

A
ACTAS/ANAIS
I CONGRESSO LUSÓFONO

Ω
ESOTERISMO OCIDENTAL

FIAT LUX
Vol. IV
GNOSIS; CRISTIANISMO GNÓSTICO
E NEOPLATONISMO

Coordenação: Paulo Borges, FL-UL e Manuela Gomes, ULHT

Coordenação da edição Rui Lomelino de Freitas

LISBOA | 7 A 10 DE MAIO DE 2016

[HTTP://HESO.ULUSOFONA.PT/](http://heso.ulusofona.pt/)



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Linha de Investigação em Esoterismo Ocidental

ACTAS/ANAIS I CONGRESSO LUSÓFONO ESOTERISMO OCIDENTAL

Comissão Científica:

Presidência da Comissão: Peter Forshaw, UvA (Universiteit van Amsterdam); Wouter Hanegraaff, UvA (Universiteit van Amsterdam); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Restante Comissão:

Ana-Maria Binet, UBM (Université Bordeaux Montaigne); António Macedo, UNL (Universidade Nova de Lisboa); António Ventura, UL (Universidade de Lisboa); Carlos Abreu, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Carlos André Cavalcanti, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); José Eduardo Franco, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Manuel Anes, ULL (Universidade Lusiada de Lisboa); Paulo Borges, UL (Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Raimon Arola, UB (Universitat de Barcelona); Rosa Rius Gatell, UB (Universitat de Barcelona); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa); Yvette Centeno, UNL (Universidade Nova de Lisboa).

Comissão Organizadora:

Presidente da Comissão: Rui Lomelino de Freitas – ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Restante Comissão:

Carlos Abreu UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Carlos André Cavalcanti, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Gabriel Mateus, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José da Gama, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Mariana Vital ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Gonçalo Pinto ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Maria Manuela Gomes, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa)

Índice

- 4 *Paulo Borges e Manuela Gomes*, “Gnosis”: Cristianismo gnóstico; Hermetismo e Neoplatonismo: as Raízes do Esoterismo na Antiguidade
- 5 *Tatiana Francini*, Agonia, desejo de totalidade e superação da morte
- 20 *Pere Sanches Ferré*, O hermetismo cristão no sec. XX e a mensagem reencontrada de Louis Cattiaux
- 39 *Vitor Manuel Raposo*, Priscilianismo, uma heresia gnóstica?
- 54 *Maria Cecília Mendia*, A ideia de evolução da alma em Orígenes de Alexandria e Allan Kardec

***“Gnosis”: Cristianismo gnóstico; Hermetismo e Neoplatonismo:
as Raízes do Esoterismo na Antiguidade***

Coordenação:

Paulo Borges (UL)

Manuela Gomes (ULHT)

De acordo com Faivre, as tradições esotéricas do Ocidente têm as suas origens em diferentes formas de filosofia helénica, em particular o Gnosticismo, Hermetismo e Neoplatonismo, os quais por sua vez deixaram traços vitais nas três religiões abraâmicas . Estas correntes e as suas ciências tradicionais (alquimia, magia e astrologia) chegaram ao mundo ocidental medieval através das culturas Islâmica e Bizantina. Gilles Quispel releva a importância da gnose, sugerindo que a cultura Ocidental assenta fundamentalmente em três pilares: Racionalidade, Fé e Gnose. Efectivamente, numa perspectiva puramente histórica, encontramos na Antiguidade e período medieval, as raízes do esoterismo ocidental no cristianismo gnóstico, no hermetismo, e nas correntes neoplatónicas, de onde decorrem diversas correntes assimiladas posteriormente durante o Renascimento.

O eixo temático deste painel/simpósio será portanto a Gnose, permitindo um maior aprofundamento dos diversos sistemas e correntes e seus conceitos teológicos, cosmológicos, antropológicos, soteriológicos.

AGONIA, DESEJO DE TOTALIDADE E SUPERAÇÃO DA MORTE

Tatiana Francini Girão Barroso França¹ (ULTH)

Resumo

Tomando como fio condutor a agonia (ou angústia), o desejo de totalidade e de superação da morte, é nosso objetivo tratar de entender as raízes, tanto históricas como existenciais, do gnosticismo e de um tópico mais específico, o da Salvação. É nosso objetivo também fazer algumas relações entre gnosticismo, o tema abordado e outros movimentos espiritualistas a partir de dois poetas, Juan de la Cruz e Juan Ramón Jiménez.

Palavras-chave: gnosticismo; agonia; cristianismo; soteriologia; transcendência

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the historical and existential roots of gnosticism and another more specific topic, Salvation, based on the concept of agony (or anguish) and the desire for entirety and overcoming death. In addition, this paper aims to establish some relationships between gnosticism, the topic in question and other spiritual movements based on two poets: Juan de la Cruz and Juan Ramón Jiménez.

Key-words: gnosticism; agony; christianity; soteriology; transcendence

¹ Aluna do curso de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona. Formada em Letras pela USP. Mestrado em Literatura Espanhola pela USP. (email: tatianaduncan1@gamil.com)

Introdução

Em *Textos Gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I²*, “Introdução”, Antonio Piñero busca definir, entre inúmeros outros aspectos, a dimensão existencial que dá origem à gnose, ou a toda essa epopeia humana que vemos manifestada na necessária e constante reflexão e (re)criação de Deus. Nesse sentido, trataremos aqui de alguns aspectos que nos parecem essenciais:

- a.) os motivos, de cunho existencial e histórico, que propiciaram o surgimento do gnosticismo e dos textos gnósticos;
- b.) o tema da Salvação como um dos pilares do gnosticismo;
- c.) algumas relações que podemos estabelecer entre os gnósticos e outras correntes espiritualistas, conforme aponta o próprio Piñero, a partir de dois autores e de sua poesia: Juan Ramón Jiménez e Juan de la Cruz;
- d.) a angustia, ou agonia, o desejo de transcendência e de totalidade, como fios condutores desse trabalho.

Agonia, desejo de totalidade e superação da morte

Antonio Piñero, conforme citado acima, escreve:

Toda gnosis parte de la creencia firme en la existencia de un Dios absolutamente trascendente, existencia que no necesita ser demostrada. <<Conocer>> significaría ser y actuar, en cuanto es posible al ser humano, en el ámbito de ese objeto. Por ello, <<conocer>> implica la salvación de todo el mal en el que pudiera hallarse inmerso el hombre al que se concede llegar a poseer ese <<conocimiento>>. (...)

Así entendida, la gnosis nace de la angustia inherente a la condición humana y pertenece al esfuerzo común y básico de muchos movimientos espirituales idealistas. Representa una sensibilidad metafísica esencial y es en el fondo un intento de comprensión de las relaciones hombre-divinidad. En general, el deseo de ese <<conocimiento>> es como una nostalgia de los orígenes y procede del anhelo humano por alcanzar la unidad del conocer y del ser, del deseo de fusión del hombre con el Ser por antonomasia, del que cree proceder. En este sentido, la gnosis sería un comportamiento religioso elemental que traduce la sensación profunda y dolorosa que sienten muchos hombres y mujeres de la separación de dos polos, el divino y el humano, que se desearía que estuvieran unidos. (...) (Piñero, p.39)

² PIÑERO, Antonio / TORRENTS, José M. / GARCÍA BAZÁN, F. – *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I*. Madrid: Trotta, 2011.

Vemos aí sintetizados alguns elementos essenciais ao estudo do gnosticismo:

1. Deus é o objeto transcendente que se quer conhecer e tudo se move em torno de sua ideia;
2. Alcançar a gnose, ou o conhecimento, é conhecer esse Deus e será o mesmo que conhecer-se; é abarcar sua totalidade e ao mesmo tempo estar em Deus; regressar às origens; essa será, para aqueles que a empreendem, uma busca de âmbito existencial, mas também essencial, ontológica, metafísica, pois aí o ser se determina - ou tenta determinar-se, redescobrir-se -, movido pelo desejo de anterioridade e de totalidade;
3. A salvação de nossa dimensão humana se dá por meio desse conhecimento, desse regresso ao regaço de Deus, regresso às origens. O tema da salvação será por isso um dos pilares do Cristianismo e, obviamente, do gnosticismo. Para o gnosticismo, todos nós temos uma dimensão divina e o grande empreendimento humano deve ser o reencontro com essa dimensão superior e, em última instância, com Deus.

Essas são algumas características do sistema gnóstico, talvez as que lhe dão fundamento. Mas faltou mencionar um aspecto essencial, central no nosso trabalho: a angústia, inerente a todo esse processo, que nasce dessa nostalgia em relação a um tempo primordial, tempo que se acredita ser de unidade e plenitude com Deus; angústia que nasce de uma crise do indivíduo em relação à realidade que o cerca e à sua condição humana; angústia que nasce, traduzindo Piñero, de uma sensação profunda e dolorosa em relação a essa separação entre o humano e o divino. A angústia nos sinaliza uma crise do indivíduo em relação ao outro, à realidade, a si mesmo. Indivíduo em crise, angustiado com relação à sua existência, em busca de uma transcendência, de uma plenitude, opondo-se assim ao caos e à insignificância da nossa dimensão humana. A ênfase não está mais no coletivo, mas no sujeito, no “eu”. A (re)invenção de Deus se dá na medida em que o homem tentará reinventar-se, reconhecer-se, e determinará um modo de ser e existir em relação a si e ao outro, Deus, ou o divino, o absoluto, a totalidade. Nesse sentido é que a Salvação surge como um dos pilares do Cristianismo, seja ele ortodoxo ou não. Especialmente no gnosticismo, essa Salvação depende desse sujeito que deverá fazer-se outro, redescobrir-se, quitar-se o véu da ignorância, alcançar a sabedoria, (re)conhecer-se em Deus. O cristianismo, especialmente na forma que o

vemos manifestado no gnosticismo, impõe ao indivíduo essa grande tarefa: não mais o coletivo, mas o indivíduo como motor da história e da sua história.

Essa nova relação do “eu” com o mundo advém de uma crise, de uma insatisfação, de uma agonia. Quais os motivos históricos para tal? Em primeiro lugar, podemos falar de uma crise que se instaura em relação aos sistemas de crenças estabelecidos que massificam o pensamento e as relações, às quais o indivíduo, como tal, tenta impor-se ou sobrepor-se. No caso do gnosticismo, os primórdios da era Cristã - dos séculos I ao IV - estão marcados por uma profusão de textos, muitos hoje conhecidos, especialmente com a Biblioteca de Nag Hammadi; estamos falando de “cristianismos” que se manifestam por meio de Tratados e Evangelhos e que surgiram com o intuito de reorganizar e recriar, uma mitologia relacionada à Deus e sua relação com o Homem (teodiceia, cosmologia, antropologia, soteriologia, escatologia); esses textos são entendidos, interpretados e manifestados como formas de revelação à qual somente alguns indivíduos especiais, ou “espirituais” - os iniciados - teriam acesso. Essa profusão de textos é a prova de que, mais do que o consenso de uma coletividade em relação ao tema, temos a fala, a experiência, a reflexão de indivíduos que se consideram especiais, novos profetas dessa relação com o divino. Falamos de um momento de reelaboração do conceito de Deus, fruto dessas manifestações individuais e que, no decorrer desses primeiros séculos, aos poucos “cederá” (pela força e violência, muitas vezes) à dogmatização, mas que não desaparecerá, como nos demonstram, por exemplo, movimentos posteriores de cunho espiritualista. A figura histórica e posteriormente mitológica de Jesus contribuiu para eclodir o sistema vigente a princípio de nossa era: ele era um sujeito crítico. Mas ele não teria tido a força que teve se o talante espiritual da época não estivesse necessitado de uma figura como a sua, aquele que traz uma nova revelação, novos ensinamentos, a boa nova e, em última instância, a salvação. Entretanto, a História não se faz com uma figura somente: ela é produto de si mesma e dos acontecimentos. Elaine Pagels, em seu livro *Os evangelhos gnósticos*, menciona dois pontos de vista interessantes em relação a esse momento histórico. O primeiro nos diz que o surgimento do gnosticismo esteve diretamente relacionado a acontecimentos específicos da época; especialmente no âmbito religioso, o estilhaçar das concepções religiosas tradicionais após a destruição de Jerusalém pelos romanos em 70 d.C”³, ideia defendida por R. M. Grant. E, de um ponto de vista histórico-existencialista:

³ PAGELS, Elaine – *Os evangelhos gnósticos*. Porto: Via Óptima, 2006. (p.28)

O professor Hans Jonas, passando a considerar a questão das fontes históricas do gnosticismo, perguntou onde se originara ele existencialmente. Jonas sugeriu que o gnosticismo emergiu a partir de uma certa “atitude para com a existência”, assinalando que a apatia política e estagnação cultural do império oriental nos primeiros dois séculos da nossa era coincidiram com o influxo da religião oriental na cultura helenística. Segundo a análise de Jonas, à época muitas pessoas sentiam-se profundamente alienadas do mundo no qual viviam, e ansiavam por uma salvação miraculosa enquanto fuga aos constrangimentos da existência social e política” (Pagels, p.27)

Nos parece fundamental essa relação feita entre gnosticismo, seus textos e essa “atitude para com a existência”. Pois é essa atitude em relação à existência que determinará em grande parte o teor dos textos gnósticos, atitude de busca do transcendente, do espiritual: uma atitude espiritualista frente ao humano.

Frente a esta agonia em relação à realidade, e que motivará essa busca espiritual, vale analisar o papel que a salvação terá para os gnósticos. Não é nosso objetivo descrever toda a trajetória mitológica de descendência ao plano material e ascendência ao espiritual, de retorno ao Pleroma. Importa perceber a existência de uma chispa divina que nos identifica com Deus, somos um pedaço de Deus, somos chamados a regressar porque a Deus (esse Absoluto) também lhe falta um pedaço, nós. E a partir do momento em que ali chegamos, que regressamos ao nosso lugar de origem, estamos despertos, estamos salvos. Mas para os gnósticos essa Salvação não se dá somente na morte: a gnose, o conhecimento de Deus, a salvação, deve ser uma conquista ainda em vida. Por isso a importância de todos esses textos, cuja função é, além de explicar a origem do Homem e de todos os seres cósmicos, servir como guia ao conhecimento espiritual. A Salvação, portanto, deve acontecer na nossa dimensão humana, porque aqui nos divinizamos. Agonia e morte. Agonia e salvação. Superação da morte. Tempo histórico, porque somos seus agentes, mas também cíclico, de retorno às origens. Segundo Piñero, nos textos de Nag Hammadi a gnose é definida como liberdade e salvação⁴.

Essa crise religiosa, que fundamenta um novo modo de pensar e entender Deus, a religião, o “eu” – que suporá uma luta interna para refazer-se, tornar-se divino -, fruto de uma crise histórica, social e filosófica, na qual o indivíduo quererá sobrepor-se ao coletivo, se dará em outros momentos da História. A vemos com clareza no

⁴ Piñero, p. 80.

Renascimento e depois, a fins do século XVIII, com o surgimento de uma nova proposta existencial, filosófica, literária e libertária, o Romantismo. O Romantismo, em termos gerais, se oporá a uma concepção cientificista e materialista da humanidade; o indivíduo é tudo frente a uma coletividade corrompida. A reflexão sobre o lugar que ocupam religião e o Cristianismo ocuparão um espaço proeminente, a partir daí. A angustia será também o sentimento motor dessa época e de grande parte da tradição moderna. Haverá também um desejo de transcendência, embora para muitos será uma transcendência vazia⁵, já que o pensamento crítico será a base da modernidade e o sujeito se encontrará, por isso, destituído de tudo, de Deus, do absoluto, da unidade, do “eu”. A razão crítica não permite permanência nem totalidade. Agonia.

Miguel de Unamuno, escritor e filósofo espanhol do começo do século XX, escreverá um libro de cunho filosófico intitulado *La agonía del Cristianismo*.⁶ Neste libro é claro o resgate que ele faz entre indivíduo, luta, agonia e o “ser cristão”.

*Pues bien: en el orden religioso, y sobre todo en el orden de la religión cristiana, no cabe tratar de los grandes intereses generales religiosos, eternos, universales, sin darles un carácter personal, yo diría más bien individual. Todo cristianismo, para mostrar su cristianismo, su agonía por el cristianismo, debe decir de sí mismo **ecce christianus**, como Pilato dijo: “¡He aquí un hombre!”. Debe mostrar su alma cristiana, su alma de cristiano, la que en su lucha, en su agonía de cristianismo se ha hecho. Y el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra.* (Unamuno, p. 25/26)

Pois não é esse o objetivo daqueles que buscavam, pelo conhecimento, regressar às origens, à Deus? Cuidando de sua vida íntima, desse “fazer-se” , claramente em oposição à vida corrente quanto a um dogmatismo que aos poucos vai se configurando. Agonia, luta e liberdade.

Agonía quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Tereza de Jesús: “Muerdo porque no muerdo”. (Unamuno, p.25)

⁵ Friedrich, Hugo – *Estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1991. Tomo emprestado um conceito muito caro a Hugo Friedrich e que pra nós é um determinante literário e filosófico de uma época.

⁶ Unamuno, Miguel – *La agonía del Cristianismo*. Madrid: Alianza, 1996.

⁷ Os místicos, tais como Santa Teresa, Juan de la Cruz e outros, são um grupo de religiosos que, embora fazendo parte dessa Igreja Ortodoxa, estão ao mesmo tempo à margem. O seu caminho é o caminho interior, tal como queriam os gnósticos e tal como explicitado na nota do Unamuno. Muitos dos poetas e

Há ideias muito interessantes em Unamuno que podemos relacionar ao tema, cuja análise pormenorizada não cabe aqui. Queremos apenas mencionar outros dois aspectos: a relação entre dar sentido à História – com uma conotação existencialista – e o caráter sobre-humano (ou divino) que isso pode ter, como esforço humano; o divinizar-se aqui, na Terra, tal qual os gnósticos.

Y si esto es la vida física o corporal, la vida psíquica o espiritual es, a su vez, una lucha contra el mismo olvido. Y contra la historia. Porque la historia, que es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres, carece de última finalidad humana, camina al olvido, a la inconsciencia. Y todo esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana, que diría Nietzsche, que fue el gran soñador del absurdo: del cristianismo social”. (Unamuno, p.27)

e a ideia de que ser cristão é, na verdade, tornar-se Cristo,

(...)Y, sin embargo, no distinguimos entre cristandad y cristidad. Es porque la cualidad de ser cristiana es la de ser Cristo. El cristiano se hace un Cristo. (Unamuno, p.35)

Assim também pensavam os gnósticos: ser cristão não é seguir a Cristo, mas tornar-se, ser Cristo. Pois o que está fora está também dentro e o que está em cima, está em baixo, conforme lemos em diversos textos gnósticos. Há uma ideia de correspondência entre o Homem, Deus e todas as coisas: o microcosmos e o macrocosmos são espelho, reflexo um do outro. E os contrários se complementam; não pode haver luz se não houver escuridão. Desejo de completude, de totalidade, que só se concretiza abarcando o todo em toda a sua dimensão. Por exemplo, no “Diálogo del Salvador”,

(14)Dijo el Señor:

*- [...] llora por sus obras [...]; permanece y la mente ríe [...] espíritu [el que está en la] oscuridad, [no] será [capaz] de ver la [luz]. [...] Os digo [...] luz, oscuridad. [Y si alguno no] permanece [en la oscuridad no será capaz de] ver la luz [...] la mentira [...] la sacaron de [...] existirá por siempre [...] Los poderes [...] que están arriba y los que está debajo [...]*⁸

A linguagem gnóstica será sempre carregada de simbolismo, de metáforas, pois conhecer é também decifrar; conhecer é para poucos, os iniciados, os espirituais. O uso

escritores a partir do séc. XVIII, que adotam essa via espiritualista, entrarão em contato também com o esoterismo e com a mística.

⁸ PIÑERO, Antonio / TORRENTS, José M. / GARCÍA BAZÁN, F – *Textos Gnósticos: Biblioteca de Nag Hamadi II*. Madrid: Trotta, 2004. (p.175/176)

de antíteses, no sentido de construir a ideia de uma totalidade, será um elemento recorrente. O principal exemplo que vemos nesse sentido é um texto que está, conforme a divisão feita por Piñero⁹, entre os Tratados Filosóficos e Cosmológicos. Trata-se do “Trovão, mente perfeita, ou “El Trueno”, conforme a edição que seguimos, e do qual extraímos alguns trechos:

(...)

¡Alerta! No me ignoréis. Pues yo soy la primera y la última, la honorable y la despreciable, la prostituta y la respetable, la esposa y la virgen, la madre y la hija, los miembros de mi madre, la estéril y la que tiene muchos hijos (...)

(...)Yo soy la honrada, la vendida y la despreciada con desdén. Yo soy la paz y por mí vino la guerra; y soy extranjera y ciudadana. Yo soy la esencia y la que no tiene esencia. (...)

(...) Yo, yo estoy libre del pecado y la raíz del pecado procede de mí. (...)

(...) En efecto, lo que está dentro de vosotros es lo que está fuera de vosotros; y lo que os plasma por fuera es lo que os configuró por dentro; y lo que veis fuera de vosotros lo veis dentro de vosotros. Se manifiesta y es vuestra prenda.

(...)

(...) Por tanto, prestad atención, oyentes, así como vosotros también, ángeles, y los que han sido enviados, y los espíritus que se levantaron de entre los muertos. Pues yo soy la que únicamente existe y no tengo quien me juzgue. En efecto, son muchas las formas agradables que existen en los múltiples pecados y desenfrenos y pasiones vergonzosas y placeres efímeros que los retienen hasta que llegan a ser sobrios y se apresuran hacia sus lugares de descanso. Y me encontrarán en ese lugar, vivirán y no morirán de nuevo.

(Piñero, p. 501 a 503)

Embora a fórmula utilizada – a proclama do “Eu sou” e o uso de antíteses, segundo Piñero, já fossem conhecidos no mundo helenístico¹⁰ - é interessante notar que o cerne do texto é determinar esse *ente* que nos fala e que se determina por meio de inúmeras antíteses - tentativa de universalidade e de totalidade por meio da diversidade, da multiplicidade, o dois que se torna um, tema caro ao gnosticismo – e que costuma ser interpretado como “Sofia”, ou a “Sabedoria”, responsável pela criação do demiurgo e consequentemente pela vida terrena; mas responsável também pelo nosso retorno às origens, pela nossa salvação: nos salvamos por meio da sabedoria, do conhecimento. As relações entre o dentro e o fora, o macro e o micro, as vemos aí também.

⁹ PIÑERO, Antonio / TORRENTS, José M. / GARCÍA BAZÁN, F. – *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I*. Madrid: Trotta, 2011.

¹⁰ Piñero, p. 495

En el trasfondo de ese deseo de conocimiento se halla un modo o una estructura mental característica. El gnóstico considera que todo lo que existe en el universo tiene su contrapartida en el ámbito superior de la divinidad. Lo que aparece en este mundo es un reflejo, o una imagen, de lo existente en el ámbito divino superior. En terminología platónica: las formas de las entidades del mundo aquí abajo son un reflejo de las formas celestes que existen en el seno de la divinidad. (Piñero, p. 39)

Y me encontrarán en ese lugar – a sabedoria – vivirán y no morirán de nuevo. Salvar-se por meio do conhecimento é transcender a morte no âmbito espiritual, tal como o fez Jesus segundo a concepção gnóstica. Transcender a morte, em vida, é tornar-se Cristo. A busca de Deus, do Absoluto, através do conhecimento e da salvação desse vazio, em última instancia, existencial, é característica dos gnósticos, mas representam também, segundo Piñero, arquetipos do espírito humano:

En concreto, introspecciones internas en las que el ser humano se enfrenta con su propio ser íntimo (el Selbst o sí mismo), la exploración de otros recovecos de alma, que se anuncia en sueño y visiones, o la segmentación entre razón e instintos son arquetipos del espíritu humano que pueden estudiarse ya en los textos gnósticos, puesto que la gnosis no es otra cosa que la expresión, o proyección, mítica de la experiencia del sí mismo y de su desgarramiento interno e insatisfacción en este mundo. (Piñero, p.122)

Os gnósticos fazem uso da palavra para (re)encontrar-se, para dar uma nova dimensão à realidade; outros o farão também. Muitos dos escritos gnósticos têm a forma de Evangelhos ou Tratados. Uma vez que no âmbito religioso ortodoxo cristão, a partir de um determinado momento, se canonizaram os quatro Evangelhos conhecidos por nós e ficou proibida toda a forma de manifestação individual nesse sentido, a poesia servirá como forma de expressão dessa relação individual com o divino, adotando para isso uma linguagem simbólica e/ou metafórica. Como exemplo, gostaríamos de mencionar dois poetas - Juan de la Cruz e Juan Ramón Jiménez - porque fazem da poesia, da palavra, sua via de ascensão espiritual, via de conhecimento interior, de acesso ao divino. Neles também se encontram agonia, desejo de transcendência e de plenitude.

Juan de la Cruz, poeta espanhol do séc. XVI, considerado como um dos primeiros poetas simbolistas, precursor de uma certa modernidade poética. Entre seus inúmeros poemas, 3 são considerados místicos - “El cántico espiritual”, “La noche oscura” e “Llama de amor viva” – e por sua carga erótica e simbólica frei Juan foi obrigado a

escrever os “Comentários” a esses poemas com o objetivo de adequar seu conteúdo aos cânones da Igreja. Também os místicos buscavam uma relação individual com o divino, a partir de um determinado caminho espiritual, relacionado normalmente com a ascese. Não nos deteremos nas relações, semelhanças e diferenças entre a mística e o gnosticismo, gostaríamos de deixar o registro dessa comunhão, que supõe também a busca do conhecimento de Deus (ou a forma como se concebia o divino, o absoluto), e/ou de si (buscar ao divino é também buscar-se) pela via interior, conforme nos relata, de maneira simbólica, um de seus poemas mais conhecidos, “La noche oscura”, cujo momento de comunhão com o divino se expressa com o verso “amada en el Amado transformada”:

*¡Oh noche, que guiaste!
¡Oh, noche, amable más que el alborada!
¡Oh, noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!*

Outro poema de Juan de la Cruz que nos interessa mencionar se constrói pela via da negação, comum entre os místicos, que é também caminho para o conhecimento.

*Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.*

*Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes.
Para venir a poseer lo que no posees,
has de ir por donde no posees.*

*Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.*¹¹

O poema não trata de Deus, mas de si e do conhecimento de si; embora, no contexto religioso e dos outros poemas, possa ser interpretado como via de ascensão espiritual, de encontro com o divino. Tal como “El Trueno”.

O desejo de uma transcendência, que nasce desse sentimento agônico de incompletude, mas que se realiza como encontro de amor, de totalidade e plenitude, está presente entre os gnósticos, em Juan de la Cruz e no último poeta que queremos mencionar aqui, Juan Ramón Jiménez.

Juan Ramón Jiménez, poeta espanhol do séc. XX, cuja poesia nasce de suas relações com o Simbolismo para com o tempo criar uma poética própria, mas sempre de cunho absolutamente simbólico. Em sua última etapa poética, a que podemos chamar de metafísica, em que se dá o encontro com o absoluto, com seu deus interior, que é também exterior, total – encontrar-se com “Deus” é encontrar-se consigo mesmo - criado poeticamente através da palavra, lemos: “Hoy concreto yo lo divino como una conciencia única, justa, universal de la belleza que está dentro de nosotros y fuera también y al mismo tiempo”¹² Essa poesia última é o culminar de todo um processo poético – (re)conhecimento através da palavra - em que fazer poesia é fazer-se, para poder ao fim dizer, ao começar uma de suas mais magníficas obras, entre as últimas, intitulada *Espacio*, “Los dioses no tuvieron más sustancia que la que tengo yo”¹³. E é com dois poemas da terceira etapa poética de Juan Ramón – etapa metafísica -, do livro intitulado *Dios deseado y deseante*, título por si já bastante sugestivo, que queremos finalizar este trabalho. Não vamos analisá-los, ficam como sugestão para reflexão; ou não, bastam por sua beleza poética.

Agonia, busca, amor, desejo de transcendência e de totalidade, liberdade, vida e via interior, revelação, salvação, conhecimento, palavra, é o que une gnósticos, Juan de la Cruz, Unamuno e Juan Ramón Jiménez.

Esperamos ter dado conta de esmiuçar um pouco as condições - históricas, mas fundamentalmente existenciais - que subjazem ao surgimento do gnosticismo e de outras correntes espiritualistas. Na modernidade, os poetas que seguem uma linha mais espiritualista, ocultista, esotérica, mística – começando pelos românticos, a seguir os

¹¹ Juan de la Cruz, San – *Poesías completas*. Barcelona: Bruguera, 1981.

¹² Jiménez, Juan Ramón – *Tercera antología poética*. 2ed. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1970.

¹³ Jiménez, Juan Ramón – *Tiempo y Espacio*. Madrid: Edaf, 1986.

simbolistas e posteriormente os surrealistas, por exemplo - serão os novos profetas. Como os gnósticos, eles experimentarão e manifestarão sua própria criação, sua própria revelação. Nem todos alcançam a totalidade ou a transcendência muitas vezes almejada, o mais comum é encontrarem-se diante de uma transcendência vazia (relembrando Hugo Friedrich), mas todos partem de um sentimento comum de perda, de falta, de agonia. Em Juan Ramón essa totalidade e essa transcendência, ao menos poeticamente, nos seus últimos livros, se manifesta. Elas se realizam poeticamente. E quem pode afirmar que os gnósticos a experimentaram além da palavra manifestada?

Com a palavra, o poeta.

Poeta y palabra

*Cuando el aire, suprema compañía,
ocupa el sitio de los que se fueron,
disipa sus olores, sus jestos, sus sonidos
y vuelve único a llenar
el orden natural de su silencio,
él, a cuyo infinito alrededor se ciñen
la medianoche, el mediodía
(horizontes de ausente plata o más allá de oro)
se queda con el aire en su lugar,
dulcemente apretado por la atmósfera
de la azul propiedad eterna.
Puede olvidar, callar, gritar entonces dentro
la palabra que llega del redondo todo,
redondo todo solo;
que el centro escucha en círculo
resuelto desde siempre y para siempre;
que permanece leve y firme sobre todo;
la vibrante palabra muda,
la inmanente,
única flor que no se dobla,
única luz que no se estingue,
única ola sin fracaso.
De todos los secretos blancos, negros,
concorre a él en eco, enamorada,
plena y alta de todos sus tesoros,
la profunda, callada, verdadera*

*palabra,
que sólo él ha oído, oye, oirá en su vigilancia.
La carne, el alma una de él, en su aire,
son entonces palabra:
principio y fin,
presente sin más vuelta de cabeza,
destino, llama, olor, piedra, ala, valederos,
vida y muerte,
nada o eternidad: palabra entonces.
Y él es el dios absorto en el principio,
completo y sin haber hablado nada;
el embriagado dios del suceder,
inagotable en su nombrar preciso;
el dios unánime en el fin,
feliz de repetirlo cada día todo.*

Por tanto Peregrino

*Dios en conciencia, caes sobre el mundo,
como un beso completo de una cara entera,
en pleno contentar de todos los deseos.
La luz del mediodía
no es sino tu absoluto resplandor;
y hasta los más oscuros escondrijos
la penetras contigo,
con alegría de alta posesión de vida.*

*El estar tuyo contra mí
es tu secuencia natural; y eres
espejo mío abierto en un inmenso abrazo
(el espejo que es uno más que uno),
que dejará tu imagen pegada con mi imagen,
mi imagen con tu imagen,
en ascua de fundida plenitud.*

*Éste es el hecho decisivo
de mi imaginación en movimiento,
que yo consideraba un día sobre el mar
sobre el mar de mi vida y de mi muerte,
el mar de mi esperada solución;*

*y éste es el conseguido
miraje del camino más derecho
de mi ansia destinada.*

*Por esta maravilla de destino,
entre la selva de mis primaveras,
atraviesa la eléctrica corriente
de la hermosura perseguida mía,
la que volvió, que vuelve y volverá;
la sucesión creciente de mi éstasis de gloria.
ésta es la gloria, gloria sólo igual que ésta,
la gloria suya en mí, la gloria mía en ti.*

*Dios; ésta es la suma en canto de los del paraíso
intentado por tanto peregrino*

REFERÊNCIAS:

Friedrich, Hugo – *Estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1991.

Jiménez, Juan Ramón – *Tercera antología poética*. 2ed. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1970.

Jiménez, Juan Ramón – *Tiempo y Espacio*. Madrid: Edaf, 1986.

Juan de la Cruz, San – *Poesías completas*. Barcelona: Bruguera, 1981.

PAGELS, Elaine – *Os evangelhos gnósticos*. Porto: Via Óptima, 2006

PIÑERO, Antonio / TORRENTS, José M. / GARCÍA BAZÁN, F. – *Textos gnósticos : Biblioteca de Nag Hammadi I*. Madrid: Trotta, 2011.

PIÑERO, Antonio / TORRENTS, José M. / GARCÍA BAZÁN, F. – *Textos gnósticos : Biblioteca de Nag Hammadi II*. Madrid: Trotta, 2004. (2 ed.)

Unamuno, Miguel – *La agonía del Cristianismo*. Madrid: Alianza, 1996.

O HERMETISMO CRISTÃO NO SÉCULO XX E A MENSAGEM REENCONTRADA DE LOUIS CATTIAUX¹⁴

Pere Sanchez Ferré, (Universidade de Barcelona)

Resumen:

El esoterismo europeo del siglo XX será completamente renovado por René Guénon, con quien Louis Cattiaux mantuvo una abundante correspondencia¹⁵, y la alquímica hará su aportación en torno a la obra *El misterio de las catedrales* (1926), y al grupo de Eugène Canseliet (*Alquimia*, 1964), entre otros.

En esos ambientes vivió Louis Cattiaux (Valenciennes, 17-8-1904 – París, 16-7-1953), pintor, poeta y boticario, pero sobre todo un alquimista operativo a la vieja usanza, representante singular de la tradición hermética, de raíz y expresión cristiana, pero radicalmente ecuménico, autor de *El Mensaje Reencontrado*¹⁶, una obra igualmente singular que se dirige «a la intuición y a la memoria profunda» (XIX, 3) y no solamente a la inteligencia y a la razón.

El Mensaje Reencontrado contiene una propuesta espiritual radical pero esencialmente ecuménica, expresada a partir del cristianismo hermético. En definitiva, lo que propone es actualizar el misterio supremo del cristianismo y de todas las religiones auténticas.

Por otra parte, *El Mensaje Reencontrado* está muy en sintonía con las nuevas corrientes de la religiosidad alternativa occidental, pues es un libro sapiencial y a la vez oracular (la Biblia o el Corán, por ejemplo, siempre se han abierto al azar), aunque de ningún modo puede adscribirse a la galaxia *New Age*, tan presente en esos ambientes, pues es una obra de profundo calado espiritual en la que están presentes las claves de la hermenéutica tradicional, en la actualidad casi del todo olvidada.

Palabras chave: ecumenismo hermético, cristianismo, espiritualidade alternativa, hermenêutica.

¹⁴ Tradução ao português de Regina de Carvalho.

¹⁵ Hay versión española, pero no portuguesa: René Guénon y Louis Cattiaux, *Correspondencia completa*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2013.

¹⁶ La primera edición de *Le Message Retrouvé*, con sólo 12 capítulos o libros es de 1946 (realizada por el autor), y la obra completa, con 40 libros, fue publicada en 1956 (París, Denoël). Existen ediciones en español, catalán, inglés, italiano, portugués (São Paulo, Madras, 2005) y alemán.

Introdução

O século XX marca a consolidação do esoterismo como pensamento espiritual simbólico e poliédrico (pois reúne um conjunto de saberes) que pretende recuperar a sabedoria antiga e revivificá-la. Como ocorre desde a Antiguidade, segue instalado na heterodoxia espiritual e se apresenta, ademais, como uma hermenêutica que bebe nas fontes clássicas e faz emergir o sentido oculto ou esotérico das Escrituras e dos demais textos sagrados, assim como o dos filósofos, dos herméticos, etc. Entre finais do século XIX e princípio do XX, o esoterismo se instala definitivamente no imaginário europeu e nutre, não somente os desejos de espiritualidade alternativa, como também a literatura e a arte.¹⁷

Diferentemente das religiões constituídas, oferece uma espiritualidade em liberdade com poucos dogmas e muitos desejos de experiência. Esta renovada tradição espiritual se acomodará bem às novas atitudes e mentalidades do homem contemporâneo, que aspira estabelecer com Deus uma relação direta ou com o mínimo de intermediários.

A partir desta posição, o esoterismo se propôs restabelecer as pontes entre Deus e o homem, pois o advento da Modernidade havia sido um trauma de tal envergadura, que a Escola havia se separado da Igreja e os laços não haviam sido restabelecidos, pelo que, as religiões do Livro, ao privarem-se elas mesmas da atualidade messiânica própria da Escola, haviam perdido o fio de ouro que as religaria efetivamente à divindade e à sua manifestação neste mundo.

Hermetismo e cristianismo

Citamos a Igreja e a Escola, e para clarificar os campos semânticos, é necessário precisar que, em termos gerais, a primeira contém o exoterismo, o ensinamento exterior (*exo*), com seus ritos, sua teologia e seus dogmas, enquanto que a Escola detém o esoterismo, o interior (*eso*), os mistérios da criação inteira, os da queda do ser humano neste mundo e sua regeneração. De facto, todas as ciências antigas e tradicionais nos falam destes mistérios, pelo qual o termo esoterismo pode se assimilar ao de hermetismo, pois designa perfeitamente esse conjunto de ciências e disciplinas. H. C.

¹⁷Vê-se a obra clássica de Alain Mercier, *Les Sources Ésotériques et Ocultes de la Poésie Symboliste (1870-1914)*, Ed. A.-G. Nizet, Paris, 2 vols., 1969 y 1974.

Agrippa deu-lhe o nome de «Filosofia oculta».¹⁸ Assim, pertencem ao âmbito do esoterismo ou do hermetismo o gnosticismo cristão, a alquimia, a cabala cristã criada por confessos castelhanos e catalão-aragoneses na Baixa Idade Média (mas também a hebraica), a teurgia e os Oráculos caldeus, a religião grega e a cristã explicadas em chave hermética¹⁹, Platão, o orfismo, o pitagorismo neoplatônico e o *Corpushermeticum*, assim como os Ritos e Sistemas da maçonaria tradicional. Também se pode chamar Tradição.

O Hermetismo cristão participa de todos estes saberes e, como está instalado na Escola como eles, participa em primeira pessoa do espaço onde se pode praticar verdadeiramente o ecumenismo, porque transcende a todos os dogmas, formas e ritos particulares. É a *Sophia perennis*²⁰, a sabedoria oculta revelada por Deus a certos homens.

Mas o esoterismo também é uma hermenêutica, uma forma de ler e interpretar os textos e dar um determinado sentido à existência dos seres humanos neste mundo.

Por tudo isso, o esoterismo pode ser assimilado ao hermetismo, enquanto que tudo é ciência de Hermes, o Deus que estabelece a relação entre os homens e os deuses, e o deus da hermenêutica. Valentin Tomberg²¹ afirma que a Tradição é de facto «A Filosofia hermética», uma vez que as Ciências ocultas como a cabala, a astrologia e a alquimia derivam da filosofia hermética».²²

O termo hermenêutica (*hermeneia*, ερμηνεία, como o de hermetismo) se refere a Hermes, o Deus da palavra e da ciência que interpreta corretamente os textos. Procede de *herma-atos* (έρμα-τος), ‘pilar, rocha, suporte’.

É a pedra dos alquimistas e dos maçons, bruta ou polida, cúbica ou piramidal, mas sempre pedra viva, divindade sepultada no ser humano. É também a palavra perdida em

¹⁸ Vê-se sua obra mais conhecida, *Filosofia Oculta*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982, e sua *Opera*, editada por Georges Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1972, dois vols. Existe uma edição francesa do extraordinário tratado *De l'incertitude, vanité et abus des Sciences*, publicada em Lyon em 1730. Sobre este sábio e controvertido personagem, vê-se a obra de Charles Nauert, *Agrippa et la crise de la pensée à la Renaissance*, Éditions Dervy, Paris, 2001.

¹⁹ Como o fez Michael Maier em seu *Arcana Arcanissima* e posteriormente Dom Pernety em *Les Fables Égyptiennes et Grecques*, Archè, Milano, 2004, 2 vols.

²⁰ É a Gnose que as religiões estabelecidas sempre combatem com mais os menos ferocidade. *Sophia perennis*, a chamou Agostino Steuco (1496-1549), teólogo católico do séc. XVI e neoplatônico, que pôs esse nome a sua principal obra, *De perenni philosophia*, em 10 livros, com prefácio do Papa Paulo II, Lyon, 1540.

²¹ Vê-se sua obra *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1980; editado em espanhol como anónimo, sob o título de *Los arcanos mayores del Tarot*, Ed. Herder, Barcelona, 1987.

²² Citado por Antoine Faivre, em *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XIIIe.-XXe. Siècles) : Filiations et emprunts*, Aries, La Table d'Émeraude, 1999, p. 43.

cada um de nós; uma pedra verbal que permanece bruta e muda até que seja despertada pela força do céu.

Hermes é, além disso, o mensageiro dos deuses, ou seja, o Espírito universal que estabelece o contato entre os homens e a divindade celeste.

Creio, pois, que é mais apropriado chamar de hermetismo o conjunto de ciências tradicionais, ainda que possa denominar-se também esoterismo, apesar de que na atualidade, este último termo resulta um tanto vago.²³ Seja como for, estamos ante um renovado ecumenismo hermético, o único realmente possível, pois está instalado na raiz comum de onde procedem todas as religiões e todos os sistemas espirituais da humanidade. É a grande síntese da sabedoria ocidental que vem da Antiguidade, pois como escreveu Ficino, citando ao neopitagórico Numênio de Apameia, «Platão é Moisés falando em grego.»²⁴

Esta perspectiva está muito em concordância com os desejos de espiritualidade do homem contemporâneo, normalmente resistente às Igrejas e, particularmente na Europa latina, ao catolicismo que é, contudo, como o afirmou R. Guénon, a única religião tradicional que conserva o acervo espiritual antigo até a atualidade (junto com a maçonaria tradicional).

Como veremos, o texto de Louis Cattiaux (1904-1953), *A Mensagem Reencontrada*²⁵, está plenamente inscrito neste ecumenismo hermético, ainda que seja de natureza e expressão cristã. Esta obra aspira a inocular ar fresco e sabedoria hermética na espiritualidade ocidental, mais além das contingências religiosas, sociais e políticas, pois constitui uma renovada *Prisca philosophia*.²⁶

Lamentavelmente, os cristianismos, em sua maioria instalados na literalidade e nas interpretações históricas e morais, costumam ignorar a via que os levaria a esse ecumenismo universal, pois parecem haver perdido o fio que os religava ao segredo ancestral, e por conseguinte, esquecem também a hermenêutica que os poderia dirigir até a atualização do mistério crístico, à experiência direta de Deus, aqui e agora, tão magistralmente representada na missa católica tradicional; mistério físico, mas de uma

²³Vê-se Antoine Faivre, «Une discipline universitaire nouvelle: l'Ésoterisme», em *Le défi magique*, Presses Universitaires de Lyon, 1994, vol I, pp. 35-43.

²⁴ Também o cita Clemente de Alexandria, *Les Stromates*, I, 22, 150; Marsílio Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. XXXVI. A frase está na sua obra *Teología platónica*, XVII, 4.

²⁵Versão portuguesa da Ed. Madras, São Paulo (Brasil), 2005.

²⁶ Vê-se Frances A. Yates, *Giordano y la tradición hermética*, ed. Ariel, Barcelona, 1983 p. 205

física como a conceberam os melhores filósofos gregos, o cristianismo primitivo e os alquimistas tradicionais.

Louis Cattiaux –instalado na Escola, mas que não desdenhava o papel da Igreja– afirmava que havia recuperado a hermenêutica tradicional, tal como se o fez saber a René Guenón. Em uma de suas cartas, lhe disse o que sentiu quando descobriu que os livros revelados eram, em realidade, textos alquímicos:

«Imagine meu assombro (deveria dizer meu sufoco) quando me dei conta de que todos os livros santos eram livros alquímicos, de uma audácia louca e como blasfêmia, de tão exposto, como está neles, o segredo divino. São estes livros os que me deram a chave das obras alquímicas clássicas, tão aparentemente obscuras que as pessoas consideradas sérias e razoáveis zombam quando se fala delas.»²⁷

Hermetismo e ocultismo no início do século XX

Os ocultistas são os herdeiros do Iluminismo e dos outros esoterismos do século XVIII: Martinez de Pasqually, Jean-Claude de Saint Martin, os iluminados de *Avignon, etc. E também de Eliphas Levy* [Alphonse Louis Constant], e suas obras *Dogma y ritual de alta magia* (1856) e *Historia de la magia* (1860), que provocaram um crescente interesse pelo esoterismo na França.

A Teosofia de Helena Blavatsky difunde o que chama a Nova Era de Aquário, que será messiânica: estamos ante o primeiro *New Age* da história do esoterismo ocidental. Em 1889 Édouard Schuré publica *Os grandes iniciados*.

Papus [*Gérard Anacleto Vincent Encausse*, A Corunha, 1865-Paris, 1916] será o divulgador renovador do ocultismo na França na virada do século. Em 1890 criou a Ordem Martinista, junto com Agustín Chaboseau, e é sua esta definição de ocultismo: «O oculto é o Invisível Real atrás do Visível aparente e análogo.» São palavras que poderiam subscrever todas as formas de esoterismo da época.

Stanislas de Guaita (1861-1897), filólogo, poeta e aventureiro do astral, publicará obras de grande valor para o ocultismo experimental, como *O Tempo de Satã* (1891), *A chave da magia negra* (1897), ou *O problema do mal*. S. de Guaita, como Joséphin Péladan (1858-1918) e outros, procuram reavivar o hermetismo católico, com pouca sorte.

²⁷ René Guénon y Louis Cattiaux, *Correspondencia completa*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2013, p. 40, carta de 19 de outubro de 1948.

Ambos, em 1888 fundaram a Ordem da Rosa Cruz Católica, à qual também pertenceu Papus.²⁸

Finalmente temos o espiritismo, com Allan Kardec (quem lhe dota uma doutrina), sempre criticado tanto pelos ocultistas como pelos autores esotéricos, e em particular por René Guénon, que tampouco poupa críticas –sempre bem fundadas- à teosofia.

Estamos na época das «Ciências ocultas», do esoterismo fenomênico que tanto criticou Guénon, da magia, das viagens astrais, das mânticas de todo tipo, mas também do ressurgir da Tradição, do hermetismo e da cabala hebraica, com a tradução do *Zohar* em francês feita por Jean de Pauly, publicada no início do século XX. Sem esquecer o *Corpus hermeticum* o neoplatonismo, que em realidade é um hermetismo vestido de filosofia grega.

E temos também a maçonaria moderna, nascida em 1717, que é a mais sólida, bem estruturada e antiga de todas as organizações iniciáticas que por então proliferavam na Europa, apesar de que balança entre a espiritualidade e a política.

Quase todos criticam o cristianismo oficial, mas nenhum destes grupos e personagens podem escapar do universo cristão, onipresente nestes movimentos, pois não deixa de interessar sua vertente mais gnóstica, como já havia ocorrido no Renascimento. Todos sabem que sempre houve outro cristianismo: o gnóstico, o teúrgico, o hermético.²⁹ Neste sentido devemos referir-nos à revista francesa *Regnabit. Revue Universelle du Sacré-Coeur*, criada pelo sacerdote Félix Anizan em 1921, com o suporte da Igreja, na qual colaborou René Guénon e Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946). Este último refere-se, em sua obra *El Bestiario de Cristo*, que manteve relação com uma sociedade secreta cristã de origem medieval que havia sobrevivido até sua época: *l'Estoile Internelle*, que possuía arquivos provenientes da Idade Média e uma coleção de símbolos que datavam do século XV.³⁰

O caso de René Guénon é singular, pois foi um filósofo cristão que se fez maçom e que deixou um e outro para tornar-se islâmico, mas que, no entanto, baseou seu pensamento e suas doutrinas na tradição hindu, no Vedanta.

Até as primeiras décadas do século XX a alquimia ficou marginalizada a um segundo plano em benefício da cabala e em particular do ocultismo prático, experimental.

²⁸Vê-se, entre outros, o trabalho de Marie-Françoise Melmoux-Montaubin, «Péladan et sa Rose-Croix : échec ou malentendu ?», em *Le défi magique, op. cit.*, pp. 73-84.

²⁹ Vê-se a obra de Jean-Pierre Laurant, *L'Ésoterisme chrétien en France au XIXe. Siècle*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1992.

³⁰L. Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 1996, p. 24. A edição francesa é de 1940 (Bruges).

Os textos alquímicos e o cristianismo

Desde a Idade Média, os textos alquímicos interpretam as Escrituras em chave hermética, como também a religião grega, mal chamada mitologia. *Aurora Consurgens*, o texto do século XIII, atribuído a Tomás de Aquino, ou a obra de Petrus Bonus, *Pretiosa Margarita Novella*, seguem esse caminho, como tantos outros textos medievais, e o mesmo podemos dizer das obras alquímicas dos séculos XVI e XVII, época de verdadeira eclosão alquímica, graças, em grande parte, à difusão da imprensa. As grandes obras da alquimia clássica se dão a conhecer nesta época. De fato, pode dizer-se que a grande maioria dos textos alquímicos medievais e renascentistas procedem do mundo eclesiástico, monástico ou secular.³¹

A alquimia afirma que a Pedra dos Filósofos é Cristo, e a terra filosófica é a Virgem, como diz *Aurora Consurgens*: «Eu sou a terra da santa promessa (...) por isso todos os filósofos recomendam e semeiam seu ouro em mim».³² A terra adâmica é a terra dos alquimists. Já vimos a carta a René Guénon, de Louis Cattiaux, que dá testemunho de que as Escrituras são em realidade tratados de alquimia. Assim pois, tudo é tradição hermética.

No século XVII se editam as grandes compilações de obras alquímicas, como a realizada por Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum*, publicada em 1652; a de Jean Mangin de Richebourg, *Bibliothèque des Philosophes Chimiques* (1672, 1673; 1741; 1754), ou a de Jean-Jacques Manget, *Biblioteca Chemica Curiosa*, editada em 1702.

Entrado já o século XX, assistimos a uma segunda eclosão da alquimia, tanto pelo número de obras publicadas, como por sua presença nos círculos herméticos europeus do Continente, sendo a França o laboratório maior desse novo auge da ciência de Hermes. Muitas dessas obras serão traduzidas, pela primeira vez, do latim a línguas como o francês, o italiano ou o espanhol.

Mas a obra que recupera o interesse pela alquimia é *O Mistério das Catedrais*, publicada em 1926 e firmada por um pseudónimo: Fulcanelli ('Ferreiro do Sol'), que corresponde, em realidade, a Jean-Julien Champagne (1877-1932), que compôs a obra, assim como *As moradas filosofais* (1930), com materiais pessoais de Schwaller de

³¹Vê-se, entre outras, a obra de Luis E. Iñigo Fernández, *Breve historia de la alquimia*, Ed. Nowtilus, Madrid, 2010, pp. 148 y ss., assim como a de Jacques van Lennep, *Alchimie*, Dervy-Livres, Bruselas, 1985.

³²*Aurora consurgens*, XII, 55-59. Tomo a edição de Marie-Louise Von Franz, La Fontaine de Pierre, Paris, 1982, p. 149.

Lubicz e a ajuda de Pierre Dujols.³³Eugène Canseliet (1899-1992) será o herdeiro dessa nova filiação alquímica operativa, de feitura francesa, com seguidores até hoje.

Posteriormente destaca a coleção dirigida por René Alleau (1917-2013), Biblioteca Hermética, que editará alguns dos mais importantes textos da alquimia clássica, como o de Jean d'Espagnet, *L'Oeuvre secret de la Philosophie d'Hermès* (1972); a *Nouvelle Lumière Chymique* do Cosmopolita (1976) ou a obra de Eyrénée Philalèthe, *L'entrée ouvert eau palai sfermé du roi*.

No entanto, na época de Louis Cattiaux, a maioria dos grandes textos alquímicos ainda havia que lê-los em bibliotecas e arquivos, como o do Arsenal, onde estava depositado o manuscrito da obra de Nicolas Valois, *Les Cinc Livres ou la Chef du Secret dès Secrets* (c. 1445), um de seus preferidos.

Como já apontamos, não pode separar-se a alquimia do hùmus cristão, pois os mistérios de Cristo estão presentes na maioria das formulações, correntes e escolas.

A obra de Louis Cattiaux, *A Mensagem Reencontrada*, se inscreve de forma natural à corrente específica do hermetismo cristão, ainda que seja um texto ecuménico, onde estão representadas tanto as grandes religiões históricas, como suas heterodoxias.

Há também outro elemento comum à maioria dos esoterismos da época, presente também na obra de René Guénon: seu repúdio à modernidade e seus valores. No caso que nos ocupa, isto é de todo evidente na correspondência que o auto-exilado do Cairo manteve com Louis Cattiaux ao longo de vários anos. Através de sua relação epistolar, cada um deles descobriu que seu correspondente era, como ele, uma homem da Tradição. Ambos eram representantes radicais e insubornáveis que haviam apostado tudo em uma só carta, pelo que nasceu entre eles uma empatia e uma certa comunhão de ideias, até o ponto que –coisa de todo inusual- René Guénon convidou o singular alquimista Louis Cattiaux a visita-lo. Só uns poucos tinham este privilégio, pois Guénon havia cortado todo o contato com o Ocidente.

O conceito que os dois tinham do mundo moderno era muito similar, pois tanto Guénon como Cattiaux afirmavam que a modernidade era uma absoluta anomalia e o presente ciclo estava chegando ao fim; dificilmente se podia cair mais baixo. Basta ler n' *A Mensagem Reencontrada* os versículos que falam do mundo moderno, de seus valores e de sua ciência.

³³ Vê-se a obra de Geneviève Dubois, *Fulcanelli dévoilé*, Dervy, París, 1992, pp. 121-127. Quem primeiro descobriu a identidade de Fulcanelli foi Robert Ambelain: «Dossier Fulcanelli», *Cahiers de la Tour-Saint-Jacques*, n° 9, París, 1962.

Todas as taras de nossas sociedades atuais, já as denunciavam ambos naqueles anos: sua inversão, sua banalidade, o materialismo utilitarista e mercantilista, a progressiva aceleração da vida, a falsificação generalizada, o pseudo-orientalismo, o caos crescente, a desumanização, o processo de artificialização da vida, etc.

Louis Cattiaux tinha a esperança de aliar-se com seu novo amigo para colaborar na restauração do mundo e reconduzi-lo pela senda da Tradição perdida. Em uma de suas cartas diz: «suas fontes tradicionais e minhas fontes herméticas devem encontrar-se e fundir-se harmoniosamente na única verdade»³⁴.

Guénon intuiu que seu correspondente possuía algo especial, diferente, como especial e diferente era aquela Mensagem Reencontrada que resenhou não sem satisfação, pois pode elogiá-la, coisa que –como ele mesmo confessa– não era usual.

De sua parte, Louis Cattiaux se inclinava ante a erudição de Guénon, pois era um autodidata. Amava o Corão, ainda que era um homem vinculado ao hermetismo cristão, como o próprio Guénon observou ao ler *A Mensagem Reencontrada*. Cattiaux era um alquimista da escola tradicional³⁵, um operativo radical, um homem que afirmava haver escrito sua obra «sob a inspiração de Deus». Isto, de certo modo, escandalizava a Guénon, mas a relação não se interrompeu, pois este seguirá interessado nos conhecimentos de seu correspondente. Talvez, contemplou a possibilidade de que seu livro contivesse a Tradição primordial revivida.

E para completar, o personagem exterior, o autor da obra, não respondia aos clichés do mundo ocidental que, fortemente influenciado por certo misticismo orientalizante, pensava –e segue pensando– que existe algo assim como «cara de sábio». Não, Cattiaux não tinha cara de santarrão majestático, não era um erudito do esoterismo nem se situava acima dos demais homens. Mas, mediante uma personagem em certo sentido tão pouco dotada segundo o mundo, o Espírito havia composto uma grande obra para todos os tempos, e em particular –escreveu Louis Cattiaux- «para os tempos novos.»

A Mensagem Reencontrada

Em 1938, Louis Cattiaux começa a escrever uma série de sentenças ou aforismos, resultado de uma inspiração que ia mais além das possibilidades próprias de seu autor,

³⁴ René Guénon y Louis Cattiaux, *Correspondencia completa, op. cit.*, p. 99, traduzida do original francês *Paris Le Caire. Correspondence entre Louis Cattiaux et René Guénon*, Éditions du Miroir d'Isis, Whavre (B), 2011.

³⁵ Sobre Louis Cattiaux e os alquimistas do século XX, vê-se *Ces hommes qui ont fait l'alchimie du XXe. Siècle*, Geneviève Dubois Éditions, Grenoble, 1999.

porque o mesmo se considera o mero instrumento de um verbo interior que lhe dita. Posteriormente ordenará este material, o polirá e o converterá em versículos. Em 1946, crê concluído o trabalho e o publica com o nome de *A Mensagem Reencontrada*, editada pelo próprio Cattiaux com um prefácio de Lanza del Vasto. Consta de doze capítulos, numerados em forma de versículos e distribuídos em duas colunas, que contém a sabedoria universal a par de sua experiência hermética.

Paralelamente, desenvolverá seu trabalho como pintor, cuja obra reflete sua experiência interior com uma força e um colorido extraordinários. Obra viva, bela e com significado.³⁶

A aparição d' *A Mensagem Reencontrada* passou quase inadvertida nos meios esotéricos de Paris. Somente o fino olfato de René Guénon percebeu, neste livro tão original, algo realmente autêntico, para o qual escreveu uma resenha publicada na revista *Études Traditionnelles*, na qual afirmava:

«Ignoramos o que os “especialistas” do hermetismo, se realmente existem todavia alguns que sejam competentes, poderão pensar deste livro e como o julgarão; mas o certo é que, longe de ser indiferente, merece ser lido e estudado cuidadosamente por todos aqueles que estão interessados neste aspecto da tradição».³⁷

Os poucos buscadores de Deus cuja intuição profunda os levou até *A Mensagem Reencontrada* foram comprar um livro que, de facto, estava inacabado, pois Cattiaux seguia escrevendo novos versículos ao ritmo que lhe ditava sua inspiração. Este foi o caso dos irmãos Emmanuel e Charles d'Hooghvorst, que conheceram o autor em 1949 e engajaram com ele uma sólida amizade, compartilhando com Cattiaux parte do processo de gestação dos versículos que formariam o livro completo.³⁸ E como seus grandes amigos não residiam em Paris, manteve com eles uma prolífica e intensa relação epistolar.³⁹

Durante os anos que se passaram, entre a aparição da resenha de Guénon e a morte de Louis Cattiaux, estes buscadores de Deus o acompanharam e, em 1956, depois de sua

³⁶Vê-se sua outra obra *Physique et Métaphysique de la peinture*, Ed. Les Amis de Louis Cattiaux, Bruxelas, 1991, y Raimon Arola, *El símbolo renovado. A propósito de la obra de Louis Cattiaux*, Ed. Herder, Barcelona, 2013, caps. 2 e 3.

³⁷*Études Traditionnelles*, «Les livres», n° 270, 1946.

³⁸Vê-se Raimon Arola (Ed.), *Creer lo increíble*, Arola Editors, Tarragona, 2006, Prólogo.

³⁹ Uma parte dessa correspondência foi publicada na revista belga *Le Fil d'Ariane* e posteriormente em espanhol: *Florilegio epistolar*, Arola Editors, Tarragona, 1999.

desaparição, publicaram em Éditions Denoël o livro completo, com seus 40 livros ou capítulos.

No ano seguinte, Emmanuel d'Hooghvorst (E. H.), publicou um trabalho sobre *A Mensagem Reencontrada* e seu autor, do qual vale a pena reproduzir alguns fragmentos:

«Louis Cattiaux vivia em Paris, na rua Casimir Périer, à sombra da Igreja de Santa Clotilde, em frente a uma tranqüila pracinha provinciana. (...) Seu minúsculo ateliê de pintura, magicamente decorado, parecia encerrar o universo inteiro. Ali se respirava o perfume de algum jardim do Éden guardado muito interiormente; e frequentemente se voltava àquele lugar, sem saber muito o porquê, talvez simplesmente imantado pelo calor. Pois o que emanava deste homem era um calor particular, totalmente distinto da simples cordialidade, e também como o pressentimento de um segredo imenso, vivo, zelosamente guardado, como o peixe filosófico que nada em água profunda. Vivia candidamente, com sobriedade, com pobreza, segundo os homens, alegre e feliz, como um menino e como tal, sem malícia.»⁴⁰

Uns anos depois, ele mesmo, Emmanuel d'Hooghvorst, convertido em filho espiritual de Louis Cattiaux, escrevia na revista *Le Fil d'Ariane* o que se segue:

«A *Mensagem Reencontrada* é, por assim dizer, o mistério revivificado; (...) experimentado, assimilado e vivido na simplicidade do coração e do espírito. (...)

Há que saber folhear ao acaso estas páginas com sentenças “condensadas como o ar líquido” e, no entanto, de uma soltura surpreendente, onde nenhuma palavra é supérflua, senão que tudo se ordena em um sentido único que não se revela na primeira leitura.

Que direi eu d' *A Mensagem Reencontrada*, que a leio há trinta anos e que sempre a encontro nova? É um vade-mécum, o dos exilados, a bússola dos que estão perdidos, o companheiro dos peregrinos».⁴¹

A Mensagem Reencontrada é uma obra para ser relida e meditada longamente, pois nela não há nada posto ao acaso. É um texto laboriosamente tecido, onde cada palavra está posta com intenção, pesada sabiamente. É demasiado preciso para ser somente literatura esotérica ou hermética.

⁴⁰ E. H., «El mensaje profético de Louis Cattiaux», em La Puerta. *Sobre Esoterismo cristiano*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1990, p. 90. Este trabalho foi publicado originalmente na revista suíça *Inconnues*, vol. 9, Lausanne, 1954.

⁴¹E. H., «A propos de la troisième édition du Message Retrouvé», em *Le Fil d'Ariane*, n° 4, Walhain-Saint-Paul (B), 1978, pp.67-68.

Se direge «à intuição e à memória profunda» (MR XIX, 3) e não à inteligência vulgar. Este livro sempre fala àqueles que estudam e interrogam os textos por amor à Sabedoria, e não com malícia. Alimenta mais a alma que o intelecto. É uma obra para buscadores.

Não é um mero texto de literatura espiritual ou mística, senão que é um livro sapiencial e oracular, e para comprovar seu grau de inspiração e autenticidade é necessário relê-lo com assiduidade, convertê-lo em um livro de cabeceira. Como os grandes textos, não se deixa violar impunemente pela voracidade intelectual ou pelas sutilezas da astúcia. Quer ser tratado como uma amante que só se abre ante o olhar cândido de quem busca o amor de sua vida, de quem busca a si mesmo e descobre de repente que pode se encontrar em livros como este, cuja luz interior reflete nossa própria luz. O ser humano é como um livro –fechado ou aberto– e cada um escolhe a maneira de *ler-se*, ou seja, de conhecer-se, como ensina um de seus versículos:

«Muitos estão adormecidos ao ponto de esquecer-se em ocupações vãs ou sinistras, e poucos estão despertos ao ponto de buscar-se nos livros sagrados e se encontrar sob o véu da criação misturada.» (MR, XVIII, 35')

Assim, ao ler esta obra, nos *lemos*, e ao descobrir sua luz, também descobrimos a luz que dorme dentro de nós.

A este respeito, recomenda-se abrir o livro ao acaso, usando uma espátula de madeira, por exemplo. Assim obteremos um ensinamento ou uma resposta à pergunta que houvermos formulado.

Porém, *A Mensagem Reencontrada* não é um simples oráculo para os homens e mulheres de nosso tempo, mas é um livro pletórico de ensinamentos que nos propõe estabelecer uma relação direta e experimental com Deus, a fim de obter d' Ele nossa completa regeneração, aqui e agora, pois como escreve Emmanuel d'Hooghvorst, «a experiência sensível é a fonte do verdadeiro saber».⁴²

Este livro singular é, como tenho dito, uma obra de profundo conteúdo hermético, uma obra escrita sob a tutela do Deus Hermes, o Deus da palavra criadora, e nele, portanto, há cabala e há alquimia, duas ciências nobres outorgadas por Deus à humanidade, ciências verdadeiramente humanas que tornam possível nossa salvação e nossa regeneração completa: em espírito, em alma e em corpo.

⁴² Emmanuel d'Hooghvorst, *El Hilo de Pénélope*, t. I, Arola Editors, Tarragona, 2000, p. 137. A edição original francesa, *Le Fil de Pénélope*, foi editada por La Table d'Émeraude, Paris, 1996.

Por outra parte, favorece sua leitura o facto de compreender a linguagem hermética tradicional, pois quando se fala de purificar o corpo, não se trata do carnal putrescível, mas do corpo interior, que é a parte mais sólida do triplo composto divino que todo ser humano contém. Assim, pois, há corpo e «corpo». Como nos recorda Louis Cattiaux, os ignorantes «se enganam com as palavras, porque eles não conhecem a natureza secreta das coisas.» (MR, VIII, 15') Neste sentido, conhecer a hermenêutica tradicional é imprescindível para compreender os textos antigos, os livros revelados como a Bíblia, o Corão ou os Upanishads.⁴³

A Mensagem Reencontrada contém mais de 5.000 pensamentos ou aforismos ordenados em duas colunas numeradas.

A doutrina d' *A Mensagem Reencontrada*

Como já disse, a doutrina desta obra é a própria da Tradição universal, vestida de hermetismo cristão; uma *sophia perennis* enraizada no saber eterno que Deus revela, ontem, hoje e sempre, a certos homens. É uma proposta soteriológica que converte a cada buscador em um candidato a experimentar a união com Deus aqui, nesta vida, pois isto é o mais valioso: «A menor experiência de Deus vale mais do que todas as teologias do mundo.» (MR, XI, 30')

Vejamos alguns exemplos:

Coagular a vida e não somente dissolvê-la

«Nosso objetivo não é deixar de ser pela dissolução na origem, nem nos contentar com agonizar sem fim na impermanência da criação misturada, mas principalmente, nos tornar eternos na estabilidade que nada pode corroer. Isso está claro!» (MR, XXVI, 17)

«Não desejamos abandonar o nosso corpo para nos dissolver nos limbos do começo. Desejamos purificá-lo e consolidá-lo com a ajuda de Deus para poder habitá-lo eternamente.» (MR, XXIX, 45)

«(...) pois é somente Deus que se humaniza em nós e que nos diviniza nele pela sua graça e pelo seu amor.» (MR, XXXVII, 12')

⁴³ Vê-se o excelente trabalho de A. Lynxe, «Exégesis y hermenéutica», Coleção La Puerta, *La interpretación de los misterios*, n° 64, Arola Editors, Tarragona, 2005, pp. 23-42.

A diferença que o livro estabelece entre as duas vias de saída deste mundo é de grande importância. Não se trata de dissolver-se no Mar Universal, no Absoluto, pois então nossa alma seria como uma gota de água no imenso mar da vida pura: não tornará a reencarnar-se, –diriam os antigos–, mas perderia sua consciência individual, pelo que deixaria de ser para sempre.

O que o hermetismo postula é precisamente conservar a consciência individual, a consciência profunda, que é o próprio de nossa alma e de onde procedem todas as nossas faculdades superiores, as que nos fazem seres humanos.⁴⁴

Poderia se dizer que não devemos voar ao céu, senão que o céu há de vir ao homem e encarnar-se nele, a fim de que a vida divina que dorme em cada um de nós ressuscite, como ensina o cristianismo tradicional e a maçonaria no grau de Mestre.

Há uma mar celeste universal no qual o iniciado nada sem afogar-se, sem dissolver-se para sempre, porque não perdeu sua consciência corporal profunda; mas é Deus quem outorga esse dom. Esta primeira etapa da regeneração do homem é fruto da verdadeira iniciação, e pode ser assimilada a uma certa «dissolução», ao *solve* alquímico, e conduz à santidade.

A *Mensagem Reencontrada* contém também uma noção à que hoje não se presta muita importância: o conceito de exílio. Como ensinaram sempre todas as escolas iniciáticas e todos os sistemas religiosos bem fundados, este mundo não é o nosso, pois a verdadeira pátria é o paraíso. Nosso corpo é a prisão de nossa alma, e é ela quem sofre o verdadeiro exílio, por essa razão dizia Platão *soma sema*: o corpo (*soma*) é a tumba (*sema*) da alma. Devemos cooperar com nossa alma para que seja liberada do cárcere do corpo.

Por tanto, não temos de instalarmo-nos neste mundo, mas no de Deus. Assim, conheceremos o que é o verdadeiro amor, a verdadeira paz, a harmonia e a beleza puras e eternas.

O desapego

«Podemos nos instalar neste mundo passageiro, mas devemos fazê-lo como viajantes que se abrigam numa sala de espera.»⁴⁵ (MR, XXIII, 22)

⁴⁴ Vê-se sobre este tema o trabalho de Charles d'Hooghvorst (Carlos del Tilo), «Las dos vías de retorno a Dios», em *Créer lo increíble, op. cit.*, pp. 195-205.

⁴⁵ Cfr. o Evangelho gnóstico de Tomé (88, 18): «Sede transeuntes».

«Quando tivermos nos tornado pobres ao ponto de nos sentirmos como convidados nas nossas próprias casas, estaremos livres e em paz, em qualquer lugar do mundo.» (MR, XXXV, 22)

«A meta final da humanidade não é a sua instalação neste mundo, é a sua transfiguração e a sua fixação em Deus.» (MR, XXIII, 22')

«Desata antes que arranquem.» (MR, XI, 19)

«Rezemos para chegar à morte do mundo já mortos ao mundo.» (MR, VII, 5')

Trata-se aqui da verdadeira morte iniciática, que se dramatiza nos rituais de certas ordens como a maçonaria, já que o deus Osíris dorme –está como morto- em nós, até que sua celeste esposa Ísis o encontra, chora sobre sua tumba e o deus ressuscita:

«Regando a nossa morte, viveremos. Dissipando a nossa vida, morreremos certamente.» (MR, XXII, 44')

A ascese

A Mensagem Reencontrada não recomenda uma ascese determinada ou certas técnicas. Ainda que não as exclui, enfatiza outro tipo de disciplina que, a meu entender, é muito mais difícil, pois se trata de nos apagar, de morrer ao mundo e a nós mesmos, pois somos reizes usurpadores que estamos ocupando uma função que não nos corresponde, já que o verdadeiro protagonista de nossa vida é a alma ou centelha divina, nosso núcleo imortal. Por tanto, devemos por nossas vidas nas mãos de Deus, a fim de que a Providência possa guiar-nos até nossa completa realização espiritual e corporal. Trata-se de praticar a boa vontade em Deus e não em nós. Eis aqui uns versículos sobre esta proposta de ascese:

«Nossos desejos são dez mil coisas espargidas e mortas, a vontade de Deus é uma só coisa concentrada e viva.» (MR, XIX, 33)

«A boa vontade em Deus é que nos salva da morte, e a boa vontade em nós mesmos é que nela nos precipita. De fato, se ambas são cegas, a primeira, entretanto, é guiada e se

torna receptiva e organizadora, enquanto a segunda é errante e se torna anárquica e destrutiva.» (MR, XV, 8°)

«A boa vontade em Deus nos liberta das coações do mundo, pois nos permite ouvir o ensinamento do Senhor e suscita a ação da sua Providência oculta.» (MR, XIX, 30°)

Definitivamente, a vontade de Deus é unir o que foi separado à raiz da transgressão e a queda: o céu e a terra, o homem e a mulher.

O seguinte versículo forma parte da proposta de ascese do livro, apontando ainda a unidade essencial do gênero humano:

«Os malvados provém da nossa falta de bondade, os pobres provém da nossa falta de caridade, os incrédulos provém da nossa falta de fé, os revoltados provém da nossa falta de obediência, e assim com todo o resto. Eis porque a culpa é sempre nossa e jamais dos outros, ao contrário do que acreditamos normalmente.» (MR, XIX, 27°)

O mistério da Unidade

Neste mundo:

«Aquele que não sabe chorar pela desgraça alheia como pela sua própria, aquele que não sabe se alegrar pela felicidade alheia como da sua própria, e aquele que não sabe rir das suas desventuras como ele ri das alheias não pode estar ensinado por Deus, pois ainda está separado da unidade do Único.» (MR, XXIII, 14)

«Nosso semelhante e nós mesmos formamos o mesmo ser e contemos a mesma luz. É um segredo de Deus do qual muito poucos se aproximam e que somente alguns eleitos possuem inteiramente, pois as almas permanecem distintas até mesmo no seio do Único.» (MR, XIX, 19°)

No mundo de Deus:

«Naquele dia, seremos muitos num mesmo corpo e num mesmo espírito, e o mistério da comunhão no seio do Único será revelado aos crentes, sem que eles saibam o porquê nem o como da santa união.» (MR, XVIII, 1)

«Um dia, nadaremos na imensidão do mar celeste e tudo nos será dado em profusão, até mesmo antes que o tivermos pedido.» (MR, XXX, 2')

Sobre Deus

« (...) pois Deus é a consciência da vida, e a vida é o corpo de Deus.» (MR, XII, 30')

«Deus é como um oceano infinito de essência luminosa e viva, no qual tudo se penetra e se conhece pelo amor.» (MR, IX, 1)

«Deus não é uma hipótese, é uma nuvem incandescente, é uma pedra translúcida, é uma realidade viva para sempre.» (MR, XXVI, 27)

«"O vidente de Deus contempla maravilhado o mar cúbico onde aparecem e onde se esvaecem os universos do sonho divino."» (MR, IV, 17)

Edições d' A Mensagem Reencontrada

Primeira edição francesa (*Le Message Retrouvé*), Ed. Denoël, 1956

Última edição, Ed. Dervy-Médicis, Paris, 2015

Primeira edição em espanhol (*El Mensaje Reencontrado*), Ed. Rondas, Barcelona, 1978

Última edição, Ed. Herder, Barcelona, 2011

Primeira edição em catalão (*El Missatge Retrobat*), Ediciones Obelisco, Barcelona, 1988

Última edição (bilíngüe), Arola Editors, Tarragona, 2016

Primeira edição em italiano (*Il Messaggio ritrovato*), Ed. Mediterranee, Roma, 2002

Primeira edição em inglês (*The Message Rediscovered*), Éditions Béya, Grez-Doiceau (B), 2005

Primeira edição em português (*A Mensagem Reencontrada*), Editora Madras, São Paulo (Brasil), 2005

Primeira edição em alemão (*Die Wiedergefundene Botschaft*), Verlag Herder, Basel, 2010

Nota Biográfica de Louis Cattiaux, o Autor d' *A Mensagem Reencontrada*

1904 No dia 17 de agosto, nasce Louis-Ghislain Cattiaux, em Valenciennes (França).

1922 Estuda na Escola de Artes e Ofícios de Paris.

1928 Mora durante alguns meses em Dahomey (atualmente Benin, África central) como empregado de uma empresa comercial.

1932 Casa-se com Henriette Péré. Abre com ela uma galeria de arte de vanguarda chamada *Gravitations*.

1934 Aparece o manifesto *Transhylisme*, assinado por vários poetas e pintores, entre eles Louis Cattiaux.

1938 Começa a redatar *A Mensagem Reencontrada*.

1946 Aparece a primeira edição de *A Mensagem Reencontrada*, composta somente dos doze primeiros capítulos, com prefácio de Lanza del Vasto.

1949 Conhece a família d'Hooghvorst, com quem mantém uma fecunda correspondência. A partir de 1980 aparecem publicados na revista belga *Le Fil d'Ariane* fragmentos destas cartas sob o título de *Florilège Cattésien*, e em espanhol, em 1999 (*Florilegio epistolar*, Arola Editors, Tarragona).

1951 Escreve *Physique et Metaphysique de la Peinture*, que será publicada em francês em 1991, e em espanhol, em 1998, (*Física y metafísica de la pintura. Obra poética*, Arola Editors, Tarragona).

1953 Vai-se deste mundo no dia 16 de junho.

1954 Aparecem os *Poèmes Alchimiques, Tristes, Zen, d'Avant, de la Résonance, de la Connaissance*, publicados pela editora Le Cercle du Livre de Paris, e que são um compêndio da sua obra poética.

1956 Publica-se a edição completa de *A Mensagem Reencontrada* na editora Denoël de Paris.

REFERÊNCIAS

Éliphas Lévy, Dogme et Rituel de la Haute Magie, Éditions Bussière, París 2009
(reimpresión)

Papus, Tratado elemental de magia práctica, Edicomunicación, Barcelona, 1990
(reimpresión)

Antoine Faivre / Jacob Needleman, Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos, Paidós, Barcelona, 2000

Jean-Pierre Laurant, L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle, L'Age de l'Homme, Lausanne, 1990

Jean-Baptiste Martin / François Laplantine (ed.), Le défi magique, Presses Universitaires de Lyon, 1994 (dos volúmenes)

AAVV, Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVIIe-XXe siècles) : Filiations et emprunts, Archè / La Table d'Émeraude, Milano, 1996

AAVV, Ces homes qui ont fait l'alchimie du XXe siècle, Geneviève Dubois éditions, Grenoble, 1999

Frédéric Lenoir, Las metamorfosis de Dios o la nueva espiritualidade occidental, Alianza Editorial, Madrid, 2005

Raimon Arola, El símbolo renovado. A propósito de la obra de Louis

Cattiaux, Herder ed., Barcelona, 2013

PRISCILIANISMO, UMA HERESIA GNÓSTICA?

Vítor Manuel Raposo Rafael, (ULHT)

Resumo

Até à descoberta de onze tratados na Biblioteca da Universidade de Würzburg em 1885 e que hoje se sabe que são da autoria de Prisciliano ou dos seus seguidores, as únicas fontes que se dispunham das doutrinas de Prisciliano eram as dos seus detractores. Será que uma análise mais atenta, especialmente aos tratados apoloéticos, nos permitirão afirmar claramente que Prisciliano seja classificado como herético gnóstico? Por outro lado, face à heterodoxia gnóstica, podemos ver no priscilianismo paralelismo com alguns dos seus mitos? Ou será antes uma tentativa de reforma à Igreja entretanto instituída e aliada do Império? Não terá sido também o livre acesso às Escrituras e a interpretação das mesmas defendidas por Prisciliano - entrando aí certamente com o método alegórico de Clemente e Orígenes de Alexandria - que fez com que a Ortodoxia prontamente o classificasse como herege gnóstico?

Palavras-chave: Gnosticismo, Cristianismo, Prisciliano, Escrituras

Abstract

Until the discovery of eleven treaties in the Library of the University of Würzburg in 1885 and now known as to be Prisciliano's authorship or from his followers, the only sources existent from Prisciliano's doctrines were from his detractors. Would a closer look, especially the apologetic treaties, allow us to state clearly that Prisciliano is classified as gnostic heretic? On the other hand, given the Gnostic heterodoxy, can we see the Priscillianism parallel with some of their myths? Or is it an attempt to reform the Church meanwhile established and ally of the Empire? Wouldn't that also have been the free access to Scripture and their interpretation advocated by Prisciliano – certainly coming there with the allegorical method of Clemente and Origenes of Alexandria - which made Orthodoxy promptly classify as gnostic heretic?

Key words: Gnosticism, Christianity, Priscillian, Scripture

1. INTRODUÇÃO

Surgido no século IV e talvez devido às suas práticas ascéticas rigorosas, encratismo e liturgia pouco convencional, o Priscilianismo acabará por atrair a atenção da ortodoxia e consequente condenação por heresia. A enorme aceitação das ideias e doutrinas de Prisciliano por grande parte das populações galaicas, leva-nos a crer que o seu movimento estaria já a rumar contra os efeitos nefastos da institucionalização da Igreja entretanto já reconhecida como religião oficial do império Romano.

O cristianismo, como se provou recentemente em estudos académicos, sempre fora desde as suas origens uma heterodoxia, uma multiplicidade de pensamentos. A institucionalização da Igreja e as políticas imperiais do séc. IV levaram certamente a um combate feroz com muitas outras formas de ver e sentir a igreja. Prisciliano tentou certamente remar contra essa corrente que estava já em marcha ao desejar recuperar muitas das práticas originais da igreja cristã primitiva e que estavam já a perder. Surge assim como um reformador moral, incentivando os seus fieis a uma maior santidade de vida, a uma vida de oração e jejum sem ter sequer tido a intenção de se separar da Igreja Mãe à qual ele requeria o abandono do mundanismo já existente em muitas das igrejas galaicas.

O escritor cristão Sulpício Severo na sua famosa Crónica relata-nos que Prisciliano na sua juventude foi discípulo de um certo monge chamado Marcos da cidade de Mênfis e que recebeu dele ensinamentos de magia e conhecimentos gnóstico-maniqueístas. Também referindo-se aos ensinamentos de Prisciliano, informa-nos que no norte de Espanha tinha sido descoberto “*uma heresia gnóstica digna de toda a repulsa*”. Igualmente pela mão de Agostinho de Hipona, na sua obra *Haeresibus*, os discípulos de Prisciliano são acusados de perversão do Dogma com doutrinas provenientes da Gnose e do Maniqueísmo. O próprio Concílio de Braga, ocorrido em 561 contém nos seus cânones condenações ao Priscilianismo, associando ao gnosticismo.

Até à descoberta de onze tratados na Biblioteca da Universidade de Würzburg em 1885 e que hoje se sabe que são da autoria de Prisciliano ou dos seus seguidores, as únicas fontes que se dispunham eram as dos seus detractores. Será que uma análise mais atenta, especialmente aos tratados apologeticos, nos permitirão afirmar claramente que Prisciliano seja classificado como herético gnóstico? Por outro lado, face à heterodoxia gnóstica, podemos ver no priscilianismo paralelismo com alguns dos seus mitos? Ou será antes uma tentativa de reforma à Igreja entretanto instituída e aliada do Império? Não terá sido também o livre acesso às Escrituras e a interpretação das mesmas

defendidas por Prisciliano - entrando aí certamente com o método alegórico de Clemente e Orígenes de Alexandria - que fez com que a Ortodoxia prontamente o classificasse como herege gnóstico?

2. UMA BREVE DEFINIÇÃO DE GNOSTICISMO

O termo Gnóstico vem da palavra grega “γνῶσις” que significa doutrina, conhecimento. Apesar de o gnosticismo ser um sistema filosófico e teológico que se manifestou com grande intensidade entre cristãos a partir do Séc. II, especialmente nas regiões do Egito e Síria, pode-se dizer que não existe propriamente um único sistema doutrinário gnóstico e coerente. De facto teremos de falar da existência de muitas escolas gnósticas, cada uma delas com sistemas desenvolvidos pelos seus “mestres” fundadores. Alguns desses mestres, tais como Marcião e Valentino, dividiram efectivamente a linha entre aquilo que ia já sendo a Ortodoxia e a heresia.

3. AS FONTES INDIRECTAS SOBRE PRISCILIANO

Até à descoberta em 1885 na Baviera do famoso Códice de Wurzburg pelo investigador George Schepss, os quais continham uma série de doze tratados escritos em latim bárbaro e que são atribuídos a Prisciliano ou à sua escola de pensamento, quase todas as fontes que dispomos para o estudo de Prisciliano e do Priscilianismo são indirectas, especialmente as vindas dos seus detractores. Existem também algumas atas de Sínodos e Concílios que ocorreram entre os séc. IV e VI.

A principal fonte indireta é a "*Chronicorum Libri duo*" ou "História Sacra" de Sulpício Severus, escrita no início do séc. IV, a qual dedica seis capítulos a Prisciliano. Faz primeiramente referência ao surgimento em Espanha de uma *superstitio*⁴⁶ e heresia Gnóstica proveniente do Egito e que fora introduzida por um certo Marcus sendo que um dos seus discípulos tenha sido Prisciliano natural da Galiza⁴⁷. Severus informa-nos que Prisciliano desde muito cedo praticava artes mágicas e que através delas e de métodos persuasivos, tinha arrastado muitas pessoas da nobreza para as suas doutrinas e

⁴⁶ Severus emprega aqui o termo de desprezo utilizado por Tacitus para se referir ao cristianismo como “uma superstição mortal que entrou em erupção, não só na Judeia, a origem do mal, como também em Roma”. O termo tem também fortes conotações com a heterodoxia ou com membros de seitas ilegais como o Maniqueísmo. Burrus, Virginia. *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*. University of California Press, 1995, pp 134, 181

⁴⁷ Schaff, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 11*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, pp 291.

que até as mulheres, tidas como fracas na fé e de terem gosto por novidades, se juntavam a ele⁴⁸.

Após o desenrolar de uma série de acontecimentos que nos dão conta de um incremento de tensão cada vez mais forte entre Prisciliano e as autoridades eclesiásticas locais, conta-nos Severus que Prisciliano, perante a tentativa de alguns bispos o considerarem herético num concílio que ocorreu em Borderaux em 384, apela diretamente ao Imperador Magno Máximo. Prisciliano será no entanto acusado e condenado á morte em Tréveris juntamente com alguns dos seus companheiros por um tribunal civil, não como um heterodoxo ou gnóstico, mas por maleficium⁴⁹, ou seja pela prática de rituais de magia que incluíam danças noturnas, uso de ervas abortivas e prática da astrologia. Sulpicius conclui o capítulo final informando que, mesmo após a morte de Prisciliano, a heresia não foi suprimida mas que se tornou mais difundida. Os seus seguidores referenciaram-no como um mártir sendo os corpos dos que foram condenados à morte trasladados para Espanha e os seus funerais celebrados com grande pompa⁵⁰.

As doutrinas de Prisciliano tinham já sido alvo de análise no sínodo ocorrido em Saragoça no ano de 380. Nalguns dos seus cânones, constata-se a condenação de certas práticas ascéticas extremas que eram praticadas nas villae⁵¹ à margem das autoridades eclesiásticas, a reunião de mulheres juntamente com homens que não fossem os seus maridos para a leitura da Bíblia e o andarem descalços, sugerindo sacrifícios pagãos e ritos mágicos⁵².

Após a morte de Prisciliano, e devido à rápida difusão das doutrinas priscilianistas, foi convocado em 384 um Concílio na cidade de Toledo a fim de pressionar os bispos galegos a renunciar e condenar o Priscilianismo e a defenderem o Credo de Niceia. Assistiram cerca de 19 bispos e no final foi elaborada uma profissão de fé e cerca de 18 anátemas⁵³ contra o que supostamente professavam os Priscilianistas. Aqui podemos já notar nalguns desses anátemas paralelismos com doutrinas e mitos gnósticos, em que se condena aqueles que criam e professavam que o presente mundo não tinha sido criado

⁴⁸ Ibidem, pp 291

⁴⁹ Schaff, Philip. Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 11. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, pp 295

⁵⁰ Ibidem, pp 296

⁵¹ Villae, Vila (em latim: villa; pl. villae), na Roma Antiga era originalmente uma moradia rural cujas edificações formavam o centro de uma propriedade agrícola.

⁵² Dickie, Matthew W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World. Routledge, 2001 pp 260

⁵³ Heinrich Denzinger, Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2006, pp 77-78

por Deus, que o homem Jesus Cristo não tinha sido assumido pelo Filho de Deus ou que os corpos humanos depois da morte não ressuscitavam.

O próprio Agostinho de Hipona na sua obra inacabada *Haeresibus* (as Heresias), escrita pouco tempo antes da sua morte entre o ano de 428 e 430, escreve no seu catálogo acerca da heresia dos Priscilianistas. Acusa-os de perverterem o dogma com novos elementos de distinta proveniência, sobretudo da gnosis e do maniqueísmo. Confirma igualmente que são muito piores do que os maniqueus porque não rejeitam nada das Escrituras canónicas, que lêem conjuntamente com os apócrifos, para rectificar com a sua autoridade os seus ensinamentos; mas interpretam alegoricamente nos livros sagrados tudo o que é contra os seus erros"⁵⁴

Aqui na península Ibérica um famoso historiador e teólogo natural de Braga chamado Paulo Orósio, numa das suas obras que foi endereçada a Agostinho, "Consultatio sive commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum" (em português, Consulta ou advertências de Agostinho acerca do erro dos Priscilianistas e dos Origenistas), denuncia algumas das doutrinas atribuídas a Prisciliano⁵⁵, acusando-as de maniqueístas.

A erradicação do Priscilianismo não foi concluída com sucesso até meados do século VI. Será tão-somente no Sínodo de Braga que ocorreu em Maio de 561 d.C. que os Bispos Galegos ali reunidos puseram em prática uma série de medidas radicais contra os simpatizantes e seguidores do Priscilianismo⁵⁶. Nos seus treze cânones são condenadas as doutrinas de Prisciliano juntamente com as maniqueístas e que estão em confronto com os dogmas da Trindade, da criação e origem do mundo definidos pela Ortodoxia.

4. OS TRATADOS PRISCILIANISTAS DE WURZBURG

Bem até finais do século XIX, todas as informações disponíveis sobre Prisciliano e Priscilianismo provinham de fontes indirectas, até que no ano de 1885, um investigador chamado George Schepss descobriu na Baviera o famoso Codex Wurzburg, os quais continham uma série de doze tratados escritos em latim bárbaro e que são atribuídos a Prisciliano ou à sua escola de pensamento.

⁵⁴ San Agustín, Obras Completas de San Agustín XXXVIII, Escritos Antiarrianos y Otros, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990, pp 93-96, 629

⁵⁵ Paulo Orósio, El Commonitorium de Orósio. Traducción y comentario Pedro Martínez Cavero, Domingo Beltrán Corbalán, Rafael González Fernández, 1999

⁵⁶ Heinrich Denzinger, Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2006, pp 165-166

- Tratado I - Liber Apollogeticus, de caráter doutrinal e no qual defende sua ortodoxia;
- Tratado II - Liber ad Damasum, escrito ao bispo de Roma, Dâmaso, e similar ao anterior;
- Tratado III - Liber de fide et Apocryphis , no qual defende a leitura de textos apócrifos;
- Tratado IV - Tratatatus Paschae;
- Tratado V - ratatus Genesis;
- Tratado VI - Tratatatus Exodi;
- Tratado VII - Tratatatus primi Psalmi;
- Tratado VIII - Tratatatus tertii Psalmi;
- Tratado IX, X - Tratatatus ad populum I (incompleto) e II
- Tratado XI - Benedictio super fidelis.
- Canones in Pauli apostoli epistolas, no qual Prisciliano dedica o Prólogo.

Podemos dizer, grosso modo que o *Liber Apollogeticus*, *Liber ad Damasum* e *Liber de fide et Apocryphis* são efectivamente livros apologéticos. Os restantes livros são homílias, escritos que Prisciliano escreve para a sua comunidade. Apesar se encontrarem nestes tratados exposição de factos históricos, achamos também neles parte da cosmogonia e ética Prisciliana.

Nestes tratados, principalmente nos livros apologéticos, Prisciliano defende-se de muitas das heresias que lhe são atribuídas e até sistematicamente anatematiza muitas delas. A pior de todas elas era sem dúvida o Maniqueísmo que, com o seu sistema dualista, era das doutrinas combatidas mais ferozmente não só pela Igreja mas também pelo estado Romano. Oriundo da Pérsia e surgido no Séc. III já depois de grande parte do Gnosticismo primitivo ter perdido muito da sua influência no seio do Império Romano, é considerado por muitos como sendo a primeira grande religião universal.

Quanto às acusações de Maniqueísmo, Prisciliano no seu *Tratado II*, o Livro ao Bispo Dâmaso, ele diz que os tais que professam essa doutrina perdem o nome de cristãos, os quais considera idólatras. Também, quanto à acusação de crer na astrologia, ele as refuta.

“Temos conhecimento da infelicidade destas seitas e testemunhamos a Deus Cristo a partir dos rumores do vulgo, não através de algum debate ou confronto porque, com estes, até o confronto é pecado, bastando-nos saber que aqueles que assumem o nome de uma destas seitas perdem o nome de cristão; entre os quais os maniqueus, Já não heréticos, mas idólatras, servos maléficos do sol e da lua, obstinados demónios, juntos com todos os seus autores, seitas, costumes, instituições, livros, doutores e discípulos, porque sobre estes está escrito: com estes nem sequer partilhar a refeição. “ (*Tratado II, pp 112*)

De novo, no primeiro tratado, Prisciliano na sua famosa lista de Anátemas, inclui o próprio Manés, o próprio fundador do Maniqueísmo

“Anátema seja aquele que não condena Manés e as suas obras, doutrinas e princípios, as quais torpezas serão perseguidas com o gládio, se for possível, e enviadas para os infernos e, se for ainda pior, para a geena e para os tormentos eternos, onde nem o fogo se apaga, nem o verme morre” (*Tratado I, pp.101*)

Outras as acusações dos seus detractores que o acusavam de heresias, era por exemplo a de Patripassianismo, uma espécie de modalismo em que, contrariamente à doutrina da Trindade, ensina que não existe diferenciação entre Pai, o Filho e o Espírito Santo, sendo Deus uno. Mas no seu primeiro Tratado, o *Livro Apologético*, o próprio Prisciliano condena essa doutrina

“Seja anátema portanto aquele que, crendo no mal da heresia Patripassiana⁵⁷, maltrata a fé católica, tendo dito Pedro, tal como está escrito: Tu és Cristo, Filho de Deus (*Tratado I, pp.91*)

Exegese

A exegese alegórica das Escrituras é utilizada aliás em boa parte dos tratados priscilianistas de carácter homilético, nos quais o sentido espiritual predomina sobre o literal e histórico. Na exegética Alexandrina, que teve o seu expoente máximo em Orígenes (185-253 d.C.), valorizava-se imenso a interpretação alegórica. Conforme exposto no artigo de John J. O’Keefe no *The Westminster Handbook to Origen*, o método interpretativo de Orígenes repousa na tensão básica entre o espírito e a letra.

⁵⁷ Patripassioanismo, Sabelianismo, Modalismo, doutrina segundo a qual o próprio Pai sofreu na Cruz, de que Deus é uma única pessoa; não há uma segunda pessoa chamada Filho, nem uma terceira chamada o Espírito.

Para Orígenes, a interpretação literal inicia-se com o significado base do texto ou com o seu sentido imediato. Embora seja óbvio que este nível seja útil para os simples cristãos ou para os que estão no início da exploração da sua vida espiritual, todavia verifica-se que não é suficiente para aqueles que estão procurando crescer espiritualmente. Uma vez que com método de leitura literal das escrituras se verificam muitas contradições e erros nas mesmas, o próprio texto pode realmente constituir um obstáculo para leitores mais exigentes. As escrituras têm então uma outra camada espiritual acima do significado do literal. Essa camada espiritual é muito mais importante, porque ensina ao leitor os mistérios ocultos de Deus e de Cristo⁵⁸. Para se chegar a esta camada espiritual, a qual abriga o sentido mais profundo das escrituras, há que socorrer-se do método alegórico como meio auxiliar. Por outro lado, a escola de Antioquia refutava este método alegórico por abandonar a historicidade e literalidade da revelação em benefício de uma verdade alcançada independentemente da escritura⁵⁹.

Se, a crer nas crónicas de Sulpício Severo, Prisciliano tenha sido influenciado pelas doutrinas de um certo Marcus oriundo de Mênfis e educado em Alexandria, possivelmente terá tido contacto com os métodos exegéticos alegóricos, especialmente os de Clemente ou de Orígenes. No *Liber Apollogeticus*, Prisciliano parafraseando uma passagem do apóstolo Paulo da Epístola aos Romanos e outra da segunda epístola do apóstolo Pedro, defende que “toda a Lei é espiritual e que toda a profecia carece de interpretação”⁶⁰. Também ao citar a profecia do profeta Joel, igualmente utilizada pelo apóstolo Pedro no dia do Pentecostes

“Acontecerá depois que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, os vossos anciãos terão sonhos, os vossos mancebos terão visões; e também sobre os servos e sobre as servas naqueles dias derramarei o meu Espírito”⁶¹. (Joel 2:28, Actos 2:16-20)”

Prisciliano advoga que todos de igual maneira podem receber o Espírito Santo e, por conseguinte, o dom de uma certa inspiração profética.

⁵⁸ O'Keefe, John J. *The Westminster Handbook to Origen*, Westminster John Knox Press, 2004, pp.193

⁵⁹ Trevijano, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo*. Editorial Verbo Divino, 2001, pp.171

⁶⁰ Prisciliano, *Tratados*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, pp 93

⁶¹ *Bíblia Sagrada Traduzida por João Ferreira de Almeida, Versão Atualizada*, Sociedade Bíblica do Brasil

António Piñero no seu livro *Cristianismos Derrotados* defende que este dom concedido ajuda o crente na compreensão correcta das Escrituras Sagradas. Esta doutrina é assim um precedente de algum modo da crença na inspiração ou ajuda do Espírito que os Reformadores protestantes do século XVI asseguravam ter todos os que se aproximavam com coração puro das Sagradas Escrituras. Piñero afirma que era isto que Prisciliano defendia também no tratado *Liber de fide et Apocryphis*, em que defende a leitura dos escritos apócrifos neotestamentários⁶². Certamente que a Ortodoxia, já depois de ter tido problemas com o movimento do Montanismo no século II da nossa era, não via com bons olhos a possibilidade de qualquer pessoa poder usar do dom da profecia.

Retirando a forte carga escatológica que impregnava o Montanismo, facilmente se pode estabelecer certos paralelismos entre este e as doutrinas priscilianistas. Ambos propõem um rigoroso ascetismo, impondo a castidade dentro do próprio casamento e até a proibição de segundas núpcias. Também ambos consideravam que as profecias e visões do Espírito recebidas por eles e pelos seus seguidores eram tão legítimas ou até mesmo superiores às tidas pela hierarquia eclesiástica. Interessante notar que ambos promoviam também a liberdade de os seus fiéis se poderem reunir sem a presença da hierarquia, sendo somente governados pelo Espírito Santo (*Tratado III, pp.125*). Em ambos igualmente se dá à mulher os mesmos direitos que os homens tanto no dom profecia, da leitura e ensino das escrituras.

No *Liber ad Damasum*, Prisciliano recordando ao papa Damásio que, no concílio de Saragoça que se reuniu no ano de 380 com o propósito de se debruçar sobre as suas doutrinas, ninguém foi condenado ou condenado, exorta agora que não sejam reprendidos os que tenham proferido amar a Deus com as suas livres faculdades, com a sua dignidade e alma. Também exorta a que não se afaste a esperança do perdão àqueles que não alcançaram as primeiras coisas e que permanecem nas segundas ou terceiras já que há muitas moradas dispostas junto de Deus (*Tratado II, pp.110*). Interessante notar aqui o facto de Prisciliano efectuar esta divisão tríplice relativamente ao grau de conhecimento de certas verdades ou doutrinas, dando a entender que só alguns poderiam alcançar as 'primeiras coisas'. No tratado *Liber de fide et Apocryphis*,

⁶² Piñero, António. *Los cristianismos Derrotados*. Madrid, Editorial Edaf, 2007, pp 229

Prisciliano, apesar de defender a leitura dos livros apócrifos ou outros escritos extra canónicos, não deixa de acautelar que esses mesmos livros não devam ser confiados a ouvidos ignorantes com o perigo de poderem vir a cair na fossa da herética falsidade. (*Tratado III, pp.125*)

Cosmogonia

A criação do mundo segundo a concepção prisciliana desenvolvida no *Tratatus Genesis*, não se afasta muito da cosmogonia judaica-cristã. Prisciliano afirma que “no princípio Deus criou o céu e a terra, fez tudo o que era feito” *ex-niilo* e refuta que o mundo tenha sempre existido (*Tratado V, pp.133*).

O universo e tudo quanto foi criado por Deus teve um começo, sendo pois ordenado por Deus.

Antropologia

No seu *Tratatus Genesis*, Prisciliano afirma categoricamente que “Deus criou o homem á sua imagem e semelhança e, tomando o barro do habitáculo terreno, animou o nosso corpo” (*Tratado V, pp.133*). Também no *Tratatus primi Psalmi*, cita Paulo referindo ao povo que “sois o templo do Deus e Deus habita em vós” (*Tratado VII, pp.147*). A maneira de como Prisciliano entende o significado de ser humano à luz da revelação divina e na qual vê o homem criado à imagem de Deus com corpo e espírito, está muito mais próxima da tradição cultural e teológica judaica do que a do dualismo filosófico helénico. É correcto que esta antropologia está centrada no homem espiritual mas também não se deve esquecer que, quando Paulo fala do corpo utiliza um termo que é bastante abrangente, “*soma*” e que é geralmente utilizado para designar a pessoa como um todo. Paulo também utiliza um outro termo grego, “*sarx*” para se referir ao corpo. Enquanto “*soma*” tem um sentido moral neutro, já o termo “*sarx*” é muitas vezes utilizado para indicar um sentido moral negativo⁶³. Daí que muitas vezes quando se traduz a palavra “*sarx*” por carne, actualmente ela tem quase sempre uma carga pejorativa negativa, referindo-se muitas vezes aos prazeres mundanos, à licenciosidade, a condutas ou comportamentos sexuais negativos.

Não se vêem nos tratados priscilianistas a defesa de um dualismo maniqueísta, em que se propõe a divisão entre o Bom, representado por Deus, e o Mau, representado pelo

⁶³ Gundry, Robert H. *Soma in Biblical Theology*. Cambridge University Press, 1976. pp.7

Diabo. Neste sincretismo filosófico religioso a matéria é essencialmente má, enquanto o espírito é bom. A antropologia maniqueísta tem também como fundo esta metafísica: o homem é um ser dual que é composto por uma parte boa, que corresponde à sua alma e que tem proveniência divina e por uma parte má, que de origem demoníaca que é nada menos do que o seu corpo.

Igualmente, também não vemos muito em Prisciliano concepções dualistas antropológicas influenciadas pelo pensamento grego platónico e que foram desenvolvidas por alguns pais da igreja como Orígenes que parte da proposição de que o homem é constituído por alma e por um corpo, o qual é o seu cárcere. Epifânio de Salamina conhecido apologista do Séc. IV, na sua obra *Paranion* escrita contra os hereges, ao referir-se acerca dos ensinamentos de Orígenes afirma que “ele diz que a alma humana é pré-existente e que as almas são anjos e poderes celestiais mas pecaram e assim ficaram encerradas neste corpo como castigo. Eles (os corpos) são enviados por Deus como uma punição, para se submeterem a um primeiro julgamento aqui. E assim que o corpo é chamado de "carcaça" (δέμα), diz Orígenes, porque a alma foi encarcerada (δέδεσθαι) no corpo, de acordo com antiga invenção grega.”⁶⁴

Alguns estudiosos sugerem que este dualismo está presente nas obras de Prisciliano através de influência das leituras que este fazia dos escritos apócrifos, especialmente da literatura apocalíptica judaica⁶⁵ mas a posição de Prisciliano parece situar-se mais de acordo com a Paulina que defende o ser humano constituído por corpo, alma e espírito. O corpo material (soma) pode ser certamente a sede da concupiscência e onde habita o mal, sujeito às influências do diabo. Numa leitura a alguns dos *Canones in Pauli apostoli epistolas*, Prisciliano ensina que aqueles que são perfeitos e santos, esses vivem segundo o Espírito em pobreza e abstinência, inclusive a dos desejos sexuais

"Os corpos dos santos são templos de Deus ou do Espírito Santo e membros de Cristo e, por isso, devem ser sempre hóstia viva e prazenteira e devem abster-se de toda a obra da carne e dos sussurros e palavras vãs e de outros pecados e, como virgens, permanecerão segundo o desígnio do Apóstolo"⁶⁶

⁶⁴ Salamis, Epiphanius of. The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide (Frank Williams, Trans.). Leiden: Brill, 2013

⁶⁵ Sanchez, Sylvain Jean Gabriel. Les Priscillianistes ou «les autres gnostiques». Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica LXXX 1, 2012, pp.44

⁶⁶ Prisciliano, Tratados, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, pp.171

Talvez, mais do que uma renúncia ao corpo e aos seus prazeres, o apelo aqui feito por Prisciliano ao monaquismo será antes de mais o regresso aos primórdios do cristianismo e aos seus valores mais puros, tal como ensinados por Jesus. Este movimento impulsionado pelo Espírito teria tido uma forte adesão entre as camadas mais pobres da população galaica contra uma hierarquia cada vez mais comprometida com o poder secular.

Soteriologia

Se o homem é criado à imagem e semelhança de Deus e sendo habitáculo de Cristo, ao ler o *Tratado do Génesis*, quando Prisciliano exorta à leitura e conhecimento das Escrituras para que através dela seja dissipada a escuridão da ignorância e se possa exclamar “faça-se luz”, ficamos quase com a sensação de que para ele o conhecimento que o homem tem de si mesmo constitui também um processo muito importante na economia da salvação divina (*Tratado V, pp.134*). Mas convém realçar que, para Prisciliano, esse conhecimento é sempre compreendido à luz de que o ser humano tem a imago Dei, pois através dele é “corrigida as trevas do corpo corruptível e estabelecida em si a luz do Espírito Santo”. Só então ele poderá crescer em glória e obra perfeita, oferecendo-se como vítima de sacrifício imaculados e agradáveis a Deus (*Tratado V, pp.135*). Este sacrifício é possivelmente uma referência ao asceticismo, à fuga do mundo e dos seus vícios e prazeres.

No entanto, Prisciliano não se afasta muito do conceito da Ortodoxia da queda do homem: o homem é pecador e vive alienado de Deus. No seu *Tratado do Génesis*, criticando alguns que levavam uma vida licenciosa mas que pensavam que estavam isentos de culpa imputando os seus pecados “à malícia do mundo ou ao Diabo, ao invés de imputá-los a si mesmo”, afirma mesmo que ninguém se pode desculpar dos seus pecados por via de influências externas (*Tratado V, pp.132,133*). O homem carece assim de redenção oferecida através do sofrimento de Cristo e do seu baptismo (*Tratado IV, pp.129*) conforme exporta no seu *Tratado da Páscoa*, afirmando que “não podemos ser livres dos pecados se não nos salvarmos com a remissão do baptismo e a redenção da divina cruz”.

Tal como apresentado no *Tratado Apologético*, o Cristo de Prisciliano e o seu papel salvífico também não estão em contradição com o apresentado pela Igreja. “Não há outro nome dado aos homens no qual importe serem salvos para além de Jesus Cristo”, “Ele é o nosso Deus”, “É a cabeça da Igreja”, “O mediador” (*Tratado I, pp.105*).

Novamente no tratado da Páscoa, longe de algumas correntes docéticas, o Cristo que é revelado é o do Deus onnipotente que verdadeiramente se encarna através de uma virgem., sofre todas as dores como qualquer comum humano, morre numa cruz e finalmente vence a própria morte para que garantisse a imortalidade dos mortais (*Tratado IV, pp.128*). Chega até a afirmar no *Tratado Apologético* que “todo aquele que não confesse que Cristo Jesus veio em carne são sedutores e os anticristos (*Tratado I, pp.106*)”. Cristo é também aquele, que experimentando todas as experiências humanas, pode agora conduzir os homens finalmente ao porto da segura quietude.

Escatologia

È certo que no séc. III o método alegórico das escrituras seguido por alguns pais da Igreja em detrimento da leitura literal das mesmas, fez cair em descrédito a visão milenarista seguida por muitos. Já no século IV, com o surgimento do amilenismo que entende que a vinda de Jesus e o seu reinado de 1000 anos deveriam ser interpretados espiritualmente, o surgimento de um futuro Reino de Deus aqui na terra já não fazia muito sentido para muitos.

No que se refere à ressurreição, vemos em Prisciliano uma grande influência Paulina, em que o corpo ressurecto já não será o mesmo que o terreal, mas um outro completamente transformado, certamente incorruptível, conforme ao corpo glorioso de Jesus.

“Porque os corpos dos santos serão vestidos com as diversas claridades dos seus méritos naquela ressurreição geral, quando já carne e sangue, isto é, as obras do ventre e da volúpia não reinarem. Porque Cristo é as primícias da ressurreição; logo, aquele que são dele e, agora, o mesmo senta-se sobre todo o principado e potestade, à direita do pai ”
(*Cânones sobre as Epístolas do apóstolo Paulo, pp.176*).

5. CONCLUSÃO

Pela breve leitura feita aos tratados de Prisciliano e por aquilo que é exposto especialmente nos de carácter apologético, não encontramos muita correspondência entre a sua doutrina e aquilo que ensinavam as principais escolas gnósticas e até maniqueístas. Não existe um sistema Gnóstico único mas sim uma pluralidade de escolas, cada uma das quais com as suas particularidades mas, na sua generalidade, o mito gnóstico, refere no princípio a existência de um Deus Inefável. O mundo material,

considerado mau e criado por um deus inferior, o Demiurgo, é resultado da queda de um dos seres divinos que foram gerados por emanção do Deus Inefável e que constituíam o chamado Pleroma. Esse Demiurgo, acreditando que fosse realmente o Deus único, criou o Homem, mas sem o saber, o Deus Inefável coloca dentro do ser humano uma centelha divina, a qual despertada através do conhecimento a fará retornar à sua verdadeira origem, isto é, ao Pleroma. Existe assim uma cosmovisão dualista, um Deus perfeito, inefável e um imperfeito, criador de todo o mundo material e mau que origina todo o sofrimento humano.

Prisciliano, ao contrário destas cosmogonias gnósticas, afirma que a génesis do mundo e a criação do homem é obra do Deus único. O homem criado à imagem de Deus, terá decaído e ficado sujeito aos poderes demoníacos, mas é certamente responsável pelos seus próprios erros, não podendo imputá-los a influências externas. Deus envia então o Salvador para o redimir. Mas essa redenção não é uma redenção exclusivamente através do conhecimento ao contrário do ensino gnóstico. O conhecimento, através da leitura das escrituras, é antes de mais um processo para o confrontar com a sua Imago Dei, à imagem do protótipo de Cristo, as primícias da nova Criação. Contrariamente ao ensino docético/gnóstico, o próprio Deus encarna em Cristo Jesus e, através dos seus sofrimentos, garantirá a imortalidade aos seres humanos.

Também no que diz respeito ao final dos tempos, para Prisciliano a ressurreição do corpo é um dado adquirido, salvaguardando, tal como a doutrina paulista, que o corpo será um outro totalmente novo, incorruptível e glorioso.

Podemos ver assim, como já referido atrás, as concepções e doutrinas de Prisciliano não se afastarão assim daquelas defendidas pela ortodoxia cristã. Defende que todos podem através da leitura das Sagradas Escrituras e com a ajuda do Espírito de Deus, ter acesso aos mistérios ocultos de Deus e de Cristo, até mesmo lendo algumas obras consideradas apócrifas. Certo que este conhecimento não seria acessível a todos os homens, mas não há aqui à priori, uma tríplice divisão à maneira gnóstica entre Pneumáticos, Espirituais ou Carnais. Todos poderão ter acesso a Deus, independentemente da sua condição social.

Aquilo que afinal opunha Prisciliano a alguns sectores da igreja institucionalizada, não eram de todo grandes questões doutrinárias, mas antes do mais de carácter moral e disciplinar. Mas pelo que rapidamente se verifica das suas práticas e doutrina, podemos ver que Prisciliano

- Posiciona-se contra todas as heresias de que era falsamente acusado.
- Nos seus Tratados cita com muita frequência as Sagradas Escrituras para comprovar o que afirma. Embora essa prática fosse já igualmente seguida por alguns dos pais da igreja, cremos que Prisciliano aqui estará aqui a dar um papel mais prioritário às Escrituras em detrimento da chamada Tradição Apostólica seguida pela Igreja entretanto secularizada e institucionalizada.
- Defende abertamente que todos, independentemente do seu género, podem reunir-se para participar no estudo e ensino das Sagradas Escrituras. Até as mulheres viam de novo reconhecidas o seu direito a uma participação mais activa nessas reuniões contra a opinião da Igreja instituída.
- Expõe a ideia que todos os irmãos têm o Espírito na mesma medida do que os que são do clero.
- Exclama que realmente a Igreja prega o evangelho mas que cada um individualmente tem de crer nele.
- Opõe-se certamente a uma aliança entre a Igreja e o poder político

A IDEIA DE EVOLUÇÃO DA ALMA EM ORÍGENES DE ALEXANDRIA E EM ALLAN KARDEC
THE IDEA OF THE EVOLUTION OF THE SOUL IN ORIGEN OF ALEXANDRIA AND ALLAN KARDEC.

Maria Cecília Mendia⁶⁷, (PUC-SP)

Resumo

A comunicação apresenta uma abordagem da noção de alma, tendo como recorte sua origem – natureza – e destino, a partir de um estudo comparativo dos livros *Traité des Príncipes* de Orígenes de Alexandria, e *O Livro dos Espíritos* de Allan Kardec.

A pesquisa mostra como Orígenes, a partir de seu conhecimento e do método introspectivo, postula o progresso da alma humana como um dos pilares de sua doutrina. Por outro lado, Allan Kardec, inserido na visão iluminista de sua época, a partir da pesquisa sobre experiências suprassensíveis, afirma a evolução da alma humana como cerne de sua Doutrina Espírita.

Dessa aproximação do Cristianismo nascente e o Espiritismo pode-se perceber a força do conceito de evolução da alma, tão difundido nas diversas correntes do Esoterismo Ocidental, e que está também na origem de religiões em contextos históricos diversos e que adotaram metodologias distintas.

Palavras chave: Alma, Orígenes de Alexandria, Espiritismo, Evolução.

Abstract

This communication approaches the concept of Soul based on its origin, nature, and destiny, through a comparative study of the *Traité des Príncipes* by Origen of Alexandria and the *Book of Spirits* by Allan Kardec.

The research points out how Origen based on introspective method, postulates the soul's progress as one of the mainstays of his doctrine, and on the other side, Kardec inserted in the illuminist culture of his time, by researching extra sensorial experiences, makes the evolution of human soul the core of Spiritism's doctrine.

Through this rapprochement of early Christianity and Spiritism, one can perceive the power of the Soul's evolution concept, so dear to many of the western esoteric currents and religions, in different historical contexts, using distinct methodologies.

Keywords: Soul, Origen of Alexandria, Spiritism, Evolution.

⁶⁷ Bacharel e Licenciada em História pela Universidade de São Paulo – USP em 1970. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica PUC-SP em 2014. E-mail mcmendia@gmail.com

A situação histórica a partir do ano 30 d.C., em que a religião cristã inicia o processo para aquisição de uma identidade própria.

O teólogo Helmut Koester (1926), considera o cristianismo primitivo moldado com o resultado do amálgama das culturas: grega; média oriental e judaica “sob os auspícios da educação grega”, conhecida como a cultura helenística. No entanto, esse processo de divulgação da cultura helenística foi obra de cidadãos de classe alta, ou de mercenários, ou de oficiais do exército, ou de trabalhadores em contato com os gregos, ao passo que, os grupos rurais e as classes inferiores receberam apenas ressonâncias dessa cultura (Cf. KOESTER, 2005, v. 1, p. 1-6).

A abrangência geográfica da cultura grega foi incentivada pelas conquistas militares de Alexandre Magno (356-323 a.C.), cujas consequências políticas suscitaram tensões de diferentes forças culturais e religiosas (Cf. KOESTER, 2005, v. 1, p. 13).

Culturas locais tiveram um papel importante na formação do arcabouço cultural, que se estendeu até o século IV d.C. Especificamente as culturas da cidade de Alexandria, no Egito, e a da cidade de Jerusalém, na Palestina foram expressões de dois modelos. Alexandria era a encruzilhada de populações, de culturas e de atividades comerciais e culturais, rica sede do governo com seus palácios e sua Biblioteca como ícone do helenismo. Enquanto que Jerusalém era o exemplo da sobriedade e da religiosidade. Ambos os modelos, porém, foram fornecedores de conteúdos culturais e religiosos que dialogaram com expressões religiosas da época.

O contexto religioso no período em que Orígenes viveu

No final do século II e III d.C, a religião cristã se encontrava em busca de uma identidade que a diferenciasse de outras tradições religiosas. Numa conjuntura que se caracterizava por um sincretismo *sui generis*, um movimento histórico com múltiplos desdobramentos sincréticos, com elementos de uma nova visão de mundo aceitos de modo geral. Assim, entraram na cultura helenística, conceitos de astrologia, “platonismo popularizado⁶⁸”, crença em milagres e ênfase na salvação individual do ser humano. De um lado, eles foram reinterpretados para se adaptarem à nova cultura de seu em torno. Por outro lado, foram “reações à tensão de duas forças opostas: a coação de tradições com longa história, e a premência de entrar em diálogo com a nova cultura e seu espírito” (KOESTER, 2005, v. 1, p. 169).

⁶⁸ Termo usado por H. Koester referindo-se à correntes de pensamento alheias às tradicionais.

Recentes publicações, especialmente oriundas de um grupo de pesquisa remanescente e conservador de ideias do teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976), consideram que o cristianismo não emergiu somente da pregação do profeta judeu Jesus de Nazaré, mas também se adaptou a uma diversidade de correntes culturais e religiosas e apropriou-se de elementos estrangeiros até estar pronto para despontar como religião universal (Cf. KOESTER, 2005, v. 1, p. 170).

Assim, dois exemplos de similaridade do cristianismo com outros deuses revelam essa proximidade: Asclépio com o título de *Salvador*, também o de *Benfeitor* e de amigo dos seres humanos; representante de intensa atividade humanitária pode ter correspondido a uma das aspirações da época, que foi apropriada pelo cristianismo nascente. Nesse sentido, Koester é categórico: “é óbvio que a benevolência na imagem divina, refletida por Asclépio mais do que por qualquer outro deus, expressa um profundo desejo da época, a que o cristianismo respondeu, e que sem dúvida exerceu influência sobre a imagem cristã de Deus” (KOESTER, 2005, v. 1, p. 179).

Outra similaridade icônica pode ser encontrada na representação de Ísis helenizada “segurando carinhosamente o filho Harpócrates junto ao seio”, em sua imagem idealizada para expressar beleza, dignidade, harmonia e benevolência, representada como a deusa-mãe, ela se torna a divindade com mais possibilidade de se transformar na figura central de uma religião universal. Ísis, em termos artísticos, se assemelha à Maria, mãe e deusa do céu no cristianismo, com o Menino Jesus no colo (KOESTER, 2005, v. 1, p. 192).

Porém, semelhanças com expressões cristãs existem muitas, mas é preciso considerar antes de tudo, o esforço despendido pelos primeiros cristãos para manter a base axiomática única, que se refere à participação no destino de Jesus de Nazaré – morte e ressurreição. Decorreu daí um sistema simbólico autônomo com o desenvolvimento de um etos próprio, que fundamentou o cotidiano de um grupo de seguidores de seus preceitos, cuja forma de vida dependia de uma escolha pessoal.

No segundo século, a ainda precária independência da religião cristã a coloca numa posição social vulnerável. E a *gnose*⁶⁹ encontra, nessa época, um campo fértil para sua penetração. Apresentando-se como uma religião mais elevada capaz de superar os diversos sistemas simbólicos religiosos, infiltra-se como propiciadora de um refúgio protetor para os cristãos. Isso os leva a buscar sistemas gnósticos que propunham

⁶⁹No caso, a palavra é tida como uma autocompreensão fundamentada num conhecimento salvífico (HINNELLS, 1984, p. 109).

reuniões em *círculos internos* como forma de evitar a exposição de sua fé (Cf. THEISSEN, 2009, p. 320-321).

Porém, uma das correntes do gnosticismo tentou ressignificar o sistema simbólico cristão primitivo como uma variante de um sistema universal. Embora tenha ocorrido essa incompatibilidade de axiomas, a religião cristã nascente dialogou com sistemas gnósticos, como o valentiniano e com várias heresias, entre elas, o arianismo (Cf. THEISSEN, 2009, p. 321-323).

Desde o início do cristianismo primitivo até meados do século III d.C. houve a preponderância dos ensinamentos de Paulo de Tarso transmitidos por suas cartas, que eram lidas nas comunidades cristãs. Seu estilo foi adotado pelos primeiros escritores, como instrumento de política eclesiástica para promover a continuidade da organização e a manutenção das comunidades cristãs. Contudo, havia outro movimento em direção a compilações de textos, que convergiram para os ensinamentos e para a história de Jesus de Nazaré, que começaram a ser chamadas de *evangelhos*. Escritos na forma de tratados teológicos apareceram aos poucos com aproximações da tradição dos escritos apologéticos judaicos; da filosofia grega e da literatura protréptica.⁷⁰ (Cf. KOESTER, 2005, v. 2, p. 3-6).

No final do século II d.C., o acontecimento mais marcante foi a formação do cânon cristão, por Ireneu de Lyon (132-202 d.C). Ele desenvolveu uma teologia histórico-salvífica, com a noção de que a ressurreição de Jesus de Nazaré restaurou a origem do ser humano que, como *similitudo*, se perdeu, mas, como *imago*, foi conservado (THEISSEN, 2009, p. 324). O novo livro passa a ser denominado Novo Testamento. E foi colocado ao lado das *Escrituras de Israel*, que receberam o nome de Antigo Testamento (KOESTER, 2005, v. 2, p. 11).

Foi neste contexto, que Orígenes nasceu em Alexandria, Egito, no ano de 185 d.C., em que a religião cristã encontrava-se em fase de constituição de uma identidade religiosa própria. E deixou sua contribuição como pedagogo, teólogo e místico para a formação da Doutrina Cristã até sua morte no ano de 253 d.C. em Cesareia Marítima na Palestina.

O fio condutor das ideias de Orígenes de Alexandria

Com duas perspectivas pode-se caracterizar Orígenes: como homem e como escritor ao transmitirmos a “finalidade que Orígenes deu à vida, e, como ele realizou esse seu

⁷⁰Gênero literário que tem por objeto a consolação na dor ou a exortação à virtude.

propósito em sua obra teológico-pedagógica-mística”. Quanto à finalidade existencial ele viveu aquilo em que acreditou, numa radicalidade extrema, sua vida somente tinha sentido como “união transformante e divinizante com Deus”. Essa união era considerada, por ele, como um processo que se estende em três etapas: o ponto de partida era pela mente pura assemelhar-se ao modelo de Deus, depois unir-se a Deus, e a terceira etapa que exigia maior esforço era a de permanecer em Deus (Cf. MONTEIRO, 2004, p.17-21).

A didática que Orígenes propunha aos seus alunos continha as seguintes condicionantes necessárias para garantir o esforço interior de união divinizante com Deus: a alma deveria permanecer sem aflições, impassível, isenta de todos os males. Essa condição era o que permitia um exame de alma capaz de suscitar os princípios e raízes dos males, ou seja, de tudo o que fosse irracional. Condição *sine qua non* para a tomada de consciência do estado da alma, para que ela pudesse contemplar a si mesma como um espelho (Cf. MONTEIRO, 2004, p.21).

A referência aos conceitos: *apatheia* e a *ataraxia*⁷¹ deve ser inserida no contexto histórico-cultural do cristianismo primevo. Pois, para Orígenes, o aquietar-se, e o autoconhecimento da alma vai além da necessidade purificadora da ascensão, conforme o helenismo *estoico-platonizante*⁷², mas visam, sobretudo, a origem do homem, ou seja, a noção do homem criado “à imagem” de Deus, e o pressuposto processo de divinização, que o conduz do ser à imagem ao modelo de Deus. “Toda vida e obra de Orígenes refletem o esforço de confluência e coerência para esta tomada de consciência da origem espiritual da alma, e de sua adesão ao processo de divinização” (Cf. MONTEIRO, 2004, p.18).

No entanto, para assemelhar-se ao *modelo* de Deus, é necessário o esforço: “Não basta a presença da *força divina* é necessário também o empenho de um labor movido por uma paixão. Esta *força* é a presença do Verbo dinamizada por ação do Espírito em seu espírito (de Orígenes) tomando todo o seu ser” (MONTEIRO, 2004, p.19).

Com seus Comentários sobre os Livros do Antigo e Novo Testamento no século III, Orígenes desencadeou especial atenção aos textos da *Sagrada Escritura*, pois, até então, prevaleciam textos das *Epístolas de Paulo*. (KOESTER, 2005, v 2, p.22).

⁷¹ São termos da filosofia estoica para designar o conceito da imperturbabilidade derivado do domínio sobre as paixões.

⁷² Termo utilizado pelo teólogo Helmut Koester como “a base da reflexão filosófica e religiosa ao término do período helenístico, especialmente fora das escolas filosóficas” (KOESTER, 2005, v.1, p.149).

A origem, a natureza e o destino da alma para Orígenes de Alexandria

Servimo-nos da obra intitulada *A Regra de Fé*, conhecida por *De Principiis*, traduzida para a língua francesa por *Traité des principes*, de autoria de Orígenes para extrair a sinopse das principais ideias expostas na Introdução⁷³ do texto crítico da versão de Rufino de Aquileia⁷⁴ (c.345-410 d.C). Pois, é na análise crítica desse arcabouço, que se insere a noção de alma.

Rufino inicia com a definição da Tradição para Orígenes, e a reproduz assim: “Devemos guardar a pregação eclesiástica, transmitida a partir dos apóstolos por ordem de sucessão e conservada nas Igrejas⁷⁵” (ORIGÈNE, A Tradição, item2).

De acordo com a crítica de Rufino, para Orígenes, a pesquisa teológica deve ser considerada como um exercício por aqueles que recebem do Espírito Santo os dons da palavra, da sabedoria e da ciência. Com relação à pesquisa da ciência divina Orígenes esclarece que “a sabedoria e a ciência são carismas mais perfeitos que a simples fé, mas que esta é a sua base” (RUFINO, in ORIGÈNE, A pesquisa teológica, item3, n.1).

Segundo Rufino, a definição de Orígenes é de que a natureza da alma humana, “possui uma substância e uma vida que lhe são próprias”. No entanto, quanto a sua origem, o próprio Orígenes induz a indaga-la da seguinte maneira:

Será que a alma nasce por intermédio da semente, de maneira que o seu princípio ou a sua substância estaria contida nas sementes corpóreas mesmas, ou terá ela outra origem? Neste caso, será ela engendrada ou não, será ela colocada a partir do exterior no corpo, ou não? Isso não está suficientemente esclarecido pela pregação apostólica (ORIGÈNE, A alma, item5).

Quanto ao destino da alma Orígenes ensina o seguinte:

Quando a alma houver deixado este mundo, receberá a sorte conforme seus méritos: ou bem ela obterá a herança da vida eterna e da beatitude, se suas ações lhe valerem, ou bem ela será abandonada ao fogo eterno e aos suplícios, se os pecados cometidos por seus feitos, para lá a arrastarem; mas virá o tempo da ressurreição dos mortos, quando este corpo, hoje *semeado na corrupção*, *ressuscitará na incorporação*, hoje *semeado na ignomínia*, *ressuscitará na glória* (1 Co 15, 42s) (ORIGÈNE, A alma, item5).

⁷³ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, introdução, texto crítico da versão de Rufino, tradução de Henri Crouzel e Manlio Simonetti, Col Sources Chrétiennes 252, s/d.

⁷⁴ Monge, historiador e teólogo, conhecido como tradutor de textos da língua grega para o latim escrito pelos Padres da Igreja,

⁷⁵ Na época era referência às comunidades cristãs.

Com a assertiva de que “toda alma racional está dotada de livre arbítrio e de vontade,” segundo o comentário de Rufino, para Orígenes todas as almas racionais têm uma única natureza. Nesse sentido, ele se opõe à classificação dos homens em “pneumáticos”, “psíquicos” e “hílicos” sustentada pelos valentinianos (RUFINO in ORIGÈNE, A alma, item 5, n.7).

E mais: Orígenes disse: “Certas potências podem bem nos empurrar para o mal e outras nos ajudam a realizar a nossa salvação. Mas como somos dotados de livre arbítrio e de vontade, é necessário compreender, portanto, que nós não estamos submetidos à necessidade e que nós não somos constrangidos de alguma maneira, mesmo contra nossa vontade, a fazer o mal ou o bem” (ORIGÈNE, A alma, item5). Segundo o comentário de Rufino, Orígenes posiciona-se com esta afirmação, contra as crenças astrológicas que submetiam o homem a um destino fixado pelos astros, e que eram comuns na época tanto entre os filósofos quanto entre o povo (RUFINO, in ORIGÈNE, A alma, item 5, n.9).

Com esta sinopse da noção de alma extraída da obra *Traité des Príncipes* de Orígenes, segundo a versão crítica de Rufino, percebe-se a mente reflexiva e questionadora de Orígenes, e a sua análise na busca da origem e maneira de ser dos conceitos transmitidos no início da pregação eclesiástica. “Sua metodologia, porém, não é sistemática, não oferece esquemas claros para cada um dos temas porque seu pensamento somente aceita as sintonias propostas pela própria Revelação” (Cf. MONTEIRO, 2004, p.41).

Os dados biográficos e o contexto cultural de Allan Kardec

Duas correntes filosóficas se tornaram mais difusas: o positivismo de Augusto Comte (1798-1857), que privilegiava o estudo de relações sociais existentes em fenômenos acessíveis à observação. E o materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883), cuja doutrina era uma crítica à economia, além de manifestar posição contrária à noção de espiritual, como a crença em algo mais do que a matéria.

Mas o método científico passou a contrastar com outra forma de pensar. Segundo Faivre foram notórias as experiências com o hipnotismo e com o magnetismo executadas por Mesmer (1734-1815), e os estudos sobre o sonambulismo do Marquês de Puységur (1751-1825), ambas as experiências suscitaram o esclarecimento de questões a respeito do sobrenatural.

Outra contribuição foi a publicação, em 1848, de relevante obra *The Principles of Nature, her Divine Revelation and a Voice to Mankind*, de autoria de Andrew Jackson Davis (1826-1910), que deu origem a um movimento espiritualista na Europa.

Nove anos após, a publicação de Jackson Davis, em 1857, Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) publicou a obra *Le Monde des Esprits*⁷⁶ Faivre atribuiu ao autor a qualidade de primeiro estudioso a transformar o movimento espiritualista numa religião (Cf. FAIVRE, 1994, p.86-87).

Hippolyte Léon Denizard Rivail nasceu em Lyon, na França. Foi educador e divulgador do Método Pestalozze. Como pedagogo lecionou diversas matérias, desde Matemática, Física, Química, como também Retórica, Astronomia, Fisiologia, Anatomia Comparada e, também Francês, destacando-se em sua época pela diversidade cultural. Conhecedor de diversas línguas, foi prolífico tradutor para o francês. Publicou nove obras didáticas. E cinco obras espíritas: *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho segundo o Espiritismo*, *O céu e o Inferno*, *A Gênese*. Faleceu em Paris.

A primeira obra espírita, *O Livro dos Espíritos* (1857), escrito sob o pseudônimo de Allan Kardec, foi fruto da busca de um princípio inteligente nas manifestações dos espíritos. Sua mensagem notabilizou-o como o codificador das instruções dos Espíritos superiores, e se constituiu num marco para o Espiritismo, também denominado de Doutrina Espírita. O lançamento do livro foi no *Palais Royal* em Paris, na forma de perguntas e respostas originalmente compreendendo 501 itens.

O Livro dos Espíritos traz em seu cabeçalho o subtítulo: Filosofia espiritualista, no intuito de anunciar “a chegada de tempos marcados pela Providência, para a manifestação universal dos Espíritos, com a missão de instruir e esclarecer os homens, abrindo uma nova era para a regeneração da Humanidade” (KARDEC, s/d Introdução).

Unindo as duas presenças do ideário cultural de sua época – o método científico e a informação dos Espíritos – advinda de diferentes observadores, em várias regiões do mundo, Kardec codificou o fenômeno espírita – a comunicação entre vivos e mortos.

O Livro dos Espíritos teve como princípio seguir um método científico, na observação da série progressiva dos fenômenos comunicantes: mesas girantes; ruídos insólitos; pancada sem nenhuma causa ostensiva e a escrita após a adaptação de um lápis a uma cestinha ou a outro objeto. Kardec procurou confirmar a hipótese de que havia uma causa inteligente motora nesses fenômenos. Para tanto, inicialmente distribuiu as

⁷⁶ Foi traduzido para a língua portuguesa por *O Livro dos Espíritos*.

mesmas perguntas sobre os seguintes temas: as causas primárias; o mundo dos Espíritos; as leis morais e penas e gozos terrenos, para residentes em diversos países, que supostamente não tinham contato entre si. Seu intuito era criar um sistema a partir da coerência e similitude das respostas, na busca da confirmação de um propósito superior para a humanidade, e da permanência da alma humana após a morte física (Cf. KARDEC, s/d p.13-15).

Segundo Rebisse, após a publicação do *Livro dos Espíritos* teve início na Europa, um movimento, que se dedicou ao estudo científico do fenômeno espírita. Destacaram-se: o professor de Filosofia Henry Sidgwick (1838-1900) do Trinity College de Cambridge. Os professores Sir William Barrett (1844-1925) e Frederic William Henry Myers (1843-1901), que fundaram a “Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres. Na França foi criado o “Instituto Metapsíquico Internacional” por Charles Richet (1850-1935). Em Boston foi fundada a “American Society for Psychical Research”, em 1884, com a participação do influente psiquiatra William James. A ampla discussão sobre os resultados das pesquisas era divulgada pelo “Jornal do Magnetismo e do Psiquismo Experimental” fundado pelo barão Du Potet, cuja publicação foi de 1845 até 1861 (Cf. REBISSE, 2004, p. 250-251).

Origem – natureza – destino – da alma humana para Allan Kardec

Quanto à origem da alma, a resposta obtida é que antes de se unir ao corpo a alma é um Espírito. Ao se unir ao seu envoltório, o corpo, ela passa a ser um Espírito encarnado. Assim a alma é um dos seres inteligentes que povoam o mundo invisível, e que temporariamente se revestem do invólucro carnal para se purificarem e se esclarecerem. A Doutrina Espírita afirma que: a alma é o ser moral, imaterial e individual, antes de nascer; depois reside no corpo humano; e após ser separada pela morte, sobrevive ao corpo conservando sua individualidade (KARDEC, item 134, p.100).

A natureza da alma ao ser criada é simples e ignorante, para que no decorrer de sua existência ela possa se instruir com as lutas e tribulações de sua vida corporal. E quanto menos tormentos e aflições a alma conquiste - afastando-se da inveja, do ciúme, da avareza, da ambição - menos ela sofrerá as torturas que se originam dessas imperfeições (Cf. KARDEC, item 133, p. 99-100).

Enquanto encarnado o Espírito se liga ao corpo por um fluido de natureza intermediária entre o Espírito e o corpo, possibilitando a comunicação de um com o outro de maneira recíproca. O Espírito é indivisível, ele imprime movimento aos órgãos do corpo

servindo-se do fluido intermediário, não é um ser abstrato, indefinido, “é um ser real, circunscrito, que em certos casos se torna apreciável pela visão, pelo ouvido e pelo tato” (KARDEC, s/d, p. 21).

Do ponto de vista moral, as relações dos Espíritos com os homens são constantes: os bons Espíritos os atraem para o bem, os sustentam nas provas da vida e os ajudam a suportá-las com coragem e resignação. Os maus os impelem para o mal, e se divertem muito ao vê-los sucumbir e assemelharem-se a eles (KARDEC, s/d, p.23).

A alma é envolta em dois invólucros: um sutil e leve é o *perispírito*; outro, grosseiro, material e pesado é o corpo. Ela encontra-se no centro dos dois envoltórios, e de lá “irradia e se manifesta exteriormente, como a luz através de um globo de vidro, ou como o som em torno de um centro de sonoridade. Neste sentido, se pode dizer que ela é também exterior, e que ela não está encerrada no corpo, qual pássaro numa gaiola” (KARDEC, item 141, p.103).

A sede da alma situa-se especialmente nos órgãos que servem para as manifestações intelectuais e morais: pode ser na cabeça, como no caso dos grandes gênios, ou dos que pensam muito; ou pode ser no coração para aqueles que sentem muito as emoções, cujas ações convergem para práticas humanitárias. No entanto, há a circunscrição da alma no centro vital, nesse caso, o Espírito habita o ponto de convergência de todas as sensações. Porém, os seres humanos que atraem a alma ao centro da vitalidade a confundem com o fluido ou princípio vital (KARDEC, item 146 p.104).

Para a Doutrina Espírita, a encarnação permite ao ser humano avançar, de acordo com seus desejos e esforços, na senda do progresso, para a perfeição, que é seu destino final. No entanto, para uns a encarnação se torna uma expiação, e para outros, é uma missão. Mas, nos dois casos, para chegarem à perfeição eles têm que sofrer todas as vicissitudes da existência corporal. O Espiritismo esmera-se em transformar o espírito encarnado, ou desencarnado, em condições morais a fim de se aproximarem a Deus, e de capacitá-los com conhecimento, para contribuírem com a parte que lhes toca na obra da Criação. Desta feita, contribuindo para a obra geral, o Espírito também progride em direção à perfeição (KARDEC, item 132 p. 99).

O destino da alma após a separação do corpo, por ocasião da morte física está sujeito aos seus méritos e deméritos (KARDEC, item 148 p. 105). Após a morte, a lucidez para o *perispírito*, volta pouco a pouco, como se fosse uma névoa que se dissipa e esclarece seu passado. As lembranças podem ser alegres, ou amargas, conforme a vivência que a alma teve na vida terrena. E a alma conserva sempre sua individualidade, e

frequentemente mantém o desejo de progredir moral e espiritualmente (KARDEC, item 150- 151).

Para realizar seu ideal de perfeição a alma passa por um processo de depuração depois de haver deixado o corpo. Esse processo de purificação, ou de conscientização, prepara a alma para uma nova encarnação, assim ela vai reencarnando sucessivamente em novos corpos. O objetivo das reencarnações é o melhoramento progressivo da Humanidade (KARDEC, item 167 p.117). Assim, é o destino da alma humana até atingir a perfeição em sua última encarnação, com o objetivo de tornar-se um Espírito bem-aventurado ou um Espírito puro (Kardec, item 170 p. 117).

A doutrina da reencarnação consiste em admitir para o Espírito muitas existências sucessivas, e com isso, oferece os meios de resgatar os erros por intermédio de novas provas, manifestando dessa forma a justiça de Deus, que oferece a oportunidade para que todos possam aproximar-se dele. A doutrina da reencarnação permite também que o Espírito tire proveito da experiência adquirida na sua existência anterior, para colocá-la em prática em sua existência atual (KARDEC, item 171 p.117-118).

O ensinamento espírita incentiva a alma avançar na senda do progresso para a perfeição que é seu destino final. No entanto, o progresso dos Espíritos pode ser de duas maneiras: contínua e estacionária. Quando for contínua conquista níveis de perfeição. Quando estacionária recebe a punição de recomeçar seu processo moral evolutivo, no meio social conveniente à sua natureza. Mas o Espírito nunca retroage somente estaciona ou progride na senda (KARDEC, item 178 p.120).

Ao Espírito compete adiantar-se em ciência e em moral. E é preciso saber que o que ele julga como perfeição está longe de ser a perfeição, porque há certas qualidades que ele não conhece e que não pode compreendê-las ainda (KARDEC, item 192, p.126).

A pergunta que se pode fazer é: há progresso para o Espírito que se encontra no plano espiritual entre uma encarnação e outra? A resposta que encontramos no *Livro dos Espíritos* é: eles estudam e procuram meios de se elevar em conhecimento e em conceitos morais. Dependendo da vontade, e de seus esforços eles podem se adiantar muito. Todavia é somente na existência corporal que podem pôr em prática as ideias que adquiriram na erradicidade (Cf. KARDEC, item 227; 230 p.150-151).

Com esta sinopse *d'O Livro dos Espíritos* pode-se perceber o esforço analítico de Allan Kardec para codificar as informações recebidas.. Além do aprofundamento do estudo da alma humana, diferenciando-o de certas concepções tais como: a alma é um princípio da vida material orgânica, segundo o materialismo. Ou da alma Universal (Deus) como a

Fonte de tudo, a distribuir centelhas de sua divindade aos diversos seres para vivificá-los, e após a morte, as centelhas voltariam à Fonte comum e se diluiriam no Todo. No entanto, para os espíritas, a alma como ser moral e individual, que sobrevive ao corpo é causa e não efeito (KARDEC, s/d, p.12).

Considerações finais

A primeira impressão que pode nos causar é que a Doutrina Espírita encontrou inspiração em conceitos de Orígenes de Alexandria, como: o método introspectivo e a inspiração de um espírito superior, o Espírito Santo; o progresso da alma em direção à perfeição, ou o conteúdo espiritual edificante doador de sentido para a existência humana. Porém, no próprio *Livro dos Espíritos* há uma explicação para esta proximidade, ao afirmar que:

Nunca dissemos ser de invenção moderna a Doutrina Espírita. Constituindo uma lei da Natureza, o Espiritismo há de ter existido desde a origem dos tempos e sempre nos esforçamos por demonstrar que nele se descobrem sinais da antiguidade mais remota. [...] Portanto ensinando o dogma da pluralidade das existências corporais os Espíritos renovam uma doutrina que teve origem nas primeiras idades do mundo e que se conservou no íntimo de muitas pessoas, até aos nossos dias. Simplesmente eles (os Espíritos) apresentaram um ponto de vista mais racional, mais de acordo com as leis progressivas da Natureza (KARDEC, item 222, p.138).

Mas, cabe aqui uma ressalva a reencarnação não foi expressa por Orígenes, ela é restrita à Doutrina Espírita nesta Apresentação. Contudo há uma proximidade das duas Doutrinas quanto ao questionamento da origem da alma humana, para Orígenes, como já foi transmitido no texto *Traité des Príncipes*, item 5. Compare-se aqui, segundo Kardec com as seguintes questões:

Se a nossa atual existência corpórea é única, a alma de cada homem foi criada por ocasião do seu nascimento? Ou caso se admita a anterioridade da alma, caberia perguntar o que ela era antes do nascimento, e se o estado em que se achava constituía uma existência sob forma qualquer? Não há meio termo: ou a alma existia, ou não existia antes do corpo. Se existia, qual a sua situação? Tinha ou não consciência de si mesma? Se não tinha, é quase como se não existisse (KARDEC, item 222, p.142).

Finalizamos este encontro de Orígenes de Alexandria com Allan Kardec com um ponto comum em suas Doutrinas: as almas dos seres humanos se encontram em estágios desiguais de evolução: uns são mais adiantados do ponto de vista moral e do conhecimento do que outros, porém todos são suscetíveis de progredir em direção à perfeição para terem a oportunidade de se aproximarem em direção a Deus.

Esse sentimento de uma necessidade de transformação, que suscita o comprometimento com o esforço para alcançar a consciência de si mesmo através de práticas de interiorização, não tem data de nascimento, ele esteve sempre presente na mente humana em várias épocas, e em diversos lugares.

REFERÊNCIAS

FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.

CALABI, Francesca. *História do pensamento judaico-helenístico*; com uma contribuição de Romano Penna sobre “A literatura canônica do movimento cristão”. São Paulo: Loyola, 2013.

HINNELLS, John R. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Cultrix, 1984.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s/d, 31ª edição.

REBISSE, Christian. *Rosa+Cruz História e Mistérios*. Curitiba: AMORC, 2004.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*; história, cultura e religião do período helenístico. V. 1; V.2. São Paulo: Paulus, 2005.

MONTEIRO, Alina Torres. *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

ORIGÈNE. *Traité des principes*. Introdução, texto crítico da versão de Rufino, tradução de Henri Crouzel e Manlio Simonetti. Paris: Les Éditions Du Cerf, s/d. SC 252.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*; uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.