopenawa me parece bastante plausível.

Apesar dos esforços dos teurgistas para revitalizar as religiões pagãs em fins do Império Romano, o paganismo e sua visão simbólico-mitológica do mundo acabaram varridos por uma doutrina religiosa que, embora em tese pregando a unidade de tudo que existe, acabou reforçando o dualismo homem – natureza, homem – divindade, com sua doutrina da total transcendência do Deus único em relação ao universo (Fowden, 1986, p. 214). Foi só com o emergir do Renascimento na Itália que a sabedoria platônica pagã foi revigorada e uma visão da Natureza como um todo ligado por vínculos eróticos e simbólicos ganhou corpo novamente como parte de uma tradição de pensamento independente das tensões regulatórias do catolicismo medieval.²⁷ Os platonistas renascentistas, como Giordano Bruno, encampavam uma visão de mundo na qual o divino, o humano e o natural são todos parte da mesma realidade que é ao mesmo tempo

imane e transcendente,²⁸ todos os elementos estando ligados por vínculos mágicos de natureza ‘erótica’ (Couliano, 1987, p. 58).

Só nos resta imaginar como teria sido o contato entre os povos ocidentais e os povos ameríndios caso a visão de mundo renascentista tivesse reverberado no centro das ideologias religiosas ocidentais. Couliano (1987, p. 189) nos diz que, como símbolo supremo da morte do simbolismo, a condenação e execução de Giordano Bruno por heresia em 1600 marca o fim das possibilidades do pensamento simbólico no Ocidente pelo menos até os românticos. Com a derrocada do platonismo renascentista e sua expulsão para o subterrâneo, a porta estava aberta para a Reforma Protestante e sua radical separação entre divindade e mundo, Deus e a natureza; a ciência mecanicista do século XVII seria a herdeira de tal pensamento. Seguindo Couliano, diríamos que foi uma verdadeira ‘Queda do Céu’ para os povos das Terras do Poente (“Ocidente”). É verdade, como a historiografia mais recente vem argumentando,²⁹ que a visão de mundo marcada pelas semelhanças e correspondências entre os símbolos jamais foi predominante entre os ocidentais no período renascentista e que o “platonismo hermético” e mágico de um Giordano Bruno foi muito mais uma excentricidade do que a *Weltanschauung* predominante entre os europeus, mas sua reapropriação dos elementos “mágicos” da antiguidade não deixa de constituir uma potência latente para ser absorvida e ressuscitada na discussão do século XXI.

4. Conclusão: pluralidade de mundos e pluralidade de naturezas

O caráter “simbólico” das representações da natureza no tipo de platonismo que estou descrevendo teria como fundamento a natureza inefável e indizível da presença, do fundamento último de todas as coisas. Ao invés de um único princípio unificador de todas as naturezas, a natureza em si como ser, há um silêncio inefável que se mantém além da inteligibilidade. É sabido que na tradição filosófica grega Jâmblico foi o primeiro a explorar a fundo a ideia platônica, anunciada na *República* (VI, 506d-509b, conferir também *Timeu* 28c e *Parmênides* 141e e 142a), de *epékeina tês ousías*, o ser além da essência ou “presença substancial”.³⁰ É justamente o elemento de “nacidade” (*oudeneia*) inerente à condição humana que nos condiciona a entrar em contato com esferas da realidade além de nosso conhecimento. Traduzindo Jâmblico para o discurso filosófico e ensaístico contemporâneo, podemos dizer que é do silêncio por trás de tudo que emerge o discurso poético criador, que a “natureza” é múltipla por ser miríade de símbolos e línguas: há tantas naturezas quanto linguagens e cada língua é um *synthēma*, uma realidade plasmada pelo misterioso e insondável poder criativo que subjaz a

todas as coisas. A “natureza” não é uma coisa, um dado externo à espera de manipulação pelo intelecto, mas uma plasmação simbólico-perceptual em constante devir ou poder demiúrgico. Longe da concepção heideggeriana de uma fixidez “platônica” da realidade absoluta, o que seria um “enquadramento” por trás dos fenômenos,³¹ a natureza platônico-jambliqueana emerge como instinto criativo posterior ao silêncio inefável.

De fato, para os principais seguidores de Jâmblico, como Proclo e, principalmente, Damáscio, do silêncio abismal e indeterminável por trás de todas as coisas não se desemboca em uma forma de niilismo ou desespero existencial como entre alguns modernos. Pelo contrário, a inefabilidade última de todas as coisas é a condição de possibilidade dos poderes criativos do Uno ou Unidade. Em seu tratado conhecido como *De Principiis (Aporiai kai lyseis peri tōn prōtōn archōn: Problemas e aporias sobre os primeiros princípios)*, Damáscio começa, no volume primeiro da edição de Westerink e Combès, explorando os paradoxos lógicos da noção de um primeiro princípio anterior a todas as coisas³² – o que seria mais ou menos equivalente a um questionamento ao que se chama de metafísica da presença – para desembocar em uma espécie de valorização das mitologias e simbolismos dos helenos, egípcios, fenícios, babilônios e outros povos orientais.³³ É justamente por sua fundação na inefabilidade última de todo o existente que o neoplatonismo de inspiração jambliqueana pode ser invocado contemporaneamente como uma hermenêutica intercultural de caráter pluralista. O suposto “monismo” da tradição platônica pós-plotiniana, que poderia ser chamado de “pluralismo não-dualista”, não se encerra em uma categorização estrita de todas as coisas em um modelo fechado, mas valoriza a presença da virtualidade dos existentes através de um processo produtivo incessante, caracterizado como “Unidade” ou “multiplicidade” a depender da forma perceptiva empregada. Assim como Jâmblico e Damáscio, inspirados em parte pelas narrativas platônicas das *Leis* e da *República*,³⁴ integraram de forma “locativa” os mitos das tradições helênicas e orientais em sua metafísica do inefável, também o teórico cultural contemporâneo poderia integrar narrativas míticas americanas, asiáticas e africanas em uma filosofia da interculturalidade simbólica.

Pois é preciso lembrar, em diálogo com os perspectivismos e multinaturalismos do século XXI,³⁵ que o objeto do perspectivismo, usualmente chamado de “ontológico” ou cosmológico, insere-se também no campo do mito. Pensar perspectivas cosmológicas sem inseri-las em suas matrizes míticas é como estudar a árvore ignorando as raízes. A citação de Lévi-Strauss, que abre o ensaio, não é equívoca: a semelhança entre o pensamento indígena e o pensamento dos “naturalistas e herméticos” do medievo e da renascença não é uma coincidência, as duas formas de pensar incidem no vitalismo trópico

das formas míticas, partilham do impulso criador simbólico e mitológico. Uma filosofia que pretende se estabelecer como teoria cultural após as inúmeras contestações pós-coloniais ao eurocentrismo e ao projeto “maquinador” do Ocidente teria muito a se beneficiar de um diálogo com formas de pensamento que visam afirmar a profundidade metafísica do mundo natural e sua multiplicidade criativa e fornecer um habitar linguístico, corporal e psicológico baseado na dignidade da vida, na divindade do cosmos. Jâmblico, Kopenawa e o Alce Negro provavelmente teriam muito a conversar e podem fazê-lo, se assim desejar o pensamento do século XXI, em um anseio por recuperar no âmago das coisas o brilho infundável da vida pulsante de que nos falou Hubert Dreyfus em *All Things Shining*.

Referencias

- AFONASIN, Eugene. The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus. In: AFONASIN, Eugene; DILLON, John; FINAMORE, John. Iamblichus and the Foundations of Late Platonism. Leiden: Brill, 2018.
- BARTNINKAS, Vilius. Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- BAZÁN, Francisco. G. Oráculos Caldeos. Con Una Selección de Testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico – Numenio de Apamea. Fragmentos y Testimonios. Buenos Aires: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- BERNABÉ, Alberto. Platão e o Orfismo. São Paulo: Annablume, 2008.
- BORNHEIM, Gerd. Os Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Cultrix, 2000.
- BRUNO, Giordano. Spaccio de la Bestia Trionfante. Ed. Giovanni Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 2008.
- CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Barueri: Forense Universitária, 2011.
- COULIANO, Ioan. Eros and Magic in the Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- CURTIUS, Ernst Robert. Literatura Europeia e Idade Média Latina. São Paulo: Edusp, 2013.
- DAMASCIUS. *Traité des premiers principes* (3 v.). Ed. J. Combès; L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- DE LIMA, Marcel. Xamanismo: a palavra que cura. Belo Horizonte: Paulinas, 2007.
- DE TASSIS, Tomaz P. Historical Experience and Mysticism in the Philosophical History of Damascius. 2024. Tese (Doutorado em Estudos Literários) - Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, 2024. Disponível online em: <https://repositorio.ufmg.br/items/8f817942-4837-400c-930e-5cc8b916bd91>.
- DILLON, John. Damascius on the Ineffable. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 78, n. 2, p. 120-9, 1996.
- DILLON, John. Plato and the Golden Age. *Hermathena*, n. 153, p. 21-36, 1992.
- DREYFUS, Hubert; SEAN, D. Kelly. *All Things Shining. Reading Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.

- DUBUISSON, Daniel. Response. *The Western Construction of Religion*, v. 36, n. 3, p. 119-78, 2006.
- DUBUISSON, Daniel. *The Western Construction of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- DUBUISSON, Daniel. *Religion and Magic in Western Culture*. Leiden: Brill, 2016.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- EPES BROWN, Joseph. *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1989.
- FERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. *La Teúrgia de Los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contexto histórico*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GONZÁLEZ, Federico. *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonia, Teogonia, Cultura*. Barcelona: Symbolos, 1989.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis. Ensaio Sobre a História da Ideia de Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik*. Berlim: Garland, 1954.
- IAMBlichus. *De Mysteriis*. Ed. E. Clarke; J. Dillon; J. Herschbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- JAMBLIQUE. *Les Mystères d'Égypte*. Ed. E. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu. Palavras de um Xamã Ianomâmi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NASR, Seyyed H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Washington: Kazi, 2007.
- NASR, Seyyed H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Londres: Unwin Paperbacks, 1976.
- NEIHARDT, John. *Black Elk Speaks*. Lincoln: Bison Books, 2014.

- PLATÃO. Leis. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATON. Oeuvres complètes. Les Lois (Livres I-II). Ed. E. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, [1951], 2003.
- PROCLUS. Théologie Platonicienne. Livre I. Ed. H. D. Saffrey; L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- SCHUON, Frithjof. The Feathered Sun. Bloomington: World Wisdom Books, 1990.
- SHAW, Gregory. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. New York: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014.
- SHAW, Gregory. Hellenic Tantra: The Theurgic Platonism of Iamblichus. Nova Iorque: Angelico Press, 2024.
- STORM, Jason Ā. Josephson. The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- UŽDAVINYS, Algis. Orpheus and the Roots of Platonism. Londres: The Matheson Trust, 2015.
- UŽDAVINYS, Algis. Philosophy and Theurgy in Late Antiquity. New York: Angelico Press/Sophia Perennis, 2010.
- UŽDAVINYS, Algis. Orpheus and the Roots of Platonism. Londres: The Matheson Trust, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Pensamento entre os Gregos. Estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

Notas

1

Ocidente é um termo polissêmico que pode se referir a inúmeras realidades históricas, geopolíticas e culturais. Desde seu uso pelos antigos romanos, denotando uma realidade puramente geográfica, até sua mobilização pela moderna ciência política, os significados variaram bastante. O termo Ocidente, como entendo e mobilizo no presente artigo, denota o ecúmeno de populações falantes de línguas europeias e que foram, em maior ou menor escala, moldadas pelo cristianismo e pela herança literária e cultural de tais línguas. Nesse sentido específico, o Brasil é predominantemente uma nação ocidental, ou ao menos um fruto da expansão do ocidente.

2

Dreyfus (2011, p. 10).

3

E também por toda a Terra com a expansão vertiginosa da cultura técnica originada no Ocidente. Contudo, a suposta “racionalidade” do processo de desencantamento ocidental vem sendo questionada por autores mais recentes. O historiador das religiões e teórico das ciências humanas, Jason Ananda Josephson-Storm (2017, p. 67-92), por exemplo, argumenta que a noção weberiana de “desencantamento do mundo” ignora a presença de doutrinas espíritas, mágicas e alquímicas entre estudiosos modernos das ciências naturais e das ciências humanas e conclui que a ideia de “ausência do mito” é em si mesma fruto da “mitologia do mundo moderno”. O historiador do esoterismo Wouter F. Hanegraaff, em uma linha um pouco distinta, também enfatiza a presença de elementos místicos e esotéricos na modernidade ocidental, mas argumenta que tais elementos constituem um “saber rejeitado” na passagem do neoplatonismo hermético do renascimento para a díade empirismo-racionalismo da tecnociência emergente no século XVII e sua inspiração protestante (Hanegraaff, 2012, p. 77-148).

4

Eliade (2012 [1957], p. 126-9); Nasr (1976, p. 76).

5

A Queda do Céu, um “diálogo etnográfico” entre o xamã ianomâmi Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert, é um dos pontos de partida de nossas reflexões sobre os ‘povos originários’ e sobre como um estudo de suas concepções pode ajudar a revalorizar perspectivas perdidas pela cultura ocidental no curso de sua evolução histórica. A etnografia que toma por testemunho e autor os próprios nativos remete ainda ao princípio do século XX, com as experiências envolvendo Black Elk, xamã dos Oglala-Sioux, na América do Norte (Neihardt, 2014; Epes-Brown, 1989 [1953]). Contudo, as experiências, principalmente a de iniciativa do poeta J. Neihardt, foram fortemente criticadas por espetacularizar alguns elementos da cultura dos ‘índios’ (de Lima, 2007).

6

Uso a expressão entre aspas porque os povos americanos são muitos e não necessariamente compartilham da mesma ontologia ou direcionamento de mundo. Ou, para usar um termo mais recente da história das religiões, da mesma “formação cosmográfica” (Dubuisson, 2007).

7

D. Dubuisson (2016) chega mesmo a afirmar que “as ciências humanas não possuem ‘dados brutos’” e Michel de Certeau (2011), em sua análise do trabalho do historiador, ressalta o papel fundamental do pesquisador na seleção e organização das fontes, sendo que a pré-seleção do pesquisador é fulcral para o delineamento do que seria um objeto historiográfico.

8

O foco do texto não é, desta forma, uma exposição das etnografias de Kopenawa e Alce Negro, mas uma reflexão sobre a história do platonismo ocidental tomando como ponto de partida as reflexões desencadeadas por sua leitura.

9

Por exemplo, Shaw (2014, p. 134-72; 2024, p. 36-52).

10

Jâmblico utilizou os termos *synthēmata*, *symbolon* e *sēmeia* para se referir respectivamente aos emblemas, símbolos e sinais teúrgicos que permitem a divinização da alma. O termo *synthēmata* foi provavelmente retirado dos *Oráculos Caldeus*, onde aparece como sinônimo de *symbolon*. Jâmblico discutiu os *synthēmata* em um contexto cosmogônico e cosmológico três vezes em seu tratado *Sobre os Mistérios dos Egípcios, Assírios e Caldeus* (*De Mysteriis [DM]*, título atribuído por Marsílio Ficino em 1497, o original provavelmente era intitulado *Abamōnos didaskalou pros tēn Porphyriou pros Anebō epistolēn apokrisis tōn en autēn aporēmatōn lyseis*, ou *Resposta de mestre Abamon à carta de Porfírio a Anebo e a solução às questões que ela contém*). Em *DM* 65-6, Jâmblico nos diz que cada rito teúrgico se engajava em ‘medidas eternas’ e ‘depósitos do maravilhoso’ (*enthēmata thaumasta*) enviados pelo Demiurgo ao nosso mundo (*DM* 65, 6-8). Fica clara a função hierática e cosmogônica dos *synthēmata*. Como veremos adiante, Jâmblico nos diz que os deuses se utilizam do poder cosmogônico dos *daimones* (entidades espirituais, ‘almas’ habitando tanto os homens quanto elementos, animais e o mundo natural) contidos como *synthēmata* na natureza para revelar sua vontade e grandiosidade por meios “naturais”.

11

Usualmente traduzido como “a natureza ama ocultar-se” ou “a natureza gosta de esconder-se”, o aforismo heraclitiano provavelmente era interpretado de forma radicalmente diferente nos tempos do filósofo de Éfeso (Hadot, 2004, p. 27-34).

12

O trabalho que guiará nossas reflexões sobre a Renascença Italiana é o notável livro *Eros and Magic in the Renaissance* (Couliano, 1987) do historiador das religiões Ioan Couliano. Couliano defendia a tese de que o elemento central do Platonismo da Renascença foi o resgate da visão de mundo analógico-simbólica, que teria sido novamente suprimida com a vitória ideológica da Reforma Protestante e da Contrarreforma Católica.

13

No caso específico citado por Hadot, o conhecimento da erva da vida, o que torna a questão ainda mais interessante em vista do propósito de meu argumento. O conhecimento da ‘erva da vida’ por Ulisses e sua

revelação através de Hermes, representa o conhecimento da essência divina da natureza e, portanto, revela a sacralidade solidária entre o mundo divino e o mundo natural.

14

Contudo, é importante lembrar que a *'physis'* dos gregos envolve muito mais do que o nosso limitado conceito de natureza. Já entre os pré-socráticos pode-se ver que a *physis* assume algumas características universalizantes, mesmo que não exista uma única *physis*, tudo tem *'physis'*: “Ela [a *physis*] pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens. E aqui convém chamar a atenção para um desvio em que facilmente incorre o homem contemporâneo. Posto que a nossa compreensão do conceito de natureza é muito mais estreita e pobre que a grega, o perigo consiste em julgar a *physis* como se os pré-socráticos a compreendessem a partir daquilo que nós hoje entendemos por natureza; neste sentido, se comprometeria o primevo pensamento grego com uma espécie de naturalismo. Em verdade, a *physis* não designa precipuamente aquilo que nós, hoje, compreendemos por natureza, estendendo-se, secundariamente ao extranatural. Para os pré-socráticos, já de saída, o conceito de *physis* é o mais amplo e radical possível, compreendendo em si tudo o que existe” (Bornheim, 2000, p. 22). O que Bornheim afirma ser a ‘compreensão de tudo que existe’ não é a essencialização absolutizante característica de algumas vertentes do pensamento grego posterior, mas a noção de que tudo que existe no mundo tem sua *physis* particular.

15

Em uma miríade de significados possíveis, é claro, já que a maior parte da obra de Heráclito não chegou até nós.

16

Sofista, 256e.

17

Sobre o Platão ‘místico’ iniciado nos mistérios, ver Uždavynis (2011) e Bernabé (2008). Os dois autores defendem que o movimento místico-religioso conhecido como orfismo está entre as principais fontes de diálogo do pensamento filosófico de Platão. Shaw (2014, p. 8) argumenta que Platão provavelmente não participou de iniciações místicas ou cultos egípcios e caldeus, ainda que platonistas posteriores tenham acreditado nisso.

18

A ‘atualização’ cósmica efetuada pelos *xapiri*, no sentido de garantir a estabilidade cósmica e contínua existência do mundo, é semelhante ao processo de justificação da teurgia como prática demiúrgica e cosmogônica por parte de Jâmblico.

19

Além disso, se para Platão a *physis* é uma arte divina, jamais poderá haver aí ciência verdadeira, por uma dupla razão. Por um lado, os processos naturais são o resultado de operações conhecidas apenas pelos deuses; de outro lado, esses processos acham-se em perpétua transformação: pertencem à ordem do acontecimento, do devir; e não são eternos como a ideia de Justiça ou de Verdade.” (Hadot, 2004, p. 43).

20

O termo teurgia (*theurgia, theion ergon*: ‘ações divinas’) é originário dos já aludidos *Oráculos Caldeus*, poema místico datado de princípios do século II e atribuído a Juliano, o Teurgo, filho de Juliano, o Caldeu, os quais, assim como Numênio, viveram em Apamea. É dito que os *Oráculos Caldeus* foram recitados por Juliano Teurgo a seu pai em estado de transe e que seu conteúdo lhe foi revelado pela alma de Platão no plano superior (Bazán, 2008, p. 15-7). Para uma história do termo teurgia, ver Fernández-Fernández (2011, p. 313-8). Termos gregos de significado similar (*mystagogia, hiera hagistheia, threskeia, hieratikē technē, theosophia, he theia epistēmē*), todos possuindo mais ou menos o mesmo significado em Jâmblico, foram traduzidos por Des Places simplesmente como *theurgie* (Uždavinys, 2010, p. 80). Damásio muitas vezes prefere os termos *hiera hagistheia* e *hierourgia* (‘hierurgia’, trabalho sagrado, operação cúltica) ou fala de uma “teosofia que emana dos deuses” (*História Filosófica*, 46D) e das “tradições antigas” (*ta archaia nomina*). Os termos gregos *hieratiké* e *hieratiké tekhnē* são muitas vezes traduzidos simplesmente como ‘teurgia’ pelos acadêmicos modernos. É interessante ressaltar que o que os modernos chamam ‘teurgia’ possuía diferentes nomes e apreensões para a filosofia helênica tardia.

21

Não é nada surpreendente que, embora Porfírio fosse um vigoroso opositor do cristianismo, suas doutrinas tenham sido apropriadas e retrabalhadas em um verniz cristão por apologistas cristãos como Eusébio de Cesareia, Justino Mártir, Gregório Nazianzeno etc. (Afonasin, 2018, p. 24).

22

Sobre tal tema, indicamos ao leitor outro trabalho de nossa autoria: De Tassis (2024, p. 83-108).

23

Entre os ‘sucessores’ de Jâmblico na antiguidade podemos contar Proclo, Damásio, Simplício, Hiérocles e o próprio imperador Juliano (conhecido na tradição cristã como ‘o Apóstata’). Com a redescoberta do platonismo após a presença e os ensinamentos do intelectual platônico grego Gemistos Plethon em Ferrara por ocasião do concílio de 1439, os escritos sobre teurgia e magia, até então restritos principalmente aos mundos árabe e bizantino, penetram novamente o Ocidente latino. Marsílio Ficino, Pico Della Mirandola, Cornelius Agrippa, Nicolau de Cusa e Giordano Bruno seriam os representantes

do platonismo revivido, *plato redivivus* (Platão ressuscitado). O foco de minha argumentação no presente texto consiste justamente em sugerir que tanto o platonismo antigo quanto o renascentista não tinham nada de ‘dualistas’, constituindo formas de pensar radicalmente não-duais, capazes de fornecer sólido material teórico para a reflexão coetânea. De qualquer forma, a transmissão formal do platonismo jambliqueano se encerra com o fechamento da Escola de Atenas em 529 pelo imperador Justiniano, forçando o escolarca Damásio e seus discípulos a buscarem refúgio no império sassânida.

24

Um bom exemplo é o texto de John Dillon sobre a Era de Ouro em Platão: “Plato and the Golden Age” (1992). Analisando o mito da era dourada no *Político*, na *República* e nas *Leis*, o classicista irlandês conclui que o tipo de utopia almejada por Platão era deveras diferente dos modelos de “eras douradas” presentes na literatura grega anterior, como em Hesíodo ou Píndaro.

25

DM, 135, 14-136, 3.

26

Metafísicos, como o poeta e dramaturgo argentino Federico González Frias e o poeta e líder espiritual suíço Frithjof Schuon, foram unânimes em considerar o simbolismo ameríndio tão rico quanto aquele encontrado nas doutrinas alquímicas, herméticas e platônicas da antiguidade e da idade média. A respeito das tradições ameríndias, Schuon (1990, p. 11) escreveu: “O ‘homem primordial’ enxerga o ‘maior’ no ‘menor’: o mundo da Natureza, de fato, reflete o Paraíso e traduz, em linguagem existencial uma mensagem divina que é ao mesmo tempo múltipla e única. O resultado moral dessa perspectiva do cosmos ‘translúcido’ é uma atitude respeitosa e devocional em relação à Natureza virgem, este santuário – cuja chave foi perdida pelo Ocidente com o desaparecimento das mitologias – que fortifica e inspira os filhos que retiveram o sentido de seus mistérios, como Terra fez para Antheia.”

27

Resta discutir, contudo, se a visão historiográfica dominante sobre o cristianismo medieval e seu suposto “dualismo” realmente corresponde a uma visão adequada das fontes literárias e filosóficas do medievo. Sabemos, por exemplo, como Bernardo Silvestre (século XII), poeta e teólogo católico, recupera muitos elementos do culto pagão à Natureza encapsulado em textos como os Hinos Órficos e os poemas de Claudiano. De fato, em seu período histórico, Silvestre não foi considerado herético ou contestador dos padrões teológicos do Ocidente, tendo sido também uma influência sobre Alain de Lille, Guilherme de Lorris e Jean de Meun. Contudo, comentadores modernos, como E. R. Curtius, notaram que Silvestre e mesmo seus continuadores talvez não fossem autorizados a imprimir suas obras

em séculos posteriores (Curtius, 2013, p. 151-74). O estudioso vai além e classifica a visão de mundo esboçada por Bernardo Silvestre como uma ressurgência do “humanismo pagão” (Curtius, 2013, p. 158-9).

28

O interessante diálogo filosófico bruniano *Spaccio de la Bestia Trionfante* (*A Expulsão da Besta Triunfante*), fortemente crítico da Igreja estabelecida, insere vários deuses em discussão. Na terceira parte, Momo, o deus grego da zombaria e do sarcasmo, se refere ao Centauro: “Agora, o que desejamos fazer com este homem inserido em uma besta, ou esta besta aprisionada em um homem, em que uma pessoa é feita de duas naturezas e duas substâncias concordam em uma união hipostática? Aqui duas coisas entram em união para formar uma terceira entidade; e disso não há dúvida alguma. Mas a dificuldade nisso reside, a saber, em decidir se tal terceira entidade produz algo melhor do que uma e outra, ou melhor que uma das duas partes, ou verdadeiramente algo mais básico. Quer dizer, se o ser humano se uniu ao ser equino, é produzida uma divindade digna do assento celestial, ou melhor, uma besta digna de ser colocada em um rebanho e em uma tenda?” (p. 268-9). Aparentemente, Bruno estaria supostamente satirizando a doutrina da união hipostática entre as naturezas divinas e humanas em Jesus Cristo. Contudo, a comparação entre o filho de Deus e o Centauro não é necessariamente ‘sacrílega’. Como Bruno acreditava que a Natureza é divina, penso que estava alegorizando a união do divino e do humano em Jesus Cristo, entendido aqui em uma perspectiva bastante heterodoxa. Bruno acreditava que a besta era também sagrada e uma representação da manifestação divina no mundo. Tudo que existe é sagrado, numa interessante antecipação ao poeta romântico inglês William Blake.

29

Em sua crítica às concepções de Foucault sobre o Renascimento em *As Palavras e as Coisas*, Hanegraaff (2012) argumenta que a visão das correspondências, ressaltada pelo filósofo francês como característica do pensamento renascentista, era bastante contracultural no século XVI.

30

Dillon (1996, p. 123-4).

31

Heidegger (1954, p. 4).

32

O tratado é aberto com o seguinte paradoxo: “Aquilo que se chama o princípio (ἀρχή) único de tudo está além de tudo (ἐπέκεινα τῶν πάντων) ou é algo que faz parte de todas as coisas, como o cume dos seres que dele procedem? E o todo, dizemos que está junto a ele [com o princípio] ou que vem depois dele e procede dele? Pois por um lado,

nesta última hipótese, como poderia haver algo fora do todo? Pois àquilo que não falta absolutamente nada, é o todo em sentido estrito. No entanto, falta o princípio. Portanto, o que vem depois do princípio não é o todo em sentido estrito, mas o todo com exceção do princípio.” (*De Principiis*, I, p. 1, tradução minha). O que Damásio almeja, em minha interpretação, é demonstrar a incoerência de um princípio único diretamente cognoscível e explicativo da generalidade dos existentes. O mistério por trás da existência é preservado e, ao mesmo tempo, abre caminho para a criatividade multivariegada da Unidade analisada no segundo volume de seu tratado e para a omnicompreensiva fecundidade da mitologia.

33

De Principiis, III, p. 108-67.

34

E também, obviamente, por todos os outros diálogos de Platão, amplamente estudados pelos neoplatônicos, especialmente o *Timeu* e o *Parmênides*.

35

Referimo-nos, sobretudo, aos escritos de Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola.

Información adicional

redalyc-journal-id: 6017



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601782205018>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Tomaz P. De Tassis

**As muitas quedas do céu: ensaio sobre o platonismo
jambliqueano como hermenêutica intercultural**

**The many falls of the sky: an essay on iamblichean neoplatonism
as intercultural hermeneutics**

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos
vol. 38, p. 1 - 19, 2025

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Brasil
editor@classica.org.br

ISSN: 0103-4316

ISSN-E: 2176-6436

DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v38.2025.1165>