

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

LETÍCIA HELENA COCA SANTA CRUZ

A RELAÇÃO ENTRE HERMES, EROS E *LOGOS* COMO VIA DE ACESSO AO
CONHECIMENTO REVELADO NO *POIMANDRES*

São Bernardo do Campo
Janeiro de 2022

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

LETÍCIA HELENA COCA SANTA CRUZ

**A RELAÇÃO ENTRE HERMES, EROS E *LOGOS* COMO VIA DE ACESSO AO
CONHECIMENTO REVELADO NO *POIMANDRES***

Dissertação apresentada como cumprimento parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Orientador: Dr. Vitor Chaves de Souza.

São Bernardo do Campo
Janeiro de 2022

FICHA CATALOGRÁFICA


Sa59r Santa Cruz, Leticia Helena Coca
A relação entre Hermes, eros e Logos como via de acesso ao conhecimento revelado no Poimandres / Leticia Helena Coca Santa Cruz -- São Bernardo do Campo, 2022.
109 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2023.
Bibliografia
Orientação de: Vitor Chaves de Souza.

1. Corpus Hermeticum - Crítica e interpretação 2. Hermetismo 3. Filosofia antiga I. Título

CDD 299.93

A dissertação de mestrado sob o título A relação entre Hermes, eros e *Logos* como via de acesso ao conhecimento revelado no Poimandres, elaborada por Letícia Helena Coca Santa Cruz, foi defendida e aprovada em _30/03/2022, perante banca examinadora composta por Vitor Chaves de Souza (Presidente/UMESP), Dr. Rineu Quinalia (Titular/UFSCar) e Dr. Marcelo Carneiro (Titular/UMESP).

PI 
Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza
Coord. do PPG em Ciências da Religião

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza
(Universidade Metodista de São Paulo)
Orientador e Presidente da banca examinadora

PI 
Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes
Diretor de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes
Coordenador da Pós-Graduação em Ciências da Religião
da Universidade Metodista de São Paulo

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de concentração: Linguagens da Religião

Linha de pesquisa: Epistemologia e Linguagem da Religião

“O amor é, de fato, uma intensificação da vida, uma completude, uma inteireza de vida. (...) O amor é o nosso verdadeiro destino. Não encontramos o sentido da vida sozinhos – nós o encontramos com um outro. Não descobrimos o segredo de nossas vidas apenas pelo estudo e pelo cálculo em nossas meditações isoladas. O sentido de nossa vida é um segredo que nos tem de ser revelado no amor, por aquele que amamos. (...) É, de fato, o poder criativo mais profundo na natureza humana.”
Thomas Merton, in Amor e Vida

*“Uma vez, quando eu era menino, abri a porta de no-
a horta estava branca de
e acreditei sem nenhum sofrim-
Louvado seja.
Adélia Prado, in Bagagem*

Aos meus avós, João Coca e Hele Nice Riberti Co

Esta pesquisa foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus avós, João Coca e Hele Nice Riberti Coca, por uma vida inteira de incentivo aos estudos e por me ensinarem a amar o conhecimento. Aos meus pais, Goldberg e Marina, por terem como prioridade possibilitar oportunidades de estudo ao meu irmão e a mim, oportunidades que me permitiram ser a primeira pessoa da família a terminar uma pós-graduação *stricto sensu*.

Ao meu irmão, Duda, pela amizade de sempre.

À minha madrinha, Marília, pelo apoio e incentivo, por me acompanhar em tantos bons e maus momentos, por dividir comigo tantas garrafas de vinho.

Aos amigos Kadu, Naile e Tainah, que tornaram este processo mais leve ao dividirem comigo as durezas de ser pós-graduanda no Brasil em pleno período da pandemia do novo coronavírus. Foi muito difícil, mas a amizade de vocês foi fundamental para que muitos obstáculos pudessem ser atravessados. Muito obrigada!

Ao meu orientador, prof. Dr. Vitor Chaves de Souza, pelos direcionamentos sempre úteis para a elaboração e conclusão deste trabalho. À CAPES, pelo financiamento que tornou possível a realização desta pesquisa.

Ao Guilherme e seu amor, que me mostrou - e segue me mostrando, diariamente - uma maneira especial de estar viva.

CRUZ, Letícia Helena Coca Santa. A relação entre Hermes, eros e *Logos* como via de acesso ao conhecimento revelado no *Poimandres*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2022, número de pp.

RESUMO

A presente pesquisa procura analisar a narrativa do tratado primeiro do *Corpus Hermeticum*, intitulado *Poimandres*, visando identificar a relevância da relação entre a personagem mítica de Hermes – que tomamos como o homem hermético ideal -, eros - como força que move a alma na direção da reintegração com uma unidade originária e noética - e Logos. Procuramos demonstrar como a relação entre estas três instâncias se apresenta como via de acesso ao conhecimento que, neste texto, é revelado; e que o acesso ao mundo proposto neste texto se dá mediante a articulação destes elementos na vida, no cotidiano e na realidade do leitor-intérprete. Seguindo Mircea Eliade (2011) e J. Peter Södergård (2003), a perspectiva de que os textos herméticos funcionem como autoiniciáticos ressalta a relevância de uma análise à luz da hermenêutica filosófica, por meio da qual procuramos demonstrar que, muito mais do que uma *religio mentis*, o hermetismo compreende uma religião do Ser: a abertura voluntária a uma busca que nunca se completa completamente, uma busca por algo que está sempre além, em outro lugar, sempre mais adiante, e que pressupõe um trabalho hermenêutico do leitor-intérprete-iniciado que, questionando sua própria condição existencial, procura, nesta abertura ao Ser e ao sagrado, caminhos pelos quais possa modificar sua maneira de compreender o mundo e de estar no mundo.

Palavras-chave: Corpus Hermeticum; Poimandres; Hermes, eros, Logos

CRUZ, Letícia Helena Coca Santa. The Relationship Between Hermes, eros and *Logos* as a Way of Accessing Poimandres' Revealed Knowledge. Thesis (Master Degree) in Sciences of Religion. Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Methodist University, São Bernardo do Campo, 2022, número de pp.

ABSTRACT

The present study seeks to analyze the narrative of the first treatise of the *Corpus Hermeticum*, entitled Poimandres, aiming at identifying the relevance of the relation between the mythical character of Hermes - which is taken as the ideal hermetic man -, eros - as a power that moves the soul towards the reintegration with an originary and noetic unity - and Logos. We seek to demonstrate how the relationship between these three instances presents itself as the path to access the knowledge that, in this study, is revealed; and that access to the world proposed in this text occurs through the articulation of these elements in our life, in our routine and in the reality of the reader-interpreter. Following Mircea Eliade (2011) and J. Peter Södergård (2003), the perspective that hermetic texts work as self-initiating highlights the relevance of an analysis in the light of philosophical hermeneutics, through which we seek to demonstrate that, much more than a *religio mentis*, hermeticism comprises a religion of Being: the voluntary opening to a search that is never completely complete, a search for something that is always beyond, in another place, always further ahead, and which presupposes a hermeneutic work by the reader-interpreter-initiate who, questioning their own existential condition, seeks, in this openness to Being and to the sacred, the paths through which they can change their way of understanding the world and being in the world.

Keywords: Corpus Hermeticum; Poimandres; Hermes, eros, Logos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. APROXIMAÇÃO AO OBJETO.....	16
1.1 O <i>CORPUS HERMETICUM</i> : DATAÇÃO, INFLUÊNCIAS, CONCEPÇÕES.....	19
1.2 CONTEXTO DE COMPILAÇÃO DOS DIFERENTES TRATADOS EM UM <i>CORPUS</i> : ABORDAGENS E PERSPECTIVAS ACADÊMICAS	24
1.3 HERMES	29
1.4 EROS	33
1.5 LOGOS.....	38
2. O POIMANDRES	42
2.1 CONTEÚDO DO TEXTO	43
2.3 SOBRE O TEXTO	51
2.4 AS NUANCES DE EROS E <i>LOGOS</i> NO POIMANDRES.....	54
3. HERMES COMO O HOMEM HERMÉTICO IDEAL E O HERMETISMO COMO UMA RELIGIÃO DO SER	69
3.1 UMA PROPOSIÇÃO DE MUNDO NO <i>POIMANDRES</i> : O <i>CAMINHO</i> OU <i>VIA</i> DE HERMES	74
3.2 A RELAÇÃO ENTRE HERMES, EROS E LOGOS NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DE UM HOMO RELIGIOSUS HERMETICUS	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

Durante os últimos quase dez anos, venho lidando ostensivamente com aquilo que alguns sabem ser uma prática oracular, outros consideram pura superstição: técnicas astrológicas antigas que se propõem a prever eventos diversos. Diante das minhas próprias convicções e questões a respeito das possibilidades e limites de uma prática oracular, também diante dos questionamentos das pessoas que me procuravam para estes atendimentos, o tema da relação entre destino e livre-arbítrio sempre esteve presente: até onde vão nossas escolhas e até onde estamos suscetíveis às imposições do "destino"? O que é destino? Podemos modificá-lo? Negociar com ele?

Neste contexto, cheguei - inevitavelmente - à filosofia, que compõe boa parte da teoria subjacente aos textos astrológicos antigos e, posteriormente, aos textos do *Corpus Hermeticum*, enquanto procurava respostas ou, ao menos, esclarecimentos sobre essas questões que permeavam o meu trabalho e causavam grande ansiedade tanto a mim quanto àqueles que estavam diante de mim durante uma leitura astrológica. O que encontrei foram poucas respostas, e sim mais perguntas; perguntas estas que deram origem a esta pesquisa.

O *Corpus Hermeticum* se propõe a apresentar saídas para que a vida humana seja mais leve e livre das imposições das amarras do que, neste texto, é chamado de destino – e que, curiosamente, seria governado pelos planetas, que organizam o destino por meio de seu curso, ritmo e ciclos. Para essa possível libertação do destino, os textos herméticos apresentam técnicas e instruções iniciáticas que, à primeira vista, parecem beirar o ascetismo. Olhando com um pouco mais de atenção, percebemos que se trata de um exercício hermenêutico, de interpretação da realidade, de abertura do homem às proposições que o texto apresenta como um novo mundo que é capaz de fundar um novo homem. Este homem, que trato no terceiro capítulo como o homem-hermético ideal, seria um homem auto-divinizado, um homem não apenas próximo da divindade, mas idêntica a ela mesma e, portanto, livre das amarras que o prendem ao mundo físico e não mais suscetível ao fardo que se impõe, por meio do destino, ao que é físico e mortal.

Mas como alcançar este estágio? O que é necessário ao homem – este homem-leitor - intérprete do texto hermético, que se candidata voluntariamente a esta nova possibilidade de vida – para que ele consiga acessar, assimilar e compreender este conhecimento, também chamado de *gnose*, que seria capaz de transformá-lo tão profundamente, de modificá-lo a ponto

de divinizá-lo? O texto mesmo nos responde, ora de maneira explícita, ora de maneira subentendida: *eros*, esta força capaz de direcionar nossos desejos, anseios e vontades para aquilo que é superior, que é capaz de nos devolver uma integridade ontológica há muito perdida, que une aquilo que foi separado, que une o eu ao *si-mesmo*; o amor declarado pelas coisas que importam, pelas causas primeiras, pelo conhecimento que, divinamente revelado, tem a capacidade de devolver o homem à sua condição primordial de semelhança à divindade, à sua condição primordial cuja origem é noética, divina, imortal. É daí, portanto que nasceu o desejo de compreender a relação entre Hermes (o ouvinte e intérprete, o homem hermético ideal), *eros* (aquele que é capaz de fazer a ligação entre Hermes e *Logos*, entre o ouvinte e a Palavra que lhe será revelada) e *Logos* (a Palavra que Hermes recebe de uma divindade superior que se apresenta como *Poimandres*).

Na tentativa de expor as minúcias desta dinâmica hermenêutica do *Poimandres*, primeiro tratado do *Corpus Hermeticum*, trabalharemos em três capítulos. Escolhemos, dentre todos os tratados do *Corpus Hermeticum*, trabalhar com o *Poimandres* por sua relevância: é neste tratado que Hermes recebe o conhecimento hermético de uma divindade superior chamada *Poimandres* e fica encarregado de transmitir este conhecimento à humanidade, portanto, é o tratado que marca o início de uma cadeia de transmissão deste conhecimento.

No primeiro capítulo, faremos uma apresentação do objeto e de outros conceitos importantes que utilizaremos ao longo deste trabalho: a literatura hermética, o *Corpus Hermeticum*, a figura mítica de Hermes, *eros* e *Logos*. Abordando um pouco da história da pesquisa sobre o tema e fazendo uma breve revisão de literatura, enfatizamos a perspectiva greco-egípcia defendida por Garth Fowden (1993) e David Pessoa de Lira (2015) no que tange ao contexto de redação destes tratados, à soma de saberes que participaram de sua formação e à fundamentação da figura mítica de Hermes Trismegisto que, sendo uma assimilação do Thoth egípcio, carrega também todas suas funções e atributos. Em relação aos conceitos de *eros* e *Logos*, tomamos o devido cuidado para expor que são palavras em grego buscando ilustrar conceitos não totalmente gregos no contexto hermético, que é fortemente permeado por incidências egípcias; portanto, devem ser interpretadas com ressalvas e atenção ao que o texto hermético aponta. Aqui, ressaltamos o trabalho de Ronaldo Guilherme Von Gurgel Pereira (2010) sobre o *Logos* hermético, além dos diálogos platônicos que, de alguma forma, abordam a questão do *eros*, especialmente *O Banquete*, *Fedro*, *República* e *Timeu*. A pesquisa de Jill Gordon sobre *eros* no *corpus* platônico também foi de grande contribuição para o nosso trabalho.

No segundo capítulo, adentramos especificamente o *Poimandres*, apresentando o texto e o funcionamento interno do próprio texto, evidenciando como estes elementos anteriormente destacados – Hermes, eros e *Logos* – se relacionam. Aqui, propomos observar aquilo que, no terceiro capítulo ousaremos analisar: o elemento erótico latente no texto, sua relevância, suas implicações, sua participação na aproximação de Hermes ao *Logos* – o discurso de *Poimandres*, auto-proclamado como “o *Nous* da divindade suprema”. Recorremos às categorias propostas por Mircea Eliade (1992) e Robert Segal (1986) que enquadram o *Poimandres* na condição de um texto mítico, bem como adotamos a perspectiva de Mircea Eliade (2011), J. Peter Södergård (2003) e Anna Van den Kerchove (2012) que consideram os textos herméticos como auto-iniciáticos e performativos.

No terceiro capítulo, analisaremos a maneira pela qual este homem hermético ideal é chamado a adentrar no caminho hermético e de que forma o mundo proposto no *Poimandres* participa na formação da identidade do que podemos chamar de homem hermético ideal, ou de um *homo religiosus hermeticus*, termo utilizado por David Pessoa de Lira (2020) em seu artigo “O mito da gênese e da catábese do homem: uma análise eliadeana do *Corpus Hermeticum* 1.12:15”, no qual Lira assume a categoria de *homo religiosus* de Mircea Eliade, especialmente do *homo religiosus* aplicado ao fato religioso *do e no Poimandres*. Para tanto, apresentamos a trajetória erótica proposta no *Poimandres* como solução para o problema da queda do homem e o conseqüente aprisionamento de sua alma no mundo físico, do qual ele deve tentar se afastar. Este afastamento, este *fechamento* para determinadas instâncias do mundo físico e da vida do homem também implica em uma *abertura* para outras possibilidades de estar no mundo, abertura esta que pressupõe constante interpretação da realidade e do mundo que o cerca, direcionando sua atenção, desejo, vontade e compreensão para o Sagrado ou, como veremos adiante, para o Ser.

Apresentando a perspectiva de diversos autores em relação ao texto hermético, ao comportamento do homem hermético e também em relação à herança hermética e suas inter-relações com a hermenêutica – que não são apenas etimológicas! -, procuraremos demonstrar que a identidade hermética possui características essenciais da própria hermenêutica que é a *abertura* e a *incompletude*; portanto, que o homem hermético ideal não é apenas um homem religioso, mas também, um homem hermenêutico. O chamado caminho ou via de Hermes, apresentado a longo da literatura hermética e especialmente no *Poimandres*, aponta para um caminho de salvação que é, primordialmente, hermenêutico, do homem que interpreta e

questiona sua própria situação existencial, em busca do Sagrado – do Ser – que está sempre em outro lugar.

1. APROXIMAÇÃO AO OBJETO

Considera-se como literatura hermética todo aquele texto ou corpo de textos que façam alusão à figura mítica de Hermes Trismegisto, seja como autoria atribuída ou como personagem; não se resumindo, portanto, apenas aos tratados do *Corpus Hermeticum*. Estes tantos textos considerados herméticos são divididos entre *técnicos* e *filosófico-religiosos*, e incluem alguns papiros mágicos e alquímicos - minuciosamente listados por Fowden (1993, p. 168) – além de outros manuscritos que foram catalogados entre *corpus*, tradução e *fragmenta*: *corpus* são os tratados que compõem o *Corpus Hermeticum*; tradução contém o *Logos Teleios* (que só chegou até nós por meio de uma tradução para o latim, pois o original em grego perdeu-se pelo tempo), os três tratados herméticos coptas encontrados na biblioteca de Nag Hammadi e as *Definições Herméticas Armênicas*, uma coletânea de máximas sapienciais traduzida para o armênio no séc. VI E.C; e, finalmente, os *fragmenta*, que em geral são citações de outros textos herméticos ou alusões a tais textos, em textos de outros autores, em sua maioria cristãos¹ - alguns destes textos desapareceram e os *fragmenta* testemunham sobre sua existência, com base em sua citação por esses outros autores.

Garth Fowden (1993, p. 168) caracteriza o conteúdo dos textos herméticos contidos nos papiros mágicos e alquímicos em *hermetismo técnico*, tendo em vista que tratam de técnicas que visavam ações concretas sobre o mundo real, por meio de práticas mágicas que se baseavam em relações de afinidade e simpatia entre as criaturas cósmicas, criaturas terrestres – como plantas e animais – e os homens. Já o outro grupo de textos, que contém o *corpus*, as traduções e os *fragmenta*, foi caracterizado de *teorético*, de *filosófico*, e de *filosófico-religioso* ou *teofilosófico*. Lira (2015, p. 21) faz algumas considerações importantes a respeito destas nomenclaturas. A primeira, é de que não devemos entender este grupo de textos como base teórica para o hermetismo técnico ou prático; a segunda, é de que não se trata de textos puramente filosóficos, se entendermos filosóficos no sentido estrito, racional, grego. Walter Scott (1993, p. 1), na introdução de sua tradução do *Corpus Hermeticum*, já deixa clara a sua posição, com a qual concordamos: para ele, são textos *teológicos*, se tomarmos o termo em seu sentido etimológico, já que os tratados herméticos, especialmente do *Corpus Hermeticum*, são *conversas sobre Deus* ou *discussões concernentes a Deus*. Lira (2015, p. 22) acrescenta que estes textos são *também* teológicos, mas *não apenas*, já que incluem discussões de natureza

¹ Esta catalogação da literatura hermética foi compilada por LIRA (2015, p. 30) em sua tese de doutoramento.

filosófica, caracterizando, por fim, o hermetismo filosófico-religioso como uma “*eusebeia filosófica*” ou uma “*filosofia piedosa*”, “que inclui em seu bojo a teologia, a cosmologia, a antropologia, ética, soteriologia, demonologia, tanatologia e escatologia” (LIRA, 2015, p. 22).

A ideia principal que se acredita estar por trás da literatura hermética, tanto dos textos qualificados como técnicos como dos filosófico-religiosos, é a interconexão entre o mundo material e o mundo cósmico-espiritual por meio de uma *sympatheia*, que será largamente explorada por Fowden (1993, p. 75-82) em um capítulo inteiro de sua obra *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Este autor cita como uma ideia básica dos textos herméticos, tanto técnicos quanto filosófico-religiosos, a noção de que todos os fenômenos, tanto nos reinos divinos quanto nos reinos materiais, estão ligados por poderes ou energias “simpáticas”, dando como exemplo a influência do Sol no crescimento das plantas, que é uma conexão que pode ser comprovada a olhos vistos. Bastaria, portanto, que a pessoa tivesse a sensibilidade investigatória necessária para olhar ao seu redor e identificar essas simpatias. Tal sensibilidade seria de alguma forma ampliada naqueles que acessam determinados conhecimentos ocultos e aprendem a utilizar essas simpatias em benefício próprio ou da humanidade.

Essa relação simpática também será encontrada em sistemas teológicos e filosóficos mais primitivos que o hermetismo, e tão sofisticados quanto. Na antiga religião egípcia, por exemplo, essa relação se manifestava no poder de *heka*, força mágica que permeia o universo, e especialmente nas energias divinas solares, que no tempo de Akhenaton² eram retratadas como raios solares que terminavam em uma mão estendida e que se agrupavam em torno da figura do Faraó (FOWDEN, 1993, p. 76).

Também teria influenciado muito a noção hermética de *sympatheia* toda a filosofia grega, dos pré-socráticos em diante, que tinham em conta a natureza e a regularidade dos seus fenômenos observáveis como um princípio universal, culminando na doutrina estoica da simpatia universal, por meio da qual a natureza podia ser compreendida como uma bússola que indicava a direção para a qual a ordem natural das coisas tenderia a caminhar. Santos define que

temos como o fundamento da Ética estoica o pressuposto segundo o qual o fim da ação humana é a virtude (*areté*), e que essa virtude só é alcançada mediante uma adequação da conduta com a Natureza. O ponto a ser evidenciado aqui é o

² Akhenaton foi um faraó da oitava dinastia do Egito, cujo reinado durou entre os anos de 1352 a 1336 A.E.C. É conhecido principalmente por ter instaurado a crença henoteísta em Aton, daí deriva seu nome Akhenaton, aquele que louva Aton.

do sentido atribuído pelos estoicos à ideia de ‘adequação’, pois não se trata de uma norma racionalmente formulada (tal como uma lei), mas sim, de uma norma que é naturalmente constatada. Esse raciocínio é melhor compreendido quando consideramos o pressuposto estoico segundo o qual a alma seria um “fragmento do Cosmos”. Com base nesse pressuposto, os estoicos defendiam uma relação direta entre o ser humano e a Natureza. (SANTOS, 2019, p. 220)

Fowden, numa tentativa de resumir o conceito de simpatia nos escritos herméticos, o faz com as palavras a seguir:

Deus é um só, e é o criador de todas as coisas, que continuam a depender de Deus como elementos em uma hierarquia de Seres. O Segundo nesta hierarquia, depois do próprio Deus, vem o Mundo Inteligível, e então o Mundo Sensível. Os poderes criadores e beneficentes de Deus fluem através dos reinos inteligíveis e sensíveis para o Sol, que é o demiurgo em torno do qual giram as oito esferas, das estrelas fixas, dos planetas e da Terra³. Destas esferas dependem os daemons, e dos *daemons*, o Homem, que é um microcosmo da criação. Assim, tudo faz parte de Deus, e Deus está em tudo, sua atividade criativa continua incessantemente. [tradução nossa] (FOWDEN, 1993, p. 77)⁴

Nos textos herméticos, esses “poderes criadores”, também frequentemente chamados de energias, são energias cósmicas, que emanam dos luminares, dos planetas e das estrelas e têm a capacidade de afetar todos os corpos de todos os seres, mortais ou imortais, permitindo que estes corpos cresçam ou diminuam, ou atribuindo a eles sensações, originando as mais diversas inteligências, saberes e conhecimentos disponíveis ao homem. Fowden (1993, p. 78) explica que, desta forma, são estas energias ou poderes cósmicos que mantêm afinidades entre as mais diferentes áreas do reino natural, por isso seria possível que qualquer animal, mineral, planta ou mesmo uma parte específica do corpo humano corresponda a um planeta em particular. Se os planetas eram considerados forças criadoras com poderes divinos, estes elementos a eles associados poderiam ser usados para influenciá-los ou para manipular a sua influência sobre a

³ Trata-se aqui do modelo cosmogônico que vigorava à época, conhecido atualmente como modelo geocêntrico ou ptolomaico. Neste modelo, baseado na perspectiva do observador, acreditava-se que a Terra se localizava no centro do universo e os sete astros visíveis a olho (Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno) faziam suas órbitas em torno dela. Haveria ainda uma esfera mais adiante, onde estariam localizadas as chamadas “estrelas fixas”, que são o que nós popularmente conhecemos simplesmente como “estrelas”. Eram chamadas de “fixas” pois não podiam ser vistas em movimento no céu, ao contrário do movimento diário dos planetas, que é bastante perceptível a olho nu. Este modelo vigorou até as descobertas de Copérnico, no séc. XVI.

⁴ *God is one, and the creator of all things, which continue to depend on God as elements in a hierarchy of beings. Second in this hierarchy after God himself comes the intelligible world, and then the sensible world. The creative and beneficent powers of God flow through the intelligible and sensible realms to the sun, which is the demiurge around which revolve the eight spheres of the fixed stars, the planets and the earth. From these spheres depend the daemons, and from the daemons Man, who is a microcosm of creation. Thus everything is part of God, and God is in everything, his creative activity continuing unceasingly.*

Terra, a partir de procedimentos ou fórmulas adequadas. Os *daemons*, considerados personificações destes poderes simpáticos, são apenas emanções – por isso não possuiriam nem corpo nem alma -, mas teriam a capacidade submeter os homens às suas vontades. Para Fowden (1993, p. 78) esta é uma forma figurada de expressar a crucial doutrina do destino – *fatum* – que, entre os gregos, era expressa especialmente pela *Heimarmene*, divindade associada ao destino particularmente no sentido de sucessão ordenada de causa e efeito, responsável pelo destino do universo como um todo, e não apenas dos destinos de cada pessoa individualmente. Os hermetistas entendiam que toda a criação sublunar⁵ era fruto direto dos corpos celestiais, ou seja, a noção hermética de simpatia era, ao mesmo tempo, astrológica e daemonológica e vai insuflar nos textos herméticos a necessidade de que, por meio de comportamentos, conhecimentos e técnicas específicas, o destino – que, como descrito no *Poimandres*, tem poder apenas sobre o que é mortal - fosse transcendido, levando o homem na direção da imortalidade e da auto-divinação.

1.1 O *CORPUS HERMETICUM*: DATAÇÃO, INFLUÊNCIAS, CONCEPÇÕES

Dentro dos textos herméticos caracterizados de filosófico-teológicos, o *Corpus Hermeticum* é o grupo de textos de maior destaque, circulação, transmissão e recepção. Consta de quatorze ou dezessete tratados, a depender do manuscrito, escritos aproximadamente entre os séculos I e III E.C. Esta datação é aceita por diversos autores, como Quispel (1999, p. 9)⁶ e Van den Kerchove (2012, p.5)⁷. Lira (2015, p. 43) ressalta que este é um período em que muitos *corpora* foram produzidos, como resultado do trabalho de compiladores alexandrinos. O *corpus* pode ser definido com um conjunto reunido de obras de um autor, escola ou movimento literário, proporcionando um acesso ampliado ao tema por intermédio desta coletânea, o que

⁵ Chama-se mundo sublunar o mundo terrestre por, dentro do modelo geocêntrico do universo, já abordado anteriormente, a Terra estar localizada imediatamente “abaixo” da Lua. Por isso, o mundo em que vivemos era chamado também de sublunar.

⁶ *The texts of the Corpus are preserved in Greek, and appear to have been produced between the first and third centuries AD in Alexandria, Egypt.*

⁷ *En général, les commentateurs situent ces textes entre la fin du I siècle et la fin du III siècle après J.-C., terminus ante quem que donnent les traductions et les citations, en particulier par les auteurs chrétiens et pour l'Asclépius. On peut préciser uniquement pour quelques traités. CH I est généralement daté de la fin du I siècle ou du début du IIe siècle après J.-C., excepté pour J. Büchli qui donne une date qui nous semble trop basse, le milieu du IIIe siècle²², afin surtout de faire dépendre ce traité d'influences essentiellement chrétiennes.(...) Écrite en grec, probablement en grande partie en Égypte, cette littérature a été en partie traduite en copte, en latin, en arménien et en syriaque, au moins dès le III siècle.*

suscita a pergunta sobre os motivos que levaram com que estes tratados, e não outros, fossem, muitos séculos depois de sua redação, reunidos em um *corpus* hermético.

Sommerman (2019, p. 25), seguindo Michaud (2012) vai colocar as raízes da formação dos textos herméticos no período helenístico. Para o autor, com a expansão do projeto de difusão do helenismo por Alexandre Magno, levado adiante por seus sucessores, o elemento de fusão entre as culturas grega e egípcias é fundamental neste ponto. Em 332 A.E.C., com a conquista do Egito, até então sob domínio persa, começa um movimento não de aniquilação da cultura egípcia, mas de diálogo entre as duas tradições e culturas. Com isso, muitos mitos e deuses de ambas as culturas foram fundidos, não à toa, o Hermes grego assume todas as características do Thoth egípcio, inclusive o epíteto *Trismegistus*, que inicialmente fora associado ao deus Thoth. Alexandria se torna um dos principais polos culturais do Império Macedônico, e a língua grega se torna a língua oficial de comunicação entre os diversos povos e culturas agora assimilados pelo império.

Alguns anos após a morte de Alexandre, um de seus sucessores da dinastia dos Lágidas, Ptolomeu I Sóter, cria a Biblioteca de Alexandria, com o objetivo de construir um acervo universal em língua grega. Para tanto, passou a solicitar que todos os navios que passassem pelo porto da região autorizassem que os livros que estivessem na embarcação fossem copiados e traduzidos para a língua grega, para formarem o acervo da Biblioteca. Seu filho e sucessor, Ptolomeu II, solicitou aos reis e demais governantes de outras regiões do mundo que enviassem para a Biblioteca cópias e traduções para o grego de suas produções intelectuais. Sommerman (2019, p. 25) questiona que, num período de intensa tradução para o grego de praticamente todo o saber universal disponível à época, é praticamente impossível que os textos herméticos não contenham influência ou até mesmo não provenham de fontes egípcias anteriores a eles, principalmente porque, neste caso, tratariam de textos originais do conhecimento nativo à cidade onde estava localizada a Biblioteca. Esta posição também era defendida por Jâmblico no séc. III: “Estes documentos que, afinal, circulam sob o nome de Hermes, contém as doutrinas herméticas, mesmo que muitas vezes empreguem a linguagem dos filósofos, pois foram traduzidos da língua egípcia por homens que não conheciam a filosofia [hermética]”. (Iamblichus: *De mysteriis*, VIII, 4)⁸.

⁸ Tradução nossa da versão para o inglês de Emma C. Clarke: *Those documents, after all, which circulate under the name of Hermes contain Hermetic doctrines, even if they often employ the terminology of the philosophers; for they were translated from the Egyptian tongue by men not unversed in philosophy.*

Fowden nos orienta a não deixarmos de lado todas as ambiguidades naturalmente presentes nos processos de sincretismos culturais ou religiosos ao pensarmos as raízes do que chamamos de hermetismo, mas afirma que a crença religiosa, como elemento da identidade egípcia, se mostrou particularmente resistente à fusão com o helenismo (1993, p. 18). Isso pode ser observado, entre outros exemplos, na relação entre Thoth e Hermes, na qual o segundo parece possuir, de grego, apenas o nome, por ter assimilado todas as características, funções e epítetos que eram inicialmente atribuídos ao Thoth egípcio. É uma consequência do hibridismo cultural próprio do helenismo que, instituindo a língua grega a grupos de culturas e tradições diferentes, propiciou essa troca cultural e simbólica.

A história da pesquisa sobre o tema sempre divergiu, em muito, a respeito das áreas, saberes e tradições subjacentes aos conteúdos do *Corpus Hermeticum*. Richard Reitzenstein, membro da *Religionsgeschichtliche Schule*, lança em 1904 sua tradução para o alemão do *Corpus Hermeticum*, intitulada *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, que se constitui também de um estudo na área da Filologia. Reitzenstein compara o *Poimandres* (primeiro tratado do *Corpus Hermeticum*) com o Pastor de Hermas⁹ e propõe a teoria de que o *Corpus Hermeticum* continha a doutrina de uma religião hierarquicamente organizada inclusive em comunidades eclesiásticas, teoria que posteriormente fora rejeitada por quase todos os pesquisadores do tema. Walter Scott (1993) defende a primazia da influência grega, especialmente platônica, nos tratados herméticos; Charles Dodd (2005) trabalha com a hipótese de uma assimilação helênica do judaísmo da Septuaginta. Mircea Eliade dedica uma seção do segundo volume da *História das Crenças e das Ideias Religiosas* aos “aspectos iniciatórios do hermetismo”, onde ressalta que não há nenhum vestígio, na literatura hermética, de

nada que se assemelhe aos sacramentos de seitas gnósticas: nem batismo, nem comunhão, nem confissão dos pecados, nem imposição das mãos para consagrar ministros de culto. Não há clero: nenhuma aparência de organização hierárquica, de graus de iniciação. Distinguem-se tão somente duas classes de indivíduos: aqueles que ouvem a Palavra e aqueles que a recusam. (...) Os grandes tratados do hermetismo erudito pressupõem a existência de grupos fechados, que comportam uma iniciação comparável a dos alquimistas e dos adeptos do tantrismo. (...) uma atmosfera religiosa específica e certos comportamentos rituais: os discípulos reúnem-se num santuário, observam a regra do silêncio e guardam segredo sobre as revelações; a catequese é efetuada

⁹ Obra literária cristã do séc. II E.C. que relata cinco visões tidas por Hermas, um escravizado liberto.

com gravidade cerimonial; as relações entre o instrutor e seus discípulos têm certa ressonância religiosa. (ELIADE, 2011, p. 261)

Portanto, é nítido que Eliade também despreza a teoria de Richard Reitzenstein sobre a existência de comunidades inteiras organizadas sob a égide do hermetismo, mas defende a existência de pequenos grupos reunidos para ritualizarem a leitura e transmissão destes textos. O autor acrescenta ainda (2011, p. 262) que o hermetismo se coloca como um “novo modelo de comunicação das sabedorias esotéricas”, pois ao contrário das associações fechadas e organizadas hierarquicamente, com ritos iniciáticos e acesso progressivo a um conhecimento secreto, o hermetismo funcionava por meio da transmissão, por um mestre, de textos considerados divinamente revelados e que eram interpretados e transmitidos a alguns discípulos previamente “preparados”.

Ao enfatizar que o conhecimento contido nos tratados do *Corpus Hermeticum* constitui uma “gnose suprema como ciência esotérica que assegura a salvação”, Eliade acredita que o simples fato de tê-la compreendido e assimilado seria o equivalente a uma iniciação, que ele considera se tratar de um novo tipo de iniciação, “individual e puramente espiritual”, viabilizada simplesmente pela leitura atenta e meditação no conteúdo do texto em questão.

Quanto à redação dos textos herméticos, Eliade os localiza entre os séc. III A.E.C. e III E.C., incluindo aí os textos do chamado hermetismo técnico, presente nos papiros mágicos e alquímicos, que ele propõe serem mais antigos do que os textos filosófico-religiosos, divisão que abarca os tratados do *Corpus Hermeticum*. Para Eliade, essa literatura reflete um sincretismo judaico-egípcio, contendo forte influência do platonismo, textos através dos quais “ao se contemplar a beleza do Cosmos, chega-se à divindade”, e nos quais “Deus é, ao mesmo tempo, Um e Todo” nos tratados de orientação otimista (monista-panteísta) (2011, p. 262).

Já nos tratados pessimistas, caracterizados por um forte dualismo, há um Deus que se mantém acima de toda a matéria, que não foi o criador do mundo e ao qual só é possível alcançar se afastando do mundo material e do próprio corpo terrestre. É este afastamento que permite ao homem identificar seu espírito como sua parcela divina, que é “vida e luz”, e com o auxílio dos conhecimentos e procedimentos adequados, “tornar-se deus”.

Este processo de divinação é muito bem explanado por Tuveson (1982). Segundo este autor, a doutrina do *Corpus Hermeticum* se baseia na afirmação de que o mundo é uma criatura viva, dotada de um corpo que os homens podem ver e de uma mente que não pode ser vista por eles. O Cosmos, organismo vivo, e sua ordem aparente, são manifestação de Deus, e não apenas

consequências de sua obra. Por meio desta concepção, o Cosmos passa a ser interpretado como uma fonte de força psíquica, força que o homem pode extrair deste cosmos divino e vivo.

A própria vida da natureza, que ao mesmo tempo nos sustenta e nos rodeia, é a fonte dessa força psíquica que o homem poderia, por meio da assimilação desta doutrina, extrair para si. Tuveson (1982, p. XIII) acredita que a consequência mais importante do hermetismo e de sua literatura é conscientizar o homem de que sua inteligência é uma contraparte, uma imagem da inteligência divina. Por isso, o homem seria divinizado ao realizar plenamente suas potencialidades – divinizado não como nos textos neoplatônicos, pela transcendência de todas as suas faculdades básicas para torna-se espírito puro, mas sim por absorver, em si mesmo, todos os aspectos do Cosmos. A concepção de divindade nos textos do *Corpus Hermeticum*, para Tuveson (1982) e Magee (2008) estaria entre a total imanência panteísta e a total transcendência da teologia judaico-cristã, pois,

De acordo com o pensamento judaico-cristão tradicional, Deus é totalmente transcendente e está infinitamente distante de sua criação. Além disso, Deus é totalmente autossuficiente, portanto, não teve que criar o mundo e nada teria perdido se não o tivesse criado. Assim, o ato de criação é essencialmente gratuito e imotivado. Deus cria por pura abundância, não por necessidade. Essa doutrina tem se mostrado insatisfatória e até perturbadora para muitos, pois faz a criação parecer arbitrária e absurda. O panteísmo, ao contrário, envolve tão completamente o divino no mundo que tudo se torna Deus, até a lama, o cabelo e a sujeira - que drena o divino de sua exaltação e sublimidade. Portanto, o panteísmo é igualmente insatisfatório. O hermetismo é uma posição intermediária porque afirma tanto a transcendência de Deus em relação ao mundo quanto seu envolvimento nele. Deus é metafisicamente distinto do mundo, mas Deus precisa do mundo para completar a Si mesmo. Assim, o ato de criação não é arbitrário ou gratuito, mas necessário e racional. (...) Segundo o hermetismo, Deus precisa de sua criação para ser Deus. [tradução nossa] (MAGEE, 2008, p. 8-9)¹⁰

¹⁰ According to traditional Judaeo-Christian thought, God utterly transcends and is infinitely distant from creation. Furthermore, God is entirely self-sufficient and therefore did not have to create the world, and would have lost nothing if He had not created it. Thus the act of creation is essentially gratuitous and unmotivated. God creates out of sheer abundance, not out of need. This doctrine has proved dissatisfying and even disturbing to many, for it makes creation seem arbitrary and absurd. Pantheism, by contrast, so thoroughly involves the divine in the world that everything becomes God, even mud, hair, and dirt - which drains the divine of its exaltedness and sublimity. Thus, pantheism is equally dissatisfying. Hermeticism is a middle position because affirms both God's transcendence of the world and his involvement in it. God is metaphysically distinct from the world, yet God needs the world to complete Himself. Thus the act of creation is not arbitrary or gratuitous, but necessary and rational. (...) According to Hermeticism, God requires creation in order to be God.

1.2 CONTEXTO DE COMPILAÇÃO DOS DIFERENTES TRATADOS EM UM *CORPUS*: ABORDAGENS E PERSPECTIVAS ACADÊMICAS

Sabe-se que, entre os séculos III e IV, Zózimo de Panópolis teve contato com, pelo menos, os tratados I e IV que hoje constam no *Corpus Hermeticum* (FOWDEN, 1993, p. 189; LIRA, 2014, p. 41; SOMMERMAN, 2019, p. 36). Desta mesma forma, os pesquisadores do tema, por meio dos chamados *Fragmenta Hermetica* ou *Testimonia Hermetica*, que são citações a textos de tratados herméticos em obras de outros autores, puderam inferir que a compilação dos quatorze ou dezessete tratados herméticos em um *corpus* provavelmente deve ter se dado em algum momento entre os séculos IV e XI E.C.¹¹, pois no século IV houve essa alusão de Zózimo e Panópolis a dois dos tratados, e no séc. XI, um monge ortodoxo oriental chamado Miguel Constantino Psellos teve acesso a um dos manuscritos do *Corpus Hermeticum*, já completo. Na introdução da tradução para o inglês de Copenhaver (2002, p. xl), o autor explica que dois dos manuscritos do *Corpus Hermeticum*, contendo todos os dezessete tratados, possuem anotações feitas por Psellos. O teor de algumas destas anotações leva a crer que houve uma seleção dos tratados que fariam ou não parte dessa coleção, seleção feita, provavelmente, por estudiosos bizantinos¹².

Embora citados por muitos autores, inclusive cristãos, durante os séculos IV e V, percebe-se um apagamento dos tratados herméticos a partir de meados do séc. VI, sendo que a última citação a um tratado hermético do tipo filosófico-teológico data de 550 E.C., por João Laurêncio Lídio em sua obra *De Mensibus* (LIRA, 2015, p. 54). Atribui-se esse apagamento à ascensão do cristianismo de pensamento agostiniano no Ocidente latino, principalmente após a publicação de *De Civitate Dei* em 413 E.C - em que dois capítulos são destinados a refutar e os textos a ele atribuídos - e a contínua transmissão do pensamento agostiniano por Gregório Magno até o início do séc. VII.

Já no ambiente bizantino, muito por conta da familiaridade com a língua grega, e pela “censura menos rígida aos textos filosóficos considerados pagãos” (LIRA, 2015, p. 55), o

¹¹ LIRA (2014, p. 42) afirma ainda que “Lactânio (séc. IV) cita os tratados XII e XVI e talvez tenha feito referências aos tratados V, IX e X; entre os séculos IV e V, Cirilo de Alexandria faz menção aos tratados XI e XIV.

¹² COPENHAVER (2002, p. xl-xli) transcreve uma dessas anotações: “*this wizard seems to have had more than a passing acquaintance with holy writ. Making an eager go of it, he tries his hand at the creation of the world, not scrupling to record the cherished Mosaic expressions themselves.*” Para Copenhaver, os bizantinos selecionaram deliberadamente, entre os tratados herméticos que circulavam à época, aqueles com o menor teor de práticas mágicas – algo próprio do chamado hermetismo filosófico-religioso – para compor o *Corpus Hermeticum*.

cenário se posicionava mais favoravelmente à conservação de alguns textos antigos, inclusive os tratados herméticos. Do contexto bizantino, estes textos foram difundidos pela Ásia Menor e traduzidos para o árabe, principalmente a partir do séc. VIII durante o Califado dos Abássidas e sua importante Casa do Saber, *Bayt al-Hikmah*¹³. Lira (2015, p. 56) acrescenta que os árabes não procediam nenhuma tradução se não tivessem algum manuscrito disponível na língua original da obra, portanto, este é mais um ponto a favor da teoria de que os manuscritos herméticos chegaram até os árabes durante este período. Ali, darão origem a uma tradição hermético-alquímica especialmente árabe, da qual o mais famoso escrito é a *Tábua de Esmeralda*, cujas principais versões datam dos anos de 650 E.C. e 800 E.C.

O único tratado hermético conhecido em latim pelo menos desde o séc. III, o *Asclepius* ou *Logos Teleios*, voltou a ter registros de circulação durante o período do Renascimento no séc. XII. Um manuscrito disponível na Escola da Catedral de Chartres, importante centro de estudos culturais da França no período e que tinha em Platão sua maior referência filosófica (SOMMERMAN, 2019, p. 19), foi um local em que a doutrina de *Hermes Trismegistos* encontrou espaço para influenciar diversos pensadores da época¹⁴, com destaque para Pedro Abelardo, teólogo e filósofo escolástico do séc. XII, também membro da Escola da Catedral de Chartres, que utiliza a figura de Hermes para ilustrar que mesmo filósofos pagãos poderiam, sem a ajuda da revelação cristã, mas com a força de sua própria razão, chegar ao conhecimento de Deus e até mesmo da Trindade. (GENTILE, 1999, p. 183)¹⁵. Porém, a boa recepção do Asclépio [*Logos Teleios*] não era um consenso entre todos os cristãos da época. Entre muitos outros exemplos possíveis, Sommerman (2019, p. 19) cita o DO do bispo de Paris William de Auvergne, que condenou este texto em 1230, que só passaria a ser revalorizado no séc. XV por Nicolau de Cusa, filósofo platônico cristão.

¹³ Bayt al-Hikmah foi uma biblioteca e centro de traduções em Bagdá, fundada pelo califa Harune Arraxide, tendo seu auge entre os séculos IX e XIII E.C. Durante este período, muitos textos escritos em persa, grego, chinês e sânscrito foram traduzidos para o árabe, tornando o local um grande centro intelectual do período.

¹⁴ SOMMERMAN (2019, p. 18) cita ainda outros autores do contexto da Escola da Catedral de Chartres que teriam feito referências à autoridade de Hermes em seus textos: na obra *Cosmografia*, de Bernardo Silvestre, o *Logos Teleios* é utilizado como “*uma chave de interpretação que não contradizia nem Platão, nem o cristianismo*”; o inglês João de Salisbury “*cita o Asclépio [Logos Teleios] como autoridade doutrinal em diversas passagens de sua obra Policraticus*”; “*Alain de Lille também citou o Asclépio como autoridade em suas obras Summa quoniam homines e Contra haereticos.*”

¹⁵ *Si guardi, per esempio, al caso di Piero Abelardo, che già nella sua Theologia summi boni del 1119-1120 come pure nei suoi scritti più tardi (Theologia christiana, theologia scholarium) rimanda al passo di Ermete 'deus secundus fecit dominum' per fornire una prova del fatto che anche i filosofi pagani - senza l'aiuto della rivelazione e con la sola forza della ragione - erano giunti alla conoscenza di Dio e addirittura della Trinità*

Os demais textos herméticos, todos em língua grega, serão “redescobertos” apenas no período do renascimento em Florença, a partir da tradução *do Corpus Hermeticum* para o latim feita por Marsilio Ficino (1433-1499) a pedido de Cosimo de Médici, banqueiro e governante de Florença, fundador da dinastia dos Médici. Médici era um erudito, humanista, fundador da Academia Platônica de Florença (1442). Em torno de 1460, um manuscrito em língua grega chegou a Florença, por um dos monges encarregados de reunir materiais em grego para serem traduzidos para o latim e disponibilizados a Médici e à comunidade intelectual de Florença. Marsilio Ficino, que à época estava encarregado, também por Médici, de traduzir as obras do *corpus* platônico, foi orientado a interromper as traduções de Platão e iniciar imediatamente a tradução deste manuscrito atribuído a *Hermes Trismegistos*, obra que Médici desejava ler antes de sua morte.

Sendo versados nas obras dos Padres da Igreja, sabiam ambos que a crença corrente à época era a de que Hermes seria mais velho e sábio do que Platão, e sabiam também que o Egito era anterior a Grécia. Yates (1995, p. 25) enfatiza a crença renascentista de que quanto mais antigo um conhecimento, mais próximo ele estaria da verdade divina. Este argumento quanto à antiguidade dos textos herméticos fora anteriormente insuflado por Agostinho, Cícero e Lactâncio, que localizavam Hermes como um sacerdote egípcio contemporâneo de Moisés. Na introdução de sua tradução do *Corpus Hermeticum*, intitulada *Pimandro* (título em latim do primeiro tratado do corpus, e que Ficino atribuiu à coleção inteira), Marsilio Ficino assim se refere ao “três vezes grande”:

É considerado o primeiro autor de teologia; foi seguido por Orfeu, que tem o segundo lugar entre os antigos teólogos. Aglaofemo, iniciado no sagrado ensinamento de Orfeu, foi seguido na teologia por Pitágoras, cujo discípulo era Filolau, o mestre do divino Platão. Há, portanto, uma teologia antiga (*prisca theologia*) que se origina em Mercúrio e culmina no divino Platão. (FICINO, apud YATES, 1995, p. 27)

Scott (1993, p. 31) ressalta que Ficino possa ter inferido, por meio dos comentários de Lactâncio e Agostinho sobre a antiguidade de Hermes, que a semelhança entre os textos herméticos e os textos platônicos só poderia advir desta conexão histórica: Hermes seria anterior a Platão e só essa poderia ser a causa desta semelhança. A obra platônica seria derivada de Pitágoras, que por sua vez teria suas origens em Orfeu, que teria aprendido com Hermes. O platonismo seria, desta forma, um conhecimento gnóstico com origens na antiga sabedoria egípcia. Esta perspectiva foi adotada como crível até, pelo menos, o final do séc. XVI.

A tradução do *Corpus Hermeticum* feita por Marsilio Ficino para o latim foi finalizada em 1463 e editada e publicada pela primeira vez em 1471, contando com mais 24 edições até o final do séc. XVII, com traduções para o francês (1495), alemão (1542) e holandês (1580). A primeira edição do texto em grego ocorre apenas em 1554, feita pelo francês Adrien Turnèbe. Esta publicação, que é considerada a *editio princeps do Corpus Hermeticum*, constava do texto grego acompanhado da tradução de Ficino para o latim (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; YATES, 1995, p. 197). Excetuando-se as diferenças de manuscrito – devido às quais algumas edições continham 14 e outras 17 tratados - Van den Kerchove (2012, p. 5) cita algumas semelhanças entre os tratados escolhidos para compor o *Corpus Hermeticum*: a presença de personagens recorrentes (Hermes, Tat, Asclépio); a pseudoepigrafia, ou seja, a autoria atribuída, especialmente à figura de Hermes; a relação entre mestre e discípulo e o cenário que ilustra a transmissão de conhecimento de algum tema teológico, filosófico, religioso, soteriológico. Desta forma, mesmo se tratando de tratados tão diferentes entre si, essas três características fornecem a este corpo de textos uma coerência que os associam a uma mesma tradição relacionada a Hermes.

Quanto às edições críticas do *Corpus Hermeticum*, houve uma primeira tentativa por parte de Gustav Parthey que, em 1854 publicou uma edição que continha o texto grego, acompanhado de aparato crítico e versão para o latim. (LIRA, 2015, p. 70; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7), mas que foi criticada por confusões referentes aos manuscritos cotejados pelo tradutor para esta edição (LIRA, 2015, p. 70). Foi apenas em 1904 que o alemão Richard Reitzenstein publica o que é considerada a primeira edição crítica acadêmica do *Corpus Hermeticum*, sob o título *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Reitzenstein, valendo-se de uma abrangente documentação, apostou na primazia do conteúdo egípcio do *Corpus Hermeticum*, provocando a reação dos pesquisadores de orientação helenística, que consideraram uma absurda ousadia deslocar os estudos de um texto escrito em língua grega para o contexto egípcio. (LIRA, 2015, p. 76; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7). É certo que o trabalho de Richard Reitzenstein abriu caminho dentro do cenário acadêmico europeu da primeira metade do séc. XX para a valorização dos estudos relativos aos textos herméticos no âmbito da *Religionsgeschichtliche Schule*¹⁶, que eram abordados em paralelo aos

¹⁶ *Religionsgeschichtliche Schule*, Escola de História das Religiões, é o nome sob o qual se reunia um grupo de teólogos - em geral protestantes - na Alemanha, a partir do final do séc. XIX. Ligados a Universidade de Universidade de Göttingen o estudo da religião, especialmente dos estudos bíblicos, eram enfatizados como

estudos relativos ao Novo Testamento. Somente em 1944 surge uma edição crítica para o francês, publicada entre 1944 e 1954 por André-Jean Festugière sob o título *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, após ter reunido uma vasta documentação eminentemente grega, tão extensa que fez com que Festugière ignorasse completamente qualquer componente egípcio no contexto dos textos do *Corpus Hermeticum*, a ponto de nem as descobertas de textos herméticos na Biblioteca de Nag Hammadi tê-lo feito mudar de ideia sobre isso. (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9).

É um consenso dentro da pesquisa sobre o tema que a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi tenha modificado os rumos das pesquisas sobre o *Corpus Hermeticum* e a literatura hermética em geral. O principal expoente dentro deste novo caminho para os estudos herméticos é Jean-Pierre Mahé e sua obra *Hermès en Haute Égypte*, na qual aprofunda o ambiente literário e enfatiza os laços da tradição hermética com o Egito, paralelamente às influências helenísticas. A partir dele, outras abordagens “híbridas” surgirão: Fowden (1993) enfatiza o elemento egípcio e a presença da astrologia e da magia, ressaltando a importância dos textos alinhados ao chamado hermetismo técnico, Dodd (2005) e Grese (1979) abordam o *Corpus Hermeticum* em paralelo aos estudos do Novo Testamento e à literatura cristã primitiva.

O que essas informações confirmam é que estamos lidando com um conhecimento cheio de camadas e nuances, em um contexto histórico e cultural de intenso intercâmbio de saberes simbólicos, filosóficos e religiosos que resultaram em uma amálgama que subjaz aquilo que convencionamos chamar de literatura hermética e, especialmente, o *Corpus Hermeticum*. Elementos egípcios, gregos, judaicos, orientais se entrecruzam de forma a ser difícil, muitas vezes impossível, identificar onde termina um e começa o outro; porém, nosso objetivo não é fazer um mapeamento minucioso das influências que se uniram de forma a resultar no que chamamos de hermetismo, e sim compreender esta literatura por ela mesma, e o que esta união de influências tem como resultado especialmente no âmbito do *Poimandres*, o primeiro tratado do *Corpus Hermeticum*.

produtos de seu meio cultural, desta forma, os estudos especialmente da área de Novo Testamento realizados por pesquisadores deste grupo buscavam compreender as diferentes tradições religiosas e filosóficas que teriam influenciado o surgimento do Cristianismo. (Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Religionsgeschichtliche Schule". Encyclopedia Britannica, 14 Sep. 2016, <https://www.britannica.com/topic/Religionsgeschichtliche-Schule>. Accessed 19 September 2021.)

1.3 HERMES

É a Hermes que se atribui a autoria dos textos do *Corpus Hermeticum*, ou ainda, nos textos do chamado hermetismo técnico, Hermes é invocado ou a ele são feitos apelos, pedidos ou oferendas. No *Corpus Hermeticum*, Hermes aparece em quinze dos dezessete tratados que compõem a coletânea. É o equivalente grego do deus egípcio Thoth e, posteriormente, ao romano Mercúrio; todos os três possuem qualidades e características em comum muito bem definidas. Hermes engloba as funções de Thoth, um dos deuses mais populares entre os deuses egípcios, de ser o deus da sabedoria, articulador da Palavra Divina, escriba, mensageiro e executor da Vontade do Deus Supremo (SOMMERMAN, 2019, p. 8). Nos períodos mais primitivos, Thoth era representado exclusivamente pelo símbolo de uma íbis ou de um símbolo híbrido entre homem e íbis (BOYLAN, 1922, p. 1); foi considerado um deus lunar e é desta associação com a lua que muitas de suas atribuições posteriores irão surgir (FOWDEN, 1993, p. 22). Por exemplo, assim como a lua só pode ser vista porque reflete a luz do sol, ou seja, é uma representante e mensageira da força, luz e dos desígnios do sol, Thoth será considerado uma espécie de secretário, mensageiro e executor de Rê, o deus supremo egípcio, considerado sobretudo uma divindade solar.

A lua modifica seu tamanho no céu diariamente, crescendo a partir da lua nova até a lua cheia e diminuindo de tamanho no céu entre a lua cheia e uma nova lua nova, num ciclo que se repete a cada, aproximadamente, 28 dias. A associação do simbolismo da lua com o tempo e com medidas de tempo, tanto por conta da sua instabilidade de formas quanto por ser o astro que mais rapidamente se desloca no céu a olho nu, fez com que Thoth fosse também associado à multiplicação do tempo e à distribuição dos destinos individuais. (FOWDEN, 1993, p. 23). Sobre a relação do simbolismo da lua com o tempo,

Poder-se-ia dizer que a Lua revela ao homem a sua própria condição humana; que em certo sentido o homem se «olha» e se encontra na vida da Lua. É por isso que o simbolismo e a mitologia lunares são patéticos e ao mesmo tempo consoladores, pois que a Lua comanda simultaneamente a morte e a fecundidade, o drama e a iniciação. Se a modalidade lunar é, por excelência, a da mudança dos ritmos, não é menos a do retorno cíclico; destino que fere e consola ao mesmo tempo, porque, se as manifestações da vida são bastante

frágeis para se dissolverem de maneira fulgurante, são, no entanto, restauradas pelo eterno retorno que a Lua dirige. (ELIADE, 2008, p. 152)¹⁷

Eram atributos de Thoth, ainda, a ordem cósmica e a as instituições religiosas e civis, e, como inventor e detentor da escrita e da palavra, presidia também as relações entre as artes mágicas e os textos e fórmulas atribuídos a estas práticas. Sua importância dentro da religiosidade egípcia era tão grande que se chegou a acreditar que, sem sua intervenção, nada poderia ser feito entre os deuses e os homens. (FOWDEN, 1993, p. 23). BOYLAN (1922, p. 12) considera essencial compreender a presença de Thoth no mito de Ísis e Osíris, pois este mito está colocado, especialmente por Plutarco, como o que há de mais antigo e sistematizado de uma teologia egípcia a que hoje temos acesso e, para este autor, “descobrir o verdadeiro lugar de Thoth no ciclo Osiriano é determinar sua importância no pensamento religioso mais antigo do Egito”. O principal papel de Thot nesta narrativa é garantir que Hórus consiga derrotar Set e possa suceder a Osíris – esta vitória de Hórus sobre Set é o que Plutarco nomeará de “vitória do *Logos* sobre a desordem e a maldade”. (BOYLAN, 1922, p. 13).

Numa tentativa de reconstruir o mito de Osíris não apenas pela obra de Plutarco, mas principalmente, acrescentando a ela, por meio de documentações históricas e arqueológicas, as possíveis interpretações populares e sacerdotais deste mito, e desta forma esclarecer o lugar de Thoth na mais antiga mentalidade religiosa egípcia, BOYLAN (1922) nos permite fazer algumas considerações importantes: a) se Osíris era associado à ordem dos fenômenos naturais em sua faceta fértil, o ato de Thoth de reunir os membros de Osíris aponta pra sua relação de responsabilidade e manutenção da ordem cósmica; b) o que transforma o rei Osíris em um deus cósmico, no mito, é uma “grande e poderosa palavra pronunciada pela boca de Thoth” (BOYLAN, 1922, p. 22). Além disso, é Thoth quem executa, no mito, o papel semelhante ao de um advogado ou defensor que garante as vitórias, tanto de Osíris quanto de Hórus, na narrativa.

No diálogo Fedro (274c-275c), Thoth é apresentado como “aquele que primeiro descobriu o número e o cálculo, a geometria, a astronomia, o gamão e os dados e, enfim, as

¹⁷ Ressaltamos ainda que a própria etimologia de algumas palavras utilizadas, até os nossos tempos, como unidades de medida de tempo, têm sua origem em um dos termos gregos para nomear a lua, *μήνη* (*Mene*). A palavra em latim para meses, *mensibus*, ou o ciclo *menstrual* das mulheres, cuja duração é de aproximadamente 28 dias – a mesma duração do ciclo lunar entre uma e outra lua nova – derivam todos deste termo utilizado no grego para se referir a lua. ELIADE (1992, p. 87-88) acrescenta que “as fases da lua revelavam a unidade do tempo (o mês), a lua revela, ao mesmo tempo, o eterno retorno. As fases da lua — aparecimento, aumento, diminuição, desaparecimento, seguido de um novo aparecimento depois de três noites de escuridão — desempenharam um papel de imensa importância na elaboração de conceitos cíclicos.”

letras”. Thoth teria ido até o faraó Thamous, rei do Egito, e apresentado todas estas suas invenções. O rei pergunta-lhe qual seria a utilidade de cada invenção, e Thoth as apresenta. Sobre as letras e a escrita, Thoth declara ao faraó que: “eis o conhecimento que tornará os egípcios mais sábios e mais lembrados.”

Essa importante responsabilidade de Thoth de ser o senhor da palavra e, desta forma, ser o responsável por todas as funções que advenham do uso adequado da palavra, já era proeminente em Hermópolis¹⁸, local em que o culto ao deus Thoth atingiu seu auge. O mito cosmogônico associado a esta região conta que Thoth é um deus que nasce da *Ogdóada Primordial*¹⁹ e é somente a partir da sua palavra que todo o mundo é, finalmente, criado: Thoth era o responsável por trazer à existência aquilo que fosse concebido pelo coração do deus supremo, divindade solar conhecida como Rê.

Uma outra região importante do Egito denominada Heliópolis²⁰ também possuía sua própria mitologia, que exaltava nove princípios como deuses primordiais, a chamada “Enéada” heliopolitana. Neste mito, Thoth é “aquele cuja palavra põe a Enéada em ação” (SOMMERMAN, 2019, p. 11), propiciando a criação dos demais deuses e do mundo. Com o processo de aproximação, diálogo e fusão das tradições, culturais e religiosas, gregas e egípcias após as conquistas de Alexandre Magno, Hermes é o deus que passa a exercer todas as funções que eram atribuídas ao Thoth egípcio: aquele que, por meio da palavra, executa as ordens divinas; recebe mensagens e as transmite, além de ser o único deus que tinha a permissão para transitar entre os três mundos – o dos deuses, o dos mortos e o dos vivos. Justamente por isso, era não apenas aquele que transmitia mensagens entre os mundos, mas também ocupou o lugar de um deus psicopompo, carregador de almas de um mundo ao outro, outro atributo assimilado de Thoth. Hermes, ao assumir os atributos de Thoth, será aquele que

¹⁸ Hermópolis, a “Grande Cidade de Hermes” (em língua egípcia era inicialmente chamada de Khmun, “a cidade dos Oito”, cuja cosmogonia era baseada na existência de oito deuses primordiais), foi a capital do décimo quinto nome do Egito Antigo, e centro do culto a Thot. A estimativa da data de sua fundação é durante o período da IV Dinastia (2613 A.E.C. a 2495 A.E.C.) (SHAW & NICHOLSON, 1997, p. 125).

¹⁹ Sommerman (2019, p. 10) esclarece que a mitologia hermopolitana dispunha de oito deuses primordiais que, vivendo no interior da oceano de energia primordial, dão origem ao ovo cósmico primordial que contém a luz primordial associada ao deus Rê. Manifestando-se como o Sol Primordial, Rê tem o auxílio de Thot para poder trazer à existência aquilo que o seu coração concebe. Conclui-se que, por meio da sua Palavra, Thot cria aquilo que Rê, a suprema divindade solar, concebe em seu interior. Por isso, Thot era também conhecido como “O Senhor das Emanações de Rê” (FOWDEN, 1993, p. 94)

²⁰ Heliópolis, “cidade do Sol”, (em língua egípcia denominada *Iunet Mehet*, “Pilar do Norte”) foi um dos mais importantes centros culturais do período faraônico e local do mais importante templo de adoração ao deus Rê, construído por volta do ano 2600 A.E.C.

está relacionado ao discurso, é intérprete, mensageiro e também trapaceiro; fértil em discursos e comerciante labioso, qualidades estas que assentam exclusivamente no poder da palavra. Ora, como dissemos antes, falar (eirein) é fazer uso do discurso, além de haver uma expressão muito empregada por Homero (êmesato) que significa inventar. Da reunião destas duas expressões, formou o legislador o nome do deus, como se nos advertisse expressamente: Homens, o deus que inventou o discurso deve ser chamado, com toda justiça, Eiremes. Mas hoje, segundo penso, embelezamos-lhe o nome e lhe chamamos Hermes. (Crátilo, 404a)²¹

No Hino Homérico dedicado a Hermes, datado do séc. V A. E. C., consta que Hermes é filho de Zeus e Maia, e que esta pariu um filho “portador de sonhos, vigia da noite, nascido ao alvorecer, ladrão de bois, inventor do primeiro instrumento musical” – a lira -; alguém que tramava “palavra e ato juntos”, ou seja, que criava por meio da palavra. Neste hino, Apolo, uma divindade solar, entrega a Hermes o caduceu, uma vara de ouro com a qual ele “realizará todos os desígnios por palavras e atos”, além de vaticiná-lo a ser o “único perfeito mensageiro para o Hades”, ou seja, para o mundo dos mortos²². Todas essas características são fielmente paralelas às qualidades de Thoth.

O epíteto *Trismegisto*, associado à figura de Hermes desde pelo menos o séc. III a.C., era muito anteriormente vinculado ao deus Thoth. Sommerman (2019, p. 9) nos lembra de que no Museu de Alexandria há uma inscrição originária da cidade de Hermópolis (cidade de Hermes) que diz “Thoth, grande, grande, grande, senhor de Hermópolis”, nos lembrando de que o culto a Thoth e o culto a Hermes se entrecruzam no Egito helenístico, e de que eles são considerados, basicamente, o mesmo deus. As já explanadas relações entre Thoth e Rá, o deus supremo solar dentro do panteão egípcio, também serão atribuídas a Hermes, com menções frequentes a esta relação nos textos do *Corpus Hermeticum*. Ao nomear deus como “a luz arquetípica” (SCOTT, 1993, p. 140) e, sendo Hermes o responsável por assimilar e distribuir aos seus discípulos o conhecimento proveniente desta luz, Hermes dá continuidade aos atributos de Thoth de ser, ao mesmo tempo, o intérprete da Vontade dessa luz, que é eminentemente divina, e aquele que a transforma em um discurso passível de ser compreendido.

Especialmente no *Poimandres*, tratado que abre a compilação de textos do *Corpus Hermeticum*, Hermes é aquele a quem o *Nous* d’O Supremo – um ser solar, luminoso - revela um conhecimento místico, filosófico e teológico e depois o encarrega de transmitir este

²¹ Tradução de Carlos Alberto Nunes, UFPA, 1973.

²² Hinos Homéricos: tradução, notas e estudo/Edvanda Bonavina da Rosa...et al; edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

conhecimento ao restante da humanidade. É um conhecimento que é revelado por etapas: conforme Hermes demonstra, no decorrer na narrativa, ir compreendendo o que lhe está sendo dito, mais informações lhe vão sendo reveladas. É somente nos tratados seguintes que a figura de Hermes se apresenta como um mestre que ensina os seus discípulos; no *Poimandres*, Hermes é aquele que aprende, que é ensinado, ele é aquele que recebe, de uma personagem cósmica que intitulada *Poimandres*, a revelação de um importante conhecimento.

1.4 EROS

Na Teogonia de Hesíodo, Eros é considerado um dos quatro deuses primordiais: filho do Caos, é atribuída a Eros a função de organizar os elementos, as demais criações e até os outros deuses, de forma a propiciar a passagem do Caos – o nada primordial, o vazio indistinguível – ao Cosmos, ou seja, à ordem harmônica que propicia a criação e seu funcionamento:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade. (Hesíodo, *Teogonia* [115])²³

Etimologicamente, Caos está ligado à ideia de separação, corte, cisão, ou seja, a divindade Caos é um deus associado à presença rudimentar de uma força criadora, ainda não organizada de forma a unir seus elementos e propiciar a criação, pelo contrário, pautada pela cisão dos elementos; é a personificação do vazio primordial, anterior à criação, no tempo em que a ordem ainda não havia sido imposta aos elementos do mundo (GRIMAL, 2005, p. 73). É a partir da presença de Eros que a organização dos elementos em seres distinguíveis se torna possível, viabilizando a criação. Eros, em algumas regiões da Téspias²⁴, chegou a ser adorado na forma de uma simples e rudimentar pedra (GRIMAL, 2005, p. 73; KURY, 2009, p. 616) responsável por assegurar a coesão interna do cosmos, ou seja, da ordem do universo.

²³ Teogonia: a origem dos deuses. Edição revisada e acrescida do original em grego. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

²⁴ Cidade da Grécia Antiga localizada na Boécia, ao sul de Tebas.

Em genealogias posteriores, Eros vai se apresentar como filho de Íris (personificação do arco-íris e mensageira dos deuses) ou de Ilítia (deusa dos partos e das gestações); ou ainda, fruto da união de Hermes com Ártemis (deusa da caça associada à lua e à magia), ou ainda, de Hermes e Afrodite (deusa da beleza e da sexualidade). No hino órfico dedicado a Eros, escrito provavelmente entre os séc. II e IV E.C., Eros será identificado ora com Fanos - divindade primogênita da criação que nasceu de um ovo cósmico -, ora com Cupido, deus romano associado ao Eros grego, em sua versão como filho de Afrodite e Hermes. O hino mantém o traço principal das atribuições de Eros, que no texto, é dividido com Afrodite: a função de organizar o Cosmo. (ANTUNES, 2018, p. 503).

A tendência de considerar Eros como um deus, ainda que com diversas apresentações diferentes que se modificaram ao longo dos séculos, não é sempre mantida nos textos filosóficos em que a discussão sobre Eros se faz presente, especialmente em alguns textos platônicos. Como a influência platônica nos textos herméticos é indiscutível, considerarmos necessário um olhar mais atento à presença de eros nestes textos. Ao traçar um panorama de eros ao longo do corpus platônico – para além dos diálogos considerados especificamente “eróticos”, eros

tem origens cosmológicas divinas e é parte da alma humana divina original. O eros é coextensivo com a individuação das almas, e assim, com sua alienação do ser divino. A alienação envolve um esquecimento de nossas origens, mas a lembrança amarra a alma humana esquecida às suas origens. Com o eros residindo na alma humana, somos impelidos a um entendimento noético das causas primeiras (...). O eros define o que buscamos e como buscamos. (GORDON, 2012, p. 14).

Um elemento crucial dentro da questão erótica em Platão era a relação entre *erastes* e *eromenos*. Em seu trabalho sobre homossexualidade na Grécia Antiga, Dover (2007, p. 14) aponta a *paiderastia* (pederastia) como a dinâmica mais comum de relações homoeróticas à época. Com a anuência do adolescente, ou seja, desde que ele e sua família concordassem, o jovem poderia, a partir dos 12 anos, transformar-se no parceiro passivo (*eromenos*) de uma relação com um homem mais velho (*erastes*). A função do *erastes* era, além de proteger, ensinar e amar o *eromenos*, servir-lhe de exemplo e inspiração, ou seja, para além de uma relação de intimidade afetivo-sexual, tratava-se de uma relação com finalidades didáticas e educativas, não apenas no âmbito da transmissão de conhecimentos filosóficos, mas também de valores morais. Portanto, “socialmente, essas relações pederastas serviam como introdução ao mundo

homossocial grego de política, educação, produção cultural, guerra e competição física. O mundo erótico de Platão é criado dentro deste contexto.” (GORDON, 2012, p. 18).

Embora o mundo erótico de Platão seja criado dentro deste contexto, o mundo hermético não. Portanto, mais de uma vez reforçaremos que a literatura hermética, embora influenciada por diversos saberes anteriores, incluindo a filosofia greco-platônica, não se resume a ela. Embora se trate de um conhecimento também escrito em língua grega, não se trata de um conhecimento escrito em uma época de relações sociais análogas às da Grécia Antiga. Podemos aventar que as relações entre mestre e discípulo explícitas nos textos do *Corpus Hermeticum* de alguma maneira emulem as relações entre *erastes* e *eromenos* do mundo social de Platão, mas não passa de simples conjectura, por se tratar de dois tempos históricos diferentes, com relações sociais e culturais distintas.

No discurso de Diotima de Mantineia n’*O Banquete*, contrariando os demais discursos proferidos no mesmo diálogo, eros não é considerado especificamente um deus – por isso, nesta condição, será grafado com letra minúscula -, mas um *daimon*, ou seja, um intermediário entre os deuses e os homens. No trecho 202d-202e, encontramos que eros é algo “entre mortal e imortal, cuja tarefa é a de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens; e aos homens, o que vem dos deuses”²⁵. Diotima de Mantineia²⁶ explica (203a) que os deuses não se misturam com os homens, mas por meio de eros é que se faz o convívio e o diálogo entre homens e deuses.

Ao dizer que eros não é nem totalmente belo e bom, mas sim como uma criança nascida da Falta (*penia*) e da Abundância (*poros*), explica a forma por meio da qual eros se manifesta: sempre desejoso de mais, “deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos”, mas também “insidioso com o que é belo e bom, corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível, mago, feiticeiro, sofista” (203d). Acrescenta ainda que eros está sempre “no meio da sabedoria e da ignorância” (203e). No homem, se manifesta por meio “do desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é o supremo e insidioso amor, para todo homem” (205d).

²⁵ Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: 2016, Editora 34.

²⁶ Diotima de Mantineia aparece no diálogo “Simpósio” [ou Banquete], que supostamente teria ocorrido no ano de 416 A.E.C. e sobre o qual Platão teria escrito/transcrito cerca de quinze anos depois. Neste diálogo, Sócrates se refere a Diotima de Mantineia como “uma sacerdotisa” e “aquela que era sábia neste assunto [do Amor] e em muitos outros (...) e foi ela quem me ensinou sobre os assuntos amorosos”. (SALISBURY, 81, p. 88)

Justificando que a natureza mortal procura se tornar imortal, e que isso é feito através da geração, “que sempre deixa um outro ser novo no lugar do velho” (207d), e que este processo se dá no homem não apenas na vontade de gerar filhos, mas também na alma por meio dos modos, costumes, opiniões, desejos, prazeres e aflições, “pois cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem” (207e), Diotima explica a Sócrates que é assim que o que é mortal participa da imortalidade – alguns o fazem por meio do corpo, e pela procriação atuaria o poder de eros; mas há os que “concebem na alma mais do que no corpo” (208e), e entre estes estão os poetas criadores, os artesãos inventivos e aqueles que tratam da organização dos negócios da cidade e da família, capazes de contemplar o que é belo não apenas nos corpos, mas nos ofícios e nas leis.

Gordon (2012) identifica o eros descrito no Banquete como um desejo de integração ontológica que busca resolver uma alienação primordial, desejo esse que denuncia, que sinaliza a necessidade de reconexão com nossa parcela noética. Este desejo de reunificação pode se apresentar em diversas facetas, e o homem as busca de acordo com suas possibilidades, capacidades, contexto etc. Para este autor, a filosofia, e para nós, a experiência religiosa, “externaliza o erótico em nós, o erótico que anseia por sua conexão e sua integridade cósmica originais” (GORDON, 2012, p. 18). Calame (2013) caracteriza eros como uma força dinâmica e dialética, com um papel cósmico e metafísico:

a medida em que serve de intermediário entre a multiplicidade das aparências e a unidade da beleza ideal ou da realidade transcendente (...) a perspectiva iniciativa devida à intervenção de Eros produz também uma reversão: se nas cosmogonias da época arcaica o poder de eros permitia passar do dual à multiplicidade pela unidade, seguindo um processo de geração e diferenciação; nos caminhos iniciáticos figurados por Diotima e por Sócrates, a relação erótica permite encontrar, por meio da pluralidade dos corpos deste mundo, a unidade contemplada na vida depois da morte. (CALAME, 2013, p. 200)

Ao indicar a maneira correta de proceder nos caminhos do amor, Diotima descreve o conceito da *scala amoris*, uma elevação nos possíveis degraus de atuação de eros, sempre em escala ascendente:

Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para

os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que é, em si, belo. Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, continuou a estrangeira de Mantinea, se é que em outro mais poderia o homem viver a contemplar o próprio belo. Se algum dia o vires, não é como ouro ou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos jovens adolescentes (...) (211b-211d)

Diotima, à sua maneira, retoma o discurso de Aristófanes, anteriormente proferido no mesmo diálogo, e o atualiza, acrescentando certa complexidade à noção lançada por ele (190c-190e) de que o eros seria o deus responsável por fazer com que os homens encontrassem sua metade, de quem foram separados devido à fúria de Zeus. Aristófanes relata que houve um tempo em que cada um dos seres humanos, que eram inteiros, foram cortado em duas partes por Zeus, e desde então cada um vive à procura de sua metade-consorte. Eros seria a força responsável por essa vontade de restaurarmos a nossa antiga natureza (191d), mas essa restauração se daria plenamente no mundo material, corpóreo, físico. Já para Diotima, essa unidade a ser restaurada só pode ser encontrada por meio da contemplação do Belo-em-si, pois ao enfatizar que a verdadeira beleza está para além daquilo que é físico, o discurso de Diotima deixa claro que aquilo que, no mundo físico, pode ser contemplado como Belo, não é o Belo-em-si, mas sim “uma resplandecência daquele bem, acessível apenas ao espírito e que demanda, daqueles que quiserem conhecê-lo, uma ascensão em que os aspectos corporais terão de ser deixados para trás.” (ALMEIDA, 2018, p. 74).

Não à toa, à discussão sobre eros vai permear os temas filosófico-religiosos pelos séculos adentro. No séc. XV E.C., Marsilio Ficino – o primeiro tradutor do *Corpus Hermeticum* para o latim -, em seu livro *De Amore*, que consiste em um comentário ao Banquete de Platão, afirma que o amor é aquele responsável por unir os semelhantes: "a semelhança gera o amor"²⁷. Lucchesi (1997, p.704), ao analisar a obra de Marsilio Ficino, entende que para este autor do Renascimento, o amor entre dois seres humanos é uma espécie de ensaio para o amor divino. Para ele, a grande nostalgia, a grande busca que os amantes empreendem um no outro, o sofrimento que o amor causa no amante - quase sempre sem causa aparente, tudo isso seria a manifestação de uma saudade do imponderável: “não se deseja este ou aquele corpo, mas o resplendor divino infuso no outro”.

²⁷ De Amore, 45. Traducción y estudio preliminar: Rocío de la Villa Ardura.

Foi esta associação com estados de ligação e religação presente em eros que fez com que Marsilio Ficino se tornasse um entusiasta do conhecimento greco-egípcio atribuído a *Hermes Trismegistos* que se encontra exposto no *Corpus Hermeticum*. Para Ficino, o sábio jamais separa o eros do *Logos*, o amor do conhecimento - toda a magia do Renascimento é fundamentada na ideia hermética de que tudo aquilo que existe na natureza é semelhante por afinidades ocultas que são reunidas, aproximadas, religadas por este processo erótico que é a magia natural: eros é o elo entre os diferentes reinos da natureza e seus componentes que se atraem por simpatia – sobre a qual já discorremos anteriormente, como também é o elo que aproxima as afinidades entre corpo, alma e espírito.

No *Poimandres*, a função erótica ora é especificada nominalmente, ora é presumida, no entanto, está sempre presente. Nosso objetivo é compreender como esta função de eros, de unir o que é semelhante, de fomentar movimentos de ascensão da alma, de direcionar o homem para as causas primeiras, para aquilo que é superior em importância dentro do pensamento hermético, se dá no texto, especialmente no seu papel de conectar e aproximar Hermes – o ouvinte, aquele que receberá certa revelação – do *Logos*, de que falaremos a seguir.

1.5 LOGOS

Os textos herméticos fazem alusão a diversos conceitos oriundos da filosofia grega, muitas vezes os ressignificados. Portanto, é necessário levar em conta, para além das transformações históricas do uso e interpretação de alguns termos, que exploraremos na pesquisa os sentidos atribuídos a estes termos no contexto hermético. Destes, um nos é especialmente importante: *Logos*.

Heráclito de Éfeso estabelece o termo como sendo a fonte da inalterável e fundamental ordem do cosmo. Em seu longo estudo²⁸ sobre o *Logos* heraclítico, Piccone (2001), ao proceder um minucioso estudo de tradução de fragmentos de Heráclito, aponta que os sentidos atribuídos a *Logos* variam entre “discurso”, “linguagem”, “palavra”, “ordem das palavras”, “ordem das coisas” (p. 100). Citando um fragmento em que Heráclito afirma que “os homens

²⁸ *Heráclito y los Orígenes de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México

são incapazes de compreendê-lo antes de escutá-lo”, Piccone (2001, p. 100), seguindo Kahn (2001, p. 98), acredita que esta afirmação só pode se referir a algo que *sempre esteve lá*:

aqui [neste trecho] o *Logos* não se refere apenas ao que Heráclito diz, não meramente as palavras que ele pronuncia ou mesmo do significado daquilo que ele diz, se o significado é entendido subjetivamente como o que o orador tem em mente ou as intenções de seu discurso. O *Logos* pode ser seu "significado" apenas no sentido objetivo: a estrutura que suas palavras pretendem ou ponto em que são a estrutura do próprio mundo (e não a estrutura intencional de seu pensamento sobre o mundo). Só que tal estrutura objetiva pode ser 'para sempre' disponível para compreensão antes que qualquer palavra seja proferida. O que não quer dizer que podemos traduzir Logos por “estrutura” ou pelo "conteúdo objetivo do meu discurso". A tensão entre palavra e conteúdo é essencial aqui, pois sem ela não temos o paradoxo instrutivo do homem que espera para entender um Logos que ele ainda não ouviu. (KAHN, 2001, p. 98)²⁹

Aqui, o sentido do termo *Logos*, embora também signifique “discurso”, é também o conteúdo do discurso e a racionalidade do discurso, a Razão, a lei e o princípio racional em sentido objetivo, mas também ontológico e metafísico, algo que poderíamos chamar de estrutura da existência ou fundamento objetivo da coerência do real. (PICCONE, 2001, p. 101). Em outro fragmento, “conhecer a inteligência que guia todas as coisas através de todas as coisas”, é abordada a ideia de uma “função governadora” do *Logos*. (PICCONE, 2001, p. 102). A pesquisa de tradução e interpretação dos fragmentos de Heráclito por Piccone (2001) aponta que o *Logos* heraclítico engloba um sentido cuja dimensão é ontológica e deve ser interpretado como o significador de uma ordem existencial que é também a ordem universal ou cósmica.

Embora os sofistas tenham usado o termo *Logos* como sinônimo de discurso, e Aristóteles tenha enfatizado o componente político do *Logos* ao afirmar que o homem é o único animal a possuí-lo naturalmente³⁰, o que nos interessa são as acepções que, na esteira do uso por Heráclito, serão assimiladas ao contexto do *Corpus Hermeticum*. Porém, se a literatura

²⁹ Thus the logos here cannot be just 'what Heraclitus says', not merely the words he utters or even the of what he has to say, if meaning is understood subjectively as what the speaker has in mind or his intentions in speaking. The logos can be his 'meaning' only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not the intencional structure of his thought about the world). Only such na objective structure can be 'forever', available for comprehension before any words are uttered. Which is not to say that we can translate logos by 'structure' or by 'the objective content of my discourse'. The tension between word and content is essential here, for without it we do not have the instructive paradox of men who are expected to understand a logos they have not heard.

³⁰ “a natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui o *lógos*” (ARISTÓTELES. I, II, 1253a 07- 09); “Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e neste sentido é atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o *Logos*, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto.” (ARISTÓTELES. I, II, 1253a 15-18)

hermética, escrita em grego, tenta trazer à tona conceitos eminentemente egípcios, é inevitável que confusões e mal-entendidos semânticos e lexicais se estabeleçam neste processo. PEREIRA (2010) dedica todo um capítulo de sua tese de doutoramento³¹ para tentar atenuar estes mal-entendidos aos leitores de hoje e aos pesquisadores desta literatura. Para este pesquisador, o *Corpus Hermeticum* - um corpo de textos composto em grego – busca, por meio de argumentos discursivos, mostrar aos leitores e falantes da língua grega que qualquer pessoa poderia seguir o caminho que leva ao conhecimento de Deus (*gnosis*). Muitos conceitos egípcios, por não possuírem um equivalente em grego, foram adaptados a uma explicação que fosse compreensível em língua grega, e essa adaptação não deixa também de ter toques de inovação.

Na literatura hermética, Deus era Um com o *Logos* e com *Nous*, e os dois últimos também estavam presentes no homem. O conhecimento de Deus, ou gnose, abordada no hermetismo, possui relação direta com essas duas faculdades³², que conectariam o homem com a divindade e seriam, ainda, a própria porção da divindade presente no homem. Esta ideia está presente ao longo de toda a literatura hermética, como por exemplo, no tratado XII do *Corpus Hermeticum*, em que Hermes afirma que o homem recebeu de Deus dois dons – o *Logos* e o *Nous* - que, quando utilizados de maneira adequada, fazem com que ele se assemelhe aos imortais, e que este uso adequado dessas qualidades faria com que o homem, ao sair do corpo, tivesse sua alma conduzida ao coro dos bem-aventurados e dos deuses.³³

No tratado hermético de nosso maior interesse nesta pesquisa, o *Poimandres* (C.H.I), o qual abordaremos em detalhes no próximo capítulo, Hermes se depara com essa criatura, de nome *Poimandres*, que se apresenta como “o *Nous* d’O Supremo” e instrui Hermes sobre os mistérios da natureza, da criação e do cosmo. Pereira (2010, p. 142) explica que a criação hermética é fruto de uma articulação entre Deus, seu *Nous* – uma emanção de sua essência, que é a Vontade como forma passiva de comando -, e o *Logos*, que concede a Deus o comando de seu *Nous*. Desta forma, o *Logos* atuaria como mediador entre a Vontade de Deus – que vem do *Nous* – e este mundo material. É necessário nos atermos com bastante atenção para o fato de que o uso dos termos gregos *Logos* e *Nous* no *Corpus Hermeticum*, e especialmente no

³¹ *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*, Basileia, 2010.

³² PEREIRA, 2010, p. 142.

³³ “Ten en cuenta también, hijo mío, que dios le há conferido dos cosas al hombre, pero no a ningún outro animal mortal: la mente (*Nous*) y el discurso razonado (*Logos*), que valen tanto como la inmortalidade. Si una persona utiliza estos dones como es debido, nada la distinguirá de los inmortales; es más, cuando haya abandonado el cuerpo, estos dones la conducirán hasta el coro de los dioses y de los bienaventurados” (CHXII.12, tradução de Jaume Pòrtulas y Cristina Serna)

Poimandres, provavelmente estivessem expressando conceitos não necessariamente gregos, mas egípcios. Os ensinamentos de *Poimandres* – que se apresenta como o *Nous* do Deus Supremo – a Hermes tratam do *Logos* (discurso, funcionamento, mente, ordem) de Deus.

Esta é uma ideia próxima aos mitos da criação egípcios, em que a criação do mundo foi uma combinação entre “a ação do pensamento (percepção do que precisa ser feito) e do enunciado (o poder de fazer o que precisa ser feito por meio do discurso).” (PEREIRA, 2010, p. 143). Thoth, o deus que cria através da palavra, que é responsável por executar e organizar aquilo que é concebido pela mente de Rê; e Hermes, “aquele que trama palavra e ato juntos”, são deuses associados a essa criação que é obra de um *Logos* noético, ou seja, uma ordem cósmica inaugurada e comandada pela Vontade que emana de Deus, e que são indissociáveis. No *Corpus Hermeticum*, é apenas após receber o *Logos* divino como revelação dada pelo *Nous* de Deus (*Poimandres*) que o homem pode, finalmente, contemplar a criação e, por meio desta experiência, aprender sobre Deus (PEREIRA, 2010, p. 145) e, principalmente, reconhecê-lo, não apenas no mundo, mas em si. Eis o objetivo da gnose hermética.

2. O POIMANDRES

Poimandres é tanto o título pelo qual ficara conhecido o primeiro tratado do *Corpus Hermeticum*, quanto o nome de uma personagem que aparece neste mesmo tratado. Este é um tratado que se diferencia dos demais tratados deste corpo de textos à medida em que, se nos tratados seguintes Hermes transmite aos seus discípulos o conhecimento e a sabedoria que teria adquirido em algum momento, o *Poimandres* é justamente o tratado no qual é narrado o momento e as condições em que essa sabedoria é revelada a Hermes, além do conteúdo desta sabedoria. Neste sentido, podemos considerá-lo um texto de revelação, pois se trata de um texto em que um conhecimento específico e secreto, acerca dos mistérios da criação, da vida humana e do destino da alma é revelado a Hermes pela figura de *Poimandres*. Esta criatura, logo no início do tratado, se apresenta a Hermes com as seguintes palavras: “Eu sou *Poimandres*, o *Nous* d’O Supremo. Eu sei o que você deseja, e estou com você em qualquer lugar que você esteja”.³⁴ *Poimandres* aparecerá ainda no tratado XIII, também como instrutor, mestre e professor de Hermes³⁵.

Neste mesmo tratado XIII, *Nous* é referenciado como aquela que “pastoreia” o *Logos*³⁶ – no texto grego³⁷, o termo utilizado é *poimainei*, derivado de *poimēn*, que significa pastor. Graças à essa referência, a primeira hipótese para a etimologia do termo *Poimandres* seria a de uma aglutinação entre os termos gregos *poimēn* e *andres*, resultando em algo como “pastor de homens” (KINGSLEY, 1993, p. 3; SOMMERMAN, 2019, p. 63). Essa hipótese, que tem suas

³⁴ Tradução nossa. Na tradução de Jaume Pòrtulas e Cristina Serna, lê-se “*Soy Poimandres, la mente de la soberanía absoluta. Sé lo que quieres, y estoy contigo en todas partes.*” (p. 111); na tradução de Clement Salaman (et al), optou-se por manter o termo conceitual original em grego, opção que também adotamos: “*I am Poimandres, the Nous of the Supreme. I know what you wish and I am with you everywhere.*” (p. 17).

³⁵ Na tradução de Jaime Pòrtulas e Cristina Serna, lê-se no tratado XIII: “*Poimandres, la mente de la soberanía, no me há transmitido más que lo que há dejado por escrito, sabedor de que yo sería capaz por mi cuenta de comprenderlo todo, de escuchar lo que quisiera y de verlo todo, y me lo confío para que hiciera algo bello com ello. Así, pues, cantan también en todas las cosas, las potencias que cantan em mi interior.*” (p. 175). Na tradução de Clement Salaman (et al.), o mesmo trecho do tratado XIII diz: “*Poimandres, the Nous of the Supreme, gave me no more than what has been written, being aware that I should be able to know all things by myself and to hear what I wanted to hear, and to- see all, and he charged me to create works of beauty. Wherefore the powers in me sing also in all things.*” (p. 69).

³⁶ Na tradução de Jaime Pòrtulas e Cristina Serna, o trecho 19 do tratado XIII diz: “*Pues tú, oh mente, eres un pastor para tu palabra, oh portador del espíritu, oh artesano.*” (p. 176). O mesmo trecho, na tradução de Clement Salaman (et al.) diz: “*For Nous guides your Word, bearer-of- the-breath-of-life, o Creator of the world.*” (p. 70). Na tradução para o francês por Nock & Festugière, lê-se: “*Car de ton Verbe, c'est Noûs qui est le pasteur, O porteur de l'esprit, Démiurge.*” (p. 208).

³⁷ Na versão do texto em grego que consta na edição de Nock & Festugière, o trecho em questão consta como: “*Λόγον γαρ τόν σόν ποιμαίνει ó Νοῦς.*” (p. 208).

raízes no séc. XVII, se mostrou conveniente para direcionar as discussões teológicas sobre a literatura hermética e o hermetismo como sendo devedores à tradição judaico-cristã por essa imagem de um Deus que apascenta seus fiéis.

No início do século XX, Frank Granger (1904) se aprofunda nesta etimologia e publica que a hipótese de *Poimandres* como “pastor de homens” pela aglutinação de dois termos gregos é inaceitável do ponto de vista linguístico³⁸, propondo que a origem do termo estaria na transliteração de uma expressão em copta (*P-mntre*) cujo significado seria “a testemunha”. Outra teoria surge em 1949, por meio da qual Ralph Marcus propõe que a origem do termo estaria no copta *P-eime nt-mntero*, “a razão da Soberania”. Ambas as teorias foram amplamente refutadas; porém, uma hipótese de 1925, levantada por Francis Llewellyn Griffith, passou a ser consensualmente aceita, até os dias de hoje, pelos pesquisadores que não ignoram o componente egípcio nas raízes da literatura hermética: a de que o termo *Poimandres* seria uma transliteração do copta *P-eime n-re*, “o conhecimento de Rê”. (KINGSLEY, 1993, p. 4; SOMMERMAN, 2019, p 63).

2.1 CONTEÚDO DO TEXTO

O primeiro tratado do *Corpus Hermeticum* e de nosso maior interesse nesta pesquisa, intitulado *Poimandres*, é o texto em que Hermes recebe, de uma criatura que se apresenta como *Poimandres*, um conhecimento específico acerca da natureza, do homem, do cosmo, da criação e de Deus. No trecho 1 do texto, que introduz o diálogo, Hermes relata que, “um dia”, ao entrar em profunda reflexão sobre a natureza dos seres, seu pensamento se elevou às alturas e seus sentidos ficaram torpes e adormecidos – como quando nos alimentamos demasiadamente ou nos cansamos fisicamente. Foi então que, durante esta sensação similar à de estar sonolento após uma pesada refeição, uma criatura imensa apareceu diante dele e, chamando-lhe pelo nome, perguntou: “O que você gostaria de ouvir e ver? O que você *deseja* conhecer e aprender?”. Hermes responde com outra pergunta, “quem é você?”, ao que a criatura responde: “Eu sou *Poimandres*, o *Nous* d’O Supremo. Sei o que você quer, estou com você em todos os

³⁸ Frank Granger refuta a teoria da origem do termo *Poimandres* advir da aglutinação de *poimēn* e *andres*, afirmando que esta hipótese só poderia ter como resultado *Poimandros*, *Poimanor* ou até *Poimenanor*, mas de forma alguma a forma *Poimandres* como temos nos textos. (The Journal of Theological Studies Vol. 5, No. 19 (April, 1904), pp. 395-412 (18 pages). Oxford: University Press, 1904)

lugares”. Hermes responde, informando a *Poimandres* que deseja “ser instruído a respeito das coisas que *são*, compreender a natureza destas coisas e conhecer Deus”. *Poimandres* orienta Hermes a *manter em seu Nous* tudo aquilo sobre o qual desejasse aprender, que ele iria ensiná-lo.

Neste ponto, o diálogo é cortado pela narração de Hermes, que relata uma brusca mudança de aspecto na aparência de *Poimandres* diante dele, fazendo com que tudo se abrisse a ele em um único instante, numa visão infinita na qual tudo se transformara em uma luz suave e alegre - ao ver esta luz, *ele a amou*; do outro lado, apartada desta luz, uma escuridão desceu do alto, enrolando-se como uma serpente que se transformou em algo de natureza aquosa, agitada e fumegando como fogo - fogo do qual saía uma voz que soava como um grito inarticulado. Da luz saiu uma Palavra Sagrada (*Logos*), e um fogo saiu da umidade que havia, e se lançou para as alturas – um fogo descrito como ágil, penetrante e ativo. Graças à leveza que havia no ar, o fogo “seguiu o espírito” e se lançou para as alturas e, desta forma, o ar alcançou o fogo. A água e a terra permaneceram unidas uma à outra, a ponto de não ser possível distingui-las, mas também recebiam a Palavra Sagrada (*Logos*) que se movia sobre elas. Neste trecho, observamos uma oposição entre a Natureza, que emana “um grito inarticulado”; e a Luz, que emana o *Logos*, a Palavra Sagrada, após a Natureza e seu grito inarticulado, e provavelmente em resposta a ela.

Poimandres pergunta a Hermes se ele é capaz de compreender o que esta visão significa. Hermes responde que ainda não, mas que irá compreendê-la. *Poimandres* prossegue em uma espécie de apresentação de si mesmo, na qual diz a Hermes que “aquela Luz sou eu, *Nous*, seu Deus, que existe desde antes da substância úmida que surgiu apartada da escuridão, e a Palavra (*Logos*) do *Nous* é o Filho de Deus”. *Poimandres* informa que aquilo que Hermes vê e ouve é a Palavra (*Logos*) do Senhor, mas sua mente (*Nous*) é Deus-Pai; acrescentando que ambos, *Logos* e *Nous*, são indissociáveis, e a união de ambos é a Vida. *Poimandres*, então, orienta Hermes a perceber a Luz e aprender a reconhecê-la. Este é um trecho importante, pois nele *Poimandres* se revela idêntico a *Nous*, que é Deus, e revela que *Logos* é “o filho de Deus”. Portanto, mente e palavra, *Nous* e *Logos*, aparecem aqui como Pai e Filho. Também fica esclarecido que Hermes possui *Nous* e *Logos*, que não são apenas atributos divinos, são facetas do próprio Deus e, por conta disso, Hermes seria ele mesmo como Deus. Este trecho revela,

portanto, “que homem e Deus não são apenas divinos, ou mesmo parecidos, mas totalmente idênticos, e que a relação adequada entre eles é a de total união”. (SEGAL, 1987, p. 28)³⁹

Hermes retoma a narração, dizendo que neste ponto *Poimandres* olhou firme em seu rosto, o que fez com que Hermes tremesse muito ao contemplá-lo diretamente. Quando *Poimandres* desviou o olhar do rosto de Hermes, isso permitiu que ele visse em seu próprio *Nous* a Luz de inumeráveis potências, em um universo sem limites, ao mesmo tempo em que o fogo era dominado e submetido a um grande poder que mantinha o fogo em seu lugar. Hermes afirma que teve esta visão graças ao discurso de *Poimandres*, e este esclarece a Hermes que isso tudo que ele viu em seu *Nous* é “o que existe antes de um começo sem fim”, “a forma arquetípica”, “o pré-princípio”.

Hermes, a partir daí, dá início a uma série de perguntas que serão respondidas por *Poimandres*. A primeira delas é: de onde surgiram os elementos da natureza? “Do desígnio de Deus”, *Poimandres* responde, “que depois de receber o *Logos*, contemplou o belo cosmo e o imitou, e seguindo este modelo arquetípico fez um outro utilizando-se exatamente dos elementos que extraiu deste primeiro”. Na sequência, *Poimandres* fornece a Hermes algumas informações importantes sobre o início da criação, ao dizer que *Nous*, sendo Deus e andrógino, existindo como Vida e Luz, por meio de sua Palavra (*Logos*) criou um segundo *Nous*, um artesão, criador, demiurgo. Este *Nous* demiúrgico, que é também “o Deus do fogo e do espírito”, engendrou sete “governadores” que englobam circularmente o mundo sensível⁴⁰, e aquilo a que eles governam é chamado de destino.

Poimandres passa a descrever como o *Logos* de Deus saiu dos elementos inferiores e se moveu na direção do *Nous* criador, ou seja, na direção da mente do demiurgo, que unida ao *Logos* de Deus – pois eram feitas da mesma substância - decretou aos sete governadores-planetas e suas órbitas um movimento circular de duração indeterminada. A rotação destes círculos, ou seja, a rotação dos planetas – que à época se acreditava ocorrer em torno da Terra – só ocorre graças ao *Nous* demiúrgico criado por Deus e unido ao seu *Logos*. É este movimento

³⁹ “Man and God are not just divine or even equal but outright identical. Their proper relationship is one of outright union”.

⁴⁰ Alusão ao já mencionado modelo geocêntrico de concepção da disposição dos planetas no céu, baseado na perspectiva do observador, no qual a Terra se localizava no centro do universo e os sete astros visíveis a olho (Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno) faziam suas órbitas em torno dela. Os sete governadores são os sete planetas.

dos governadores-planetas que, neste ponto do relato, utiliza os elementos inferiores – água, terra, fogo e ar – para criar os seres vivos que não possuem inteligência racional, ou seja, os animais irracionais. Vale lembrar que, em um ponto anterior do relato, o *Logos* de Deus abandona os elementos para se unir ao *Nous* do criador-demiurgo, por isso neste momento da criação dos animais, os elementos eram desprovidos de *Logos* e assim os animais, criados a partir destes elementos, permaneceram desprovidos dele, permaneceram irracionais. Neste ponto, cada um dos elementos dá origem a animais que possuem a sua natureza: o ar dá origem aos animais que podem voar, a água dá origem aos animais que vivem na água, a terra dá origem aos animais terrestres, tanto selvagens como domésticos.

Na sequência deste relato de criação, o *Nous*, que é deus, “pai de todos, que é Vida e Luz”, fez nascer o homem como um semelhante seu, um homem que era ele mesmo igual a Deus, e que Deus “*amou como seu filho*”. Este homem é descrito como belíssimo, como a imagem de seu pai. Deus, *por amar o homem*, que tinha sua própria forma, concede ao homem tudo aquilo que ele já havia criado até então. Deus, explicitamente, ama a beleza do seu filho, que tinha sua própria beleza. Trata-se de um amor que SEGAL (1986, p. 33) e JONAS (2001, p. 161) caracterizam como *narcísico*, e que nós preferimos chamar de *erótico*. Falaremos disso mais adiante.

O Homem, ao observar aquilo que havia sido criado até então – o mundo sensível e os animais irracionais - sentiu vontade de criar também. Deus-Pai autorizou que o homem também fosse capaz de criar. O Homem ingressou, então, no círculo orbital das esferas criadoras e de seus governadores (os planetas), e dali observou as criações de seu irmão, o *Nous* demiúrgico - que, assim como ele, fora criado por Deus-pai. Neste ponto, esses governadores-planetas, responsáveis pela criação dos seres do mundo físico e responsáveis por governar o destino, *amam o homem*, e por amor compartilham com ele os seus poderes criadores. Aqui, os governadores-planetas, responsáveis pela criação do mundo material – que é inferior ao homem, pois este possui *Nous* e *Logos* – amam o homem. Aqui, o mais básico conceito de erotismo aparece: uma sedução que conecta o inferior na direção do superior; neste caso, os governadores, que eram responsáveis pela criação material, se enamoram pelo homem, que é a imagem de Deus. Por esta razão, os governadores dividem com o homem seus poderes.

Após aprender sobre a natureza de cada um dos governadores e assimilar em si mesmo as qualidades de cada um deles, o homem decide romper a fronteira dos círculos dos

governadores e ir até mais além delas, para observar o poder “daquele que reina sobre o fogo”. Até este momento, já havia sido concedida ao homem toda a autoridade sobre o mundo físico e os seres irracionais que nele viviam, por meio do amor dos governadores-planetas pelo homem - porque o amaram, dividiram com ele seu poder, que é governar o destino (do mundo físico, que está suscetível ao destino)⁴¹. O homem então se impulsiona para um ponto mais adiante, rompendo a abóbada das órbitas dos governadores-planetas, a fim de observar a estrutura cósmica do alto. Assim, toda a natureza física, estando num ponto fisicamente inferior, já que o homem havia se direcionado para o ponto mais alto, foi capaz de ver a belíssima forma de Deus graças à sombra do homem que, estando no alto, fez com que seu reflexo surgisse em toda a água da Terra, e sua sombra se projetasse por toda a terra da Terra.

Por conseguir ver Deus no Homem, que era feito à sua imagem, e por reconhecer no homem os poderes dos governadores, *a natureza o amou*. E o próprio homem, conhecendo sua própria imagem ao vê-la refletida na natureza, *amou a natureza* e desejou habitar nela. Desta forma, Homem e natureza se uniram, porque *se amaram* um ao outro. Essa união do homem com a natureza explicaria, segundo o texto, o fato de, entre todos os seres, o homem ser o único a possuir uma parte mortal no que concerne ao seu corpo físico, e imortal naquilo que lhe é essencial. A humanidade, sendo imortal e tendo autoridade sobre todos os demais seres, é também mortal porque, devido ao seu corpo físico, está sujeita ao destino, ao governo dos governadores-planetas que determinam o funcionamento daquilo que é físico e mortal. *Poimandres* explica, então, que o homem é andrógino porque vem de um pai andrógino, e ele nunca dorme, porque vem de um pai que nunca adormece, e ainda, que apesar disso, “*o amor e o sono são seus mestres*”.

Neste momento, Hermes faz a declaração que talvez seja a mais importante para a nossa pesquisa: “eu também, em verdade, amo o *Logos*”. Na tradução italiana da versão inglesa de A. D. Nock, “mio Nous; anch’io, infatti, amo il *Logos*”; na versão francesa de Louis Ménard, “Ce discours me charme, dit alors ma pensée”; na tradução para o inglês por Clement Salman, “And what after that, my *Nous*? For I love the conversation”, na tradução espanhola de Jaume Pòrtulas, “¡oh, Mente Mía! También yo amo la Palabra!”. Na sequência à essa declaração, *Poimandres* revela, finalmente, “o mistério que estava oculto até então”, mistério este que será uma revelação sobre o amor mútuo entre o homem e a natureza.

⁴¹ Um pouco mais adiante no texto, *Poimandres* esclarecerá a Hermes que o destino rege apenas o que é mortal.

Poimandres ensina a Hermes que, do amor entre o homem e a natureza, fora gerada a mais maravilhosa e surpreendente das criaturas: graças ao fato de o homem possuir a natureza dos sete governadores-planetários, e ser também composto de ar e fogo, a sua união com a natureza produziu sete outros seres humanos, cada um com a natureza de um dos governadores. Eles eram, ao mesmo tempo, masculinos e femininos “e tendiam ao alto”, eram majestosos, sublimes. Nasceram porque a terra era fêmea e graças à água tornou-se úmida e fértil, e o fogo agiu como uma força de maturação; a natureza tomou para si o espírito do éter e formou estes corpos, que tinham a forma do homem. O homem, que era Vida e Luz, se converteu em alma (*Psykhé*) e *Nous*; da Vida nasceu a alma, e da Luz nasceu seu *Nous*. Aqui também é o momento em que todos os seres foram separados em masculinos e femininos, inclusive o homem, e o *Logos* sagrado ordenou a todos que se multiplicassem e que continuassem a se multiplicar, e que aqueles dotados de *Nous* – os homens – reconhecessem a própria imortalidade e que a causa da morte é o *enamoramento pelo corpo*, e que conhecessem todas as facetas da existência. E após essa declaração de Deus, a Providência, por meio do destino guiado pelas esferas dos governadores, uniu as criaturas em pares e permitiu que gerassem descendentes, o que foi feito, cada qual de acordo com sua espécie.

Poimandres finaliza este trecho de seu relato informando a Hermes que, aqueles que reconhecerem a si mesmos alcançarão o Supremo Bem, enquanto aqueles que, por um *erro do amor*, preferirem amar o corpo físico, continuarão vagando pela escuridão e sofrendo, por meio dos sentidos (do corpo), os efeitos da morte. Hermes questiona *Poimandres* a respeito de qual teria sido o grande erro daqueles que não possuem este conhecimento todo, a ponto de serem privados da sua imortalidade? *Poimandres* adverte Hermes de que, se ele realmente prestou atenção em tudo o que ouviu, ele mesmo será capaz de responder a essa pergunta. Hermes tenta uma resposta: diz ao seu mestre que aqueles que estão na morte merecem a morte porque nosso corpo físico tem origem na mesma escuridão da qual provém a natureza úmida que permitiu que, no mundo sensível (o mundo dominado pelos governadores, o mundo físico) o nosso corpo fosse constituído, e deste corpo é que a morte se alimenta.

Poimandres, satisfeito com a resposta, lança outra pergunta a Hermes: por que aquele que reconheceu a si mesmo caminha para Deus? Hermes prontamente responde que isso se dá porque o pai de todas as coisas, inclusive do homem, é feito de Vida e Luz; desta forma, se o homem aprender a se reconhecer como filho e semelhante àquele que o gerou, ou seja, também

constituído de Luz e Vida, entendendo-as como elementos formadores de sua verdadeira natureza, então estará voltando sempre à vida.

Hermes procura aprofundar essa questão: “como poderei voltar à vida”, ele pergunta? “Pois Deus declarou: que todo homem dotado de *Nous* reconheça a si mesmo. Não são todos os homens que possuem esta capacidade?”. Para responder a esta pergunta, *Poimandres* faz uma nova descrição de si, dizendo que é ele mesmo o *Nous* d’O Supremo, e que veio para ajudar “o devoto, o nobre, o puro, misericordioso, aqueles que vivem piedosamente”, e que apenas a sua presença se torna uma ajuda, porque através dela estes a quem ele fornece seu auxílio podem conhecer sobre todas as coisas, e então por uma vida cheia de amor eles, amorosamente, invocam ao Pai e lhe dão graças, louvando e cantando hinos. Antes de abandonar o corpo à morte, que é própria do corpo, eles recusam os sentidos, pois já conhecem seus efeitos, e – prossegue *Poimandres* – “eu, *Nous*, não permitirei que as atividades do corpo e seus efeitos possam ter impacto sobre eles”, acrescentando que, sendo *Poimandres* o guardião do portal, não permitirá a entrada das ações maléficas ou desonrosas, impedindo, desta forma, as ansiedades que são por elas causadas. Diz ainda que permanecerá distante dos assassinos, insensatos, corruptos, malvados, invejosos e violentos, permitindo que o dáimon vingador os ataque com dardos ardentes, para que eles prossigam perseguindo seus insaciáveis anseios, sem nada que os satisfaça.

Hermes retoma a narrativa, informando a *Poimandres* que entendeu aquilo que até então lhe fora ensinado, e pedindo que seu mestre o instrua sobre “a ascensão”. *Poimandres* muda o tema de sua exposição a partir deste ponto, começando uma explicação sobre o que ocorre com a alma após a morte do corpo. Explica que, com a morte do corpo, a matéria deste se entrega às alterações às quais está sujeita, perdendo a forma que antes tinha, e o temperamento do homem, agora inativo, é tomado pelo espírito, enquanto seus sentidos retornam à sua fonte de origem, são de novo misturados com as energias da totalidade, e o ânimo e o desejo do homem retornam para a natureza irracional. A partir daí, o ser humano – em sua parcela imortal, já que o corpo fora abandonado com a morte – ascende pelas sete esferas da estrutura cósmica, abandonando, a cada esfera, as qualidades humanas que possam ter sido impressas em sua parcela imortal durante a sua existência em corpo: na primeira esfera, abandona a capacidade de crescer e decrescer; na segunda, abandona a capacidade de projetar o mal; na terceira, a cobiça, a ilusão dos desejos; na quarta, a arrogância e a vaidade; na quinta, a ousadia, a audácia, a imprudência presunçosa; na sexta, a má predileção pela riqueza; na sétima, a mentira.

Desta forma, a alma do homem estaria livre dos efeitos que os círculos das esferas dos governadores, que formam o mundo físico causaram nele durante a vida do corpo físico; e finalmente o homem ascende à oitava região apenas com sua própria natureza imortal e ali, junto com os bem-aventurados, canta hinos em louvor ao Pai. Ainda sobre a oitava região, aquela que há acima das sete esferas dos governadores-planetras, *Poimandres* relata que aqueles que ali se encontram se alegram com a chegada de mais um que a eles se junta, e aquele recém-chegado se torna semelhante aos que ali já estão, e juntos podem ouvir as vozes das Potências que estão em regiões ainda mais altas, acima da oitava esfera que eles se encontram, que do alto cantam hinos em louvor a Deus.

Então *Poimandres* finalmente explica o final que espera por aqueles que obtém o Conhecimento (*Gnosis*): tornarem-se, eles mesmos, Deus; pois, subindo ao Pai e se rendendo às potências do alto, tornam-se, eles mesmos, potências, e assim *entram* em Deus. E, após esta explicação, *Poimandres* propõe uma tarefa a Hermes: que, tendo conhecimento de toda a doutrina, ele possa guiar pelo caminho do conhecimento aqueles que são dignos de aprendê-lo, para que Deus, por intermédio de Hermes, salve a humanidade.

Poimandres, então, desaparece diante de Hermes ou, conforme o texto “se une às potências”. O texto caminha para o final, com um discurso de Hermes assinalando que, após tudo isso ter ocorrido, passou a ensinar a humanidade aquilo que aprendera de *Poimandres*. Convoca os homens a despertarem e se manterem sóbrios. Alguns homens se reúnem diante dele, e Hermes então os instrui a tomarem parte de sua própria imortalidade, se afastando daquilo é erro e ignorância. Alguns, ao ouvirem Hermes, se afastaram dele, por estarem entregues ao caminho da morte; outros, ávidos pelo conhecimento, imploraram que ele os instruisse. Hermes tornou-se o mestre da humanidade, passando a guiá-la no caminho da salvação pelo conhecimento, semeando entre os homens as palavras da Sabedoria. Conta o que passou a fazer a partir de então: quando o anoitecer se aproximava, exortava os homens a darem graças a Deus, e após renderem suas graças, cada um se dirigia ao seu próprio leito para dormir.

Hermes finaliza dizendo que gravou em seu interior a benevolência de *Poimandres*, sentindo-se profundamente feliz porque se encontrava pleno daquilo que desejava – o sonho do corpo havia se transformado em sobriedade da alma -, e quando fechava os olhos produzia uma visão verdadeira; seu silêncio era *grávido do Supremo Bem*; a expressão do *Logos* produzia uma descendência de bens. Tudo isso só ocorreu a ele porque ele estava receptivo a

Poimandres, ou seja, ao *Nous* d'O Supremo, e agora lá estava ele, inspirado pelo divino alento da verdade. Por esta razão, Hermes oferece, enfim, um louvor a Deus:

Santo é Deus, o Pai de Todos;
 Santo é Deus, cujos desígnios se realizam por meio de seus próprios poderes;
 Santo é Deus, que deseja ser conhecido e é conhecido por seu povo;
 Santo és tu, que por Sua Palavra constituiu todas as coisas como elas são;
 Santo és tu, de quem toda a Natureza nasceu como imagem;
 Santo és tu, de quem a Natureza não criou nada a que se assemelhe;
 Santo és tu; que é mais forte do que todos os poderes;
 Santo és tu, que ultrapassa toda excelência;
 Santo és tu, mais poderoso do que qualquer louvor.

Tu, a quem clamamos em silêncio, O Indizível, O Indescritível, aceite essas imaculadas palavras, ofertadas por um coração e uma alma que te alcançam. Suplico-lhe que eu não me afaste do Conhecimento que nos leva à nossa essência, conceda-me capacidade e por esta graça eu iluminarei aqueles que estão na ignorância, meus irmãos, seus filhos. Assim eu creio e testemunho, e avanço até a vida e a luz. Bendito sejas, Pai. O homem que a ti pertence deseja se unir a ti na sua obra de santificação, de acordo com a autoridade que nele foi investida por ti.⁴²

2.3 SOBRE O TEXTO

A narrativa do *Poimandres* faz com que este texto possa ser considerado, além de filosófico ou teológico, um mito. Isso porque narra uma história encadeada não por argumentos absolutamente cronológicos, racionais e verossímeis, mas por um enredo imaginário, com acontecimentos arbitrários que ocorrem simplesmente porque a narrativa afirma que sim. Os eventos, por mais absurdos que pareçam, são gerados pela intencionalidade das personagens,

⁴² Tradução nossa da versão em inglês por Brian Copenhaver (2002, p.8):

“Holy is god, the father of all;

Holy is god, whose counsel is done by his own powers;

Holy is god, who wishes to be known and is known by his own people;

Holy are you, who by the word have constituted all things that are;

Holy are you, from whom all nature was born as image;

Holy are you, of whom nature has not made a like figure;

Holy are you, who are stronger than every power;

Holy are you, who surpass every excellence;

Holy are you, mightier than praises.

You whom we address in silence, the unspeakable, the unsayable, accept pure speech offerings from a heart and soul that reach up to you. Grant my request not to fail in the knowledge that befits our essence; give me power; and with this gift I shall enlighten those who are in ignorance, brothers of my race, but your sons. Thus I believe and I bear witness; I advance to life and light. Blessed are you, father. He who is your man wishes to join you in the work of sanctification since you have provided him all authority.

que na maioria das vezes são seres divinos ou instâncias do sagrado, e sua forma de engendrar eventos não é baseada em uma pura racionalidade filosófica; ao contrário, os eventos são movidos pelas paixões, emoções, afetos e desejos das personagens, ao ponto em que, muitas vezes, os sentimentos destas personagens se sobrepõem ao conhecimento que elas possuem, mesmo que estes eventos apresentados na narrativa pareçam pouco razoáveis do ponto de vista lógico ou de verossimilhança com a realidade plausível. (SEGAL, 1986, p. 6).

Uma tentativa mais sistematizada – embora ampla, dadas as características peculiares desta categoria de textos - de definir o que seria um mito é a de Mircea Eliade que, ao assinalar que o mito poderia ser caracterizado como “uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 1972, p. 9), define mito como

narrativa que conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, como o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma criação: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. (...) “os mitos narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. (ELIADE, 1972, p. 9-11)

A narrativa do *Poimandres* versa sobre a criação do Cosmo e do mundo material; a criação dos elementos da natureza e da própria natureza, dos animais irracionais e do homem arquetípico e imaterial, bem como sobre a descida deste homem ao mundo material; a geração dos seres e de suas descendências; a separação dos seres andróginos em dois gêneros distintos, masculino e feminino, e sobre o destino da alma após a morte do corpo; além disso, instrui o leitor que, por meio da figura de Hermes, este conhecimento, que é caracterizado como um conhecimento gnóstico⁴³ – um conhecimento acerca de Deus e seus mistérios – possa ser

⁴³ SEGAL (1986, p. 14) vai definir o *Poimandres* como um mito gnóstico; não por uma definição estrita do termo, considerando o gnosticismo apenas como uma heresia cristã do séc. II. Nesta perspectiva, o texto não se enquadra, por não ser um texto cristão e por não possuir, conforme Segal, outras características dos textos gnósticos cristãos, como a presença de um deus salvador que é distinto e oposto ao deus criador. Porém, se o termo for pensado de maneira mais abrangente, o gnosticismo não é um fenômeno exclusivamente cristão; é a crença radicalmente dualista no homem, no cosmos e em deus, além da crença na unidade primordial de toda

divulgado para a humanidade que, conhecendo esta sabedoria, poderá encontrar nela um caminho para a salvação.

Importante ressaltar que essa salvação preconizada pelo conhecimento divino revelado a Hermes neste texto prega um dualismo radical, apontando a conveniência e a necessidade de separar todos os laços que unem a parcela imaterial do homem ao mundo material. SEGAL (1986, p. 7) enfatiza que este é um ponto que torna ainda mais possível alçar este texto à categoria de mito: a ligação entre materialidade e imaterialidade começa apenas com a criação do mundo material, que ocorre pela ordem divina, e depois o próprio Deus se opõe à existência da matéria, da qual o homem que busca a salvação pelo conhecimento precisa se afastar. Isso cria um paradoxo que, para Segal, não é solucionado ao longo da narrativa, mas se “o mito não nega o paradoxo, nega ao menos a obrigatoriedade de resolvê-lo”.

Porém, como haveria de despertar no homem o desejo pelo conhecimento se o homem não precisasse deste conhecimento para se iniciar na busca de sua imortalidade, do conhecimento de suas origens divinas para reconhecer-se como filho e espelho de Deus? Portanto, entendemos que, embora o texto apregoe a necessidade de afastamento do mundo material, e isto pareça um paradoxo, na verdade a existência em materialidade é o que propicia ao homem o desejo pelas instâncias superiores, o desejo por conhecer deus e reconhecer-se feito dele e, portanto, como ele. A materialidade, de alguma forma, é o que propicia a busca pela salvação, e a salvação em si. Aqui, o texto do *Poimandres* se enquadra novamente na categoria mítica, pois não fornece apenas informações sobre a existência de uma divindade ou de uma instância do sagrado, mas o próprio texto se torna uma ferramenta para que se consiga alcançar este Deus, ou seja, não é um texto meramente expressivo, mas instrumental. (SEGAL, 1986, p. 10). Ainda sobre o *Poimandres*, este autor acrescenta que

o tema do mito deixa de ser meramente o particular mundo gnóstico das realidades materiais e imateriais, e se torna o mundo metafísico, universal ou psicológico das realidades cotidianas. Mente imaterial e Natureza material se tornam apenas formas particulares que essas realidades tomam. O anseio gnóstico de transcender o mundo material e chegar à divindade se torna apenas um exemplo do anseio de cada homem de transcender a realidade de cada dia e

a imaterialidade e o anseio de restaurar essa unidade, a necessidade de conhecimento para revelar ao homem a armadilha de sua porção material que é o corpo físico, e a necessidade de um deus salvífico para transmitir este conhecimento ao homem.

chegar à realidade final. Não apenas o homem gnóstico cumpre essa experiência, mas cada um dos homens. [tradução nossa] (SEGAL, 1986, p. 10)⁴⁴

É possível considerar que a leitura deste mito esclarece a relação entre Deus, o mundo material, o mundo imaterial e o homem. Se o homem é idêntico a Deus, o homem é identificado à sua porção divina e imaterial; portanto, conhecer este mundo é conhecer a si mesmo. É possível também entendê-lo como um mito que narra a relação de um homem, Hermes, no papel de intérprete e transmissor do conhecimento, ou seja, de um hermeneuta, com o conhecimento que lhe é revelado. É sobre esta relação que falaremos mais adiante.

2.4 AS NUANCES DE EROS E LOGOS NO POIMANDRES

O texto começa com Hermes declarando que, num momento de especulação acerca da natureza das coisas, seu pensamento se elevou “até às alturas”, momento em que *Poimandres* aparece a ele e, chamando Hermes pelo nome, pergunta o que é que ele *deseja* saber, o que é que ele *deseja* conhecer. Aqui encontramos um fator inicial e que parece primordial para o desenrolar da narrativa: Hermes manifesta verbalmente o desejo de conhecer sobre aqueles temas a respeito dos quais *Poimandres* o instruirá. O desejo de conhecer sobre estes temas, e a abertura a este conhecimento é o que autoriza o início da exposição de *Poimandres*, que pede a Hermes que “mantenha em seu *Nous*” tudo aquilo que deseja saber, para que dali em diante, ele pudesse instruí-lo.

No discurso de Diotima n’O Banquete, fica claro que o que impele o homem ao degrau seguinte na *scala amoris* é o desejo erótico, sendo o último estágio dessa subida a contemplação do belo-em-si. No trecho 201c, Sócrates relaciona explicitamente o Belo e o Bom, ao afirmar que eros busca sempre pelo Belo, e o que é Bom é Belo, portanto aquele que alcança o belo-em-si seria capaz de produzir melhores virtudes, estas ligadas a questionamentos de natureza filosófica, intelectual, espiritual. Eros aparece aqui, portanto, como um intermediário (*metaxy*)

⁴⁴ “The subject of the myth ceases to be merely the particular, Gnostic world of immaterial and material realities and becomes the universal world, metaphysical or psychological, of ultimate and everyday realities. Immaterial Mind and material Nature become only the particular forms which those realities take. The Gnostic yearning to transcend the material world and reach the godhead becomes only an instance of every man's yearning to transcend everyday reality and reach ultimate reality. That experience fulfills not just Gnostic man but every man.”

entre Hermes e o *Nous* representado pela figura de *Poimandres*. Alcançar os degraus mais altos da *scala amoris* significa orientar corretamente os desígnios de eros e, direcioná-lo corretamente significa fazê-lo na direção do espiritual, do intelectual, do filosófico, após afastá-lo da direção do que é físico e corpóreo – importante ressaltar que antes da aparição de *Poimandres*, Hermes relata uma suspensão dos sentidos, uma supressão do corpo. No próprio *Poimandres*, encontraremos mais adiante a afirmação de que o desejo pelo o que é corpóreo se manifesta como um *erro do amor*, o que coaduna com esta perspectiva presente no Banquete de que o eros é uma força que pode ser direcionada e que, neste momento, Hermes direcionava para as coisas superiores e imateriais.

Neste mesmo trecho do início do texto, em que Hermes manifesta seu desejo de conhecimento, *Poimandres* orienta a Hermes que “mantenha em sua mente (*Nous*) tudo aquilo sobre o qual deseja conhecer”. A definição de Gordon (2012, p. 18) de que “o eros é um desejo de ser e de integridade, dos quais a alma humana foi alienada desde o princípio” parece encontrar um bom exemplo neste trecho do texto. Para Gordon, “o eros sinaliza tanto nossa conexão como nossa alienação de uma condição original entre objetos noéticos”. *Poimandres*, que se apresenta como o *Nous* d’O Supremo, estabelece uma conexão imediata com o *Nous* de Hermes. Sendo o eros um desejo de reunificação que pode vir à tona de muitas maneiras, essa ligação de *Nous* para *Nous* parece própria dessa religação proposta pela ação de eros: tanto *Poimandres* quanto Hermes compartilham de uma mesma instância, o *Nous*, e é por meio dela que podem estabelecer uma conexão - não à toa, *Poimandres* afirma que *sabe* o que Hermes deseja, pois *está com ele* sempre. O que temos aqui é uma reaproximação consciente e desejada de *Hermes e Poimandres*, que em verdade, possuem uma mesma essência.

Um pouco mais adiante, após a primeira visão que *Poimandres* proporciona a Hermes na qual apresenta o surgimento dos quatro elementos e o momento em que o *Logos* surge da luz, *Poimandres* pergunta a Hermes se ele conseguiu compreender o significado daquilo que acabara de ver, ao que Hermes responde que “ainda não”, mas que em algum momento poderá fazê-lo. Este trecho é importante porque salienta que apenas o *desejo* do conhecimento não é o suficiente para que, ao ter acesso a este conhecimento, seja capaz de compreendê-lo. A experiência erótica como uma experiência dialética ascendente em direção ao que é auto-subsistente, ou seja, às coisas eternas – e, portanto incorpóreas, imateriais – não se realiza de imediato, mas por etapas, que começam pelo desejo pelo o que é físico e corpóreo e caminham na direção das coisas da ordem do intelecto e do espírito.

Neste ponto, voltamos ao tema da religião: *Poimandres*, ao ouvir Hermes dizer que não havia ainda compreendido aquilo que acabara de ver, afirma que ele mesmo, *Poimandres*, é *Nous* e Deus, “que existe desde antes da natureza úmida que surgiu da escuridão⁴⁵” – e que deu origem à matéria, portanto, aqui ele revela sua natureza não necessariamente superior, mas diferente da natureza física; diz ainda que a palavra que vem do *Nous* é o Filho de Deus; não obstante, ele revela a Hermes que aquilo que Hermes vê e ouve *em si* é a Palavra do Senhor (*Logos*), e que seu próprio *Nous* é Deus-Pai, acrescentando ainda que, a união de ambos, que são consubstancias, *Logos* e *Nous*, Palavra do Senhor e mente-*Nous*, é a vida. *Poimandres* encerra este trecho instruindo Hermes a, em posse dessas informações sobre *Nous* e *Logos*, “entender a luz e aprender a reconhecê-la”.

Este trecho soa como uma explicação de *Poimandres* à verdadeira essência de Hermes, na tentativa de auxiliá-lo à compreensão dos ensinamentos que está vendo diante dele. Se *Nous* e *Logos* são atributos divinos, e Hermes também os possui *em si*, o conhecimento das coisas divinas, imateriais e auto-subsistentes não são, senão, um voltar-se a si da maneira adequada, percebendo sua verdadeira natureza; já que a união de *Nous* e *Logos* é a vida imaterial. Paul Tillich, já no séc. XX, ao discorrer sobre o elemento erótico da religião, descreve o papel de eros como “aquele que reúne elementos que essencialmente se pertencem uns aos outros” (2014, p. 186); portanto, neste trecho do *Poimandres*, entendemos que há uma tentativa de instruir Hermes a reconhecer que *Nous* e *Logos* também fazem parte dele, e por meio deste reconhecimento, permitir que eles se aproximem. Os que se identificaram sobremaneira com sua parcela mortal, ou seja, o corpo, permanecem sofrendo, por meio dos sentidos, as imposições da mortalidade e da morte, já que tal identificação com o mundo físico se manifesta como um desvio, como um *erro do amor*: aquele que conhece e compreende a si mesmo avança até Deus, o que equivale a dizer que aquele que conhece a si mesmo, a si mesmo regressa, pois regressa à sua fonte originária, da qual nasceu e cujas qualidades e semelhanças o homem carrega graças ao amor, que une os semelhantes. Em suma, no texto hermético, o amor é a força que possibilita ao homem se aproximar de Deus: por serem semelhantes, eles podem, através do amor, serem re-unidos: “sem uma ligação definitiva não é concebível nenhuma união de uma coisa com outra. Aquilo que é completamente estranho não pode entrar em uma comunhão,

⁴⁵ Aqui, existir “desde antes da natureza úmida que surgiu da escuridão” significa, em termos filosóficos, estar entre as causas primeiras; em termos platônicos, essas causas, incorpóreas, espirituais, organizadoras do mundo, auto-subsistentes, inteligíveis, só podem ser alcançadas graças à profunda e sofisticada investigação filosófica.

mas aquilo que foi separado está lutando por ser re-unido” (TILLICH, 2004, p. 36). Desta forma, o grande poder de eros seria sua capacidade de reunir o que foi separado e, especialmente, de superar o que Tillich chamou de *a grandiosa separação*: a separação do eu de si-mesmo.

Seguindo na narrativa, Hermes relata que *Poimandres*, após orientá-lo a “entender a luz e aprender a reconhecê-la”, olhou diretamente em seu rosto, o que fez com que Hermes tremesse muito diante de sua presença. Lucchesi (1997, p. 704) afirma que a reverência – e o temor – do amante ao ver o amado, ou melhor, do *erastes* diante do *eromenos* é, de maneira inconsciente e misteriosa, um temor inconsciente em face do reflexo de Deus. O temor e o tremor de Hermes diante de *Poimandres*, do discípulo diante do seu mestre, se dá justamente quando Hermes se dá conta de que está diante do divino, de uma emanção de Deus. Sobre amor e conhecimento do Outro e de Deus,

No entanto, no amor, o conhecimento do centro do Outro está implícito no ato de olhar este Outro cara-a-cara. Não é o amor cego que é duradouro, e sim o amor que é também o próprio Deus. É um amor que vê, um amor consciente, um amor que olha através da profundidade do Coração de Deus e da profundidade de nossos corações. Não há estranheza para amar, o amor sabe, é o único poder do conhecimento que é completo e duradouro. Há uma palavra grega que pode designar tanto o conhecimento quanto o amor sensual. Pode designar ambos pois ambos os significados expressam um ato de união, uma superação da clivagem entre os seres. (...) O conhecimento se tornará eterno na medida em que é um com o amor. Portanto, a medida do conhecimento é a medida do amor. (...) [tradução nossa] (TILLICH, 1953, p. 111)⁴⁶

Um pouco adiante na narrativa, *Poimandres* informa Hermes que a mente (*Nous*), sendo andrógina, por meio do *Logos* deu à luz a uma segunda mente, um artesão, e que a Palavra (*Logos*) de Deus nesse momento abandonou os elementos *inferiores* e se uniu ao *Nous* artesão – pois eram feitas da mesma substância. Aqui, manifesta-se novamente tanto a função ascendente quanto a função de religação de eros, pois o *Logos* abandona o que é inferior – os elementos – e ascende na direção do *Nous* demiúrgico, o que se dá porque eram feitos da mesma substância – ou seja, eram emanções do divino, do *Nous* supremo. Esse movimento do *Logos*

⁴⁶ “Yet, in love, the seeing face to face and the knowledge of the centre of the other are implied. It is not blind love that is the enduring love, the love that God Himself is. It is a seeing love, a knowing love, a love that looks through into the depth of the Heart of God, and into the depth of our hearts. There is no strangeness to love; love knows; it is the only power of complete and lasting knowledge. There is a Greek word which can designate both knowledge and sensual love. It can designate both, because both meanings express an act of union, the overcoming of the cleavage between beings. (...) knowledge shall become eternal in so far as it is one with love. Therefore, the standard of knowledge is the standard of love.”

fez com que os elementos inferiores da natureza “fossem abandonados a si mesmos, desprovidos de razão, de modo que não eram mais do que simples matéria”. Esta também parece uma explicação para o “rebaixamento” da matéria em algo inferior e indigno: o fato de não possuir *Logos*, ou melhor, de ser abandonada por ele. Os seres vivos irracionais são então produzidos a partir desta matéria-sem-*Logos*.

Chega-se ao ponto da narração em que é criado o homem arquetípico: *Nous*, pai de todas as coisas, que é Vida e Luz, engendrou um homem idêntico a si. O que SEGAL (1986) e JONAS (2001) chamaram de *motivo narcísico* nós chamaremos de *motivo erótico*. A criação do homem arquetípico à imagem de *Nous-Pai* não é motivada por simples vaidade, já que essa semelhança do homem com *Nous-Pai* é o que proporciona que o homem venha a conhecer e se re-unir com sua parcela divina, *por amor*. Como Marsilio Ficino argumentou em seu comentário ao Banquete de Platão, “a semelhança gera o amor” (*De Amore*, VIII.45). Como o homem poderia amar a Deus e desejar aproximar-se de sua parcela divina se não fosse criado à sua imagem?

No diálogo platônico *Timeu* (46d) lemos que o “amante erótico da compreensão e do conhecimento” (τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστήν) é aquele que deve buscar as causas primeiras – oriundas da parcela “inteligente” da natureza, ou melhor, como Hermes declara no início do tratado, é aquele que deve buscar “as coisas que são”. Gordon (2012, p. 43) esclarece que é o eros que nos liga ao *Nous* ou à essa inteligência da natureza, que no texto se apresenta na figura do próprio *Poimandres*, bem como na Palavra Sagrada (*Logos*) que, conforme se une ao *Nous*-demiúrgico, é capaz de criar. Portanto, para Gordon, a pessoa que busca as causas primeiras (*aitias prôtas*), que são invisíveis e noéticas, é por definição um amante erótico, já que o *Nous* é um objeto do eros bem direcionado. Ao afirmar que “o amante erótico da compreensão e do conhecimento” é aquele que deve buscar as causas primeiras, o *Timeu* nos aponta que o eros é aquele que nos acompanha nesta busca:

De uma maneira surpreendente, isso implica numa espécie de primazia do eros sobre o *Nous*. Para que a alma humana seja um amante (*erastes*) do *Nous*, o desejo erótico precisa preceder o insight noético. (...) o movimento erótico da alma para o *Nous* é primário e é dado universalmente por deus para todas as almas humanas. (GORDON, 2012, p. 43)

Portanto, se o desejo erótico precede o insight noético, Deus cria o homem arquetípico à sua própria imagem e o ama como a si mesmo, pois existir como semelhante a Deus abre caminho para que o homem possa buscá-lo, tendo no horizonte o desejo de reintegração

ontológica que impele o homem, por meio de Eros, a buscar se unir à sua integridade divina original, já que o Eros proporciona uma ligação entre os humanos e suas origens noéticas divinas.

Recapitulando as etapas da criação até aqui, *Nous*, que é Deus, após receber o *Logos* que surgiu da luz, olhou para o cosmos e quis imitá-lo, para tanto, a Inteligência (*Nous*), sendo andrógina, deu à luz – com a ajuda do *Logos* – a um segundo *Nous*, este sim um *Nous*-artesão ou demiúrgico. Este *Nous*-demiúrgico, sendo o Deus “do fogo e do espírito”, gerou os sete governadores (planetas) cujas órbitas abarcam o mundo físico-sensível e cujo governo é denominado “destino”. É neste ponto que o *Logos* abandona o mundo sensível, deixando os elementos que formam a matéria desprovidos de razão (*Logos*) e se unindo ao *Nous*-demiúrgico, que agora, provido da Palavra, imprime um movimento a estes governadores-planetas em suas órbitas, movimento que irá criar os animais irracionais utilizando-se dos elementos que agora eram desprovidos de *Logos*. Só então, a mente-*Nous* – não o *Nous*-demiúrgico, e sim o *Nous* anterior, primeiro, que é Vida e Luz – cria o homem arquetípico à sua imagem.

O homem, após ser criado por Deus à sua imagem, e ser amado por Ele, viu tudo aquilo que já havia sido criado até então pelo *Nous*-demiúrgico, seu “irmão”, e desejou também ser capaz de criar, desejo este cuja realização foi permitida por Deus. Para que ele finalmente venha a criar, o que só ocorre mais adiante no texto, todo um processo erótico se desenvolve. Quando Deus autoriza o homem a criar também, o homem ingressa na esfera dos governadores que, ao verem o homem, “se encheram de amor por ele”, e por isso compartilharam com ele sua natureza e seus poderes. Aqui temos explícitas duas funções importantes de eros: a primeira assinalada pela declaração de que os governadores “se encheram de amor” pelo homem. Embora compartilhem da mesma origem divina, o homem é superior, já que é criado diretamente por Deus; já os governadores foram criados pelo *Nous*-demiúrgico, que é filho de Deus-Pai, assim como o homem arquetípico. Ao amarem o homem, os governadores-planetas estão fazendo um movimento erótico ascendente, como na perfeita definição de Tillich, que na esteira da filosofia platônica, diz que a ação de eros promove um “movimento daquele que é inferior em poder e sentido para aquele que é superior” (2014, p. 286).

A segunda função de eros explícita neste trecho é a que assinala o próprio desejo do homem de, assim como o *Nous* que é Deus, e também como o *Nous*-demiúrgico, poder ele mesmo criar também. É no Banquete que encontraremos mais detalhes sobre o papel de Eros

como propiciador da criação e da geração. É atribuído a Eros o papel de ser o criador e inspirador de todas as artes:

“é um poeta o deus [Eros], e sábio, tanto que também a outro ele o faz; qualquer um em todo caso torna-se poeta, mesmo que antes seja estranho às Musas, desde que lhe toque o Amor. (...) é um bom poeta, o Amor, em geral de toda a criação artística, pois o que não se tem ou não se sabe, também a outro não se poderia dar ou ensinar. (...) aquele de quem este deus se torna mestre se torna célebre e ilustre, enquanto aquele no qual o Amor não toque, acaba obscuro. E quanto à arte do arqueiro, à medicina, à adivinhação, inventou-as Apolo, guiado pelo desejo e amor, de modo que também Apolo seria discípulo do Amor. (...)” (*O Banquete*, 196e-197b)

E, mais adiante, Eros será apresentado também como aquele que influencia a geração e parturição daquilo que é fruto tanto do corpo quanto da alma:

Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo, mas também na alma, e quando chega a certa idade, dão à luz que deseja a nossa natureza. Dar à luz no que é feio não é possível, mas sim no que é belo. A união de homem e mulher é parturição. É divino esse fato, e isso é imortal no ser vivo que é mortal, a concepção e a geração. (...) Por isso, quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se e de júbilo transborda, e dá à luz e gera; porém, quando é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. É, com efeito, Sócrates, - dizia-me ela - não do belo o amor, como pensas, (...) mas da geração e parturição no belo. (...) E por que assim da geração? Porque é algo de perpétuo e imortal que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo o que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor. (...) a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode ser assim através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo no lugar do velho (...) E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. (...) É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade. (*Simpósio*, 206c-208b)

Desta forma, observamos um processo erótico tanto no amor dos governadores pelo homem, como no próprio desejo do homem de poder criar também. Ao dividirem com o homem seus poderes, os governadores possibilitaram que, a partir de então, o homem tivesse autoridade sobre todo o mundo sensível e sobre as criaturas que já habitavam nele, a saber, os animais irracionais; mas o homem teve o ímpeto de avançar ainda mais, e atravessou o limite das esferas dos governadores-planetários, chegando ao ponto mais alto, à região da oitava esfera que fica para além das sete esferas planetárias. De lá, o homem – que possui a imagem de Deus-Pai, o *Nous*

Supremo – se fez visto pela natureza inferior. A natureza viu no homem não apenas a forma de Deus, mas também a energia dos governadores, que compartilharam com o homem a sua essência no momento em que o amaram; por esse motivo - porque o homem era, ao mesmo tempo, como os governadores e como deus - a natureza *amou o homem*. Ao mesmo tempo, o homem viu refletida na natureza sua própria forma, quando sua imagem se projetou “por toda a água da Terra, e por toda a terra da Terra”, já que ele estava no alto. Deste modo, quando o homem viu sua forma, que é a forma de Deus, *amou a natureza e desejou habitá-la*. O texto diz que desejo e ação se deram ao mesmo tempo, e o homem passou a habitar a natureza inferior, desprovida de *Logos*. Homem e natureza, então, se uniram, pois se amavam mutuamente.

A união entre homem e natureza nos fornece alguns esclarecimentos importantes sobre a presença de eros no texto e seu papel de unir seres que se assemelhem pelas mesmas origens noéticas-divinas, sendo a mais alta dessas uniões a do homem com o *Nous* Supremo, que é Deus-Pai. A natureza, embora desprovida de *Logos*, não era desprovida de *Nous* pois também fora criada pelo desígnio de Deus, que é *Nous*; porém, desprovida de *Logos*, “não era mais do que simples matéria”. O homem ama a natureza e deseja habitá-la quando vê a sua imagem, que é a imagem do próprio deus, refletida nela. O homem se reconhece na natureza e esse reconhecimento se dá, novamente, de *Nous* para *Nous*. É dessa união de amor entre o homem e a natureza que o homem passa, então, a ser duplo: mortal, por possuir um corpo mortal, unir-se à natureza que não possuía *Logos* e estar submetido ao destino dos governadores; e imortal, por sua essência divina idêntica à de Deus.

É então que Hermes declara, finalmente, que ele também “*ama o Logos*”. Logo após Hermes dizer: “oh, meu *Nous*!, eu também *amo o Logos*”, *Poimandres* revela a Hermes “o mistério que havia sido mantido oculto” até aquele momento: que da união do homem com a natureza, se originou o prodígio mais surpreendente: a natureza deu à luz sete homens, cada qual com as qualidades de cada um dos sete governadores-planetas. Estes homens, feitos de fogo e espírito, eram andróginos e “tendiam ao alto”. Temos aqui, novamente, duas das principais qualidades de eros em ação: o eros que impele à geração e o que impele à ascensão. Além disso, o desejo erótico de Hermes pelo *Logos*, quando ele declara amá-lo, é o que autoriza *Poimandres* a revelar a Hermes o grande mistério até então oculto. Ao ouvir sobre a criação dos sete homens andróginos que tendiam ao alto, Hermes pede para que *Poimandres* continue a falar, pois ele está *preso a uma vontade insaciável* de escutá-lo. Voltaremos com detalhes a este trecho no capítulo seguinte.

Poimandres explica como se deu o nascimento destes sete homens, frutos da união do homem primordial com a natureza irracional. Conta também que, após a criação deles, todos os seres vivos, que eram andróginos, foram divididos em dois – uma parte macho, outra fêmea. A eles, Deus ordenou que crescessem e se multiplicassem, advertindo que aqueles dotados de *Logos* reconhecessem a própria imortalidade. É neste momento também, que o Homem primordial, feito de Vida e Luz, transformou-se em alma (*psykhé*) e inteligência (*Nous*). Entendemos aqui que, além do da função geradora de eros, que impele os seres a gerarem também, há também uma indicação de direcionamento destas funções eróticas: é necessário que, aqueles providos de *Logos*, reconheçam a própria imortalidade ao compreenderem a natureza de seu *Nous*, idêntico a Deus. Aqui temos uma virada na narrativa, porque embora tanto os homens quanto os animais compartilhem do *Nous* por serem criados por ele, apenas aqueles providos de *Logos* podem reconhecer isso, ou seja, separar o simples desejo erótico que impele tanto seres racionais quanto irracionais na direção do que é corpóreo, físico e sensível, daquilo que os distingue como seres racionais e possa os direcionar na busca de sua própria parcela imortal. *Poimandres* vai dizer que os seres a partir de então se multiplicaram e aquele que reconheceu a si mesmo alcançou o Bem Supremo, mas aquele que amou o corpo por um erro do amor continuará errando na obscuridade e sofrendo, por meio dos sentidos do corpo, os efeitos da morte.

Para a narrativa, nem todos os seres humanos possuem *Nous*, posto que o *Nous* vai se apresentar agora como uma qualidade manifestada apenas em *alguns* seres humanos. O *Logos* sim, fora distribuído por Deus entre todos os seres humanos e é, inclusive, subordinado ao *Nous*, embora sejam consubstanciais. Sobre isso, Pereira (2010, p. 174) afirma que a relação entre *Nous* e *Logos* era, propriamente, de mediação: o *Logos* como mediador do *Nous*. Essa relação é o que permite que a gnose hermética seja interpretada não apenas como um ato intelectual, mas como uma experiência espiritual, posto que

É o propósito do homem na Terra governar sobre a criação e aprender sobre o amor de Deus. Ao fazê-lo, o homem usa seu dom divino, o *Logos*. Este *Logos* concede à humanidade a supremacia intelectual e a capacidade de reconhecer a participação de Deus em todas as coisas abstratas e concretas do universo. Se o homem escolhe uma vida virtuosa e procura entender sua espiritualidade, então ele recebe outro presente de Deus: o *Nous* hermético. Este *Nous* é, na verdade, uma sensibilidade espiritual. Apenas pessoas verdadeiramente virtuosas e morais o alcançam. Como uma emanção de Deus, *Nous* é o que conecta o homem com o Criador. As pessoas que nutrem seus *Nous* são

capazes de alcançar a gnose hermética: a realização de sua condição espiritual.⁴⁷
[tradução nossa] (PEREIRA, 2010, p. 174-175)

Hermes, ao ouvir de *Poimandres* que aqueles que permanecem na ignorância estão privados de sua imortalidade, pergunta que erro tão grande eles possam ter cometido para estarem fadados a isso. *Poimandres* responde dizendo que a origem do corpo de cada pessoa é o que também constitui a obscuridade, que ambos – corpo e ignorância, ausência de esclarecimento, obscuridade – são derivados da natureza úmida – dos elementos irracionais – que é o que forma o corpo que vive no mundo sensível-físico, acrescentando que a morte se alimenta deste corpo. Este é um trecho que mostra, novamente, a necessidade de direcionar correta ou adequadamente as aspirações intelectuais na direção de uma conexão com o que é espiritual, e não físico, ou seja, de um adequado direcionamento de eros. Ainda na esteira da pesquisa de Pereira (2010), concordamos que estes termos da língua grega, *Logos* e *Nous*, eram utilizados no contexto hermético para ilustrar instâncias de uma sabedoria eminentemente egípcia, associados, respectivamente, ao poder de eficácia de criação pela palavra e o desejo criativo movido pelo amor, associado à Vontade divina e que, em seres humanos, seria uma recompensa por conquistas morais e espirituais. (PEREIRA, 2010, p. 170-171). Desta forma, aqueles que possuem *Logos* (todos os seres humanos) podem buscar por *Nous*, mas não necessariamente alcançá-lo.

Esta relação entre *Nous* e *Logos* aparece ostensivamente no tratado IV do *Corpus Hermeticum*, intitulado “*A cratera ou a mônada*”. Neste tratado, que se constitui como um discurso de Hermes a seu discípulo Tat, lemos que Deus criou o mundo por meio de seu *Logos*, e por meio de sua Vontade criou todos os seres que existem. Deus permitiu que o ser humano, composto do Corpo Divino (sua parcela imortal), viesse ao mundo sensível se unir à natureza, e por essa razão o homem seria duplo, mortal e imortal. O ser humano teria prevalecido sobre o mundo sensível graças ao seu *Logos* e seu *Nous* e seu papel neste mundo seria o de conhecer a criação de Deus, maravilhar-se com ela e conhecer, também, o próprio Deus. Por esse motivo, para que seu papel no mundo pudesse ser cumprido, Deus teria dado o *Logos* a todos os homens,

⁴⁷ “It is Man’s purpose on earth to rule over the creation, and to learn about God’s love. In doing so, Man uses his divine gift, the Logos. This Logos grants mankind intellectual supremacy and the ability to recognize God’s participation in all abstract and concrete things in the universe. If Man chooses a virtuous life and looks forward to understanding his own spirituality, then he receives another gift from God: the Hermetic Nous. This Nous is actually a spiritual sensibility. Only truly virtuous and moral people reach it. As God’s emanation, Nous is what connects Man with his Creator. Those persons who nurture their Nous are able to achieve the Hermetic gnosis: the realisation of one’s spiritual condition.”

mas não o *Nous*: para que os homens buscassem por ele e o conquistassem como um prêmio. Neste tratado, o *Nous* é conquistado por meio de um batismo em uma cratera, na qual Deus teria depositado o *Nous*. Aqueles que nela se batizam, passam a possuir *Nous*; aqueles que não, são os *logikoi*, os que não receberam o dom do *Nous* e por isso não conhecem nem o propósito de terem nascido, nem por obra de quem.

Retomando ao tratado I, a próxima pergunta é de *Poimandres* a Hermes, sobre o motivo pelo qual aqueles que reconhecem a si mesmos, avançam até Deus. Hermes responde que Deus, o pai de todas as coisas, é constituído de luz e vida, e o homem nasceu dele, por isso aquele que entende a si mesmo, reconhecendo-se como feito de luz e vida – como semelhante à Deus – avança até Deus. Interessante notar que aqui é *Poimandres* quem pergunta, e não Hermes, mostrando que a esta altura do diálogo, o discípulo necessariamente deverá ter compreendido sua explanação e ser, então, capaz de interpretar aquilo que ouvira até então. *Poimandres* concorda com a resposta de Hermes, acrescentando que a luz e a vida são Deus-pai, portanto aquele que compreende que está constituído de luz e vida porque nasceu delas, este voltará para a Vida.

Inicia-se uma discussão a respeito de quem está e quem não está dotado de *Nous* para poder reconhecer-se como semelhante a Deus e, portanto, identificar-se com sua parcela imortal. *Poimandres*, que é o próprio *Nous* Supremo, anuncia que acompanha apenas a uns, e não a outros: está ao lado dos que são benditos, bons, puros, misericordiosos, reverentes, para estes sua presença constitui um auxílio para que imediatamente se reconheçam a si mesmos e se dirijam com amor a Deus, dando-lhe graças. Estes são os que, mesmo vivendo em um corpo mortal, abominam os sentidos corpóreos. *Poimandres* acrescenta que ele mesmo não permitirá que os efeitos do corpo alcancem estes homens.

Este é um trecho em que o direcionamento do eros para uma direção contrária ao corpo e às coisas físicas parece estar submetido a um tipo de persuasão. Isto porque, na sequência, *Poimandres* discorre sobre os castigos terríveis que esperam àqueles que não apresentam o comportamento considerado adequado para conquistarem o dom do *Nous*, estabelecendo uma relação de *necessidade*, cujo argumento é embasado na autopreservação e, no limite, no cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Conforme Candiotta (2010, p. 148), para acessar à verdade da qual um sujeito é constituído, é necessário “o exercício da razão tendo em vista a tomada da boa decisão e a ruptura com as falsas opiniões”, o que exige uma busca pela sabedoria,

“encaminhar-se em direção da *phrónesis*”, que pode ser traduzida como a virtude do pensamento prático, a sabedoria prática, ou a prudência presente em processos de tomada de decisão sobre *como* agir.

Este não deixa de ser o motivo da ascese erótica da *scala amoris* no *Banquete*: a orientação adequada de eros que, a cada mudança de direção e objeto, aproxima mais o homem do Belo e do Bom, por meio da superação da própria ignorância. Neste ponto,

diante do desejo de possuir a sabedoria, Eros aparece como o intermediário entre a falta e a completude, que pode ser alcançada mediante o exercício filosófico do cuidado, ou da racionalidade prática. Em outras palavras, a carência da sabedoria é remediada pela busca do conhecimento intermediada por Eros. (SILVA, 2016, p. 64)

Após *Poimandres* apresentar os castigos aos quais estariam submetidos àqueles que não agissem de maneira suficientemente adequada para serem dignos da obtenção do *Nous*, ou seja, da presença de *Poimandres* junto a eles, o diálogo se encaminha para o final, no trecho em que *Poimandres* narra o que ocorre ao homem depois da morte: ele abandona seu corpo e, subindo pelas sete esferas dos planetas-governadores na direção do Alto, vai sucessivamente abandonando às qualidades e impressões dos sete governadores, que lhe foram assimiladas à alma durante sua existência física, conforme vai avançando pelas esferas em direção ao alto. Aqui, temos uma alegoria que visa esclarecer que os desvios que afastam o homem do *Nous*, que é Deus-pai, por serem frutos de um erro de eros que os apaixona pelo mundo sensível e os liga sobremaneira ao corpo, não acompanha o homem após a morte do corpo: a qualidade de crescer e decrescer, a maquinação de maldades, a ilusão dos desejos, a arrogância, a audácia, a presunção, os impulsos malignos derivados do excesso de riqueza e a mentira, tudo isso é abandonado à medida em que o homem vai ascendendo pelas esferas e se despindo destes efeitos do “marco cósmico”, que é esse espaço circular onde habitam e operam os governadores-planetas e que formam o próprio mundo físico. Esse processo de ascensão resultaria, propriamente, na *παλιγγενεσία* (*palingenesia*), que para Anna Van den Kerchove, é a meta da gnose hermética.

Podendo significar tanto “retorno à existência” como “renovação para uma existência superior”, aparece em Mt 19:38 em referência à ressurreição individual e à renovação cósmica;

surge também em Tt 3:5, em referência a uma renovação moral que leva a essa “nova vida”⁴⁸. Em Mateus, no contexto em que, após Jesus alertar aos seus discípulos sobre o perigo das riquezas, explica sobre a recompensa prometida ao desprendimento. Pedro, ao perguntar a Jesus o que receberão após deixarem *tudo* e lhe seguirem, ouve que “em verdade eu vos digo, a vós que me seguistes: quando as coisas forem renovadas e o Filho do Homem se assentar no seu trono de Glória, vos assentareis, vós também, em doze tronos para julgar as 12 tribos de Israel”.⁴⁹ Aqui, o termo aparece no sentido “da renovação messiânica que há de manifestar-se no fim do mundo, mas que terá começo, sob uma forma espiritual, com a ressurreição de Cristo e seu reinado na Igreja”.⁵⁰ Já em Tito, há também uma série de recomendações de comportamentos a serem evitados (“não devem difamar a ninguém, nem andar brigando, sejam gentis e delicados para com todos”), pois “também nós antigamente éramos insensatos, desobedientes, extraviados, escravos de toda a sorte de paixões e de prazeres (...) mas quando a bondade e o amor de Deus, nosso Salvador, se manifestaram, ele nos salvou (...) e por sua misericórdia fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo.”⁵¹

É interessante o quanto o termo *palingenesia* vai ocorrer no Novo Testamento em um sentido análogo ao do *Poimandres*, associado a um despojamento, desprendimento, às mudanças de hábito necessárias àquele que busca a conexão com Deus. No contexto hermético, essa regeneração se daria justamente ao final da subida da alma pelas esferas planetárias, que desprendendo-se sucessivamente dos efeitos da existência terrena ao longo das esferas, finalmente alcançaria a oitava esfera. O corpo material, já morto, retornara aos elementos irracionais dos quais havia sido feito, e mistura-se a esses elementos novamente; a parte imaterial do homem, ao completar a subida ao seu local de origem, após desprender-se dos efeitos da vida física ao longo desta ascensão, alcança o alto, a oitava região, e lá se encontra com os bem-aventurados, onde cantam hinos de louvor e dão graças ao Deus-Pai. Neste local, os bem-aventurados se rendem às potências e, convertendo-se eles mesmos em potências, *entram* em Deus.

⁴⁸ Dicionário teológico do Novo Testamento / Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich; condensado por Geoffrey W. Bromiley; traduzido por; Afonso Teixeira Filho; João Artur dos Santos; Paulo Sérgio Gomes; Thaís Pereira Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

⁴⁹ Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

⁵⁰ Nota da edição.

⁵¹ Idem 48.

Neste trecho, observamos que o destino das partes do homem é retornar ao seu local de origem: o corpo material, já sem vida, volta aos elementos da natureza irracional, do qual ele fora feito no início da criação; a parte imaterial do homem, que é Vida e Luz, que é como Deus-Pai, retorna ao Alto, onde existia antes de unir-se à natureza. Sobre isso,

se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento o indica, nunca enquanto vivermos. Ora, se realmente, na companhia do corpo não é possível obter o conhecimento puro do que quer que seja, de duas uma terá de ser: ou jamais conseguiremos adquirir esse conhecimento, ou só o faremos depois de mortos, pois só então a alma se recolherá em si mesma, separada do corpo, nunca antes disso. Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento, é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo e estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza sem permitir que nos macule, até que a divindade nos venha libertar. Puros, assim, e livres da insanidade do corpo, com toda a probabilidade nos uniremos a seres iguais a nós. (*Fédon*, 67a)⁵²

Gordon (2012, p. 14) afirma que o tema da mortalidade humana se faz sempre presente nas práticas eróticas, pois a morte significa o *nostos* – a volta para casa – e a vida em função de um eros bem direcionado para as coisas superiores se torna uma espécie de preparação para este momento radical de desalienação noética representado pela morte e o retorno da alma ao seu local de origem. As práticas que, em vida, nos aproximam do que é auto-subsistente, intelectual, espiritual ou filosófico, cultivam e preparam a alma para o seu retorno às origens. (GORDON, 2012, p. 19). E essas práticas são mediadas por um eros bem direcionado, que guia o homem na busca por essa reconexão primordial que, entendemos, só se completa com a morte do corpo físico.

Poimandres encerra dizendo a Hermes que “este – o tornar-se Deus após a ascensão da alma pelas esferas planetárias, ascensão esta que sucede a morte do corpo físico – é o bom final que aguarda aqueles que tenham recebido o Conhecimento (*gnose*): tornarem-se Deus”. Então, convoca Hermes a tornar-se guia da humanidade na difusão deste conhecimento que ele aprendera durante a exposição de *Poimandres*, para que, através dele, a humanidade, tendo aprendido esta sabedoria, possa ser salva. Hermes afirma que, a partir do momento em que ele começa a convocar a humanidade para que ouçam o que ele tem a dizer, alguns se aproximaram dele “movidos pelo mesmo sentimento” – um sentimento erótico, claro, de vontade de aprender

⁵² Tradução de Carlos Alberto Nunes. UFPA, 2011.

sobre as coisas superiores e sobre as próprias origens, e a estes ele ensinou “como e por qual maneira eles poderiam obter a salvação”; outros, os que já haviam “se entregado à morte” pela identificação com a natureza irracional, ao ouvirem as palavras de Hermes, se afastaram. Aqui, o simbolismo mais comum da figura do deus Hermes aparece: o de ser aquele que apreende e interpreta as mensagens dos deuses, e espalha essa mensagem aos demais; o mensageiro, o que emana a Vontade divina após transformá-la em um discurso passível de ser reconhecido. Outra função do deus Hermes aparece aqui: o de ser o *psicopompo*, que conduz as almas não apenas do mundo dos “vivos” ao mundo “dos mortos”, mas também conduz os homens entre dois eventos ou situações significativas, como o antes e o depois de uma iniciação.

Hermes, então, se torna o responsável por guiar os homens nesse caminho que os conduz à imortalidade, e finaliza justificando que isso tudo ocorreu a ele porque ele estava receptivo, por meio de seu *Nous*, ao discurso de *Poimandres* e agora “se achava pleno de tudo aquilo que anteriormente desejava”. Aqui, novamente o elemento erótico aparece como um anseio – agora preenchido - pelo conhecimento das *coisas que são*.

3. HERMES COMO O HOMEM HERMÉTICO IDEAL E O HERMETISMO COMO UMA RELIGIÃO DO SER

Iniciamos este capítulo com algumas questões que tentaremos elucidar. A primeira delas é: por que o *Poimandres*, em todos os manuscritos do *Corpus Hermeticum*, é colocado como texto de abertura deste grupo de tratados?; a segunda: o que este texto nos informa sobre o comportamento que parece ser necessário, desejado ou esperado para aqueles interessados em conhecer e praticar a sabedoria hermética?; ainda: é possível pensar em uma possível identidade de um *homo religiosus hermeticus*, ou ainda, o *homo religiosus* é também, necessariamente, um *homo hermeticus*? E o que eros e *Logos* tem a ver com tudo isso?

Thoth, o Hermes em sua antiga faceta egípcia, e posteriormente o próprio Hermes, é um intérprete de textos, caracteres, informações e símbolos. Sempre foi apresentado como o senhor do *Logos*, da palavra divina, especialmente de divindades solares, como Rê. A teoria da interpretação, a que chamamos de hermenêutica, tem como provável origem etimológica o nome de Hermes, o deus-intérprete; bem como o hermeneuta, aquele que interpreta, não escapa da alusão a esta divindade; o verbo *hermeneuein* é um “descobrir de algo, de qualquer coisa que traz uma mensagem, na medida em que o que se pode tornar-se mensagem” (PALMER, 1986, p. 24). Porém, um intérprete, um mensageiro, um orador, um profeta, todas essas funções advindas e derivadas da palavra, não existem no vácuo absoluto - assim como a função de Thoth é articular em discurso aquilo que é concebido pela mente de Rê, assim como a função de Hermes é a de tramar palavra e ato juntos, ou seja, de criar por meio da palavra. *Logos*, para Palmer (1986, p. 133), “é aquilo que é transmitido na fala, portanto, o sentido mais fundo de *Logos* é deixar que algo apareça”; seguindo Heidegger (2005, p. 62), para quem *Logos* é “aquilo de que trata o discurso (...) deixa e faz ver aquilo sobre o que se discorre, (...) é a articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado”. Palmer acrescenta que “*Logos* não é na verdade um poder dado à linguagem por aquele que a utiliza, mas sim um poder que a linguagem dá a essa pessoa, um meio que ela tem de ser captada por aquilo que através da linguagem se torna manifesto” (1986, p. 24).

No *Poimandres*, Hermes recebe, em uma revelação, o *Logos* de Deus, por intermédio de *Poimandres*, que se apresenta como *Nous* do próprio Deus. Para Pereira (2010, p. 126), o *Nous* de Deus, ou seja, o próprio *Poimandres*, representa uma tentativa de identificar uma origem para Sua vontade, amor, inteligência e talvez uma essência para tudo isso. Já o *Logos* de Deus é uma descrição da capacidade de trazer algo que existia apenas em seu *Nous* para a

existência manifesta. O homem, por também possuir *Logos*, recebe certa autoridade e poder em relação a criaturas que, no texto, são consideradas inferiores; é também graças ao seu *Logos* que ele pode desenvolver, aprimorar, exercer as qualidades de seu *Nous*: embora todos os homens possuam *Logos*, nem todos possuem *Nous*. Como já descrevemos anteriormente, no contexto hermético, o *Nous* é uma espécie de recompensa que alguns homens – aqueles mais devotados às questões filosóficas e espirituais – recebem, um tipo específico de sensibilidade que pode conectá-los com o que é superior. Para esclarecer esta questão:

Apenas o homem tem uma parcela do *Logos* divino, que o torna capaz de governar o mundo material. Este *Logos* também ajuda o homem a reconhecer e lembrar de sua natureza divina e pode guiá-lo até sua parcela do *Nous* divino. O *Logos* hermético é a capacidade do homem de distinguir-se de outras criaturas e ter consciência de Deus. Como resultado, o *Logos* do homem é o mediador entre o *Nous* de Deus e sua alma. O homem só é capaz de ter *Nous* (ou de conseguir *Nous*, uma vez que é uma emanção da esfera de Deus) porque ele foi criado diretamente por Deus. O *Nous* hermético é a conexão de Deus com a humanidade e é a dimensão espiritual do próprio homem). (PEREIRA, 2010, p. 135) [tradução nossa]⁵³

Portanto, o *Poimandres*, tratado que abre esta compilação de textos herméticos conhecida como *Corpus Hermeticum*, nos dá notícias sobre o homem-hermético ideal, na figura de Hermes, o intérprete e mensageiro: aquele que recebe o conhecimento que a ele é revelado e que o transmite aos seus discípulos. Não parece estar à toa localizado como tratado de abertura, e sim porque nos dá pistas das posturas, comportamentos e ações necessárias a um bom intérprete desta sabedoria, além disso, marca o início da transmissão de uma possível tradição hermética, ao nos revelar como Hermes, aquele que posteriormente transmite esta sabedoria aos seus discípulos, primeiramente chegou a conhecê-la.

Vale ressaltar o que já fora comentado anteriormente: que, ao que tudo indica, estes tratados circularam inicialmente de maneira avulsa, e só foram compilados em um *corpus* em algum momento entre os séculos III e XI, sendo, portanto, uma “uma produção redacional seletiva e arbitrária do Período Bizantino no que diz respeito a sua formação enquanto coletânea

⁵³ “Only Man has a share of the divine Logos which grants him the potential to rule over the material world. This Logos also helps Man to recognise and remember his divine nature and may guide Man towards his share of the divine Nous. The Hermetical Logos is the capacity of Man to distinguish himself from other creatures and to have the conscience of God. As a result, a human Logos is the mediator between God’s Nous and his soul. Man is only able to have Nous (or to —achieve! Nous, since it is an emanation from God’s sphere) because he was directly created by God. The Hermetical Nous is the connection of God with humankind and is the spiritual dimension of Man himself.”

de textos herméticos e unidade literária distinta.” (LIRA, 2019, p. 185); mas Hermes e suas atribuições, herdadas de Thoth, são uma herança greco-egípcia – e “Aristóteles é grego, mas gregos são os mistérios eleusianos” (ECO, 2004, p. 27). Para este autor, o mundo grego, fascinado pelo *ápeiron* desde os pré-socráticos, encontra na figura de Hermes a ideia de metamorfose contínua, em que os princípios racionalistas gregos como de identidade e de não-contradição são negados, já que são mitos em que “as cadeias causais enrolam-se sobre si mesmas em espiral, o depois precede o antes, o deus não conhece confins espaciais e pode estar, sob formas diferentes, em diferentes lugares ao mesmo tempo.” Além disso, Hermes, como já dito, é volátil, ambíguo, pai de todas as artes, mas deus dos ladrões, *iuvenis et senex* a um tempo” (2004, p. 27).

Umberto Eco (2004, p. 26) ressalta que, no contexto histórico de redação dos textos herméticos – atribuídos à figura mítica de Hermes -, datados dos primeiros séculos da era comum, observa-se um meio bastante sincrético, em que a dissolução das pátrias locais pelo Império fez com que muitos deuses e crenças se amalgamassem. Um dos princípios racionais gregos, o do meio excluído, também entra em crise, já que o sincretismo vigente neste contexto permite que muitas perspectivas possam ser verdadeiras ao mesmo tempo, ainda que se contradigam. Este autor nos lembra de que, na busca por esta Verdade, os praticantes da sabedoria hermética possuíam apenas textos, e se vários textos podem ser verdadeiros mesmo que entrem em contradição, é porque

cada palavra deles é uma alusão, uma alegoria. O que dizem não é o que aparentam dizer. Cada um deles contém uma mensagem que nenhum deles jamais poderá, isoladamente, revelar. Para compreender a mensagem misteriosa contida nos livros era preciso buscar uma revelação para além dos discursos humanos, que chegasse por anúncio da própria divindade, através dos modos da visão, do sonho ou do oráculo. Uma revelação inédita, jamais ouvida antes, deverá falar de um deus ainda ignoto e de uma verdade ainda secreta e profunda (pois só o que jaz sob a superfície pode permanecer ignorado por muito tempo). Assim, identifica-se a verdade com o que não é dito, ou que é dito de modo obscuro e deve ser compreendido para além da aparência e da letra. Os deuses falam (hoje diríamos: o Ser fala) através de mensagens hieroglíficas e enigmáticas. (ECO, 2004, p. 28).

E estas mensagens enigmáticas só eram acessíveis àqueles versados no princípio da semelhança ou simpatia universal, que Eco define como cadeias ocultas que unem o mundo espiritual, o mundo astral e o mundo terrestre, de forma pela qual “o universo torna-se um grande teatro dos espelhos onde cada coisa, qualquer que ela seja, reflete e significa todas as

outras” (2004, p. 28). Sendo esta relação um efeito da emanção de Deus no mundo, cuja origem está em uma pressuposta Unidade que é ela própria também a origem de todas as contradições e ambiguidades, “o pensamento hermético diz que a nossa linguagem, quanto mais ambígua e polivalente for, valendo-se de símbolos e metáforas, tanto mais habilitada estará a nomear um Uno no qual se realiza a coincidência dos opostos” (ECO, 2004, p. 28). Trata-se de uma perspectiva altamente interpretativa, com limites praticamente infinitos de inter-relações entre tudo aquilo que existe, perspectiva na qual uma coisa alude sempre à outra, e à outra, em que “todas as interrogações dirigidas aos símbolos e aos enigmas nunca dizem a verdade última, mas apenas deslocam o segredo para outro local. A expressão cultural dessa condição psicológica é a gnose.” (ECO, 2004, p. 28).

Ao nomear de “mística da interpretação ilimitada” a herança do hermetismo hoje, Umberto Eco enumera uma série de pressupostos que seriam assumidos por este leitor-intérprete herdeiro da tradição hermética, dentre os quais, destacamos:

a) um texto é um universo aberto onde o intérprete pode descobrir uma infinidade de conexões (...); d) todo texto que pretenda afirmar algo de unívoco é um universo abortado, ou o resultado do malogro de um mau Demiurgo, o qual, toda vez que tenta dizer “isto é assim”, desencadeia uma ininterrupta cadeia de inumeráveis remissões, no curso da qual “isto” jamais é a mesma coisa; e) o pecado original da linguagem (e de qualquer autor que a tenha falado) é, porém, redimido por um Leitor Pneumático, o qual, por compreender que o Ser é Deriva, corrige o erro do Demiurgo e entende o que os Leitores Hílicos estão condenados a ignorar, buscando a ilusão do significado em textos que nascem destinados a zombar deles; f) a cada um, porém, é dado tornar-se um Eleito, desde que ouse sobrepor sua intenção de leitor à inatingível e perdida intenção do autor; todo leitor pode tornar-se um Super-homem que compreende a única verdade, isto é, que o autor não sabia do que estava falando, porque a linguagem falava em seu lugar; g) para salvar o texto, para transformar a ilusão do significado na consciência de que o significado é infinito, é mister que o leitor suspeite de que cada linha oculta um segredo, de que as palavras não dizem e sim apontam para o não dito que mascaram. A vitória do leitor consiste em fazer com que o texto diga tudo, salvo aquilo em que o autor pensava: visto que tão logo se descobrisse que existe um significado privilegiado, não seria este, com certeza, o verdadeiro. Os Hílicos são os que interrompem o processo dizendo “entendi” (ECO, 2004, p. 31).

À semelhança das chamadas “religiões do livro”, na tradição hermética, Deus – por meio de seu *Nous* na figura de *Poimandres*, se revela a Hermes e, por meio dele, a seus discípulos. Este acontecimento de revelação – tanto a revelação de *Poimandres* a Hermes quanto a transmissão desta revelação de Hermes a seus discípulos – está registrado nos textos que hoje

conhecemos como *Corpus Hermeticum* - considerando texto como “todo discurso fixado pela escrita”, de forma que “a escrita apela à leitura conforme uma relação que nos permitirá introduzir o conceito de interpretação” (RICOEUR, 1999, p. 59-60).⁵⁴ E interpretar, para Paul Ricoeur, é “explicitar o modo de ser-no-mundo exposto *diante do texto*” (1989, p. 120). Ao enfatizar que o que se deve de fato interpretar num texto é uma *proposição de mundo* no qual o leitor possa habitar e nele projetar um de seus *poderes mais próprios* (1991, p. 123), Ricoeur articula o conceito de *mundo do texto*, objeto da hermenêutica ricoeuriana: se a hermenêutica é decifrar a vida no espelho do texto⁵⁵, o próprio texto oferece um mundo do qual o leitor se apropria e projeta, neste mundo do texto, suas próprias possibilidades, inter-relacionando seu mundo próprio-real com mundo do texto, em uma fusão dialética de dois horizontes. O texto é, ainda, a mediação pela qual compreendemos a nós mesmos (RICOEUR, 1990, P. 57).

Especialmente ao tratarmos de um corpo de textos de natureza teológica como o *Corpus Hermeticum*, em que a quase totalidade de seus tratados se dá em formato de diálogos instrucionais, como o *Poimandres*, diálogos instrucionais que são fixados em textos escritos para serem lidos ou, ainda, ritualizados com caráter iniciático – e inclusive considerados auto-iniciáticos por alguns autores - o poder da interpretação do mundo do texto, este local que o leitor pode habitar e que *o modifica*, é de extrema relevância para esta pesquisa.

Na esteira dos estudos de Festugière, Mircea Eliade (2011, p. 261) defende que não há nada na tradição hermética que indique o hermetismo como uma confraria religiosa, com dogmas, ritos, liturgia e cerimônias particulares. Para ele, os tratados herméticos pressupõem a existência de grupos secretos com processos iniciáticos comparados aos dos alquimistas ou praticantes do tantrismo. Retomando um termo presente em um dos textos herméticos, o *Logos Teleios* ou *Asclepius*, Eliade acrescenta que o hermetismo pode ser caracterizado como uma *religio mentis*, ou seja, uma religião da mente baseada em um novo modelo de comunicação e transmissão das sabedorias esotéricas: a partir de textos revelados, interpretados e transmitidos por um mestre a alguns discípulos previamente preparados para receberem este conhecimento (ELIADE, 2011, p. 262). Contendo o que Eliade vai chamar de *gnose suprema* – um conhecimento místico e esotérico que assegura a salvação -, o ato de compreender e assimilar este conhecimento seria o equivalente a uma iniciação, que seria possibilitada exclusivamente

⁵⁴ “Llamamos a texto todo discurso fijado por la escritura. (...) la escritura apela a la lectura conforme a una relación que nos permitirá introducir el concepto de interpretación.”

⁵⁵ “L’herméneutique est bien plus qu’une exégèse, au sens étroit du mot ; c’est le déchiffrement même de la vie au miroir du texte.” Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations*. p. 322

pela leitura atenta destes textos herméticos. Desta forma, mesmo que esquecido por muitos séculos, a cada redescoberta destes textos por um leitor, sua mensagem se torna novamente atual e inteligível (ELIADE, 2011, p. 262): o *mundo do texto* continua lá, sempre disponível; a proposição de mundo de cada texto específico é independente do mundo do leitor, e permanece acessível a diferentes leitores, em diferentes épocas.

3.1 UMA PROPOSIÇÃO DE MUNDO NO *POIMANDRES*: O CAMINHO OU VIA DE HERMES

Convencionou-se intitular de *via de Hermes* ou *caminho de Hermes*⁵⁶ o trajeto exposto nos textos herméticos que as almas devem percorrer para alcançar Deus, o Bem, o Belo ou a Verdade. Bull (2008, p. 191) enfatiza que, muito mais do que um termo técnico que indique realmente um percurso ou caminho, trata-se de uma metáfora para um modo de vida, pois “se a vida é uma jornada, então aderir a um caminho específico implica determinação e a promessa de uma chegada segura no destino desejado”.⁵⁷ Entrar ou não neste caminho é uma decisão voluntária e consciente, pois, conforme descrito no *Poimandres*, enquanto alguns escolhem a companhia da ignorância e permanecem no caminho da morte (CH I.28), outros se lançam aos pés de Hermes e suplicam para que ele os instrua (CH I.29); estes últimos são os que, por vontade, recebem de Hermes o conhecimento que a ele fora revelado por *Poimandres*.

O que vemos aqui não é senão uma das manifestações de eros como força que anuncia ao homem a necessidade de que ele recomponha sua natureza partida à uma intuída integridade original, também a força que o move em direção à realização deste desejo de conhecimento e de unidade. Este movimento erótico, conforme Tillich (2014, p. 286), é sempre daquele que é inferior em poder e sentido para aquele que é superior.

Mircea Eliade propõe chamarmos de *hierofania* as manifestações do sagrado, que são também manifestações pelas quais o homem toma consciência da existência do sagrado em oposição ao profano. Ainda sobre as hierofanias,

Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que

⁵⁶ Sommerman (2019), Kerchove (2012), Bull (2008), Fowden (1993).

⁵⁷ “if life is a journey, then sticking to one specific path implies determination and the promise of a safe arrival at the desired destination.”

algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra, ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 1992, p. 13)

Portanto, se para Eliade, a experiência religiosa torna qualquer mero objeto, local ou instância da natureza – uma pedra, uma flor, uma fonte, um animal, todo o cosmos – passível de se tornar uma manifestação do sagrado, entendemos que *Poimandres*, ao narrar a criação do homem, dos elementos da natureza, das criaturas decorrentes destes elementos e de todo o cosmos, já indica o que dentro do cosmos deve ou não ser considerado sagrado: há elementos naturais que são mais ou menos importantes, a partir da sua posição dentro da ordem da criação do mundo e de sua relação direta ou indireta com o *Nous* e com o *Logos* de Deus.

Esta consciência de que algumas partes do mundo são diferentes pois manifestam o sagrado cumprem, segundo Eliade (1992, p. 17-18) uma ruptura na homogeneidade do espaço em que este homem religioso está inserido no mundo: a pedra sagrada não deixa de ser uma pedra, embora se distinga das demais por sua sacralidade, diferenciando-se; um local considerado sagrado não é mais um local qualquer e se destaca de todo o espaço profano do seu entorno, este sim, homogêneo.

Quando, no início do *Poimandres*, Hermes informa à criatura que diante dele aparece e se apresenta como o *Nous* do Supremo de que ele gostaria de aprender sobre a natureza dos seres, conhecer a natureza destes seres e conhecer Deus, está implicitamente informando deseja conhecer quais seres são sagrados ou não, tendo em vista que a sacralidade dos seres, na narrativa, está intimamente ligada com sua natureza e com sua posição de maior ou menor proximidade com o fato de possuir uma emanção de Deus. A seguinte organização temática do *Poimandres* é proposta na introdução ao *Poimandres* da tradução do *Corpus Hermeticum* para o espanhol publicada no nº268 da coleção *Biblioteca Clásica Gredos* (p. 69-70, Editorial Gredos, Madrid, 1999):

1. Prólogo (1-3): visão de Hermes e aparição de Poimandres
2. Revelação:

2.1: Cosmogênese (4-11):

2.1.1: No princípio... (4-6): luz-*logos*, trevas-matéria, os quatro elementos

2.1.2: O cosmos arquetípico (7-8)

2.1.3: O cosmos sensível (8-11): O *Nous* demiúrgico cria sete governadores-planetas (destino) e, unido ao *Logos*, ativa este cosmos celeste que, por sua vez, põe em funcionamento o mundo sublunar (o mundo terrestre, a realidade física em que vivemos)

2.2: Antropogênese-Antropologia (12-23):

2.2.1: Origem e natureza do homem:

a) o *Anthropos* arquetípico (12-15): origem e natureza divina da alma e o caráter dual do homem

b) os sete ancestrais da humanidade (16-17): imagens dos sete planetas, encarnação dos sete vícios que a alma adquire em seu declínio

c) o homem comum e os seres sublunares (18-19): ruptura do androginismo original e o mandamento divino “crescei-vos e multiplicai-vos”

2.2.2: O bem e o mal no homem:

a) consequência da liberdade (19-21): amar o corpo ou reconhecer-se a si mesmo; dois tipos de homens.

b) o papel do *Nous* (22-23): *daimon* benfeitor que assiste os piedosos, *daimon* vingador que castiga os ímpios.

2.3 Soteriologia (24-26):

2.3.1: morte do corpo (24)

2.3.2: ascensão da alma através das esferas planetárias (25)

2.3.3: divinização (26): entrada na esfera celeste, união a Deus.

3. O sermão de Hermes (27-29): ignorância ou gnose, embriaguez ou lucidez, trevas ou luz.

4. Ação de graças (30-32):

4.1 sentido da visão (30), a regeneração, o silêncio

4.2 hino (31)

4.3 súplica (31-32)

O texto narra que quando *Logos* desce por sobre a natureza ainda indefinida, disforme, propicia a distinção dos elementos – água, terra, fogo e ar – por meio dos quais os demais seres serão posteriormente criados. Este trabalho, de passar do Caos à ordem cósmica, de organizar

o caos primordial da indistinção dos elementos era, essencialmente, um trabalho do deus Eros: organizar os elementos naturais em seres passíveis de serem reconhecidos (GRIMAL, 2005, p. 73). Este momento é descrito como “o modelo primordial”, “o princípio do princípio que não tem fim”, a partir do qual toda a criação se desenrolará.

Os quatro elementos surgem da vontade divina⁵⁸ que, unida ao *Logos*, cria o universo a partir de um modelo arquetípico. Cria também o Demiurgo, este sim responsável pela criação e funcionamento do mundo sensível-físico. Desta forma, o mundo físico, não sendo criação direta de Deus, e sim obra do Demiurgo, é um local menos sagrado, menos importante, menos religioso dentro do pensamento hermético. Partindo desta distinção entre local sagrado e local profano proposta por Mircea Eliade, o homem hermético ideal proposto no *Poimandres* é um homem que reconhece a não-sacralidade do mundo físico, inclusive de sua natureza mortal; mas, este mesmo homem, possui uma essência dual: corpo físico, mortal e profano, e a alma, que por ter uma natureza divina, ganha em importância no texto no que diz respeito à sua sacralidade. Falaremos da alma mais adiante. Em relação ao mundo físico como um espaço profano, “o espaço profano representa para o homem religioso o não-ser absoluto” (ELIADE, 1992, p. 37). Desta forma, se todo o mundo físico é expresso no *Poimandres* como um local profano, é outro o mundo que o homem hermético deseja habitar.

Após o *Logos* abandonar os elementos da natureza, os animais irracionais são criados a partir destes elementos. Por serem desprovidos de *Logos*, a narrativa demonstra que possuíam nenhuma importância no que diz respeito a poderem ser considerados expressões ou manifestações do sagrado, ou seja, hierofanias. Quase concomitantemente, o *Nous*, que é uma emanção do Deus supremo, cria o homem arquetípico⁵⁹, semelhante a ele mesmo, e com isso, Deus ama no homem sua própria imagem e entrega a ele o poder sobre todas as demais criaturas, consideradas irracionais, desprovidas de *Logos* e, portanto, inferiores. Aqui, percebemos a mais

⁵⁸ Nebot (1999, p. 73-74) propõe uma discussão importante a respeito da origem dos elementos e, conseqüentemente, do mundo material, no *Poimandres*. Para este autor, o texto, ao dizer que “tudo havia se tornado Luz” e as trevas surgem em uma parte desta luz, está dizendo que as trevas nascem da luz, portanto também é obra de Deus. No trecho 5, os elementos são resultados da vontade divina, que permite que o *Logos* incida sobre a matéria úmida e disforme que, posteriormente, se separa em quatro elementos e depois os abandona, tornando a matéria e o mundo físico, irracionais, desprovidos de *Logos*. Desta forma, para Nebot, o que diferencia a criação e aproxima algumas criaturas de Deus e outras não é a propriedade do *Nous*; mas a natureza úmida e disforme é Deus ou parte de Deus, e a matéria primordial do cosmos – os quatro elementos – procede de uma treva que deriva da luz.

⁵⁹ Hans Jonas considera o *Poimandres* como o tratado mais gnóstico do *Corpus Hermeticum*. Além das referências da luz e trevas como princípios da criação, para Jonas (..., p. 147) o texto tem como centro a figura do homem arquetípico e sua queda na natureza, homem este que ele associa com o Adão de Gen. 1 e 2, que Deus cria à sua imagem e semelhança. Há outras semelhanças: enquanto em Gen. 1 “um sopro de Deus agitava a superfície das águas”, em *Poimandres* 5 era possível ouvir o *Logos* se movendo acima da terra e da água.

alta e importante das criaturas: o homem, que por ser criado diretamente por Deus – e não pelo Demiurgo – e também por reproduzir a imagem do próprio Deus, é ele mesmo o que há de mais sagrado dentro da criação. O homem arquetípico não é apenas uma *hierofania*, mas também uma *teofania*, uma manifestação direta do próprio Deus.

O homem arquetípico observa a criação do Demiurgo – o mundo físico e as criaturas irracionais – e deseja poder criar também. Deus lhe concede este poder de criar, bem como o poder de dominar todas as criaturas a ele inferiores. Ingressa, então, na esfera demiúrgica – o que corresponde às sete esferas planetárias, como já explicamos anteriormente. Os planetas, governadores do destino e responsáveis pela manutenção do mundo físico, amaram o homem arquetípico e dividiram com ele suas qualidades e poderes. Este compartilhar de qualidades entre os governadores-planetas e o homem está dentro da concepção astrológica de que, durante a descida da alma pelas esferas planetárias, o homem poderia adquirir qualidades que seriam necessárias para sua vida no mundo sublunar-terrestre-sensível antes de sua personificação. Esta seria a visão de cosmologias “afirmativas”, segundo Hans Jonas (2001, p. 157)⁶⁰. Porém, não é o que ocorre no *Poimandres*, em que esses poderes conferidos ao homem pelos planetas durante sua descida pelas esferas geram na alma algum tipo de corrupção, instalando no homem vícios e defeitos considerados mundanos, dos quais a alma só se livrará após a morte, no seu processo de ascensão pelas esferas⁶¹.

É isto que no texto explica a natureza dual do homem, imortal e sagrada porque sua alma é criada por Deus e imagem do próprio Deus; mas também profana, pois para realizar o seu desejo de também poder criar no mundo físico, recebe um corpo físico por meio da ação dos governadores, que o amaram e dividiram com ele seus poderes e qualidades - todas elas mortais, físicas e profanas, por não serem obras diretas de Deus. Ao submeter-se ao destino, governado pelos sete planetas, que é responsável por reger o que se situa no mundo físico, o homem, mesmo que mantendo sua parcela imortal e divina, passa a fazer parte também do mundo físico, com seu corpo físico. O texto relata que o homem, mesmo que por sua natureza

⁶⁰ “*The conception belongs to the astrological range of ideas: each of the planetary powers makes its contribution to the equipment of the soul prior to its embodiment. In an affirmative cosmology these are useful gifts which fit man for his earthly existence. And by reason of having these psychical componentes in himself man is sympathetically connected with their astral sources, i.e., with the cosmos, in whose "harmony" he thus participates. Through this sympathy he is also subject to the influences of the stars and thus to the heimarmene—the basic premise of astrology—but as long as the cosmos is considered good there is nothing deleterious in this conception; indeed, it is the expression. of cosmic piety*”. (Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, p. 157.)

⁶¹ Jonas (2001, p. 157) cita um comentário de Maurus Servius Honoratus (In Aen. VI. 714) para ilustrar este exemplo

essencial divina esteja muito superior às esferas dos círculos dos governadores – ou seja, o mundo físico e suas agruras -, se converteu em escravo da harmonia destes círculos, ou seja, do destino, por também ter agora um corpo físico⁶².

O homem, após ganhar poder sobre o mundo físico e sobre os animais irracionais, decide subir mais para o alto e ultrapassar a barreira dos círculos dos governadores, chegando no ponto mais alto do cosmos, para contemplar de perto *aquele que habita acima do fogo*⁶³. É aqui que a alma, parcela imortal e sagrada do homem, inicia sua queda: ao chegar no alto, o homem observou refletida sua imagem no mundo físico inferior e amou sua própria imagem, porque era a mesma imagem de Deus. Neste momento, a natureza inferior – o mundo físico, as criaturas irracionais –, amou, no alto, a imagem do homem arquetípico, que possuía a mesma imagem de Deus. Porém, ao amar a natureza física por ver nela refletida sua própria imagem, mesmo que esta fosse a mesma imagem de Deus, o homem passa a dedicar demasiada atenção à matéria, esquecendo-se de sua própria essência noética, afastando-se do inteligível e apegando-se ao sensível, físico, material.

Entendemos, então, que a queda do homem no *Poimandres* se dá em consequência de um eros mal direcionado ou, como descrito no texto mais adiante, de um *erro do amor*. Como toda a tradição platônica e neoplatônica sobre eros nos deixa saber, tradição esta que fundamentalmente influenciou o contexto de redação dos textos herméticos, “nos caminhos iniciáticos figurados por Diotima e por Sócrates, a relação erótica permite encontrar, por meio da pluralidade dos corpos deste mundo, a unidade contemplada na vida depois da morte”. (CALAME, 2013, p. 200). É por isso que, no discurso de Diotima, eros deixa de ser apresentado como um deus e passa a ser apresentado como um *daimon*, um intermediário entre os homens e deuses:

‘(...) A quem gera e cria virtude verdadeira é possível tornar-se caro aos deuses, e se a algum homem é possível tornar-se mortal, àquele também o é’. “Eis o que me dizia Diotima, ó Fedro, e demais presentes, e do que estou convencido; e porque estou convencido, tento convencer também os outros de que para essa

⁶² Jámblico cita a natureza dual do homem em seu livro *De mysteriis* (VIII, 6) ao dizer que exatamente como relatam os textos herméticos, o homem possui duas naturezas, uma que tem origem no primeiro princípio inteligível e participa da potência do criador, a outra que é introduzida no homem a partir das revoluções dos corpos celestes (planetas governadores do mundo físico). Ainda em *De mysteriis* (I, 12.41), Jámblico afirma que o objetivo da Teurgia é fazer com que o homem se mantenha afastado de seu corpo físico e voltado para o seu eterno inteligível primeiro princípio.

⁶³ Referência a um trecho anterior do texto em que, nos trechos 5-6, *Poimandres* narra que o *Logos* podia ser ouvido movendo-se acima dos quatro elementos naturais, dos quais o fogo era o que já se encontrava mais alto; logo em seguida diz que o *Logos* que emana do *Nous* é o filho de Deus.

aquisição, um colaborador da natureza humana melhor que o Amor [eros] não se encontraria facilmente. Eis por que eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor [eros], e que eu mesmo prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do amor [eros] na medida em que sou capaz. (*Banquete. 212a-212b*)

Outras referências importantes, desta vez extraídas do *Político* e da *República*. Em *Plt 309c*, lemos que “se uma opinião realmente firme se estabelece nas almas a propósito do belo, do bom, do justo e de seus opostos, digo que algo divino se realizou numa raça demoníaca [*daimonica*]”. O *daimon*, portanto, assume o lugar dos deuses no papel de estabelecer, nas almas, impressões e opiniões, especialmente a opinião verdadeira (*alethe doxan*) a respeito do belo, do bom, do justo e de seus opostos. Já no texto da *República*, em *617e*, somos informados de que cada um dos homens escolherá seu próprio *daimon*, por meio das palavras da moira Láquesis, filha da Necessidade, proferidas no mito de Er, que é narrado por Sócrates. Desta forma, é necessária uma escolha voluntária e consciente de cada alma a respeito de qual será o *daimon* que lhe acompanhará, e este será o responsável por imprimir nesta alma as melhores ou piores impressões, opiniões, gostos, virtudes ou vícios. Se, no *Poimandres*, a queda do homem se dá em razão de um amor mal direcionado, entendemos que sua salvação se dá pelo caminho contrário: é necessário que o homem, após ser enredado pela natureza inferior porque nela se jogou *por amor*, desfaça esse equívoco, voltando-se novamente para o que é essencial, superior, divino.

Justamente na sequência do trecho do texto em que *Poimandres* narra a Hermes que o homem arquetípico, por ter amado a natureza sensível, passou a ser mortal e imortal, e por isso condenado às agruras impostas pelo destino governado pelos planetas, Hermes declara voluntariamente que *ama o Logos*, e por isso deseja continuar ouvindo o que *Poimandres* tem a dizer. Esta declaração de Hermes de que ama o *Logos* exprime o que, para Kerchove, é fundamental no comportamento proposto pela *via de Hermes* ou *caminho de Hermes*: o estado de espírito, ou a vontade (2012, p. 286) do discípulo – lembrando que, no início do texto, Hermes diz a *Poimandres* o que é que ele *deseja* conhecer, desejo este que é enfatizado com esta declaração de amor pelo *Logos* – aqui *Logos* aparece no sentido de discurso de *Poimandres*, o *Nous* de Deus. Convém citarmos outras referências a *Nous* e *Logos* nos textos do *Corpus Hermeticum*, para esclarecermos ainda mais em que sentido esses termos eram utilizados.

No tratado IV, “*A cratera e a Unidade (Mônada)*”, Hermes Trismegisto discursa a seu filho Tat. Inicia o texto dizendo que Deus criou o mundo inteiro com sua Palavra (*Logos*) e não

com suas mãos. Tendo Deus criado tudo aquilo que existe por meio de Sua vontade, não quis reservar apenas para si o dom da criação, enviando para o mundo sensível o homem arquetípico, dotado de *Logos* e *Nous* – e “se o cosmos é superior aos seres vivos por sua eternidade, o homem é superior ao cosmos devido ao *Logos* e ao *Nous*”, geralmente traduzidos como razão e inteligência, ou razão e percepção. Justamente por possuir *Logos* e *Nous*, o homem seria capaz de contemplar as obras de Deus e, movido pela admiração, por ter a capacidade de se espantar, maravilhado, por essas obras, ter acesso ao conhecimento do próprio Deus – a gnose. No trecho 5 do tratado IV, Hermes enfatiza que este é o motivo pelo qual Deus forneceu o *Logos* para todos os seres humanos, mas não o *Nous*: esta sensibilidade, esta percepção produzida no homem pela presença do *Nous* seria um prêmio a ser conquistado. No tratado IV, a conquista do *Nous* se dá mediante uma espécie de batismo em uma cratera na qual Deus depositara o *Nous* - aqueles que fossem batizados possuiriam a gnose, o conhecimento de Deus, em oposição aos não-batizados, que seriam os *logikoi*: os que embora possuam *Logos* e possam por isso serem considerados seres racionais, lógicos, não possuem o *Nous* e por isso ignoram as razões pelas quais estão no mundo, ignoram por que nasceram e devido a quem.

Aqui, mais uma semelhança com o tratado de nosso maior interesse, o *Poimandres*: Hermes descreve a Tat quais são as sensações, impressões e comportamentos destes seres humanos desprovidos de *Nous*, que se assemelham aos animais irracionais e não reconhecem o que é digno de ser contemplado, em oposição aos que, tendo recebido o *Nous*, foram capazes de contemplar o Bem e, com isso, consideram sua estadia no mundo físico uma miséria, um sofrimento. A esta explanação de Hermes, Tat responde: “eu também quero ser submergido na cratera, Pai!”. Ou seja, o desejo voluntário e consciente, uma predisposição de um estado de espírito, a manifestação da vontade de adquirir esta sabedoria, de despertar em si mesmo a parte que é capaz de conectá-lo com sua parcela divina e imortal.

Outro tratado hermético importante é o *Logos Teleios*, o qual só sobreviveu em uma tradução para o latim e, embora não faça parte dos manuscritos correspondentes ao *Corpus Hermeticum*, é amplamente considerado como correspondente aos textos herméticos de natureza teológico-filosófica, inclusive constando em anexo a diversas edições críticas do *Corpus Hermeticum*. Neste texto, Hermes faz uma narração a Asclépio, porém, antes de Hermes iniciar seu discurso, é introduzido da seguinte maneira: “devidamente silenciosas, a mente e o pensamento de cada um deles esperavam respeitosamente uma palavra de Hermes, e então o

divino amor começou a falar”⁶⁴. Na tradução para o latim, manuscrito mais antigo de que dispomos, lê-se *Cupido*, o equivalente latino para o Eros grego. Portanto, entendemos que o discurso que será proferido pela boca de Hermes está inspirado por Eros, ou ainda, que Eros fala pela boca de Hermes nessa sua tentativa de instruir Asclépio, o ouvinte de sua exposição sobre a doutrina hermética. Ao fazer um estudo comparativo entre as concepções de intelecto (*Nous*) ao longo de diversos tratados herméticos teológico-filosóficos, Kerchove (2012, p. 292) define o *Nous* hermético como a instância que “estabelece uma conexão entre Deus e o homem (quando Deus o concede a este último), e entre o homem e Deus, quando o homem o utiliza para conhecer e entender Deus”.⁶⁵

Portanto, se a queda da alma se inicia quando o homem arquetípico se enamora da natureza material e nela mergulha, ou seja, por um erro do amor, um mau-direcionamento do eros, o retorno a um estágio de maior sensibilidade, conexão com as coisas superiores e, conseqüentemente, com Deus, se inicia por meio de “uma decisão da alma de passar a dar prioridade não ao ser humano material, mas sim ao ser humano espiritual e essencial, numa verdadeira *metanoia* ou inversão do desejo” (SOMMERMAN, 2019, p. 34). A primeira etapa da *via de hermes* também tem relação direta com o conhecimento de si, já que, ao conhecer a si mesmo, o homem se dá conta de sua própria natureza divina, semelhante àquela do próprio Deus, e pode redirecionar o seu desejo para o que é realmente importante dentro do mundo proposto pela mentalidade hermética. Esta é uma decisão racional e lógica.

E o que é importante? O descolamento ou afastamento do mundo sensível. Após uma decisão voluntária de ingressar no caminho de aquisição deste conhecimento, é esperado que o neófito direcione sua atenção para os comportamentos e sentimentos considerados adequados, ideais para fomentarem esta aproximação com o que é superior, sagrado, espiritual. Este comportamento inclui considerar o corpo como um obstáculo permanente e dominá-lo requer um longo aprendizado sob a orientação de um mestre (KERCHOVE, 2012, p. 233). Este despojamento dos vícios adquiridos pela alma em sua existência corpórea é ilustrado justamente pelo caminho inverso ao da descida da alma pelas esferas planetas: ao fazer o caminho de ascensão pelas sete esferas planetárias rumo à oitava esfera, ou seja, rumo a Deus, a alma iria devolvendo às esferas dos governadores-planetários aqueles vícios que foram impressos nela por

⁶⁴ “*duly silent, the minds and thoughts of each of them waited respectfully for a word from Hermes, and then divine love began to speak.*” (Hermetica, tradução de Walter Scott, p. 67)

⁶⁵ “*L’intellect établit un lien entre Dieu et l’homme – quand Dieu l’accorde à ce dernier – et entre l’homme et Dieu – quand l’homme le met à profit pour connaître et comprendre Dieu.*”

sua conexão com o corpo físico. O objetivo deste despojamento é purificar a alma de toda sua ligação com o mundo sensível, para que o hermetista possa, através de seus esforços constantes, alcançar um conhecimento não-mediado de Deus (KERCHOVE, 2012, p. 324).

Ao analisar o *Poimandres* por uma perspectiva eliadeana, Segal (1986, p. 61) nos lembra que a realidade profana – no caso do *Poimandres*, o mundo sensível – é ilusória não por ser inexistente, mas por ser *menos* do que toda a realidade, por não abarcar a totalidade das possibilidades do homem religioso que se pauta, eminentemente, na sua experiência com o sagrado. E, para o homem hermético, o segundo estágio da via de *Hermes*, após o conhecimento de si, é o conhecimento de Deus (SOMMERMAN, 2019, p. 34). Se, ao conhecer a si mesmo, o homem se dá conta de sua natureza original, divina, noética, ao conhecer Deus ele se dá conta de que, por serem formados da mesma essência, e ambos são formados por uma essência divina, sagrada, superior, é possível acessar este Deus diretamente. Este homem redireciona, ao conhecer a si mesmo, suas próprias vontades, desejos, ambições, pensamentos e comportamentos; com isso, se afasta do mundo sensível, trabalha a alma para o despojamento dos vícios adquiridos em sua encarnação num corpo físico e, com isso, pode conhecer Deus e reconhecê-lo como o criador que também o criou e a quem ele não é apenas semelhante, mas idêntico.

Entramos então no terceiro e último estágio da *via de Hermes*, a regeneração. Desde o início do texto, observamos que a visão de *Poimandres* por Hermes se dá em um momento no qual Hermes se encontra com os sentidos físicos adormecidos, pois para uma melhor conexão com as lições que envolvem Deus, é necessário que se esteja menos ligado ao mundo pelas sensações físicas, pelo corpo, pelos sentidos. No trecho 26, lemos que a humanidade será salva por Deus por intermédio de Hermes, ou seja, por intermédio daquele conhecimento que está sendo transmitido a Hermes por *Poimandres*, e que posteriormente ele transmitirá aos demais, ensino cuja meta é levar o discípulo a alcançar a oitava esfera, a esfera superior às sete esferas planetárias onde, por fim, estaria o homem livre de seu corpo físico e dos comportamentos viciosos concernentes a este corpo. Em um dos textos posteriores ao *Poimandres* na organização textual do *Corpus Hermeticum*, é Eros quem fala pela boca de Hermes nessa transmissão doutrinária, o que nos leva a enfatizar que o papel de Eros de redirecionar os desejos e as motivações do homem para aquilo que é superior é de fundamental importância na literatura hermética e, especialmente, no *Poimandres*.

Mircea Eliade escreve que é um desejo do homem viver no mundo exatamente como ele foi criado, exatamente como surgiu das mãos daquele que o criou (1992, p. 44) O tempo cosmogônico, o tempo da criação, é um modelo; o tempo da criação é perfeito não apenas porque antecede à queda, mas também porque o sagrado está, conseqüentemente, mais próximo (SEGAL, 1986, p. 69). Se a parte do homem criada por Deus foi sua parte imaterial, sua alma, tendo adquirido corpo e características físicas por outra instância – a dos governadores-planetários – que não é essencialmente divina, então buscar esta condição originária de sua criação por Deus – sua existência imaterial antes da criação do mundo material e da obtenção de um corpo material para o homem – é o caminho a percorrer por aqueles que ingressam no caminho de obtenção da sabedoria hermética: retornar à condição do homem arquetípico e sua existência ainda imaculada pelo corpo físico e suas conseqüências.

Este retorno está associado à uma nostalgia que foi muito bem definida por Mircea Eliade: a nostalgia dos primórdios representados pelo Grande Pai celeste e por uma imortalidade celestial que é inacessível aos seres humanos comuns (1984, p. 86) – no caso do *Poimandres*, acessível apenas aos homens regenerados. E esta é uma regeneração noética, e não física: não se espera que o iniciado forje a própria morte de maneira literal, ou que leve ao pé da letra os trechos que, no *Poimandres*, se referem à morte do corpo físico. A morte, aqui, é equivalente ao *afastamento* da alma dos comportamentos e dos desejos do homem das coisas mundanas, sensíveis, físicas, na direção do conhecimento espiritual – um redirecionamento do desejo que leve o homem de volta ao seu estado original, anterior à descida das esferas e aquisição de um corpo físico.

Uma das grandes marcas da perfeição e totalidade do Homem arquetípico antes de sua queda, bem como da divindade, é a androginia: tanto o Homem arquetípico era andrógino antes da sua queda e só é dividido em masculino e feminino após ela, como o próprio Deus também é assinalado como andrógino no texto, e a androginia, em contraste com a cisão do homem no mundo profano, ilustra uma completude e uma perfeição da qual o profano é incapaz (SEGAL, 1986, p. 73-34). Portanto, uma boa forma de resumir a narrativa do *Poimandres* seria dizer que, “como qualquer outro mito, serve não apenas para revelar ao homem origem sagrada do mundo profano, mas também para permitir que este homem volte ao tempo de sua origem e assim vivencie o sagrado mais totalmente” (SEGAL, 1986, p. 76)⁶⁶. A *via de Hermes* implica

⁶⁶ “Like any other myth, the *Poimandres*, serves not merely to reveal to man the sacred origin of the profane world but also to enable him to return to the time of its origin and thereby experience the sacred most fully.”

apresentar ao homem a criação do mundo profano pela divindade, evidenciando a distinção e a oposição entre sagrado e profano; apresentar ao homem sua origem divina e como hoje se encontra este homem em sua condição mortal e, por fim, fornecer ao homem ferramentas para que ele consiga reverter esta condição.

Desta forma, o terceiro estágio da *via de Hermes* é a divinização do ser humano (SOMMERMAN, 2019, p. 34). Após ascender pelas sete esferas planetárias se despojando de suas assimilações físicas, mundanas e corpóreas, o homem se une a Deus. Este acontecimento é descrito com precisão no trecho 26 do *Poimandres*, em que o homem já tendo abandonado seu corpo físico completamente, agora mantendo apenas sua natureza imortal, entrega-se às potências que ali habitam e, ao tornar-se também potência, ele *entra* em Deus. *Poimandres* acrescenta ainda que é este o final que espera aqueles que recebem este conhecimento: eles se tornam Deus.

Em nota na introdução de sua tradução para a língua portuguesa do *Corpus Hermeticum* (São Paulo: Editora Polar, 2019, p. 34), Sommerman compara a *via de Hermes* às três etapas da espiritualidade mística cristã – “Via Purgativa, Via Iluminativa e Via Unitiva, consumada pela Via Efusiva ou Deificação”, bem como semelhanças da *via de Hermes* com as obras – *Nigredo, Albedo e Rubedo* - da tradição alquímica europeia, fortemente influenciada pelos textos herméticos tradicionais. Reconhecemos, realmente, algumas semelhanças, das quais falaremos nos próximos parágrafos.

O caminho tríplice proposto pela espiritualidade mística cristã, atinge seu auge no séc. XVI com os santos da chamada escola ascética espanhola – alguns deles são São João da Cruz, Santa Teresa D’Ávila e Santo Inácio de Loyola - mas suas origens remontam aos textos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, homem que viveu provavelmente na Síria entre os séculos V e VI, embora por muito tempo tenha sido considerado contemporâneo do Apóstolo Paulo. Sua obra, ao fundir conceitos e elementos cristãos com o neoplatonismo, resulta numa doutrina teológica apofática em que é “precisamente na renúncia a tudo (*pánta aphelòn*), ou seja, do que *é* e o que *não é*, que se torna possível a contemplação do princípio (Deus) superior a todo ser” (BEZERRA, 2019, p. 298).

Para ilustrar esta comparação feita por Sommerman (2019, p. 34) dos três estágios da *via de Hermes* com as três vias da mística cristã que tem suas raízes no Pseudo-Dionísio,

daremos o exemplo de Afonso Rodríguez⁶⁷, no final do séc. XVI, que escreve que aquele que deseja chegar a um excelente grau do divino amor, precisa primeiro mortificar suas paixões e fundar-se nas virtudes morais, exercitar-se muito tempo nelas para vencer as más inclinações e afastar de si o *amor desordenado*. Aqui vemos duas semelhanças importantes com o primeiro estágio da *via de Hermes*: primeiro, o conhecimento de si, para conhecer quais são suas paixões e seus vícios, quais são suas más inclinações de forma a, num segundo momento, afastar de si o amor desordenado, ou seja, redirecionar corretamente eros, o que nos levará ao segundo estágio, do qual falaremos a seguir. Ainda no primeiro estágio, a chamada via purgativa, Rodríguez recomenda (1879, p. 293) exercitar o arrependimento dos pecados e purgar a alma de todos os vícios, para que se possa alcançar uma medicina de preservação para que não se volte a cair em pecado (1879, p. 287).

Para Rodríguez, a meta da via iluminativa, segundo estágio do caminho, é alcançar virtudes (1879, p. 403) que acendam no coração do homem o fogo do amor de Deus (1979, p. 306), mover a vontade com os afetos virtuosos e buscar, através da oração e da meditação, incentivos de amor (1879, p. 310) para imitar a Cristo (1879, p. 293). A via unitiva, o último estágio, correspondente à divinização na *via de Hermes*, seria o momento de alcançar a união da alma com Deus, com um vínculo de perfeito amor (1879, p. 403); um ponto em que chegam apenas os perfeitos, e que não deve ser alcançado precocemente (1879, p. 292), mas aqueles que alcançam este estágio tornam-se tão unidos a Deus e tão transformados n'Ele que possuem com Ele uma mesma vontade e um mesmo querer (1879, p. 603). Nos escritos de Rodríguez, o tema do amor também está sempre presente: não se move até Deus se não pelo puro amor (1879, p. 174), por isso, cita as palavras de São Bernardo de Claraval⁶⁸, traduzindo-as do latim para o espanhol:

Quando estarei eu, Senhor, unido e transformado em vós por amor? Esquecido de mim, e feito um espírito com o Senhor? E que já não ame nada em mim, nem para mim, nem a mim mesmo, e sim tudo em vós e para vós? (...) Quando o bom e fiel servo entrar no gozo de seu senhor e alcançar a abundância de seu amor, então estaremos tão absortos e transformados em Deus, que não nos

⁶⁷ Nascido na Espanha em 1532, escreveu “*Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas*”, obra em três volumes, a qual consultamos a terceira edição. (Barcelona: Librería religiosa, 1879).

⁶⁸ Bernardo de Claraval (1090-1153) foi declarado Doutor da Igreja em 1830. Deixou muitas obras escritas, entre elas *De diligendo Dei*, traduzido como *Um tratado sobre o Amor de Deus*, em que descreve as etapas que a alma deve percorrer até o Amor de Deus.

recordaremos de nós mesmos. Então, seremos semelhantes a Deus. (SÃO BERNARDO DE CLARAVAL apud RODRÍGUEZ, 1879, p. 180)⁶⁹

Portanto, tanto a *via de Hermes* quanto os caminhos propostos pela mística cristã propõem que o homem, em sua existência física-material, ao conhecer a si mesmo e conhecer o mundo material em que vive, deve procurar a razão primeira de todas as coisas, e com este entendimento, compreender sua semelhança com Deus para direcionar sua vontade, suas intenções, pensamentos e ações à esta semelhança, até que se torne como Deus. E todo este processo se dá pelo redirecionamento do *eros* na direção daquilo que pareça mais adequado para a vida espiritual, se afastando cada vez mais do mundo sensível que implanta na alma os vícios, erros e pecados aos quais aquela alma possa estar suscetível.

Estabelecemos essa comparação entre o hermetismo e a vida mística cristã não na intenção de nos aprofundarmos em entender se espiritualidade cristã é ou não é em parte devedora à mentalidade hermética, mas sim para ilustrar que para o homem religioso atingir seus objetivos de ascensão espiritual e conhecimento divino, o *eros* está presente, redirecionando suas intenções, buscas e vontades, ou seja, o *Logos* do homem, sua razão, sua lógica, para temas afins àqueles que corroborem com o seu objetivo de aproximação com Deus. Esta aproximação, cuja finalidade é de reintegração ontológica, ou seja, conectar o homem com sua fonte originária – Deus – e aproximá-lo das causas primeiras, propondo a vivência de um novo mundo que altere profundamente sua forma de ser, só pode ocorrer voluntariamente – é preciso desejar e aceitar ingressar neste caminho de retorno – e é preciso participar ativamente das etapas deste caminho, é preciso adquirir o conhecimento necessário para os próximos passos, que inauguram a entrada em outros estágios do caminho deste conhecimento que leva o homem, finalmente, ao estágio dos puros, daqueles que se parecem tanto com Deus que se tornam como Deus porque retornam à sua condição original.

Poderíamos nos estender em outras comparações entre a estrutura da *via de Hermes*, ou melhor, do mundo proposto pelos textos herméticos àqueles que direcionarem a si mesmos por este caminho adentro, e outras manifestações religiosas que pareçam repetir à mesma cadeia simbólica de informações, mas nos atentaremos ao fato de que

⁶⁹ “Cuando estaré yo Señor, unido i transformado en vos por amor? Olvidado de mi i hecho un espiritu con vos? I que ya no ame cosa en mi, ni para mi, ni a mi mismo, sino todo en vos y para vos? (...) Cuando el siervo bueno i fiel entrare en el gozo de su señor i fuere enbriagado de la abundancia de su amor, entonces estaremos tan absortos i transformado en Dios que no nos acordaremos de nosotros”.

Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história. Contudo, entre os caçadores nômades e os agricultores sedentários, há uma similitude de comportamento que nos parece infinitamente mais importante do que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num Cosmos sacralizado; uns como outros participam de uma sacralidade cósmica, que se manifesta tanto no mundo animal como no mundo vegetal. Basta comparar suas situações existenciais às de um homem das sociedades modernas, vivendo num Cosmos dessacralizado, para imediatamente nos darmos conta de tudo o que separa este último dos outros. Do mesmo modo, damo-nos conta da validade das comparações entre fatos religiosos pertencentes a diferentes culturas: todos esses fatos partem de um mesmo comportamento, que é o do *homo religiosus*. (ELIADE, 1999, p. 16).

A ideia de um *homo religiosus* é calcada na observação do comportamento e da mentalidade do homem das sociedades tradicionais (ELIADE, 1999, p. 15), e é este comportamento e esta mentalidade que legará, para Eliade, o que há de mais importante para o pesquisador das religiões e que, fundamentalmente, será ao menos parcialmente assumida pelo homem religioso das sociedades modernas. E, ainda, que a primeira coisa a ser levada em conta quando nos deparamos com a mentalidade religiosa destes povos arcaicos é a noção de que se o Mundo foi criado pelos deuses, sua criação quer dizer alguma coisa, não é desmotivada nem imotivada: este homem habita um Cosmos que vive e fala, um Cosmos que, por ser criação dos deuses, também é um espelho deles, sendo a vida cósmica uma prova da sacralidade do Cosmos. É por este motivo que, a partir de um certo estágio da cultura, o homem, ao se reconhecer como um microcosmos, encontra em si a santidade até então atribuída ao Cosmos (ELIADE, 1999, p. 80). A consequência disso é que a vida deste homem, sua situação existencial possui uma dimensão a mais: ela é ao mesmo tempo humana e cósmica, “poder-se-ia chamá-la de existência aberta, porque não é limitada estritamente ao modo de ser do homem” (ELIADE, 1999, p. 80). E é justamente esta abertura para o Mundo que, para Eliade, permite que o homem religioso, conhecendo o mundo, conheça a si mesmo: “e esse conhecimento é precioso para ele, porque é um conhecimento religioso que se refere ao *Ser*” (1999, p. 81).

O conceito de *homo religiosus*, central na obra de Mircea Eliade, terá sua importância assim descrita por Spineto:

A limitação e a precariedade da condição humana fazem com que o homem seja, fundamentalmente, abertura de si em direção ao outro e, em primeiro lugar, em direção ao transcendente: daí decorre, sobretudo, uma noção de humanidade como *naturaliter* religiosa; e segue-se, pois, a convicção de que, por meio da experiência religiosa, o homem se realiza (SPINETO, 2000, p. 240; apud MENDONÇA, p. 66).

E esta abertura em direção ao transcendente é possível para o homem de todas as épocas, e não apenas para o *homo religiosus* das sociedades arcaicas; porque o sagrado não é uma instância historicamente superada da consciência humana, e sim um elemento que participa da própria estrutura desta consciência, sendo, portanto, impossível atribuir ao sagrado uma data de validade restrita a um período da história. Há elementos comuns que permeiam o fenômeno religioso e que resistem ao longo da história da consciência humana e instauram, no sujeito da experiência religiosa de qualquer época – no *homo religiosus* - posições existenciais em comum. (MENDONÇA, p. 419).

3.2 A RELAÇÃO ENTRE HERMES, EROS E LOGOS NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DE UM HOMO RELIGIOSUS HERMETICUS

O que tentaremos demonstrar nesta seção é de que forma podemos pensar a identidade de um *homo religiosus hermeticus* a partir da relação entre Hermes, eros e *Logos* no *Poimandres*. Eliade (1992b) diferencia a humanidade entre as categorias mítica e histórica. O homem mítico é o homem tradicional, arcaico, pré-moderno, primitivo; já o homem histórico seria, para Eliade, o homem ocidental, especialmente a partir da cultura judaico-cristã (SEGAL, 1986, p. 64; LIRA, 2000, p. 112). Essa divisão entre homem mítico e homem histórico pode assim ser definida:

A diferença crucial entre o homem das civilizações arcaica e moderna, o homem histórico, reside no valor cada vez maior que este atribui aos acontecimentos históricos, isto é, às "novidades" que, para o homem tradicional, ou representavam conjunturas insignificantes ou a infração de normas (portanto "faltas", "pecados", e assim por diante) e que, como tal, tinham de ser expelidas (abolidas) periodicamente. (ELIADE, 1992b, p. 148)

Neste sentido, o *homo hermeticus* modelo, Hermes, a quem aqueles que almejam a gnose hermética devem seguir ou imitar, pode ser considerado um homem mítico. Não porque necessariamente viva no período anterior ao surgimento do homem histórico, ou seja, anterior à tradição da cultura judaico-cristã, mas porque sua mentalidade religiosa é, fundamentalmente, no sentido de abolir a obra do tempo e voltar-se a um tempo primordial em que a *novidade* de uma existência material ainda não existia, um tempo primordial que ainda não havia sido

maculado pela incorporação da alma em um corpo físico. E se, para o *homo religiosus*, o essencial precede a existência, isso ocorre porque

O homem é como é hoje porque uma série de eventos teve lugar *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses eventos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que ele foi constituído dessa maneira. Para o *homo religiosus*, a existência real, autêntica, começa no momento em que ele recebe a comunicação dessa história primordial e aceita as suas consequências. É sempre uma história divina, pois os personagens são os Entes Sobrenaturais e os Ancestrais míticos. Um exemplo: o homem é mortal porque um Ancestral mítico perdeu, estupidamente, a imortalidade. (ELIADE, 1972, p.

Este exemplo citado por Mircea Eliade é, precisamente, o exemplo que encontramos na narrativa do *Poimandres*: o Homem Arquetípico, ancestral mítico de toda a humanidade, perde sua imortalidade ao adquirir um corpo físico, no momento de sua queda, que é causada pelo seu enamoramento pela natureza: quando passar a amar a natureza – que o texto se refere à natureza material, ao mundo sensível – o homem direciona sua atenção, seus desejos, suas aspirações ao mundo físico e passa a dar pouca ou nenhuma atenção ou importância ao que é essencial – as coisas do espírito, que, até então, tornavam o homem unicamente imortal pois, por não possuir até então um corpo físico, não estava sujeito às imposições do destino dos sete governadores-planetários, que regem apenas o que é mortal. Portanto, a narrativa do *Poimandres* é uma explicação sobre a queda do homem na natureza e, conseqüentemente, a perda de sua imortalidade...mas não apenas.

Ao leitor do *Poimandres* é revelada não apenas a causa da perda da imortalidade do Homem Arquetípico, condição que teria obrigatoriamente se estendido ao restante da humanidade, mas também fornece um caminho de retorno, de salvação, de libertação desta condição: sim, o homem possui agora um corpo físico devido à ação de um ancestral mítico que o fez perder sua imortalidade, mas essa condição pode e deve ser revertida. Há, portanto, uma inegável perspectiva soteriológica: é preciso que o *homo hermeticus* seja salvo desta condição. Sobre a salvação,

Para se manter imperativa, a ideia de salvação, própria de inúmeras vertentes religiosas, pressupõe duas características centrais: i) a identificação de um estado deficitário atual e ii) um projeto de perfectividade potencial. A premissa básica de qualquer proposta de salvação é o reconhecimento de uma condição insatisfatória, seja lá qual ela for. É somente com base nesse diagnóstico que um projeto de transformação pode se fundar. Caso o atual fosse suficiente, não teríamos de ser salvos ou corrigidos. Mas, se é insuficiente, temos de conhecer essa situação e lidar com ela. (BARBIERI, 2021, p. 186).

Esta perspectiva corrobora com o que Eliade diz a respeito da abertura do *homo religiosus* ao Mundo, ao Outro e ao transcendente: reconhecer que a vida da alma encarnada no corpo físico é precária e insuficiente parte de uma observação sobre determinadas possibilidades postas e proporciona a abertura para uma outra possibilidade, ainda desconhecida, que implica em um resgate ao que o ser humano *realmente é*, em essência, primordialmente. A gnose hermética não é apenas uma questão de conhecimento, mas de *Ser*. E aquilo que aparece como uma possibilidade para a alma – a possibilidade de retornar à sua condição originária e essencial – só pode ser alcançado por meio do evento de reversão da queda do homem. Se declaradamente no texto o homem passa a sofrer as imposições do mundo físico após direcionar o seu amor para a natureza física, ou seja, por um *erro do amor*, a reversão desta condição passa, sobremaneira, por um *redirecionamento* de seus interesses, gostos e aspirações, em suma, um redirecionamento do amor, ou seja, de *eros*. A queda do homem não ocorre por causa do amor, mas por causa do amor mal direcionado.

É por isso que, na narrativa do *Poimandres*, esta postura poderá ser observada nas palavras de Hermes: o texto começa com Hermes declarando a *Poimandres* o que é que ele *deseja* aprender: “desejo aprender a respeito da natureza dos seres e conhecer Deus”. A abertura está aí, na voluntariedade de, olhando a própria realidade e seu entorno, questionar sobre ela e sobre o que pode estar além dela. E, logo que *Poimandres* descreve a Hermes que a queda do homem arquetípico, por ter amado a natureza e se unido a ela em um amor recíproco, fez com que os homens passassem a ter uma natureza mortal, Hermes declara que *ama* aquilo que *Poimandres* está lhe ensinando, que ama aquele discurso e que deseja muito continuar a ouvi-lo. Portanto, em nenhum momento entende-se que o amor do tipo erótico deva ser abolido, mas sim, redirecionado. É preciso elevá-lo, cultivá-lo na direção daquilo que possa aproximar o homem de seu verdadeiro *ser*.

E, no *Poimandres*, o que o homem realmente *é* deriva do *Ser*. Esta abertura ao *Ser* já foi descrita por Eliade como uma característica fundamental do *homo religiosus*. O Belo, O Bem ou A Verdade, no *Banquete* ou na *República* de Platão, ou a Oitava Esfera, a morada de Deus, local em que o próprio homem se torna Deus – se abre para o *Ser* – no *Poimandres*, causa, no homem que redireciona sua atenção sob a influência de *eros*, uma incessante insatisfação, um desejo cada vez maior de se aproximar daquilo que parece sempre mais alto e mais distante. E, como nos lembra Schüller (2001, p. 31), se a idade mítica submetia os homens ao olhar dos

deuses e, conscientes de sua fraqueza, solidarizavam-se até com os próprios inimigos, o erasta será submetido ao olhar do erômeno. Eros, embora não visível em si mesmo e muitas vezes sequer nomeado nos textos, é detectado na palavra, no gesto, no discurso do erômeno: “o olhar auto-suficiente do erômeno, detentor de sonhadas excelências, provoca a queda do erasta, origem da desonra, e entrega-o ao desamparo” (SCHÜLLER, 2001, p. 31).

Como comentado no capítulo primeiro, os termos *erastes* e *eromenos*, no contexto platônico-socrático, detinha conotações específicas associadas as relações sociais e culturais da época entre estes dois polos da binaridade erótica. Porém, para as relações eróticas expostas no *Poimandres*, podemos levar em conta

(...) a ideia geral de que *erastes* é uma pessoa que age no interesse de Eros. Aproveitamos o ensejo para considerar *eromenos*, substantivo simetricamente oposto a *erastes* e normalmente traduzido por “amado”. Amor e amado vêm, entretanto, tão impregnados da sentimentalidade do lirismo ocidental que nos conduzem a noções completamente alheias ao texto platônico. O que entendemos quando se diz que Sócrates foi amado deste ou daquele? Se ousamos apontar *erastes*, podemos fazer o mesmo com *eromenos*, participio presente passivo do verbo *erao*, derivado de *eros*. Transposto o termo para nossa língua, teremos erômeno, o mesmo critério que faz de *fainomenon*, “fenômeno”. Aliás, a aproximação de “erômeno” a “fenômeno” favorece elucidação recíproca. Se considerarmos fenômeno oriundo da voz passiva de *faino*, “mostrar”, devemos aceitá-lo como “mostrado, revelado, esclarecido”. Leve-se, no entanto, em conta, que na língua grega a voz média precedeu historicamente a voz passiva e que o sentido medial nunca se apagou de todo nos verbos passivos. Sendo assim, fenômeno é aquilo que por si mesmo se revela ao observador, e erômeno é aquele ou aquilo que de si mesmo se mostra eroticamente desejável. (SCHÜLLER, 2001, p. 17).

Portanto, ser o que *Poimandres* determina, alcançar o Bem que seu discurso promete, instaura no ouvinte-leitor o *desejo de mais*: ser o que ainda não se é – embora já o tenha sido em um tempo originário -, ser mais e além do que a realidade material permite, ser a realização das possibilidades expostas no discurso de *Poimandres*, assim como Hermes o fez: portanto, erótico é o *Logos* do *homo religiosus hermeticus* que redireciona sua razão, seus interesses, seus olhares, seu comportamento, a este que é desejável e por quem ele é *chamado para cima*. Eros é o desejo do que não se tem (*Banquete*, 200a), o desejo do Belo e do Bom (*Banquete* 201a-b).

O mito pode ser considerado vivo quando ele fornece modelos para o comportamento humano e, justamente por isso, fornece sentido e valor à existência (ELIADE, 1986, p. 10). Se o homem moderno, a-religioso, “reconhece-se como o único sujeito e agente da História e

rejeita todo apelo à transcendência” (ELIADE, 2001, p.166), o homem religioso, por meio de narrativas míticas e simbólicas, pode expressar e receber impressões que fundam e fundamentam sua abertura ao *Ser* como estatuto ontológico – “é através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade trans-humana, que nasce a ideia de que alguma coisa existe realmente, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à sua existência” (ELIADE, 2006, p. 124).

Só que o *Ser* “está sempre em silêncio e em retirada, e justamente por retirar-se e calar-se, nos possibilita falar, perguntar, questionar e dizer. Estamos sempre imersos no retraimento do *Ser*” (HEIDEGGER, 2005, p. 17), que não apenas atrai, mas convoca o homem em sua direção: ao mesmo tempo em que é o conceito mais universal é também o conceito mais obscuro e o mais indefinível: pode-se apenas concluir que o *Ser* não é um ente. (HEIDEGGER, 2005, p. 29). Ainda que não possamos definir de maneira satisfatória o *Ser*, podemos, sim, questionar sobre o seu sentido. E

Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo o que nela se questiona – pelo *Ser*. Esse ente que cada um de nós somos e que possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *presença*. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente – *presença* – no tocante ao seu ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 33)

O caminho proposto pela salvação hermética versa sobre o homem que, ao questionar sua própria situação existencial como encarnado em um corpo físico, volta para si mesmo e descobre em si algo que está além das possibilidades que lhes são factualmente disponíveis enquanto encarnado fisicamente. Este é o conselho expresso no trecho 21 do *Poimandres*: que aquele que possua em si o *Nous* reconheça a si mesmo. É reconhecendo a si mesmo que o homem pode descobrir que, dentro de si, algo liga o seu ser, de maneira incontornável, a Deus. Em termos heideggerianos, o *Dasein* é o único ente que, na medida que exerce o seu existir, é capaz de questionar e de compreender a si mesmo. A *presença*, o *Dasein*, o *ser-aí* é quem descobre, quem revela o *Ser* a partir de sua condição existencial: “o *Dasein* é o ente para o qual o *Ser* se mostra”. (ROEHE, 2014, p. 107).

E, para Mircea Eliade, muitas vezes, especialmente nos níveis arcaicos da cultura, o *Ser* se confunde com o sagrado (2001, p. 171). Se o reconhecimento da realidade precária do mundo físico instaura no ouvinte-leitor do *Poimandres* uma crise existencial, a religião é, para Eliade,

a solução exemplar de toda crise existencial, justamente por sua relação com o transcendente, com o trans-humano, o que torna a existência humana mais aberta a valores que não são particulares, não são contingentes, permitindo que o homem ultrapasse situações pessoais e alcance, finalmente, o mundo do espírito (2001, p. 171) – sendo assim, se o *Dasein* é o ente para o qual o ser se manifesta, a manifestação do ser tem sua inauguração, sua instauração, sua abertura por meio da experiência hermética.

No *Poimandres*, esta experiência se estabelece por meio de um treino, de comportamentos específicos orientados pelo mestre ao seu discípulo, cujo resultado está sempre além, inacessível, como possibilidade – os grandes resultados serão vistos apenas no que acontecerá com a alma depois da morte do corpo físico aos homens inteiramente purificados. Porém, em vida, estes comportamentos específicos e condicionados permitem que o homem afrouxe as amarras que lhe prendem ao corpo físico que vai, aos poucos, se tornando um compartimento vazio conforme o homem vai treinando seus apetites na direção daquilo que é superior – redirecionando-se sob a influência de eros. Embora seja, por excelência, um mito de criação e salvação, que prega a necessidade de um retorno a este estágio primordial anterior a encarnação no corpo físico, a possibilidade deste retorno só pode ser efetivada, simbolicamente, como possibilidade. E a abertura a esta possibilidade, a esta regeneração, se dá ao hermetista que abraça uma existência que pauta seu cotidiano em comportamentos específicos, condicionados, que alimentam esta possibilidade, que o inserem cada vez mais nesta possibilidade, que confirmam sua receptividade e sua abertura a este retorno que, de fato, nunca se completa senão com a morte, já que sagrado e profano são irreconciliáveis e o mundo físico, a existência terrena é, eminentemente, profana.

Entendemos que, mais do que uma *religio mentis*, o hermetismo propõe uma religião do Ser: o *Dasein*, o ser-aí do homem em questionamento e, conseqüentemente, em profunda insatisfação com sua situação existencial, se percebe separado, cindido, afastado de algo que o constitui ontológica e essencialmente e do qual ele não se recorda especificamente, mas ao menos possui vaga lembrança, e cuja existência é confirmada ou revelada pelo próprio mito. O mito narrado no *Poimandres* narra, precisamente, o que ocorreu num tempo primordial e que instaurou no homem essa condição de insatisfação existencial. O leitor de *Poimandres* se identifica com Hermes e deseja segui-lo, e também ter acesso àquele conhecimento que permite a reunião daquilo que fora, acidentalmente, por um *erro do amor* do homem arquetípico, separado: a separação do homem daquilo que é o fundamento de seu ser.

E é eros a força que impulsiona o homem para além de si, em reunião com outra pessoa, com a natureza e o mundo material – como o homem arquetípico do *Poimandres* – e, no limite, também é eros a força que impulsiona o homem na direção do próprio fundamento do seu ser. Nesta fé hermética, do tipo ontológica, o eros deve predominar e levar o homem à união com aquilo que o transcende. Este eros deve instaurar no *homo religiosus hermeticus* o poder de agir de determinadas formas, ilustrando a afirmação de Paul Tillich (1985, p. 75) de que “a expressão direta do amor é a ação”. O mundo, experienciado na ação do *homo religiosus hermeticus*, é um local onde, ao fim e ao cabo, o que vale é a experiência da experiência e não uma existência que esteja fadada a sucumbir no próprio mundo físico-material, fixada nos entes e apartada do ser.

Não parece, novamente, à toa, que o homem hermético ideal, Hermes, também tenha originado, a partir de suas funções e atribuições, o termo hermenêutica e os verbos que, em grego, representam o ato de interpretar. Já no início do *Poimandres*, Hermes surge interpretando a si mesmo e sua própria realidade, e aberto a *conhecer mais*, saber mais, desejar mais. O homem hermético é, ao mesmo tempo, também um hermeneuta, a partir do ponto em que só interpretando a própria realidade fática é possível se questionar sobre o sentido do ser. E quanto mais ele questiona e se questiona mais lhe é revelado por *Poimandres*. Mediado pela linguagem dos textos, o homem hermético recebe do Ser um sentido e, ao mesmo tempo, recebe uma tarefa que constitui existencialmente o seu ser-aí enquanto um horizonte de possibilidades abertas. Enquanto a tradição metafísica insiste na separação entre homem e mundo essencialmente distintos e autônomos, pra não dizer inconciliáveis, o homem hermético, embora herdeiro desta tradição, também a supera, já que é na sua ação no mundo que suas possibilidades existenciais de abertura ao ser – ou ao sagrado, se pensarmos o homem hermético como, essencialmente, um *homo religiosus* – podem ou não se concretizar. É por isso que, no *Poimandres*, a criação do mundo material não é imotivada: o homem deseja que sua alma caia no mundo físico – fixe-se nos entes – para conhecer Deus ou, ainda: para se questionar sobre o *Ser*, além de mapear e executar possibilidades de reaproximação com este seu fundamento.

Gilbert Durand (1999, p. 169) afirma que o distanciamento dos princípios herméticos é a grande causa da crise atual das Ciências Humanas, com alguma exceção às tradições alemãs que, para Durand, “souberam ser uma reserva privilegiada das tradições herméticas”. O que ocorre é que o homem tradicional, assim como a tradição hermética, se recusa a fazer um corte ontológico entre um “eu” subjetivo e um cosmos objetivo, e é justamente este corte que Durand

considera o fundamento de nossa pedagogia intelectual moderna (1999, p. 170), cujo terror fundamental é o medo do duplo sentido e essencialmente oposta ao “magnífico hermetismo, essa doutrina carregada de sentidos”. Uma pergunta importante que Durand coloca é: por que Hermes, e não Apolo, ou Dioniso, ou Vulcano? O deus Thoth egípcio, também chamado de Thot-Luna, “graças a quem os homens veem algo durante a noite”, era uma espécie de vicário da divindade maior, solar. O segundo, e também o responsável por guiar na escuridão. Da mesma forma, Hermes, no *Poimandres*, é o segundo, aquele que recebe a mensagem diretamente do *Nous* da divindade suprema e será, portanto, o responsável por guiar a humanidade neste caminho desconhecido rumo ao conhecimento de si e da divindade.

Apresentando o hermetismo como uma oposição ao já saturado racionalismo aristotélico, Durand nos lembra de que o hermetismo se apresenta substituindo o determinismo causal da física e da lógica por um princípio de participação de entidades-força (1999, p. 182) através da – já anteriormente comentada – semelhança ou simpatia universal, que se reporta ao caráter mediador e mensageiro da figura de Hermes.

A unificação se dá pela mediação de um princípio energético que se revela, assegurando a ordem do cosmos e seu destino na unificação do sujeito. A “nova” ciência singularizadora e subjetivante necessita da revelação teofânica do princípio unificador, mediador – Hermes em pessoa – para colaborar no esforço da descoberta. O *laborare* se mostra como *orare*. (...) A ciência aristotélica se dirigia a todo “animal racional”, e o saber era a divisão igualitária de todo esforço humanista por adquiri-lo. Na “nova ciência”, o científico, para saber e operar segundo os verdadeiros princípios, deve ser também mais do que um philosophos, deve ser um adepto, um iniciado no segredo cósmico pela mediação do poder de toda organização, de toda escritura, de toda assinatura: o próprio Hermes, andrógino primordial em quem se realiza a coincidência dos opostos entre o que está acima e o que está abaixo, entre o visível e o invisível, e que permite, assim, a magia natural da semelhança. Vemos, pois, como o princípio de semelhança está muito ligado a Hermes, e só pode se dar por meio da revelação hermética. (DURAND, 1999, p. 183)⁷⁰

⁷⁰ “La unificación se hace por la mediación de un principio energético que se revela, asegurando el orden del Kosmos y su destino en la unificación del sujeto. La «nueva» ciencia, singularizadora y subjetivante, necesita la revelación teofánica del principio unificador, «mediador» - Hermes en persona - para colaborar en el esfuerzo del descubrimiento. El laborare se muestra como orare. La ciencia aristotélica se dirigía a todo «animal racional», y el saber era el reparto igualitario de todo esfuerzo «humanista» por adquirirlo. En la nueva ciencia, el científico, para saber y operar según los verdaderos principios, debe ser también más que un philosophos, debe ser un adepto, iniciado en el secreto cósmico por la mediación del poder de toda organización, de toda «escritura», de toda «signatura»: el propio Hermes-Thot, el Androgino primordial en quien se realiza la coincidentia oppositum entre lo que está arriba y lo que está abajo, entre lo visible y lo invisible, y que permite así la magia natural de la semejanza. Vemos, pues, como el «principio de semejanza» está muy ligado a Hermes y solo puede darse por revelación hermética.”

Entendemos, por meio desta afirmação de Durand, que o princípio da semelhança está inclusive presente na relação entre o homem e a divindade: se há um equivalente cósmico a tudo aquilo que existe no mundo físico, se os planetas-governadores apresentados no *Poimandres* são análogos, por semelhança e simpatia, às criações físicas e corpóreas, o homem é a única criatura que, no texto, é apresentada como semelhante a Deus; mas apenas a Hermes é dado o caminho para o reconhecimento desta semelhança – este reconhecimento se dá por meio da revelação hermética. E essa revelação não se dá senão por um processo ostensivo de observação, questionamento e interpretação da realidade, do mundo, dos textos, de tudo aquilo que cerca o homem que para tudo e para o todo está aberto. A salvação hermética, assim como a própria hermenêutica, é uma ação que está acontecendo no tempo e a todo tempo, e que não pressupõe um esgotamento. Casanova (2010), na introdução da edição brasileira da obra *A construção do mundo histórico nas Ciências Humanas*, de Wilhelm Dilthey, ao apresentar o projeto hermenêutico de Dilthey como

uma crítica da razão histórica, como uma exposição do horizonte efetivo de realização psicofísica do homem na história. Tal exposição baseia-se por um lado em uma apreensão do lugar do homem na própria constituição da vida histórica; e, por outro lado, nasce diretamente da percepção de uma conjuntura histórica específica, que obriga o pensamento a estabelecer para si mesmo como tarefa o re-enraizamento da totalidade no homem (CASANOVA, in DILTHEY, 2010, p. 13)

não está senão nos apresentando algo bastante próximo da perspectiva de Durand sobre a tradição hermética e seus desdobramentos, citada anteriormente. Dilthey, considerado o pai da hermenêutica contemporânea, ao afirmar que consagrou toda sua vida “à tarefa que consistiu no esforço de compreender a vida através dela mesma, no desejo de penetrar sempre mais no mundo histórico para compreender a alma, encontrar o genuíno acesso à essa realidade e fundar sua validade” (DILTHEY, apud LEITE, 2019, p. 23-24), nos fornece, em palavras diferentes, uma explicação sobre o fundamento da salvação hermética: a compreensão, que se dá no aqui e no agora, na vivência do homem histórico no mundo histórico, que toma consciência de si mesmo e de sua vida através da experiência, e também através da experiência tem acesso à revelação de sua própria condição existencial.

Araújo (2007, p. 236) nos lembra de que, para Dilthey, as ciências do espírito, que ele contrapunha enfaticamente às ciências da natureza, devem pautar-se em *feitos espirituais*, que são dados “integralmente apreendidos em toda sua realidade e que funcionam como uma autognose que converte-se em apreensão do psíquico-espiritual” (ARAÚJO, 2007, p. 237). A

vida encontra explicação – ou salvação – em si mesma, na autorreflexão frente à experiência factual e histórica, que fornece meios para orientar e direcionar suas ações futuras. Enquanto o homem hermético utiliza adequadamente seu *Logos*, sua razão, para questionar sua realidade e realizar um redirecionamento erótico na direção de uma outra condição existencial, que pelo princípio da simpatia universal da mentalidade hermética permite ao homem se identificar com a divindade, diminuindo distâncias, aproximando diferenças, ressaltando ou deixando vir à luz suas semelhanças, Dilthey leva a consciência histórica

às últimas consequências e consegue vencer a barreira das antinomias ou contradições inerentes às concepções de mundo, as quais defendem, cada uma para si, a validade universal de suas proposições historicamente condicionadas, e alcançam um terreno absolutamente sólido e depurado de toda contradição ou oposição, qual seja, o da própria energia vital, fonte original da infinita multiplicidade de formas vitais que a natureza humana assume, em seu evoluir histórico. Feito esse reconhecimento, basta persistir no exercício de religar cada concepção do mundo à fonte de energia vital que, em vez de detectarmos oposições, contradições e divergências, captamos apenas diferenças, variedade ou multiplicidade de formas de manifestação daquela energia vital original. (AMARAL, 2012, p. 101).

Talvez a salvação hermética, essencialmente hermenêutica, possa ser ainda traduzida pela afirmação de Dilthey de que a construção ideal do mundo histórico é aquela em que os dois níveis do espírito, a vontade universal do sujeito particular e sua objetivação no mundo ético, tornam possível, “como uma unidade mais elevada, o nível derradeiro e supremo – o saber de si mesmo do espírito como poder criador de toda realidade”. (DILTHEY, 2010, p. 113). É essa realidade que revela ao homem sua semelhança com a divindade e traça, a partir daí, a identidade existencial do homem que se propõe a percorrer a via de Hermes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos observar, ao longo da presente pesquisa, algumas características que incidem no texto que consideramos como o texto inaugural da cadeia de transmissão de conhecimento hermético, o *Poimandres*. O que faz deste texto um texto considerado auto-iniciático por diversos autores é que o mundo proposto no texto depende de uma aceitação voluntária do leitor ao que lhe está sendo proposto, não sendo, portanto, necessário mais nada do que aquilo que, para Mircea Eliade, é a qualidade maior do *homo religiosus*: a abertura ao sagrado como uma abertura ao Ser, um Ser, que está sempre além, em uma busca que, segundo o texto hermético, só se completa com a morte do corpo físico, quando o homem, finalmente, se tornaria *como Deus*.

Se a prerrogativa do texto é a de que a busca do homem é na verdade um retorno para uma condição originária na qual o homem ainda era desprovido do corpo físico e vivia ainda composto unicamente de sua porção imaterial que faz dele semelhante a Deus, a afirmação do *Poimandres* de que, enquanto em vida, o homem deve procurar se afastar daquilo que é mais conectado com o mundo físico e se ater às questões espirituais e filosóficas nos dá indícios do comportamento esperado para aquele que deseja caminhar dentro desta sabedoria, que é sintetizado nos três estágios da via de Hermes: o conhecimento de si, o conhecimento de Deus e, finalmente, a divinização do ser humano.

O *Logos* é esta instância que, para Palmer, é um poder que a linguagem dá ao homem que a utiliza e que permite que este homem seja captado por aquilo que, através da linguagem, se torna manifesto. No *Poimandres*, é uma qualidade que todos os homens possuem, muitas vezes traduzida como razão, e que, quando utilizada adequadamente, permite que ele conquiste o *Nous*, uma sensibilidade espiritual específica que traz à tona sua semelhança imaterial com Deus. Porém, o que é utilizar o *Logos*, a razão, de forma adequada a adquirir *Nous*? Esta é a importância de eros. Eros é esta força que move a razão do homem para cima, na direção contrária daquilo que é estritamente físico, material, corpóreo, mundano. Se a queda do homem e o consequente aprisionamento de sua alma no mundo físico se dá justamente porque, em um momento do texto, o homem passa a amar o mundo físico, o remédio para esta prisão material estaria justamente em estabelecer uma disciplina que o direcione em direção a esta busca pelo Sagrado e pelo Ser, sendo essa uma busca circular e fadada à incompletude, já que o Ser está sempre além e em outro lugar. A relação circular presente no *Poimandres* entre interpretar a própria realidade, compreender a própria situação existencial e não se reconhecer nela para

reconhecer-se sempre em algo que está além, que escapa, que está sempre adiante, tem um equivalente na própria circularidade da dinâmica hermenêutica de leitura de si, leitura do mundo e leitura dos textos fundantes e das proposições neles contidas. O elemento erótico se apresenta primordialmente na adesão voluntária a um caminho religioso ou místico e no desejo de, por meio desta adesão, encontrar “o encorajamento para um outro modo de falar” (RICOEUR, apud SOUZA, 2015, p. 32). Indo além, encontrar o encorajamento para um outro modo de estar no mundo que é sempre mobilizado pela vontade de *mais*, vontade que pressupõe uma escolha contínua e uma confirmação interminável desta adesão. Em suma, pressupõe a convicção de que é necessário estar sempre aberto e buscando. Não seria essa a convicção necessária à posição do homem religioso e, mais ainda, do homem hermenêutico, e indo além: do próprio homem? Os estágios da via de Hermes, assinalados como o conhecimento de si, o conhecimento de Deus e a divinização do ser humano podem ser equiparados ao processo de interpretação que relaciona o leitor, o texto e o mundo que se abre à sequência de uma leitura, de uma compreensão que expande as possibilidades do homem na condição de intérprete. Ou, ainda, que relaciona o ente, o Ser, e a abertura que funda o Dasein através das possibilidades de ser-no-mundo. Tudo isso, claro, mediado pela ação de eros, esta força que move o homem como nenhuma outra.

Esperamos, com este trabalho, termos colaborado para fomentar um olhar mais atencioso para a literatura hermética em âmbito acadêmico, especialmente no Brasil. Estes textos, tanto para a Filosofia como para os estudos de religião – inclusive em paralelo aos estudos do cristianismo primitivo, dado o seu período e contexto redacional e a enorme recepção entre os cristãos do Renascimento - parecem ter ainda muito a nos dizer e a nos ensinar sobre o homem religioso, sobre o homem hermenêutico e, em suma, sobre o homem. Há uma grande herança intelectual e existencial hermética ainda pouco explorada e que, conforme os autores apresentados no terceiro capítulo deste trabalho nos recordam, podem nos ajudar a compreender um pouco mais os caminhos e descaminhos do homem ocidental, não apenas do homem religioso, mas também do intérprete, do leitor de textos, do hermeneuta, qualidades inerentes à própria condição existencial humana. É também, através da pesquisa, do estudo, do conhecimento, que o homem “olha para as culturas passadas, recebe delas seu vigor e, *a posteriori*, desfruta de toda a sua magia”⁷¹. Que a magia da tradição hermética acompanhe a todos que lerem este trabalho.

⁷¹ DILTNEY, 2000, p. 21

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORPUS HERMETICUM

COPENHAVER, Brian P. The Greek Corpus Hermeticum and the latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CORPUS HERMETICUM Y ASCLÉPIO. Tradución: Jaume Pòrtyulas y Cristina Serna. Ediciones Siruela: Madrid, 2020.

CORPUS HERMETICUM. Edição completa. Tradução, introdução e notas: Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2019.

CORPUS HERMETICUM. Edizione e commento di A. D. Nock e A. J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto. Milano: Il pensiero occidentale, 2014.

HERMES TRISMEGISTE. Traduccion complete précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par Louis Ménéard. Paris: Libraire Academique, 1867.

REITZEINSTEIN, Richard. Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptische und frühchristlichen Literatur. Leipzig: Druck und verlag von B.G. Teubner, 1904.

SCOTT, Walter. 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, 1993.

DEMAIS REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Yuri Galvão O. de. Scala Amoris: síntese da educação filosófica no banquete de Platão. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2018.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: hermenêutica da vida e universalidade pedagógica. *Trans/form/ação*, Marília, v. 35, n.1, p. 89-114. Jan/Abril, 2012.

ANTUNES, Pedro Barbieri. Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos. Dissertação de mestrado em Letras Clássicas. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. Dilthey e a Hermenêutica da vida. *Cadernos de Educação. FaE/PPGE/UFPel*. Pp 235 a 254. Pelotas, janeiro/junho de 2007.

ARISTÓTELES. Política. Edição Bilíngue. Tradução de António Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.

BARBIERI, Pedro. Non duco, ducor: a condição da alma do Corpo Hermético. *Mare Nostrum*, ano 2021, v. 12, n. 1.

BEZERRA, Cicero Cunha. Dioniso pseudo- areopagita e o Nada de Deus. *Griot: Revista de Filosofia*, vol. 19, núm. 3, pp. 294-304. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

BOYLAN, Patrick. Thoth, the Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in ancient Egypt. London: Oxford University Press, 1922.

CALAME, Claude. Eros na Grécia Antiga. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CANDIOTTO, César. Foucault e a Crítica da Verdade. Curitiba: Champagnat, 2010.

DIDIER MICHAUD. Le livre de Thot, Paris: Maison de Vie Editeur, 2012.

DILTHEY, Wilhelm. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimiento de la hermenêutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica. Tradução: António Gomez Ramos. Madrid: Istmo, 2000.

DODD, Charles Harold. The interpretation of the fourth gospel. New York: Cambridge University Press, 2005.

DOVER, Kenneth James. A homossexualidade na Grécia Antiga. Tradução: Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

DURAND, Gilbert. Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.

ECO, Umberto. Os limites da interpretação. Tradução: Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ELIADE, Mircea. História das crenças e das ideias religiosas vol. II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Zahar: Rio de Janeiro, 2011.

_____. Tratado de história das religiões. 3ª edição. Tradução: Fernando Tomás. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Mito e realidade. Editora Perspectiva: São Paulo, 1972.

_____. Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FICINO, Marsilio. De Amore. Comentário a El Banquete de Platón. Traducción y estudio preliminar: Rocío de la Villa Ardura. 3ª edición. Madrid: Tecnos, 2001.

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GENTILE, Sebastiano. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*. Firenze: Centro Di, 1999.

GORDON, Jill. *O mundo erótico de Platão. Das origens cósmicas à morte humana*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GRANGER, Frank. *The Poemandres of Hermes Trismegistus*. *The Journal of Theological Studies* Vol. 5, No. 19 (April, 1904), pp. 395-412 (18 pages). Oxford: University Press, 1904.

GRESE, William C. *Corpus Hermeticum XIII and early Christian literature*. Leiden: Brill Archive, 1979.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Tradução: Victor Jabouille. 5ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo. Parte I*. 15ª edição. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991

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.

IRWIN, Alexander C. Eros toward the world: Paul Tillich and the theology of the erotic. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

JONAS, Hans. The Gnostic Religion: the message of the alie god and the begginings of christiannity. 3ª edição. Boston: Beacon Press, 2001.

KAHN, Charles H. The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge University Press: London, 2001.

KERCHOVE, Anna Van den. La voie d’Hermès: pratiques rituelles et traités hermétiques. Boston: Leiden, 2012.

KINGSLEY, Peter. Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. 56, 1993, pp. 1–24. JSTOR www.jstor.org/stable/751362. Acesso em 29 Aug. 2021.

KURY, Mário da Gama. Dicionário de mitologia grega e romana. 8ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACTÂNCIO. Instituciones Divinas. Libros I-III. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

LEITE, Marcela Barbosa. Historicidade e Hermenêutica: a influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger. São Paulo: Blücher, 2019.

LIRA, David Pessoa de. O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma introdução ao hermetismo e ao Corpus Hermeticum. Recife: Editora UFPE, 2015.

_____. O mito da gênese e da catábese do homem: uma análise eliadeana do Corpus Hermeticum 1. 12-15. Rev. NUFEN vol.12 no.1 Belém jan./abr. 2020.

LUCCHESI, Marco. O livro do amor de Marsilio Ficino. *Veritas* (Porto Alegre), 42(3), 703-710.

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. London: Cornell University Press, 2001.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en Haute-Égypte. Tome II: Le fragment du "Discours parfait" et les "Définitions" hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)*. Quebec: Presses Université Laval, 1978.

MENDONÇA, Maria Luiza Vianna Pessoa de. *A história das religiões de Mircea Eliade: estatuto epistemológico, metodologia e categorias fundamentais*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

MINAR, Edwin L. "The Logos of Heraclitus." *Classical Philology*, vol. 34, no. 4, 1939, pp. 323–341. JSTOR, www.jstor.org/stable/264096. Accessed 3 Aug. 2021

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. In: *Antíteses*, v.8, n.16, p. 31-49, jul/dez 2015.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros. Part I – A Study of the Christian Idea of Love. Part II – The History of the Christian Idea of Love*. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2011.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme von Gurgel. *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Dissertation zur Erlangung der

Würde eines Doktors der Ägyptologie Vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Basel, 2010.

PICCONE, Enrique Hülsz. Logos: Heráclito y los orígenes de la Filosofía. Tese de doutorado. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. Facultad de Filosofía y Letras. División de estudios de posgrado. Mexico, 2001.

PLATÃO. Fedro. Edição bilíngue. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. Diálogos. Vol. IX: Teeteto – Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. UFPA: Belém, 1973.

_____. O Banquete. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

QUISPEL, Gilles. Hermes Trismegistus and the origins of gnosticism. In: *Vigiliae Christianae* 46, p. 1-19, 1992.

RICOEUR, Paul. Interpretação e ideologias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. Historia y narratividad. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II. Portugal: Rés Editora, 1991.

_____. Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____. Interpretação e ideologias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RODRÍGUEZ, Alonso. Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas. Tomo 2º - *De varios medios para alcanzar la virtud y perfección*. Barcelona: Librería Religiosa, 1879.

ROEHE, Marcelo Vial. Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. Av. Psicol. Latinoam. vol.32 no.1 Bogotá Jan./Apr. 2014.

SANTO AGOSTINHO. A Cidade de Deus. 2a edição. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTOS, Rogério Lopes dos. Sobre o conceito estoico de natureza. In: Problemata: R. Intern. Fil. V. 10. n. 1, p. 219-233, 2019.

SILVA, Felipe Gustavo Soares da. Eros e cuidado de si no Simpósio de Platão. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Recife, 2016.

SEGAL, Robert Alan. The Poimandres as myth: scholarly theory and gnostic meaning. Berlin; New York ; Amsterdam : Mouton de Gruyter, 1986.

SCHÜLLER, Donaldo. Eros: dialética e retórica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SODEGARD, J. Peter. The hermetic piety of the mind. A semiotic and cognitive study of the discourse of Hermes Trismegistos. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003.

SOUZA, Vitor Chaves de. Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico. Santo André: Kapenke, 2018.

_____. O ser além do ser: a dobra da religião em Paul Ricoeur. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2015.

TILLICH, Paul. Amor, Poder e Justiça. Tradução: Sérgio Paulo Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. The Shaking of the Foundations. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

_____. Teologia Sistemática: três volumes em um. Tradução: Getulio Bertelli; Geraldo Korndorfer. 7ª edição. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014.

TUVESON, Ernst Lee. The avatars of thrice great Hermes: an approach to romanticism. Associated University Presses: Toronto, 1982.

YATES, Frances A. Giordano Bruno e a tradição hermética. Tradução: Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995.