

A
Ω
FIAT LUX
Vol. IX

ACTAS/ANAIS
I CONGRESSO LUSÓFONO

ESOTERISMO OCIDENTAL

NAS RAÍZES DO ESOTERISMO OCIDENTAL: O LABORATÓRIO GREGO

Coordenação: Paulo Alexandre Loução, Instituto Internacional Hermes

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

Presidência da Comissão Científica:

Wouter Hanegraaff, UvA (Universiteit van Amsterdam); Peter Forshaw, 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)

Comissão Científica:

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; José Eduardo Franco, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Manuel Anes, ULL (Universidade Lusíada de Lisboa); Paulo Borges, UL (Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Peter Forshaw, UvA (Universiteit van Amsterdam); Raimon Arola, UB (Universitat de Barcelona); Rosa Rius Gatell, UB (Universitat de Barcelona); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias) Wouter Hanegraaff, UvA (Universiteit van Amsterdam); Yvette Centeno, UNL (Universidade Nova de Lisboa).

Presidência da Comissão Organizadora:

Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Comissão Organizadora:

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); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa)

ISBN: 978-989-757-048-3

Índice

- 4 *Paulo Loução*, Nas raízes do Esoterismo Ocidental: O Laboratório Grego
- 5 *José Carlos Fernández Romero*, Visão Esotérica Dos Filósofos Pré-Socráticos Gregos
- 20 *Luciano de Carvalho Lirio*, Breve Introdução à Proto-hermenêutica Pré-socrática
- 36 *Marta López Aleixandre*, Los Misterios de Samotracia y la Búsqueda de la Salvación Divina
- 45 *Rogério Sousa*, O Serapeum de Alexandria e a criação de uma tradição esotérica «universal»
- 79 *Severina Gonçalves*, A tríade essencial de Próclo e o significado esotérico de deuses

Nas raízes do esoterismo ocidental: o laboratório grego

Coordenação:

Paulo Loução (IIH)

Como dizia Fernando Pessoa a Grécia está no extremo da Ásia, ou seja, realizou uma síntese dos conhecimentos vindos do Oriente e do Egito. Nas grandes culturas de Creta e de Micenas evidencia-se essa síntese que viria a inspirar o mundo clássico, onde está latente um esoterismo nas correntes órficas, pitagóricas e platônicas.

Em Samotrácia vamos encontrar os mistérios dos Grandes Deuses, onde segundo a tradição foi iniciado Eneias e concebido Alexandre Magno. E o helenista Karl Kerényi destacou os mistérios de Elêusis como centro invisível da cultura grega. A esses mistérios Platão alude por diversas vezes, que terão sido talvez fonte das suas doutrinas não escritas (*agrapha dogmata*) sobre as quais a escola de Tübingen-Milão se tem debruçado.

Este esoterismo platónico que segue a linha do *mythos*, para além do *logos*, revive no neoplatonismo de Alexandria e vem a sintetizar-se com a teurgia dos Oráculos Caldeus através de Jâmblico. Algo que se descortina claramente no Livro IV da Teologia Platónica de Proclo. Proclo que iria influenciar decisivamente o cristianismo através da obra de Pseudo-Dioniso o Aeropagita.

Mas estas confrarias neoplatónicas seguiam também a inspiração órfica e a tradição pitagórica. E esta tradição com vertente esotérica na área da matemática e geometria simbólicas, talvez de inspiração egípcia, poderá ser anterior ao próprio Pitágoras se dermos crédito aos trabalhos aturados de Theofanis Manias sobre arquitectura sagrada, que demonstram a existência de uma cabala grega.

Temos assim que platonismo, pitagorismo, mistérios e teurgia são palavras-chave de acesso ao esoterismo grego que procuraremos perscrutar.

VISION ESOTÉRICA DE LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS GRIEGOS

Jose Carlos Fernández Romero¹, (Asociación Cultural Nova Acropole de Portugal)

Resumen:

La visión académica actual de los filósofos presocráticos es que, con esfuerzo y mucha fantasía, hicieron las primeras tentativas de interrogarse racionalmente sobre la Naturaleza . Se plantea la hipótesis de otra perspectiva: de que eran grandes sabios, magos, médicos y poetas; y lo más importante, que su herencia es la de las Escuelas de Misterios que iluminaron el pensamiento y todo quehacer humano en el corazón de las civilizaciones. Simplemente al hacer salir de los Templos Iniciáticos conocimientos velados por el secreto, lo hacen con alusiones, alegorías, etc... que se convierten para nosotros en verdaderos galimatías incomprensibles. El problema aumenta al no disponer de los textos sino sólo fragmentos, comentarios, posiblemente adulterados por el tiempo. Se aportan algunos ejemplos de asombrosos conocimientos que dan testimonio de esta visión esotérica de filósofos presocráticos.

Palabras clave: Presocráticos, Escuelas de Misterios, Filosofía

Abstract:

The current academic view of the pre-Socratic philosophers is that, with effort and a lot of fantasy, made the first attempts to question rationally about nature. the hypothesis arises from another perspective: they were great sages, wizards, doctors and poets; and most importantly, your heritage is that of the Mystery Schools that enlightened thought and every human endeavor in the heart of civilizations. Just when they leave the Initiatic Temples knowledge veiled by secrecy, do it with allusions, allegories, etc ... that become really for us in incomprehensible gibberish. The problem increases in the absence of the texts but only fragments, comments, possibly adulterated by time. Some examples of amazing knowledge that testify to this esoteric view of pre-Socratic philosophers are provided.

Keywords: Presocratics, Mystery Schools, Philosophy

¹ Dtor de la Asociación Cultural Nova Acropole de Portugal, jcfernandez65@gmail.com

“Decimos muchas falsedades con apariencias de verdad y proclamamos verdades cuando lo deseamos”

Hesíodo, Teogonía 27-8

Es usual leer en los libros de texto, medio fosilizados frente a la luz de los nuevos conocimientos y paradigmas, que la Filosofía nació en Grecia. Que los primeros esbozos del pensamiento lógico, y de la búsqueda de la causa material, final, agente y formal (el *arkhe*, término que por sí mismo merecería una intervención independiente en este Congreso) fueron, precisamente, realizados por los llamados Filósofos Presocráticos, y entre los cuales podemos también incluir a los Siete Sabios Griegos (como referencias de su época y dadores de máximas filosóficas y morales grabadas a fuego en el alma helénica).

Destacamos, por ejemplo, entre los primeros, y en orden cronológico a: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Jenófanes, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Zenón, Empédocles. Estos, y otros no mencionados serían los propiamente “presocráticos”, o sea, que nacieron antes de Sócrates. Pero generalmente son incluidos también en esta lista Leucipo y Demócrito con su doctrina atomista de la Naturaleza.

Desde el nacimiento del primero, Tales (hacia el 630 a.C. aprox., y que es incluido también entre los 7 Sabios Griegos) hasta el último, Demócrito (460 a.C.) transcurren poco menos de dos siglos. Anuncian, coronan y finalizan el llamado Siglo de Oro de Pericles. Núcleo de la Grecia Clásica, a la que se refieren estas palabras del profesor Jorge Ángel Livraga (1930-1991), en sus *Apuntes de Sociopolítica*:

“Por circunstancias fácilmente explicables, pero ultrárrimamente misteriosas, el proceso de endoculturización de la humanidad se efectúa en base a ciertos experimentos de “laboratorio”.

La Grecia clásica, y más aún, todo el periodo Helenístico, ha sido uno de esos “laboratorios” para lo que hoy llamamos “cultura occidental”.

Cientos de ideas artísticas, religiosas, científicas y políticas que se desarrollaron, fructificaron y murieron en un par escaso de siglos, reprodujeron en pequeño el drama que nuestra forma cultural está aún a medio desarrollar.”

Nos han repetido hasta la saciedad (*ad nauseam*), que estos filósofos presocráticos constituyen los primeros vagidos de la Filosofía, olvidándonos del desarrollo de ésta en Egipto (según proclamaron los mismísimos Filósofos Presocráticos) o en la India, con sus Seis Darshanas (entre las cuales la Escuela Atomista o Vaishesika, la Lógica o

Nyaya , la pura metafísica o Vedanta y la Práctica o Ascética del Yoga). Antes de los Presocráticos el cielo oscuro estaba surcado de los relámpagos intuitivos del Mito y de sus mil desordenadas fantasías, según esta visión materialista, en que nos han dado a comer como a las crías de los pájaros. Después de estos Presocráticos habría llegado la luz meridiana de la racionalidad dialéctica de Aristóteles , la cumbre final de la Filosofía en esta civilización griega (y en todas sus áreas de Teoría del Conocimiento, Psicología, Hermenéutica, Estética, Ontología, Ética y Filosofía Política, etc.). Sin restar mérito, de ningún modo a Aristóteles, planteamos otra visión, que no es de ningún modo nueva. Platón la sintetiza en sus Diálogos, que son la quintaesencia maestra de todas las enseñanzas de los Filósofos Presocráticos. H.P.Blavatsky (1831-1891) dio mil pruebas de ella en sus cientos de artículos, en su *Isis sin Velo* y en su *Doctrina Secreta*, y el mismo profesor Jorge Ángel Livraga vuelve sobre la misma en una exposición y razonamientos que semejan el vuelo del águila en el cielo de la Mente.

Esta visión es la base del Hermetismo y del Eclecticismo, cuyo modo más definido lo encontramos en el Didaskalión y sobre todo, en la Escuela Ecléctica de Alejandría, fundada por el misterioso Amonio Saccas. Según ella, las diferentes Escuelas de Filosofía (de la Antigüedad, y en la que, claro está no se incluye la actividad lucrativa y amoral de los Sofistas), la Ciencia, Tradiciones y lo que podemos llamar “Sabiduría viva de las Antiguas Civilizaciones”, así como el fundamento Político y Legal, el sistema de ascesis de la Religión y los cánones de un Arte Metafísico, todo ello irradiaría de la luz y llama alentada y vigilada de las Escuelas de Misterios. Escuelas cuyos conocimientos eran secretos, por lo poderosos e inaccesibles a la mente cotidiana del común de los mortales. Pero cuyos resplandores velados fueron la base del verdadero significado del mito y del quehacer filosófico, si legítimo. Según esta visión, juramentados de estas Escuelas de Misterios, en sus formas más internas o esotéricas, o en sus formas más externas, habrían sido la lista entera de estos filósofos Presocráticos, y desde luego, el mismo Platón, cuya doctrina íntegra básica habría expuesto bajo ciertos “velos”. Según esta visión, el Arkhé, o Causa, con mayúsculas (o sea, final, material, formal, etc.) que presentan estos Presocráticos no serían más que vislumbres, perspectivas de una Realidad Total o Logos, al que es difícil describir con palabras y sólo la metáfora apunta, como un dedo puede apuntar a una estrella, pero ni la define ni es dueño de ella.

El Mar sin fin del milesio Tales no es sólo, el que baña nuestras costas, se refiere a las Aguas Primordiales como símbolo repetido en todas las Cosmogonías. El Fuego de

Heráclito es el Logos, el Dinamismo Universal, del que el fuego que conocemos es símbolo e imagen material. Lo Infinito (*Apeiron*) de Anaxíandro es la condición alfa y omega de todo, sumergida siempre en el misterio, en lo “sin límites”, como tan bellamente describiera el *Bhagavad Gita* hindú. El Aire de Anaxímenes es nuestro aire, o el estado gaseoso, y mucho más, es el Espacio que nutre, la envoltura amniótica de toda existencia, como lo es el fruto de la semilla que guarda en su seno; como nutre el aire a las plantas que besa. Los Cuatro Elementos de Empédocles, a los que llama “raíces”, y que malinterpretados, fueron un obstáculo serio para la comprensión científica de nuestra naturaleza; no son la tierra, agua, aire y fuego que percibimos, pues ellos en el pensamiento de este médico, poeta y mago de Agrigento, no son convertibles los unos en otros. Empédocles se refiere a los ejes fundamentales de la Existencia, un concepto que en el Esoterismo Hindú rescatado por H.P.Blavatsky menciona como “Los Cuatro Regentes del Karma” o de las direcciones del Espacio, y que podemos entender más fácilmente como los Elementos de la Astrología y cuyos Signos Fijos (Leo, Escorpio, Tauro y Acuario) corporizan. Son también los Cuatro Planos (o mejor, los Arquetipos Base de los mismos) de la Personalidad de la Constitución Septenaria tantas veces mencionada. Y las dos Fuerzas que impulsan la Evolución, que Empédocles llama Amor y Discordia, son la cohesión y disolución base de esta misma vida, las fuerzas centrífugas y centrípetas de toda existencia.

Qué peligro significó la salida de ciertos conocimientos de los Templos y de estas Escuelas de Misterios, es fácil adivinarlo si vemos cómo, en un siglo y medio (más exactamente, desde 1803 a 1945), desarrollando la teoría de Demócrito, hemos abierto la Caja de Pandora o despertado al Genio de la Lámpara de las Mil y una Noches, con la Energía Atómica, con sus mil beneficios, pero cuyos peligros no tenemos aún la suficiente pureza para exorcizar. No es muy divulgado que además de las bombas arrojadas sobre Japón, a título experimental ya se han hecho explotar otras 2053 bombas atómicas (contabilizado sólo hasta 1998), algunas de ellas, las de Hidrógeno, con una potencia mil veces superior a las de Hiroshima y Nagasaki. El mundo dispone, según informa el periódico El Mundo, en agosto del 2015, de 15.695 bombas nucleares, y Corea del Norte dejó muy preocupado al mundo con sus experimentos de bomba de Hidrógeno en el mes de enero de este mismo año de 2016. ¿Estamos realmente preparados para este conocimiento? ¿No somos como niños a los que se ha dado un arma de fuego? Einstein se lamentaba de ello, y sin la visión, o revelación del secreto, de Demócrito, nos hubiera sido literalmente imposible llegar a la energía atómica. Y

cómo puede alguien imaginar o asumir seriamente, sin nadie que lo haya dicho antes, que la realidad está hecha de infinidad de partículas mínimas, de esferas con “ganchos”. Sin esa imagen mental, filosófica, no es posible la ciencia al respecto, y dicha imagen mental es una conquista inaudita. Y por otro lado, sin descartar riesgos, qué energía tan limpia y eficaz la nuclear, poniendo en movimiento los motores con la dinámica de, y emanada del mismo espacio, de las mismas estrellas, prisionera en la radioactividad pétrea de nuestra corteza terrestre, o en el más simple e ígneo de nuestros elementos químicos, el Hidrógeno. Qué repugnante, en comparación, la del petróleo o el carbón, en que quemamos los restos cadavéricos putrefactos y en descomposición de animales y plantas, y cuyos residuos ensucian asquerosamente el aire e impiden aún respirar, o ver a la distancia. Cuando miramos de lejos una ciudad “poseída” por el demonio de esta contaminación, parece realmente un dragón de suciedad física y moral que devorase en su vientre a sus víctimas.

Las explicaciones que aparecen en los pocos textos presocráticos que poseemos, y todos ellos por vía indirecta –o sea, que son comentados, o que han sido adulterados al ser citados de memoria, sin mencionar el trastorno de las traducciones sucesivas- parecen a veces, auténticos galimatías. Otras veces son de una prístina belleza, claridad y asombrosa profundidad. No nos dejan pensar, por veces, que eran consumados estúpidos o de una imaginación de alucinados; si no fuera por la seriedad que son mencionados por todos los sabios posteriores, o porque además de ser médicos, poetas y taumaturgos, consta que eran capaces de predecir no sólo eclipses, sino también terremotos, con más de un día de antelación, algo que nosotros somos aún incapaces.

¿No será que estos galimatías provienen de que están aludiendo de un modo velado, casi encriptado, a verdades que no pueden mostrar directamente, o que no tenemos sentidos físicos ni mentales para percibir? Como si un químico del siglo XXI retrocediera con su Tabla Periódica al siglo XIII e intentase explicar con palabras e imágenes mentales de su época, sin todo el conocimiento a posteriori, cómo toda la Química y aún la Ciencia de las Transformaciones (la Alquimia) están expuestas en este único diagrama. El químico del siglo XIII diría que de qué estupideces o alucinaciones estaba hablando. O imaginemos un niño que intenta explicar a su amigo los rudimentos de Física Cuántica que le haya explicado su padre.

Vamos a llamar la atención sobre algunos de estos conocimientos, esotéricos en su época, y que la Ciencia ha conquistado en estos últimos siglos, o que quizás aún esperan a un futuro que extienda la luz de su evidencia sobre ellos.

Sólo a modo de ejemplo, citemos algunas de estas enseñanzas, en medio de centenares que podrían ser estudiadas y comentadas. Nada diremos de Pitágoras, pues merece un libro entero:

Tales de Mileto

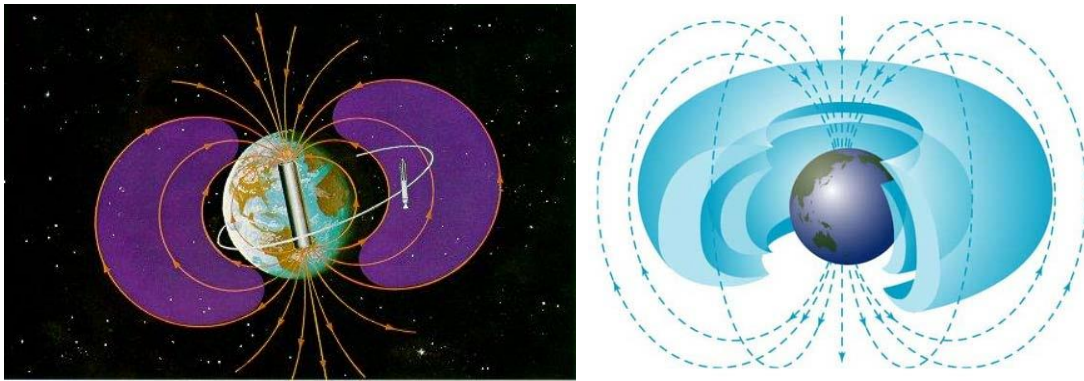
Séneca, en sus *Cuestiones Naturales*, dice que, según Tales, el orbe de las tierras es sostenido por el agua y que en él se desliza como un barco, y que, cuando la tierra tiembla es debido al balanceo en el movimiento del agua. Bien, esta imagen no es muy diferente de nuestro actual conocimiento de las placas tectónicas, que se deslizan en el manto líquido de magma, causas de volcanismo y también de la existencia de las zonas sísmicas. Y si queremos apurar esta metáfora, efectivamente toda la Tierra –toda la corteza terrestre- está flotando sobre el magma, y sobre el navega, lentamente.

Anaximandro

Recordemos la actualidad de la teoría de Anaximandro de **los infinitos mundos**, que luego comentase y desarrollase el filósofo Giordano Bruno, atribuyéndole humanidades como la nuestra, y por lo que fue quemado el 17 de Febrero del 1600 por la Inquisición. Este filósofo presocrático habla también de cómo estos infinitos mundos nacen, se desarrollan y mueren, idea de nuestra cosmología actual. También enseñaba que “los contrarios se separan de lo Uno”, idéntico a lo que dice nuestra Ciencia sobre la creación en el Big Bang y la división inicial del universo en materia y antimateria, y cómo a cada partícula le corresponde una antipartícula. También el elemento base de la Naturaleza, el Hidrógeno, se descompone en sus dos contrarios, protones y electrones, la dimensión masculina y femenina de la misma unidad hidrógeno.

También es de Anaximandro la idea del **Movimiento Eterno**, base de todas nuestras ciencias. Ahora, con lo que sabemos o creemos saber, nos es fácil aceptar que nada hay absolutamente inmóvil, nacen y mueren los universos y vibran los átomos, giran los electrones y se agitan en sus núcleos los quarks, y el que podemos llamar fuego o radiación cósmica y la electromagnética traspasan el Cosmos entero, llevando la acción del todo en el todo (Pan to Pan, lema de los alquimistas). Y muy asociada a esta, también es de Anaximandro la Teoría Nebular, la espiral o vórtice de atracción como generador de los mundos (válido, según sabemos hoy para la formación de sistemas solares como de galaxias)

También nos dice Anaximandro que **la Tierra tiene forma cilíndrica**, o de fuste, tres veces más ancha que alta, lo que describe perfectamente nuestro planeta visto desde el nivel magnético, con los cinturones de Van Allen, según estos esquemas extraídos de la wikipedia.



También son proféticas sus palabras de que **antes o después los océanos desaparecerán** y la Tierra entera quedará seca. Ya sabemos que eso es necesariamente cierto, tal y como le ha sucedido a la Luna o a Marte. Y, o bien por transformación de nuestro Sol en una estrella Gigante Roja, o bien por paralización (muerte) del núcleo magnético de la Tierra los mares y la misma atmósfera desaparecerán. La segunda opción mencionada es lo que sucedió con Marte: la disminución del campo magnético, hasta la congelación del núcleo llevo a la desaparición de la magnetosfera, y sin estas el viento solar fue arrebatando la húmeda atmosfera y con ella la existencia misma de sus mares.

Anaximenes

Anaxímenes de Mileto dice que el *Arkhé* (la Causa Primera) es el elemento aire: **“Al hacerse más sutil se transforma en fuego, al hacerse más densa se transforma en nube, después, aún más densa, en agua, después en tierra y después en piedras; y todo el resto proviene de estas sustancias”**. Si consideramos al Fuego –así lo hace H.P.Blavatsky en su Doctrina Secreta- como el elemento Hidrógeno (pues no hay fuego sin electrones o protones de intercambio, o sea, Hidrógeno, pues el protón y el electrón, repetimos, son los dos elementos constitutivos Hidrógeno, sin entrar en la mecánica de partículas que los conforman), Aire, como la condición gaseosa o molecular libre (por ejemplo el O₂, O₃, CO₂, N₂, CO, CH₄, etc), Agua como la condición líquida o

molecular trabada y fluida (como el agua en que las moléculas de H₂O, y Tierra lo sólido o molecular relativamente inmóvil... Si consideramos todo esto veremos lo acertado de la descripción de Anaxímenes, el proceso de encarnación del Fuego (en un sentido lo monoatómico, en otro el Hidrógeno o incluso los protones y electrones libres en lo pétreo y en lo orgánico) Si recordamos los conceptos de temperatura Física Estadística, y como la Presión y la Temperatura son determinantes en todo proceso químico, veremos lo válido y universal de la enseñanza de Anaxímenes de que el calor y el frío son determinantes en el paso de un estado a otro, de un elemento en otro: “Donde resulta que los componentes con mayor influencia en la generación son contrarios, a saber, el calor y el frío” (Anaxímenes, citado por Hipólito). Veamos, asimismo, la exactitud físico-química de lo que dice Plutarco, citando de nuevo a Anaxímenes: “No dejemos ni lo frío ni lo caliente como pertenecientes a la sustancia, sino como disposiciones comunes de la materia, que sobrevienen [o que son causa, añadimos nosotros] a los cambios”

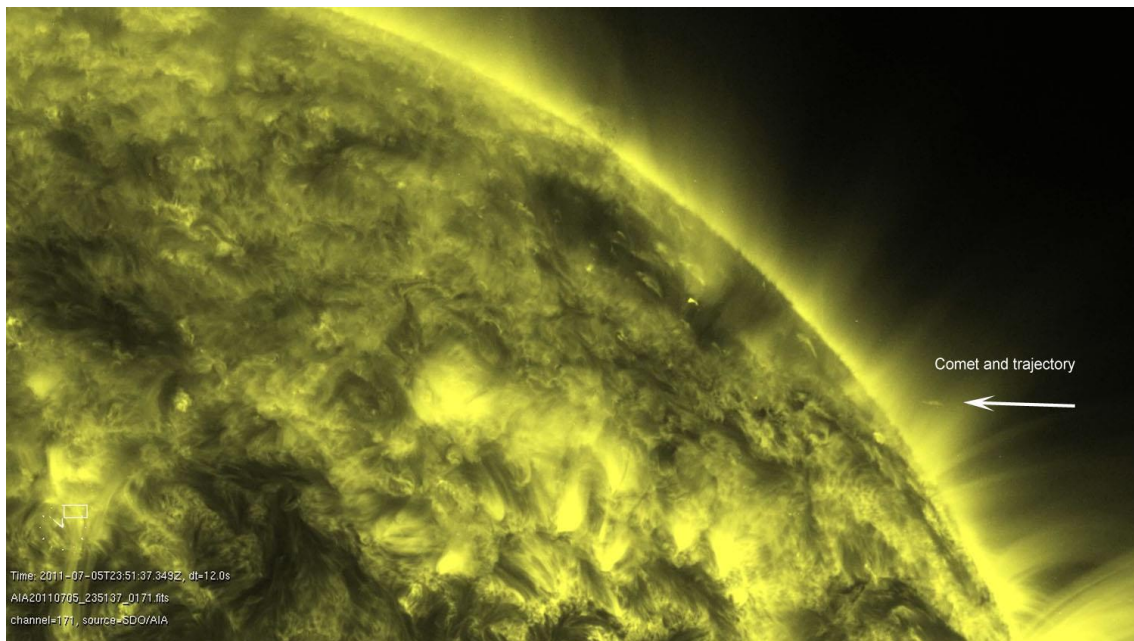
Anaxímenes también menciona que **los mundos (estrellas) son soles y también planetas**, que giran alrededor de los mismos y de los que reciben su luz (ciencia confirmada, la de los planetas extrasolares, sólo a finales del siglo XX), según el testimonio de Ecio: “**Anaxímenes dice que los cuerpos celestes son de naturaleza ígnea, y que tienen entre ellos algunos cuerpos térreos, invisibles** [al ser tan lejanos, por ser su luz reflejada, y esta casi anulada por el brillo de la estrella en torno de la cual orbitan]” Si recordamos lo que dijimos del Fuego y la relación que la da el Hermetismo con el Hidrógeno, comprobamos que la palabra “ígnea (de fuego)” no sólo significa luminoso, radiante, sino que quizás aluda a cómo el Hidrógeno es la sustancia madre de las estrellas. Veamos también que acertó al **definir el plano zodiacal**. Aparentemente los planetas y el sol se alzan en el cielo y luego corren por debajo de la Tierra pero sabemos que todos los planetas orbitan en el mismo plano en torno al Sol, y por ello, relativamente en torno a la Tierra, en el mismo plano: “Dice Anaxímenes que los cuerpos celestes no se mueven por debajo de la Tierra, como otros supusieron, sino alrededor de la misma” (citado por Hipólito)

Jenofanes

Del filósofo presocrático Jenófanes, extraemos la bella idea, aún no superada ni bien asimilada por el común de los mortales, de que lo Divino está más allá del alcance de nuestra razón, y que somos nosotros mismos los que **proyectamos nuestras imágenes**

mentales y atributos a Dios, haciéndolo a nuestra imagen y semejanza: “Los Etíopes dicen que sus dioses son de nariz achatada y negros, los Tracios, que los suyos tienen los ojos claros y el cabello rubio (...) Pero si los bueyes y los caballos o los leones tuvieran manos o fuesen capaces de, con ellas, dibujar y producir obras como los hombres, los caballos dibujarían las formas de los dioses semejantes a la de los caballos, y los bueyes a la de los bueyes, y harían sus cuerpos tal y como es el de cada uno de ellos”². Como en el maravilloso libro “Juan Salvador Gaviota” cuando se le llama al protagonista “hijo de la Gran Gaviota”.

Dice también Jenófanes que **“El Sol nace diariamente de pequeñas porciones de fuego aglomeradas”** y que **“el Sol es hecho de nubes en ignición”**³. No nos es difícil imaginar que estos Filósofos Presocráticos eran grandes Videntes o que su conciencia, siguiendo las debidas corrientes astrales, podía viajar por el espacio: Pues lo que describe, aunque en el sentido estricto no sea científicamente cierto, es lo que vemos con los telescopios actuales o con el satélite Soho.



Semejanza de foto realizada por el Satélite Soho y las “nubes ígneas” de Jenófanes

² Citado por Clemente de Alejandría, ver Os Filósofos Presocráticos de Kirk y Raven, pag. 173, de la Fundación Calouste Gulbenkian, 5ª Edición

³ Citado de Hipólito y Ecio, respectivamente. De Os filósofos Presocraticos...

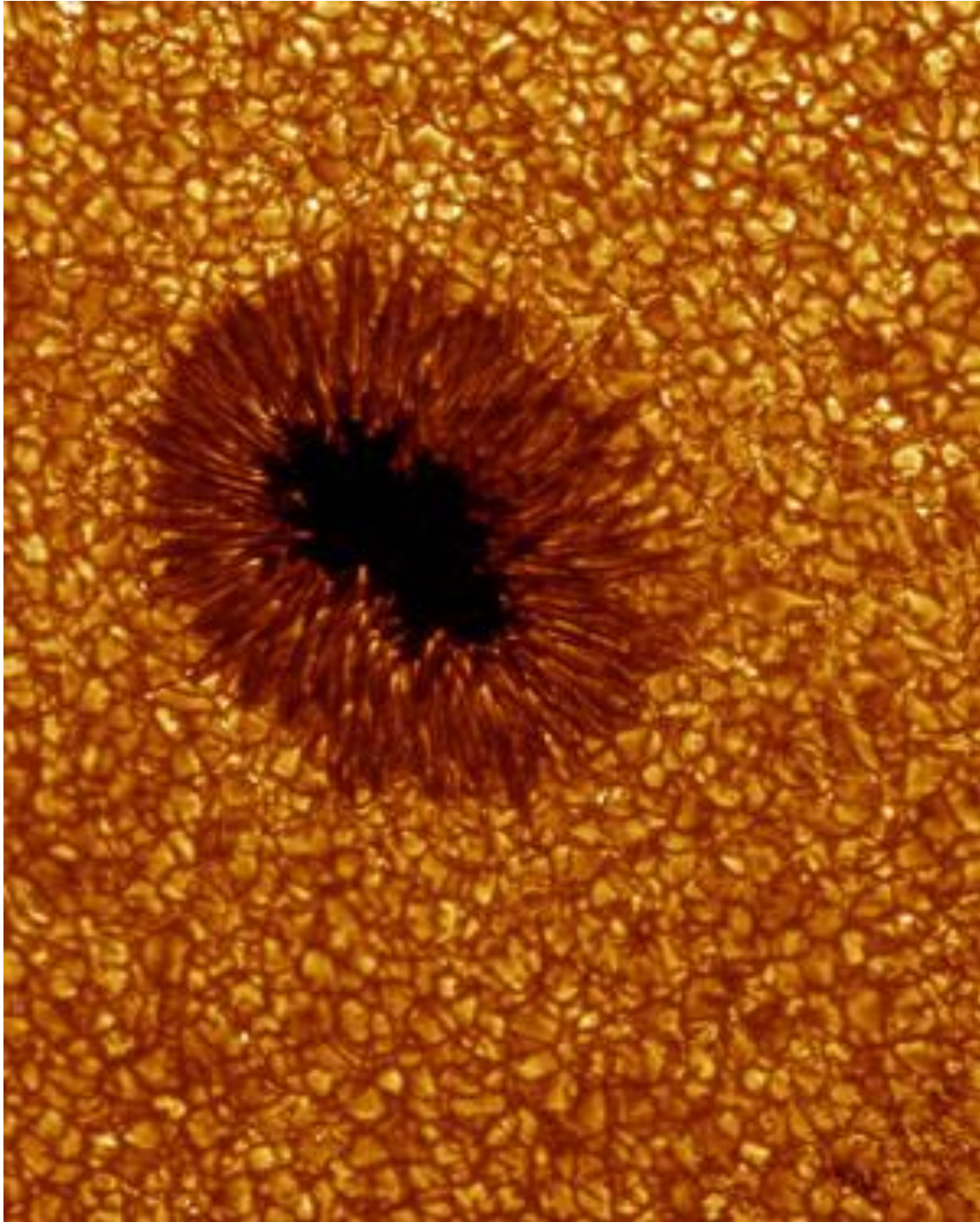


Foto del granulado de la Fotosfera Solar, junto a una de las llamadas manchas solares, que son focos de emisión de luz en alta frecuencia: **“el Sol nace diariamente de pequeñas porciones de fuego aglomeradas”** (Jenófanes). Estos gránulos tienen un tamaño de unos mil kilómetros y una vida media de 20 minutos

Heraclito de Efeso

Comparemos las enseñanzas actuales sobre el nacimiento del Universo, en un Big Bang (con medida, pues la suma total de materia-energía es finita, y porque existe una Ley anterior que gobierna la mecánica aritmética del nacimiento de las partículas atómicas y cuantos de energía primeros), con las palabras de este Sabio de Éfeso:

“Este orden del mundo no lo creó ninguno de los dioses, ni de los hombres, sino que siempre existió y existe y ha de existir: **un fuego siempre vivo, que se enciende con medida** y con medida se extingue”

Si ahora volvemos a traducir el fuego por su significado íntimo, el Hidrógeno, o si queremos, el flujo luminoso de protones y electrones de las reacciones de oxidación-reducción, vemos qué definitivamente ciertas es la siguiente afirmación de Heráclito:

“**Todas las cosas son una igual que se cambia en fuego**, y el fuego en todas las cosas, como las mercancías se cambian por el oro y el oro por las mercancías”

Dice Heráclito también que “**el Rayo gobierna todas las cosas**”, y seguro que hace referencia a este poder de la naturaleza, que es de todos el más súbito y uno de los más enigmáticos. Nicola Tesla, investigador teórico y práctico de rayos creados artificialmente, diría que en el rayo desaparecen tiempos y distancias, y quizás existan en él efectos de relatividad no estudiados. Sin embargo, las palabras de Heráclito van mucho más allá de eso, no sólo rinde culto a Zeus como el “padre de los Dioses”, está indicando, de un modo velado que toda la naturaleza está regida por la Electromagnetismo, una verdad incommovible descubierta por Maxwell a finales del siglo XIX, una verdad de la cual no se ha retirado sino el más superficial de los velos. Los bioquímicos dicen que todo proceso vital es de oxidación-reducción, y este, en el fondo es electromagnético (que es lo que determina el llamado potencial de oxidación), las propiedades metálicas o no metálicas de los Elementos de la Tabla Periódica dependen de su electromagnetismo. H.P.Blavatsky decía que la fuerza de la gravedad no existe como tal, como fuerza primaria, que es un efecto secundario del Electromagnetismo, y la gravedad rige el movimiento de los astros. Tesla desarrolló la llamada “teoría electrodinámica de la gravedad” donde dice que demostró esta afirmación del Hermetismo. De las otras dos llamadas “fuerzas fundamentales” la “fuerte” (que confina a los quarks en el interior de los núcleos atómicos), y la llamada “nuclear débil” (que hace que los neutrones se conviertan en protones y viceversa, la llamada desintegración beta, y otras transformaciones de los quarks y leptones en partículas más livianas) del Modelo Estándar, pertenecen a la Física de Partículas en las

interioridades cuánticas de la materia. En definitiva, si es cierta la afirmación anterior de H.P.Blavatsky (y todos los fenómenos de desgravitación lo confirman), al final la Fuerza Rey, quien gobierna toda la realidad, todos los procesos de la naturaleza es el Electromagnetismo en sus mil formas. Fohat, lo llamó el Esoterismo indo, y es una de las tres Fuerzas (junto con Kundalini y Prana) emanadas por el Logos Solar. Fohat es la arquitecta de toda diferenciación material, “el rayo que todo lo gobierna” de Heráclito.

Parménides de Elea

Coloso de la Sabiduría al que Platón dedicó, tal es su importancia, un libro entero, la más difícil quizás de sus obras. El Camino de la Verdad que lleva al Ontos (el Ser), simbolizado por una esfera perfecta, una, siempre bajo toda perspectiva; y el Camino de la Opinión o de las cosas múltiples del mundo, en lo que lo que pensamos adquiere importancia y se hace real a nuestros ojos; merece un capítulo entero. El “ánimo de la indestructible de la rotunda verdad, como las opiniones de los mortales en las que no hay verdadera confianza” son aún la base, la quintaesencia de cualquier “Teoría del Conocimiento”

Entre muchos ejemplos posibles me voy a referir a uno sólo, extraído de un comentario del médico Galeno:

“A la derecha, los muchachos, a la izquierda, las jovencitas”: Si todo en la naturaleza es dual, y los opuestos se atraen, se enfrentan y se armonizan dando asiento a una nueva realidad, como lo hacen el padre y la madre con el hijo; esta relación de las direcciones del espacio, o de las partes de algo con la doble polaridad, energía, solar y lunar de todo lo que vive en la tierra, es muy interesante. Y demostrada. El cerebro que rige la parte derecha del cuerpo humano es “femenino”, es más imaginativo, práctico, emocional, se encarga de todo lo creativo (en el aquí y en el ahora), de las funciones artísticas, de la música. La parte derecha del cuerpo (regida por el hemisferio izquierdo) es más racional, abstracta, “masculina”, asociada al lenguaje, el habla y la escritura, a la lógica, la matemáticas y lo formal.

Pero no sólo, la parte derecha del cuerpo es más electropositiva (más dador, más solar, más activa, masculina) y la izquierda electronegativa (receptiva, femenina, más lunar). En los estudios de Biomagnetismo se dice que la parte del cuerpo derecha, alta y anterior es positiva (como el polo norte de un imán) y la izquierda, baja y posterior es negativa (como el polo sur de un imán)

En la misma Tabla Periódica de los Elementos, que no es ni mucho menos convencional, sino ordenada según la naturaleza matemática misma de la realidad, y además septenaria, a la derecha (no desde nuestra visión sino intrínseca, de la Tabla misma), a la derecha están los electropositivos (metales, llamados en la Alquimia, elementos masculinos, los “dadores de electrones” como el Litio, Sodio, Potasio, etc.) Y a la izquierda los electronegativos, el Fluor, Cloro, Bromo e Yodo (llamados en la Alquimia, elementos femeninos).

Zenon de Elea

Mucho se podría hablar sobre las paradojas aún no resueltas racionalmente de Aquiles y la Tortuga o de la Flecha-que-no-llega –nunca-al –Blanco, sobre la naturaleza continua o discontinua de la realidad, o sea, si la materia, y el espacio mismo, es divisible ad infinitum o sólo un número de veces, por muy elevado que este sea. Hace unos años, Peter Lynds, un joven de Wellington, Nueva Zelanda, creó gran conmoción en el mundo científico con su artículo “El Tiempo y las Mecánicas Clásica y Cuántica: Indeterminación versus Discontinuidad”, y las paradojas de Zenón aún están sobre la mesa de debate.

Mencionemos también de este sabio eleático, mucho menos conocido, el llamado Diagrama de Alejandro”, comentado después por Aristóteles, pues la argumentación que hace Einstein en sus teorías de la relatividad se basan en él. ¡QUÉ ACTUALES SON ESTOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS, QUE VOLVEMOS UNA Y OTRA VEZ LA MIRADA SOBRE ELLOS, PARA INSPIRARNOS!

Es admirable la elegancia de la prueba de Zenon que hallamos en el Parménides de Platón, de que sólo existe la Unidad, que todo lo que existe es sólo una cosa, de que la diversidad es aparente, contradictoria y paradójica. El mismo Platón, heredero de los Presocráticos nos dice en el Timeo que el universo es uno, pues si fueran dos, ya serían tres: cada uno de ellos, y lo que los vincula, y así seguiríamos la serie hasta el infinito. Y si nada los vincula, no tiene sentido decir que son dos. Pero volvamos a la Prueba de Zenón:

“¿Qué pretendes decir con esto, Zenón? Si las cosas que existen son muchas, en este caso es forzoso que sean semejantes y desemejantes, lo que es imposible, pues ni lo que es desemejante puede ser semejante, ni lo que es semejante, desemejante. ¿No es eso lo que dices? –“Así es”, respondió Zenón. –“Luego, si es imposible que lo que es desemejante pueda ser semejante y lo que es semejante, desemejante, ¿también es

imposible que haya muchas cosas? Pues si hubiese muchas cosas estarían sujetas a imposibilidades. ¿Y no es esta la finalidad de tus argumentos, rebatir precisamente todo lo que comúnmente se dice, que hay muchas cosas?”⁴

Empedocles de Agrigento

Empédocles, que como Pitágoras, merecería un capítulo entero de ejemplos de conocimientos asombrosos, vamos a elegir una de sus afirmaciones sorprendentes:

Aristóteles se queja en su libro *Metereológicos* de que es incomprensible la afirmación de Empédocles: **“el mar es el sudor de la tierra”**. Pero actualmente las dos teorías más firmes sobre el origen de los mares en nuestro planeta son la volcánica y la que hace proceder el agua de los meteoritos que vienen de más allá de la llamada línea de nieve de nuestro Sistema Solar, a 300 millones de kilómetros. Estos meteoritos guardan el agua en su seno pétreo y lo “sudan” al caer en la Tierra. Una prueba de lo mismo es el promedio del deuterio (isótopo del Hidrógeno). En los meteoritos que vienen de más allá de esta “línea de nieve” hay un promedio de un átomo de deuterio por cada 6650 de hidrógeno, y en el agua marina ese promedio es prácticamente el mismo, de uno por cada 6660, luego su naturaleza y origen es idéntico (o casi). En este tipo de meteoritos la cantidad de agua es hasta del 15 %. O sea, que la Ciencia en una de sus teorías formula y explica la afirmación de Empédocles de que el sudor de la tierra (lo sólido, la piedra) es el origen del agua de los mares.

Democrito de Abdera

De la Teoría Atómica de Demócrito sólo un par de reflexiones y notas. ¡Cómo puede la mente humana llegar a sospechar (si es que no lo ha “visto” de algún modo incomprensible para nosotros, o con sentidos internos con los que trabajan los verdaderos esoteristas) que la infinidad de seres y procesos en la naturaleza se reducen a unidades simples e idénticas! Una vez que alguien lo haya formulado, otros pueden seguir esta imagen mental, discutirla, ponerla a prueba, trabajar experimentalmente con ella, como ha hecho nuestra ciencia desde Dalton, en el año 1803.

Heisenberg, uno de los padres de la Física Cuántica, se queja, en sus memorias, de cómo en sus manuales de estudio de química o física, los átomos aparecían con ganchos, para poder enlazarse con otros (“ganchos”, ciertamente electromagnéticos), y

⁴ Pag. 275 de la obra citada *Os Filósofos Presocráticos...*

dice que era muy poco seria esta visión. ¡Qué eficaz la visión de Demócrito de sus “átomos con ganchos” que hasta pocos años antes de la creación de la bomba atómica era estudiada por los escolares!

La relación que hace Demócrito de los átomos con letras, las moléculas con sílabas y las palabras con sustancias es simplemente genial. Sin embargo en Demócrito hay muchas aparentes contradicciones, y es porque él se refiere a “átomo” para significar cosas diferentes. Hoy ya lo sabemos: sus átomos son elementos químicos, átomos de hidrógeno y aún partículas subatómicas (quarks?) y hasta nos atrevemos a señalar las partículas mínimas como los neutrinos, y aún las que carecen de masa, pero otorgan en su relación movimiento con respecto a las otras, su masa: o sea, el recién descubierto Boson de Higgs. Qué debemos pensar, si no, de la siguiente afirmación de Alejandro de Afrodisias:

“Pues ellos [Leucipo y Demócrito] tampoco dicen de dónde les viene el peso a los átomos. Dicen, en efecto, que las unidades sin partes que están conceptualmente presentes en los átomos **y que son partes de ellos, carecen de peso**. ¿Y cómo podría generarse el peso a partir de una agregación de unidades carentes de peso?”⁵

Sirvan estos pocos ejemplos para replantearnos nuestra visión de estos Presocráticos. Quizás no eran los primeros niños haciendo filosofía, creando los cimientos de nuestra actual y soberbia perfección. Quizás eran sabios de cuyas enseñanzas sólo nos restan fragmentos adulterados, alusiones, textos intencionadamente alegóricos, frases inconexas... Y que aún así meditadas por los genios de nuestra cultura, han servido para elevar los soportes de nuestra civilización occidental. Quizás merezca la pena dirigir a ellos nuestra mirada y buscar inspiración en sus palabras, pues debe haber en ellas grandes tesoros esperando.

⁵ Los filósofos Presocráticos Edición Gredos, III Volumen, pag. 102

BREVE INTRODUÇÃO À PROTO-HERMENÊUTICA PRÉ-SOCRÁTICA⁶ **BRIEF INTRODUCTION TO PROTO-HERMENEUTICS PRE-SOCRATIC**

Luciano de Carvalho Lirio⁷

Resumo

O presente trabalho, realizado com o apoio CAPES/Brasil, propõe uma breve versão sobre a construção histórica da hermenêutica ocidental a partir de uma perspectiva histórico-crítica, incluindo uma visão panorâmica do seu desenvolvimento através do mundo grego. A proposta não é mensurar a temática, mas dialogar sobre a construção do conceito hermenêutica na busca de uma compreensão do significado e relevância da hermenêutica para a interpretação. A hermenêutica é analisada no recorte ocidental da Antiguidade pré-socrática, reconhecendo que existem outros matizes hermenêuticos e delimitando o perímetro da pesquisa. Busca-se como referencial teórico-metodológico contribuições da Filosofia, da História e sua articulação com a Teologia.

Palavras – chave: Hermenêutica, História, Teologia, Pré-Socráticos.

Abstract

This study, conducted with the support CAPES / Brazil, proposes a brief version of the historical construction of Western hermeneutics from a historical-critical perspective, including an overview of its development through the Greek world. The proposed measure is not the issue, but talk about the construction of the concept in search of a hermeneutic understanding of the meaning and relevance of hermeneutics for the interpretation. Hermeneutics is analyzed in Western antiquity clipping pre-Socratic, recognizing that there are other hues hermeneutical and delimiting the scope of the search. Search as theoretical and methodological contributions of philosophy, history and its relationship with theology.

Key words: Hermeneutics, History, Theology, Pre-Socratic.

⁶ O artigo é o trabalho final em cumprimento da disciplina de Hermenêutica, ministrada pelo professor Dr. Flávio Schmitt no curso de Doutorado do PPG da Faculdades EST (Brasil).

⁷ Bacharel em Teologia (SETECERJ e Faculdades EST); Licenciado em História (UERJ); especialista em História Moderna (UFF); Mestrado em Teologia (Faculdades EST); atualmente Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia (EST), com o apoio CAPES –Brasil. É autor do livro *Adolescentes Evangélicos no Século XXI* (Sinodal). Contatos: lucianomission@yahoo.com.br.

Por uma Breve Introdução a Historia da Hermenêutica Cristã

1. A origem da hermenêutica

A hermenêutica ocidental nasceu na Grécia Antiga, ainda no mundo mítico, onde o ser humano na sua busca para interpretar a si próprio e o seu ambiente, utilizava os mitos denotando sua capacidade de fazer uma leitura sob um acontecimento. Essa capacidade recebe o nome de perspectiva, ou ponto de vista. A perspectiva varia de acordo com a concepção de mundo que cada narrador possui. É o seu ponto de vista e não dos personagens que compõem sua narrativa. O narrador é a pessoa que conta. Ele não é um sujeito imparcial porque possui seus valores, ideologia e estabelece seu tempo narrativo em função da importância que atribui a cada elemento do seu relato.⁸

Embora a racionalidade tenha se tornado hegemônica na humanidade, os gregos e os seres humanos através de toda sua historia não conseguiram viver sem os mitos. Os gregos antigos tornam-se pródigos em oferecer a espécie humana um caminho além do mundo mítico, onde as coisas são interpretadas e compreendidas através de mitos não permitindo o dialogo e discordância da cosmovisão e da cosmogonia predominante. Eles nos desvelaram o mundo das ideias onde a verdade é relativa e os conceitos podem ser alterados, adaptados e revistos. A contribuição dos helenos se dá também na maneira de compreender o mito. Ele não é apenas resultado de uma *mantike*, ou seja, falsa interpretação, compreensão pautada na magia, na falsidade. Mas da *alethéia*, verdade no grego. Conceito em que verdadeiro e o que está revelado, não se encontra encoberto, nem escondido.⁹

Segundo os gregos, os mitos eram transmitidos de maneira oral, pois os deuses iluminavam os poetas, inspirados pelas musas para narrarem os mitos. Os poetas eram considerados os porta-vozes dos deuses. A poesia era considerada produto de inspiração divina e não da racionalidade humana. O poeta teria, segundo os gregos, dificuldade de explicar racionalmente seus textos, pois estes não eram propriamente seus, mas presentes dos deuses aos seres humanos.

Essa inspiração divina se dava através das musas, entidades míticas que possuíam a capacidade de inspirar os mortais nas artes e nas ciências. As musas eram filhas de Zeus e Mnemósine, deusa grega da memória, criadas inicialmente para cantar e perpetuar as

⁸ ALETTI, Jean-Noel; GILBERT, Maurice; SKA, Jean-Louis; VULPILLIERES, Sylvie de. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. Tradução Cassio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Loyola, 2011. p.86-90.

⁹ CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1997. p.99.

glórias dos deuses do Olimpo sobre os titãs. Na Grécia Antiga eram nove as musas inspiradoras: Calíope, a primeira entre as irmãs, era a musa da eloquência; Clio, musa da história; Euterpe, musa da poesia lírica; Talia, musa da comédia; Melpômene, musa da tragédia; Terpsícore, musa da dança; Érato musa do verso erótico. Polímnia, musa dos hinos sagrados e da narração de histórias; Urânia, musa da astronomia.¹⁰

O poeta não fazia uma interpretação livre do texto, mas procurava provocar sensações, emoções nas pessoas. Interpretação era sinônimo de revelação. Hermenêutica consistia em dizer o que havia sido inspirado, revelado pelos deuses. Nessas condições a palavra era expressão da verdade e indica o próprio ser a ser narrado, podendo ser este o protagonista ou um personagem que desempenha um papel no enredo. Era na poesia e na história que o grego na antiguidade perpetuava sua memória.¹¹

É preciso ressaltar que a palavra poesia na cultura da Grécia Antiga abarcava a música e as expressões artísticas e o poeta também era um compositor, músico e cantor. Antes dos gregos adaptarem o alfabeto fenício ao seu idioma, os poetas gregos recitavam de cor, variadas e extensas canções. A fala (*lexis*) era efêmera, os feitos humanos precisavam ser lembrados, pois somente a natureza era considerada imortal pelos gregos. O termo *aedo* que significa cantor era a denominação para esses poetas que a partir de Homero e Hesíodo, por volta do século 8 a.C. quando alfabeto vai se popularizar na Grécia Antiga, vão perder espaço para os escritores, mas serão ainda as influências na *Odisseia* e na *Ilíada*.¹²

Os poetas concediam fama imortal às palavras e aos feitos dos homens, pois aí residia a verdadeira grandeza humana para os gregos pré-platônicos, independentemente de considerarem essa grandeza das menos duradouras entre as actividades humanas, ao contrário da perenidade apresentada pela grandeza das coisas naturais.¹³

2. O Mundo Mítico Grego

Os gregos criaram os seus deuses a sua própria imagem, algo inédito na antiguidade. Os deuses sempre correspondiam ao que extrapolava a realidade. Ainda que os egípcios, os

¹⁰ KERÉNYI, Karl. *Os Deuses Gregos*. 10 ed. São Paulo: Cultrix, 1998. p.88.

¹¹ CHAUI, 1997, p.23-25.

¹² TORRANO, Jaa. *A teogonia de Hesíodo*. Disponível em:< <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-teogonia-de-hesiodo/>>. Acesso em: 11 nov. 2013.

¹³ SOARES, Martinho Tomé Martins. *A memória que herdamos dos gregos: da poesia, história e filosofia*. Disponível em:< http://www.academia.edu/1512409/A_memoria_que_heramos_dos_gregos_da_poesia_historia_e_filosofia>. Acesso em: 11 nov. 2013.

persas e os mesopotâmicos tivessem atribuído características humanas as suas divindades elas sempre eram representadas como seres bestiais, metade humana e metade animal, compondo figuras fora da realidade, sinalizando sua origem e existência para outra dimensão. O Javé hebraico havia criado o ser humano à sua imagem e semelhança, logo os atributos que distinguiam o homem dos demais seres da natureza haviam sido conferidos à humanidade por Deus e não o contrário, daí a impossibilidade de representar esse Deus soberano através de imagens ou esculturas.¹⁴

Os gregos inauguram a busca pela interpretação através do mundo real. Na Magna Grécia os mitos sinalizavam o mundo concreto. Na Grécia antiga as pessoas só estavam preocupadas com o que era visível. Havia busca em satisfazer os seus desejos naquilo que estava ao seu redor. As oferendas e cerimônias aos deuses eram pragmáticas e objetivas. Não havia uma supervalorização do irreal como nas religiões dos antigos egípcios, assírios e astecas. Os deuses humanizados tornaram-se sociáveis e camaradas. A Grécia Antiga foi a pioneira na antiguidade a aflorar nos seres humanos sentimentos amistosos diante dos deuses. O mundo da mitologia grega é um mundo humanizado. A beleza e a poesia assumem o lugar do temor e do terror.¹⁵

Havia monstros e figuras lendárias na mitologia grega, mas o panteão grego era tão extenso que não se podia calcular sobre quem Zeus lançaria um dos seus raios. Esses monstros míticos aparecem nas histórias apenas para serem aniquilados pelos heróis. Eles surgem para conferir status de herói aos campeões que os subjagam, e todos os monstros são derrotados. Algumas poucas divindades possuíam a capacidade de trazer algum malefício aos mortais, porém, através das narrativas dos poetas os filhos de Prometeu se viam nas desventuras dos seus deuses. Ambos compartilhavam e sofriam das mesmas paixões, identificavam-se e relacionavam-se entre si.¹⁶

Eram numerosos os semideuses: frutos do amor entre uma divindade e um mortal, quase sempre uma mortal. Zeus devido ao seu grande apetite sexual aumentara sua prole tanto no Olímpio quanto na terra dos mortais. Hera por sua vez era retratada como a esposa ciumenta, que ao invés de ser temida, tornara-se motivo de comédia. Em um mundo androcêntrico seu jus sperniandi, ou seja, o seu direito do esperneio, de reclamar, quando não há nada mais a se fazer, torna-se tragicômico.

¹⁴ HAMILTON, Edith. *Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.7-8.

¹⁵ HAMILTON, 1992, p.8-9.

¹⁶ HAMILTON, 1992, p.10.

A distância entre os deuses e os seres humanos só era motivo de punição quando a humanidade pretendia adentrar no espaço do divino, ao passo que o território humano estava permeado por referenciais do cotidiano das divindades. Hercules tinha moradia em Tebas, o local onde Afrodite havia nascido poderia ser contemplado por qualquer turista, o próprio Olimpo era visível pela população da Herácle. Muitos personagens míticos tinham uma habitação local convencional no território humano. O céu humanizado dos gregos possibilitava aos deuses agirem de acordo com as suas paixões tornando-se por vezes desprezíveis e cruéis. Porém eles agem pelas suas vontades e não por um fatalismo irracional aterrador. As feiticeiras e bruxas na mitologia grega são belas, formosas e não possuem a capacidade de interferir significativamente nas histórias narradas. Os sacerdotes eram menos valorizados que os poetas, pois estes eram inspirados pelos deuses.¹⁷

O desenvolvimento dos deuses na mitologia grega se dava na medida em que os homens se tornavam cada vez mais conscientes do que a vida exigia deles e do que eles precisavam do deus a ser venerando. Zeus não pode ser interpretado como o Deus bíblico e a mitologia grega não pode ser lida como uma Bíblia. Os gregos retiraram os aspectos pavorosos dos deuses e dos mitos da criação, humanizaram suas divindades, divinizaram o ser humano, aplicaram racionalidade aos mitos, elaborando narrativas sobre a origem das coisas, interpretaram a vida.¹⁸

A Odisséia faz referencia ao “divino por que todos os homens anseiam”, e centenas de anos mais tarde Aristóteles escreveu: “A excelência, que a raça dos mortais muito trabalha por alcançar”. Desde os mitólogos primitivos, os gregos demonstraram sempre uma percepção do divino e do excelente. Seu anseio por esses atributos era grande o suficiente para que nunca deixassem de se empenhar em vê-los com clareza, até que, por fim, o trovão e o raio se transformaram no Pai Universal.¹⁹

3. O Mito de Hermes

Na mitologia grega os deuses habitavam o Monte Olimpo, sendo regidos por Zeus, o pai dos deuses. Neste panteão grego havia o deus Hermes, filho de Zeus e de Maia, deusa da fecundidade que havia se transformado juntamente com suas irmãs em estrelas da constelação de Touro. Hermes era o deus mensageiro, conhecido como Mercúrio pelos

¹⁷ HAMILTON, 1992, p.8-9.

¹⁸ CHAUÍ, 1997, p.27.

¹⁹ HAMILTON, 1992, p.15.

romanos. O deus mais rápido, mais veloz que o vento e capaz de trancar uma gaveta a chave e guardar a chave dentro. Ao nascer no dia quatro do mês, esse dia era consagrado a ele pelos gregos e os romanos antigos, Hermes desfez-se sozinho da bandagem que o envolvia e ganhou as estradas em busca de aventuras.²⁰

Hermes era a criança mais inteligente que o mundo havia visto. Uma das primeiras coisas que ele fez ao escapular do berço foi roubar o rebanho de bois do seu irmão Apolo, um dos deuses do Olimpo. Para que ninguém encontrasse os bois ele prendeu um ramo de folhas e galhos no rabo das vacas e dos bois que, arrastado ao chão, apagava os rastros. Ele os escondeu numa caverna, encontrou uma tartaruga e fez do seu casco e das tripas de um carneiro um instrumento musical, a lira. Hermes ficou tocando tranquilamente sua lira escondido na caverna guardando o rebanho que havia roubado.

21

Quando Apolo descobriu que haviam roubado seu rebanho, ficou furioso, ele procurou pelas pegadas dos bois, mas tudo em vão. Um fauno disse ao deus Apolo que havia escutado um barulho estranho que saía de uma caverna. Ao chegar lá Apolo encontrou o bebê Hermes tocando seu instrumento e todo o seu rebanho, só que estavam faltando dois bois. Apolo ficou irado, levou Hermes a presença de Zeus para ser castigado, que após ouvir os relatos de Apolo ficou atônico, pois estava diante de um recém-nascido. Hermes se defendeu dizendo que havia sacrificado os dois bois aos deuses do Olimpo e se apresentou como filho de Zeus e irmão de Apolo. Este ficou tão contente ao escutar a versão de Hermes que não apenas lhe perdoou como lhe deu o rebanho de presente, após Hermes lhe dedicar uma canção com sua lira e se comprometer a nunca mais roubar os deuses.²²

Zeus percebendo a agilidade e a sagacidade de Hermes e resolveu lhe tornar o mensageiro dos deuses, com o tempo Hermes foi adquirindo outras atribuições como: cuidar dos comércios dos mortais, proteger as estradas, os viajantes e os rebanhos. Também se tornou patrono dos ladrões, o avô de Odisseu um mestre entre os ladrões era seu filho. Hermes inventou a balança e os jogos olímpicos. Hermes se tornou o mensageiro predileto dos deuses por ter concordado em falar a verdade, mas não toda a verdade nem a verdade por inteiro. Ele detinha o conhecimento, sendo o deus

²⁰ KERÉNYI, 1998, p.130-132.

²¹ KERÉNYI, 1998, p.133-135.

²² LUCIANE, professora. *Hermes*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Cg9mIuCYfc>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

capacitado a decifrar corretamente as mensagens divinas. Hermes era o conhecedor e intérprete das vontades ocultas. Ele ganhou de Zeus chapéu de abas bem largas para se proteger da chuva e sapatos alados para dinamizar seu trabalho de mensageiro e arauto dos deuses. É a divindade grega mais presente nos relatos e narrativas dos gregos antigos, quase sempre transmitindo uma mensagem ou indicando caminhos. O cajado lhe conferia autoridade, mas também seria capaz de fazer os seres humanos adormecerem e sonharem. Hermes também recebeu o ofício de escoltador de almas.²³

Os gregos também creditavam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita, e sua função de mensageiro sugere, na origem da palavra *hermenêutica*, o processo de trazer para a compreensão algo que estivesse incompreensível. Hermes como mediador e portador de uma mensagem é facilmente comparável ao papel do tradutor que apresenta um texto antes ininteligível àqueles que não dominam a língua estrangeira em que o texto foi escrito. A figura de Hermes incorpora variadas atribuições assim como a hermenêutica através dos séculos.²⁴

O mito de Hermes ensina o poder da palavra e que a verdade possui várias versões. No mundo das ideias e da filosofia não existe verdade absoluta, mas versões. As palavras não encerram em si todos os significados, mas servem para definir, exprimir, dizer algo que ainda carece de compreensão e necessita ser compreendido. Hermes recém-nascido ao sair da caverna é iniciado entre os deuses e na arte da manipulação das palavras. Através da capacidade de Hermes de lograr os deuses e obter favores, ressaltou a função primordial da proto-hermenêutica em buscar compreender o que não é compreendido. Buscar um significado para aquilo que não é entendido.²⁵

4. A etimologia

A palavra hermenêutica aparece pela primeira vez na capa do livro do século XII, *Hermenêutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, de autoria de J.C. Dannhauer.²⁶ O termo hermenêutica tem origem no verbo grego *hermeneuein* que significa: declarar, anunciar, interpretar, esclarecer, traduzir. Está relacionado à palavra *hermeneia* que significa traduzir, exprimir em voz alta e ao substantivo *hermeneus*, que se aproxima do nome do deus Hermes. O vocábulo *hermeneuo* significa falar, dizer.

²³ KERÉNYI, 1998, p.136.

²⁴ BRANDÃO, Junito de Souza Brandão. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 2. p.193.

²⁵ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer Teologia hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 48,49.

²⁶ SILVA, Maria Luísa Portocarrero F. *Hermenêutica*. Disponível em:< <http://www.edtl.com.pt>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

Hermenéuein assume três direções: afirmar, traduzir e interpretar. *Hermeneuo* significa que alguma coisa é tornada compreensível ou levada à compreensão.²⁷

Hermeios era a designação para quem era sacerdote do oráculo de Delfos. Ele era visto como um intermediário, alguém que recebia o conhecimento e interpretava no sentido de que ao apresentar a palavra do oráculo, sua função seria anunciar e afirmar esta palavra. Interpretar significava nesse caso dizer, exprimir, afirmar. Para os gregos a dicção oral ou canto são interpretações. A interpretação oral é um exercício criativo e não um ato passivo. A idéia de que a linguagem é já *hermeneia* nasce com a obra *Organon* de Aristóteles, em que são discutidas as *Peri Hermeneias*, os diferentes modos do falar. Platão denomina os poetas de *hermenes*, intérpretes dos deuses.²⁸

A hermenêutica está relacionada aos deuses. O *aedo*, o poeta é alguém inspirado pelas musas e relata através de um discurso como o mundo é organizado. É a Teogonia, a narrativa da origem dos deuses, a partir de seus pais e antepassados. Para os gregos, os deuses não eram os criadores do universo, mas foram criados pelo próprio universo. O Céu e a Terra haviam sido formados, e criaram os Titãs, seus filhos e destes saíram os deuses, seus netos.²⁹

Hermes, em grego Hermes, tinha sua imagem colocada nas encruzilhadas, local de orientação, sob a forma de uma colunata, encimada da cabeça do deus. A essas colunatas ou pilares se dava o nome de *hémata*, plural de *hérma*, apoio, cipó, coluna, a que parece prender-se o nome Hermes.³⁰

Ademais os vastos atributos e qualidades do deus alado, a grande tarefa de Hermes era ser o intérprete da vontade dos deuses. Ele anunciava o destino. *Hermeneuein* era a revelação que levava ao conhecimento, por parte daquele que estivesse em condições de ouvir uma mensagem. Hermes também era o deus das artes ocultas, a compreensão correta só estaria disponível para os iniciados. Usar o verbo *hermeneuein*, no sentido de interpretar e o substantivo *hermeneia* com o significado de interpretação estaria

²⁷ INWOOD, Michael. *Hermenêutica*. Disponível em:< <http://criticanarede.com/hermeneutica.html>>. Acesso em: 11 nov. de 2013.

²⁸ _____. *Hermenêutica*. Disponível em:< <http://www.edtl.com.pt>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

²⁹ HAMILTON, Edith. *Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.21.

³⁰ BRANDÃO, 1987, p.191.

associada à função de Hermes de transmutar aquilo que estivesse além do entendimento humano em uma forma que a inteligência humana pudesse compreender.³¹

Por isso se impõe, sobretudo questionar o próprio poder da ciência em sua impotência de pensar. É o que nos proporciona uma hermenêutica originária. O verbo *hermeneuein* significa trazer mensagens. O *hermeneus*, o mensageiro, pode ser posto em referência com Hermes, o mensageiro dos deuses. Ele traz e transmite a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história de homens e deuses. Nem toda interpretação é uma hermenêutica (originária). Somente a que descer até o vigor do mistério que estrutura a história. O propósito desta hermenêutica não é corrigir ou substituir-se à ciência. Nem mesmo é o diálogo pelo diálogo, mas exclusivamente o que no diálogo se faz linguagem: a identidade que misteriosamente reivindica de modo diferente, a nós modernos e aos gregos antigos, por ter aviado a aurora do pensamento no dia do Ocidente.³²

Na Grécia Antiga, hermenêutica era interpretada como a técnica (*technê*) de se apropriar do verdadeiro significado das palavras que tinham o seu significado obscuro e mal compreendido pela maioria das pessoas. Seria a arte de interpretar os grandes textos e narrativas que teriam uma dimensão normativa e simbólica capaz de reger as condutas e práticas dos homens numa determinada sociedade. O *hermeneuta* seria alguém capacitado por essa técnica, capaz de esclarecer e traduzir algo que não estaria nítido. *Hermeneuein*, a interpretação, no vocábulo grego tem a tarefa de intermediar, estabelecer um elo, uma ponte entre o que está além do entendimento humano e o entendimento. A hermenêutica é a técnica que possibilita a apreensão do significado pleno da palavra. Ao tornar o estranho mais familiar, a hermenêutica exerce a função de oráculo, trazendo para bem próximo àquilo que estava distante para os homens, o entendimento pleno das palavras.³³

5. A Hermenêutica e os gregos

Com Heráclito de Éfeso que viveu aproximadamente entre 535 a.C. e 475 a.C., surgem questionamentos sobre a limitação dos significados das palavras. Graças ao conceito de

³¹MACIEL, JOSÉ FÁBIO RODRIGUES. *História da Hermenêutica Jurídica*. Disponível em:< <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/historia-da-hermeneutica-juridica/1011>>. Acesso em: 13 nov. 2013.

³² LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 15-16.

³³ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 13.

devir, concebido por Heráclito, onde tudo está num grande e contínuo fluxo de transformação em decorrência da luta permanente entre os opostos, Heráclito questiona as identidades permanentes e iguais. Logo a palavra não possui limite. É creditado a ele a seguinte afirmativa: “*Não se pode percorrer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado por causa da impetuosidade e da velocidade da mutação que se dispersa e se recolhe, que vem e vai.*”³⁴

Xenófanés nascido na cidade grega de Cólofon por volta de 570 a.C. e que teria vivido até 460 a. C., criticou Homero pelos absurdos morais e linguagem antromórfica. Para Xenófanés os gregos viviam dissolutamente porque os seus deuses viviam com problemas morais. Ele resgata a poesia considerando que os fatos apresentados nela possuem um sentido subjacente. Há verdade na poesia, mas esta não é sua função.

Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura: roubo, adultério e fraude mútua. É de louvar-se o homem que, benedito, revela atos nobres. Como a memória que tem e o desejo de virtude. Sem nada falar de Titãs, nem de Gigantes, nem de Centauros, ficções criadas pelos antigos. Ou de lutas civis violentas, nas quais nada há de útil. Ter sempre veneração pelos deuses, isto é bom.³⁵

A partir de Sócrates, natural de Atenas, viveu entre 470 e 399 a.C., o termo *hermeneús*, intérprete passa a ter uma dupla conotação. Ora o termo é empregado para definir a prática de transmissão das mensagens dos deuses, ora é usado para marcar a demanda por um domínio epistêmico da parte do narrador. Sócrates, utilizando um discurso caracterizado pela maiêutica, ou dialética, técnica que leva uma pessoa, através do seu próprio raciocínio, ao conhecimento ou à solução de sua dúvida, estabeleceu um caminho alternativo na própria palavra. Através da ironia, Sócrates demonstrava que o conhecimento humano era limitado.³⁶

Platão, 428/427 a.C. a 348/347 a.C., ao escrever Cratilo, denota o pensamento básico sobre o problema da linguagem. Platão credita a origem e a utilização das palavras como resultado de convenção social, desconectadas das ideias, as realidades verdadeiras. Para Platão somente as idéias poderiam mostrar o real. A hermenêutica em Platão seria resultado de mera repetição, incapaz de produzir saber e levar o ser humano

³⁴ CHAUÍ, 1997, p.35.

³⁵ MACHADO, Antônio Carlos. *HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA*. Disponível em:<http://www.reocities.com/a_c_machado/HermJur/HistHermeneutica.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2013.

³⁶ ROSSI, Roberto. *História e Sistemas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 25.

a alcançar o conhecimento do bem. Assim como a hermenêutica não estaria relacionada ao processo do conhecimento das coisas.³⁷

Nessa época surge a preocupação com a exatidão gramatical. A hermenêutica vira sinônimo de explicação. Platão expõe o problema da verdade nas palavras e nomes isolados, pois as palavras não esgotam o poder ou a função da fala. Para Platão é da relação entre o nome e o verbo que se forma a linguagem e o pensamento.³⁸ O discurso que se forma não é a definição pronta de verdade. As palavras possuem significado e constroem significações, mas são passíveis de erros. Falar significa dizer alguma coisa, mas o discurso pode estar errado.³⁹

Platão aproxima a hermenêutica de Hermes, quando na sua obra *Crátilo* aborda o nome dos deuses. Sócrates reforça a relação de Hermes como tradutor e mensageiro, e através da sua dialética negativa, leva o rapsodo Íon à conclusão de que sua técnica é fruto da inspiração divina.

Aristóteles desenvolve um pensamento diferente de Platão. Ao iniciar sua obra *A República*, ele afirma que o homem é o único animal capaz de fazer política, pois somente ele é dotado de linguagem. A palavra (*logos*) e a narrativa (*mythos*) estão relacionadas à linguagem.⁴⁰ Uma proposição será verdadeira se corresponder com a realidade a que se refere, descrevendo exatamente aquilo que acontece realmente e possibilitar que na comunicação o receptor seja capaz de construir na sua mente aquilo que foi descrito. O processo de conhecimento para Aristóteles se faz através de abstrações mentais de tudo o que é adquirido pela vivência. A hermenêutica não possui em Aristóteles a capacidade de investigar a verdade ou falsidade da interpretação, apenas se prestando a adequar a linguagem ao pensamento.⁴¹

6. O alfabeto, o mito e a alegoria.

O alfabeto grego foi o grande salto dos gregos na civilização, o grande legado para a humanidade. Ao se apropriar e adaptar a invenção dos fenícios, os gregos disponibilizam para todas as gerações seus saberes e relatos. A apropriação dos caracteres gregos e sua posterior adaptação para os povos da Antiguidade disseminaram

³⁷ ROSSI, 1996, p. 44-45.

³⁸ CHAUÍ, 1997, p.137.

³⁹ RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: edições 70, 1987. p. 13.

⁴⁰ CHAUÍ, 1997, p.136.

⁴¹ ROSSI, 1996, p. 40-43.

traços do estilo de vida grego em diversas áreas do conhecimento para todas as regiões do mundo antigo conhecido.⁴²

Es cierto. Pero ya ves claramente, Sócrates, que, cuando nosotros hemos formado nombres, conforme al arte gramatical, con las letras *alfa*, *beta* y demás, si se llega a suprimir, añadir, o dislocar alguna de sus partes, no puede decirse que la palabra está escrita, sino mal escrita; y la verdad es que en manera alguna puede decirse escrita, sino que, desde que sufre alguna de estas modificaciones, lo que se hace es una palabra nueva.⁴³

Entretanto, ao se apropriar da escrita, os mitos foram encarcerados nas letras e assumiram formas pré-estabelecidas. Perderam a dinâmica da oralidade, que reinventa elementos, exclui excessos e depura os relatos. O mito transpõe valores. O que é irreal para um povo pode ser verdade para outro. Mitologia reflete as crenças e visão de entender o mundo de uma cultura. O mito e o Lógos coexistem nas Universidades, exemplo a Teoria do Big-bang. A escrita torna-se um símbolo, que assim como pedaços de um objeto, quando se complementam, trazem à memória um pacto, um acordo feito anteriormente. O símbolo dá o que pensar. Outros povos interpretaram o mundo, porém os gregos nos legaram essa tradição escrita.⁴⁴

A partir da coleção dos clássicos na Biblioteca de Alexandria, houve uma preocupação de evitar a desatualização do texto escrito e problemas filológicos. A filologia passou a ser incorporada na hermenêutica e passa a fazer a ponte entre o escritor e o escrito, da atualização e da interpretação. As obras de Homero foram as primeiras a serem interpretadas filologicamente, pois havia o medo de que se tornassem desatualizadas.⁴⁵

Quanto à escrita, que Theut tinha orgulhosamente por excelente e fora do alcance de qualquer objecção, pois vinha fortalecer a memória dos homens, pronunciou-se o rei criticamente, atribuindo à escrita o efeito pernicioso do enfraquecimento da memória contra a opinião do inventor. Os discursos consignados por escrito ficariam inevitavelmente expostos a equívocos e abusos, ao passo que na troca viva do diálogo o que se afirma ou nega, pode ser defendido, melhorado e corrigido. Além disso, a escrita não fortalece a

⁴² ROSSI, 1996, p. 37.

⁴³ PLATÃO. *CRATILO DE LA EXACTITUD DE LOS NOMBRES*. Disponível em:< <http://pensamentosnomadas.files.wordpress.com/2012/04/21-crc3a1tilo.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

⁴⁴ ROSSI, 1996, p. 40.

⁴⁵ OLIVEIRA, Gustavo Junqueira Duarte. *Homero: oralidade, tradição e história*. Disponível em:< <http://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

posse interna do saber nem a sua reminiscência, mas permanece no reino da simples aparência e da pretensão vazia a saber.⁴⁶

Os gregos inventaram a alegoria, a arte da virtualização do significado, a capacidade de transmissão de um ou mais sentidos, além do que o literal. Essa técnica estava focada inicialmente na retórica, no discurso, ampliando-se posteriormente para a pintura, a escultura e demais artes. Os estóicos foram os primeiros a praticarem a alegorese, processo de usar a alegoria para a interpretação. A hermenêutica era vista como tradução. Era preciso traduzir o mundo, pois estando o ser humano inserido na natureza, ao se traduzir os elementos se poderia explicar as mudanças nos indivíduos.

Para narrar um mito originalmente, bastava alguém iniciar e todos compreendiam, mas posteriormente, tornou-se necessário um narrador, dando origem aos poetas e historiadores, os rapsodos, *rhapsôidós*, cantores ou artistas populares que viviam caminhando de cidade em cidade recitando poemas, principalmente poemas épicos. Os rapsódios não devem ser confundidos com os aedos. Estes compunham os seus próprios poemas e tocavam alguém instrumento de preferência a lira. O rapsodo não tocava nenhum instrumento enquanto declamava o poema, segurando um ramo de loureiro, símbolo do deus Apolo. Gradativamente os rapsodos se organizaram para promoverem concursos e festivais entre si. O primeiro desses eventos é mencionado por Heródoto. Teria sido em um desses concursos que Pisístrato terá passado a escrito as obras de Homero.⁴⁷

Na Grécia Antiga o ser humano percebe que o mito não é necessariamente ahistórico, irracional nem tampouco intelectualmente inferior, pois os mitos tematizam as questões do cotidiano. Hoje, os mitos são interpretados de maneira particular e pluralista. Os gregos foram criando uma linguagem mitológica composta de racionalidade. O mito não está destituído de racionalidade, pois não existe racionalidade sem que algo subjetivo desencadeie essa subjetividade.

Conclusões

É no período pré-socrático, a filosofia grega se divide em antes e depois de Sócrates que vivem entre 469 a 399 a.C., que a hermenêutica surgiu. Os filósofos pré-socráticos

⁴⁶ PEREIRA, Miguel Baptista. *Platão e a hermenêutica filosófica*. Disponível em: < http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas47_Miguel_Pereira.pdf >. Acesso em: 16 nov. 2013.

⁴⁷ NIETSCHE, Friedrich. *A visão dionísica do mundo e outros textos de juventude*. Disponível em: < <http://www.verlaine.pro.br/nascimento/visaodionisiaca.pdf> >. Acesso em: 16 nov. 2013.

também conhecidos como naturalistas estavam agrupados em quatro escolas filosóficas: Escola Jônica; Escola Itálica; Escola Eleática; Escola Atomística. No período que compreende os séculos VII ao V a.C. os filósofos denominados pré-socráticos ocuparam-se em explicar o mundo natural na busca do princípio gerador, o princípio unitário de todas as coisas. Os gregos foram criando uma linguagem mitológica composta de racionalidade. Essa mudança de atitude na forma de explicar os acontecimentos da vida e a própria existência é que conferem o caráter de ineditismo à filosofia grega.

É um erro achar que o mito é destituído de racionalidade. Não se trata de acreditar que os gregos abandonaram o mundo mítico, mas eles se apropriam desse mundo mítico e aplicam a ele suas indagações e reflexões. Não é uma verdade construída por pura magia, mas a inauguração da racionalidade na forma do homem ser capaz de interpretar o mundo. A própria religião grega fornece esse suporte. Na mitologia grega, os deuses assim como os homens eram seres criados. O deus demiurgo havia deixado os seres humanos nas mãos do Destino e caberia aos mortais através do conhecimento a ascensão ao absoluto. Os gregos desenvolveram a consciência do valor supremo do conhecimento racional. Esse conhecimento não é abstrato nem absoluto, mas real e apreensível, construído através da existência do ser humano.

A hermenêutica pode ser compreendida no período pré-socrático como a arte e a técnica da interpretação. O termo tem origem na palavra grega *hermeunein* que significa interpretar, dar um sentido. A hermenêutica era praticada inicialmente pelos poetas que além de narrarem de cor os poemas, conheciam as obras de Homero e os demais relatos da mitologia grega profundamente, transformando-se nos intérpretes das narrativas épicas para o público. Platão é considerado a figura inicial na hermenêutica ocidental, mas os pré-socráticos já faziam uso da hermenêutica na busca pelo entendimento da origem do mundo e as causas das transformações na natureza. A hermenêutica no período pré-socrático ao explicar a natureza também explica o ser humano, em constante mudança, movimento, um vir a ser.

REFERÊNCIAS

ALETTI, Jean-Noel; GILBERT, Maurice; SKA, Jean-Louis; VULPILLIERES, Sylvie de. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. Tradução Cassio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Loyola, 2011.

BRANDÃO, Junito de Souza Brandão. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 2.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer Teologia hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989.

HAMILTON, Edith. *Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

INWOOD, Michael. *Hermenêutica*. Disponível em: <<http://criticanarede.com/hermeneutica.html>>. Acesso em: 11 nov. de 2013.

KERÉNYI, Karl. *Os Deuses Gregos*. 10 ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.

LUCIANE, professora. *Hermes*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Cg9mIuCYVfc>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

MACHADO, Antônio Carlos. *HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA*. Disponível em: <http://www.reocities.com/a_c_machado/HermJur/HistHermeneutica.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2013.

MACIEL, JOSÉ FÁBIO RODRIGUES. *História da Hermenêutica Jurídica*. Disponível em: <<http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/historia-da-hermeneutica-juridica/1011>>. Acesso em: 13 nov. 2013.

NIETSCHE, Friedrich. *A visão dionísica do mundo e outros textos de juventude*. Disponível em: <<http://www.verlaine.pro.br/nascimento/visaodionisiaca.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

OLIVEIRA, Gustavo Junqueira Duarte. *Homero: oralidade, tradição e história*. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/NauLiteraria>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

PEREIRA, Miguel Baptista. *Platão e a hermenêutica filosófica*. Disponível em:< http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas_47_Miguel_Pereira.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2013.

PLATÃO. *CRATILO DE LA EXACTITUD DE LOS NOMBRES*. Disponível em:< <http://pensamentosnomadas.files.wordpress.com/2012/04/21-crc3a1tilo.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: edições 70, 1987. p. 13.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero F. *Hermenêutica*. Disponível em:< <http://www.edtl.com.pt>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

SOARES, Martinho Tomé Martins. *A memória que herdámos dos gregos: da poesia, história e filosofia*. Disponível em:< http://www.academia.edu/1512409/A_memoria_que_herdamos_dos_gregos_da_poesia_historia_e_filosofia>. Acesso em: 11 nov. 2013.

TORRANO, Jaa. *A teogonia de Hesíodo*. Disponível em:< <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-teogonia-de-hesiodo/>>. Acesso em: 11 nov. 2013.

LOS MISTERIOS DE SAMOTRACIA Y LA BÚSQUEDA DE LA SALVACIÓN DIVINA

Marta López Aleixandre⁴⁸ (Universidad de Alcalá y Università di Bologna).

Resumen:

En la Antigüedad Clásica griega coexistieron diferentes "cultos místéricos" dentro de la religión olímpica panhelénica. Uno de ellos cobró un especial protagonismo en el año 2015 con exposiciones especiales tanto en el Museo de la Acrópolis de Atenas como en el Museo del Louvre de París: el de Samotracia.

Entre sus iniciados encontramos a personajes históricos de la talla de Filipo II de Macedonia u Olímpíade de Epiro, de quienes Plutarco precisamente nos cuenta que se enamoraron mientras estaban siendo iniciados.

Los devotos de los llamados "Misterios de Samotracia" aspiraban con su iniciación a alguna forma de salvación por la aproximación a lo divino. Se desconoce a ciencia cierta la identidad de los Grandes Dioses pre-griegos que eran venerados en la isla, pero se especula con que los iniciados pudieron buscar en ellos la protección ante los peligros del mar y/o la experiencia –en sí misma– de lo sagrado a través de la salvación divina, e incluso la protección o vida feliz después de la muerte, entre otros.

Palabras clave: Samotracia, Culto místico, Grandes Dioses, Salvación.

Abstract:

In Classical Greek Antiquity coexisted some "mystery cults" inside of the olympic and panhellenic religion. One of them came to prominence in the year 2015 with special exhibitions both in the Acropolis Museum of Athens and the Louvre Museum of Paris: the Samothracian.

Among their initiates, we can find some ancient celebrities like Philip II of Macedon or Olympias of Epirus, of whom Plutarch precisely tells us that felt in love while they were being initiated.

The worshipers of the so called "Samothracian Mysteries" in some way with their initiation wanted to reach salvation through closeness to the divine. We do not know for certain the identity of the pre-Greek Great Gods which were worshiped in the island, but it is said that maybe the initiates could search from them protection in case of danger at sea and/or the experience itself of the sacred through divine salvation, and even protection or happiness in afterlife, among others.

Keywords: Samothrace, Mystery cult, Great Gods, Salvation.

⁴⁸ Licenciada en Historia por la Universitat de València. Máster Interuniversitario en Historia y Ciencias de la Antigüedad (MIHCA) por la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid. Doctoranda en "Historia, Cultura y Pensamiento" y "Storia Culture Civiltà" bajo cotutela internacional por la Universidad de Alcalá y la Università di Bologna.
E-mail de contacto: marta.lopale@gmail.com.

Más conocida por ser el lugar de procedencia de la célebre estatua helenística que personificaba la Victoria y que hoy se encuentra expuesta en lo alto de la muy transitada escalera Daru, en el Museo del Louvre de París; la isla griega de Samotracia, situada al norte del mar Egeo y al oeste del Quersoneso tracio –muy próxima a Turquía–, fue famosa en la Antigüedad por albergar la celebración de un culto misterico –lo que en palabras del alemán Walter Burkert⁴⁹ fue una de las "variantes, corrientes u opciones diversas dentro del conglomerado único, dispar y sin embargo homogéneo, de la religión antigua"– que coexistió junto con el eleusino, y otros, dentro de la religión olímpica panhelénica.

En general, los cultos místéricos antiguos reunían una serie de características comunes. La iniciación en éstos era principalmente una decisión personal que quedaba sometida al cumplimiento de unos requisitos de admisión. Ésta se solía dividir en distintas etapas que diferenciaban a los iniciandos en grados, cuyas ceremonias de iniciación eran llevadas a cabo en determinados edificios de un santuario. En ellos se celebraba un ritual caracterizado por la experiencia de lo sagrado, el secretismo y, en general, la nocturnidad; que solía producirse en unas fechas concretas, venía explicado por un mito y reportaba algún tipo de cambio personal en el iniciado.

Árretos ("indecible") y *apórretos* ("prohibido") son los adjetivos que suelen acompañar en los textos antiguos a la celebración del festival misterico. Los iniciados no debían revelar informaciones acerca del culto a los no iniciados si querían evitar profanarlo y ser castigados con la pena de muerte⁵⁰ –por eso nuestra información acerca de estos cultos es escasa y, nuestras incógnitas, muchas–. También cabe la posibilidad de que estos cultos nunca pudieran ser revelados, porque, dichos ante un público no iniciado, parecerían no tener lógica. Se piensa que era el rito iniciático lo que permitía a los iniciados alcanzar el conocimiento necesario para comprender el significado de lo que en la ceremonia iban a experimentar y/o se les iba a revelar. De ser así, la revelación de la experiencia y/o del posible objeto sagrado, de por sí, carecería de sentido para los no iniciados. Los cultos místéricos pudieron ser, por lo tanto, indecibles, irrevelables; lo que les habría asegurado que las profanaciones de lo que protegían de los no iniciados nunca los perjudicaran. De esta manera, estos cultos pudieron reservar a los iniciados la comprensión de un "secreto divino" indecible o irreproducible fuera del lugar de

⁴⁹ Burkert, 2005, p. 19. Traducción de María Tabuyo y Agustín López.

⁵⁰ Thuc. 6.60.4; Diod. 13.5.4.

celebración del culto habitual, que los diferenciaba del resto de personas. He aquí donde reside la clave de lo misterioso, lo esotérico y lo místico.

Los llamados "cultos misteriosos" de Samotracia o –simplemente– "Misterios de Samotracia", de los que al parecer Filipo II de Macedonia era especialmente devoto⁵¹ y en cuya celebración Plutarco⁵² nos sitúa el enamoramiento entre éste y Olimpiade de Epiro; eran celebrados en la costa noroccidental de la isla, en la actual localidad de Paleópolis, en el interior del santuario de los llamados *Theoi Megaloi* o Grandes Dioses, en el que fue hallada la famosa estatua de la diosa griega Nike.

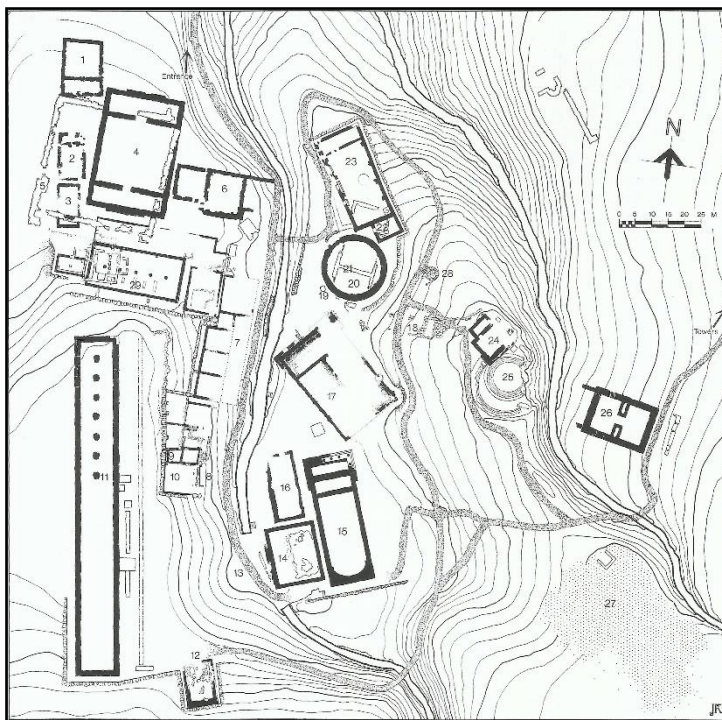


Imagen 1. Plano actual del Santuario de los Grandes Dioses de Samotracia. Dibujo de John Kurtich. Fuente: Palagia, O. y Wescoat, B. D. (2010), *Samothracian Connections. Essays in honor of James R. McCredie*, Oxford, Oxbow Books, p. 6, fig. 3.2.

1-3 Edificios desconocidos de finales del período helenístico **4** Edificio inacabado de principios del período helenístico **5** Fortificación bizantina **6** Salón de banquete dedicado por una mujer de Mileto **7, 8 y 10** Comedores **9** Falso nicho de la Edad del Bronce **11** Stoa **12** Monumento de la Victoria **13** Teatro **14** Patio del altar **15** Hierón **16** Salón de los exvotos **17** Salón de las bailarinas corales (antiguo "Témenos") **18** Vía Sacra **19** Piedra sagrada **20** Rotonda de Arsínoe II **21** Estructura de ortostato **22** Sacristía **23** Anáktoron **24** Dedicatoria de Filipo III y Alejandro IV **25** Anfiteatro **26** Propileo de Ptolomeo II **27** Necrópolis sur **28** Rotonda dórica **29** Neorion.

El culto misterioso celebrado en el santuario –casi con toda seguridad– derivaba de un culto pre-griego existente en la isla antes de la colonización griega (la cual se cree que tuvo lugar a lo largo del siglo VII a.C.); que los griegos –a su llegada– conservarían e integrarían dentro de la religión panhelénica como "misterioso".

Este culto "extranjero" pudo tener su origen en dos de las culturas pre-existentes reconocidas en la isla: la cultura minoica (atestiguada desde el siglo XVIII a.C.) y la

⁵¹ Curt. Ruf. 8.1.26.

⁵² Plut., *Vit. Alex.* 2.1.

cultura tracia (documentada desde el siglo XI a.C.). Se han encontrado indicios⁵³ de un posible culto a la Gran Diosa minoica en la zona de Mikró Vouní –en la costa occidental de la isla–, donde los minoicos pudieron haber instalado un emporio⁵⁴ que pudo trascender a la cultura y a la religión indígenas⁵⁵; y que el griego Dimitris Matsas⁵⁶ relaciona con el santuario de Paleópolis. Respecto a la cultura tracia, ésta es la que se considera en la isla como la inmediatamente anterior a la llegada de los griegos y de la cual parecen derivar, tanto la singular *lingua sacra*⁵⁷ que fue empleada en el ritual –al menos hasta tiempos de Diodoro Sículo o de su posible fuente–, como el culto de los santuarios de Mándal Panayíá⁵⁸ y de Kerasoúda⁵⁹ –ubicados también en la isla y dedicados al culto de una divinidad femenina (¿Bendis tracia?)–; así como la importancia del dios Hermes⁶⁰ –y de sus atributos– o su equivalente tracio, dentro del culto samotracio.

A día de hoy todavía sigue siendo una incógnita la identidad de los Grandes Dioses venerados en el santuario misterioso de Paleópolis. Muchos estudiosos los han clasificado como "Cabiros"; pero también han sido identificados por las fuentes literarias antiguas y modernas con muchas otras divinidades, entre las que figuran una Gran Diosa, los Curetes, los Coribantes, los Dáctilos, los Dióscuros, los Pataikoi fenicios, los hijos de Ptaḥ egipcios, y la Tríada Capitolina, los Penates o los Lares romanos.

El Escoliasta de Apolonio de Rodas⁶¹, en base a los conocimientos de Mnaseas de Patara y Dionisodoro, creía en la existencia de cuatro dioses: Axíeros, Axiókersos, Axiókersa y Kásmilos, a los que identificó –respectivamente– con Deméter, Hades, Perséfone y Hermes. Recientemente, los búlgaros Alexander Fol⁶² y su mujer Valeria

⁵³ En dos medallones (SA Wc 1 y SA Wc 2) y en un nódulo (SA We 1) de arcilla minoicos se ha reconocido el principio de la llamada "Fórmula de Arcanes" o "Fórmula de Libación Minoica".

⁵⁴ Matsas, 2009.

⁵⁵ Cf. Palagia y Wescoat, 2010, pp. 33-37.

⁵⁶ Matsas, 1991, p. 175; Palagia y Wescoat, 2010, pp. 36-37.

⁵⁷ Diod. Sic. 5.47.3. Algunos sugieren que se trata del tracio (cf. Lehmann, K., 1960, pp. 8-19) e, incluso, del minoico (cf. Matsas, 1991, p. 175).

⁵⁸ Santuario al aire libre indígena y –posteriormente– griego. Se remonta hasta el siglo VIII a.C. y permanece en activo hasta el siglo II d.C. Coexistió religiosamente con el Santuario de los Grandes Dioses. Se piensa que los griegos se adhirieron al culto en el siglo VI a.C. Cf. Graham, 2002, p. 244 y Matsas, Karadima y Koutsoumanis, 1993, pp. 647-655.

⁵⁹ Santuario al aire libre indígena y –posteriormente– griego, con una piedra sagrada o betilo (probable representación anicónica de la diosa allí venerada).

⁶⁰ Posiblemente relacionado en Tracia con un culto al sol. Cf. Hdt. 5.7 y Pettazzoni, 1954, pp. 81-94.

⁶¹ Schol. Laur. et Par. Ap. Rhod., Argon. 1.917.

⁶² Fol, A., 2002, pp. 397ss.; 2004, pp. 171 y 182-183.

Fol⁶³ han sugerido que estos nombres harían en realidad referencia a la tétrada divina tracia –a la que ya Heródoto⁶⁴ interpretó en clave helena–: Dionisos, Ares, Ártemis y Hermes, respectivamente. Cabiros o no, considero que –como decía Dario Sabbatucci⁶⁵, al que cito– "el intento de identificar a los Grandes Dioses con divinidades del panteón panhelénico es esencialmente la reacción a una acción mística que ha querido llevar a esas entidades ‘divinas’ más allá de la norma politeísta tradicional".

Los Misterios de Eleusis remontaban sus orígenes a los antiguos ritos de paso tribales. Estos ritos eran los encargados de producir un cambio en la vida de los individuos "iniciados" y de transformarlos con el fin de integrarlos en la sociedad. Fueron las iniciaciones tribales ático-atenienses las que inspiraron a las iniciaciones místicas eleusinas, las cuales, respondiendo a la exigencia mística de "llegar a ser diferentes" – aunque sea sólo por un período limitado de tiempo– y tomando a las tribales como modelo, se encargaron de producir una transformación en los iniciados.

Los cultos místicos antiguos pudieron ofrecer –bajo la perspectiva de sus iniciados– la oportunidad de evadirse –provisionalmente y funcionalmente– de la realidad, en vista de la instauración –o reinstauración– del orden futuro. Muchos de los iniciados en los Misterios buscaban escapar del orden mundano establecido (el orden cósmico griego, la civilización griega) sirviéndose de la dialéctica "griego – pre-griego". Lo griego, en general, venía asociado a la ciudad, la *polis*, la cual tanto en Eleusis como en Samotracia contaba como divinidad políade a Atenea; mientras que lo pre-griego (¿el pre-cósmico paraíso perdido⁶⁶?) lo pudieron perfectamente asociar con el santuario extra-urbano pre-griego –en el caso eleusino dedicado a las diosas Deméter y Perséfone (divinidades pertenecientes al panteón griego), y en el caso samotraco, dedicado a los Grandes Dioses (divinidades precedentes al panteón griego)–.

Para Dario Sabbatucci⁶⁷, los griegos de Samotracia lo que hicieron fue mirar al santuario extra-urbano y pre-griego de los "Grandes Dioses" bajo la perspectiva mística eleusina. De esta manera, no se habría producido un cambio de religión por parte de los griegos llegados a Samotracia, ni la simple absorción o integración de un culto extranjero por parte de la religión griega, sino la utilización del culto pre-griego en un

⁶³ Fol, V., 2013.

⁶⁴ Hdt. 5.7.

⁶⁵ Sabbatucci, 2006, pp. 199-200. Traducción propia.

⁶⁶ Algunos griegos consideraban que había sido la falacia de Prometeo (protector del género humano) con el denominado "engaño de Mecona" lo que les había condenado a ser seres inferiores a los dioses, a los que desde entonces estaban obligados a ofrecer sacrificios. Cf. Price, 2002, pp. 46-47 y Sabbatucci, 2006, pp. 78-79 y 118-128.

⁶⁷ Sabbatucci, 2006, p. 196.

sentido místico que bebía del eleusino. Los Misterios de Samotracia, de haber seguido el modelo transgresor y místico eleusino, habrían asumido, así, el carácter de "culto místico" y coexistirían junto con estos Misterios eleusinos, y otros, dentro de la religión olímpica panhelénica.

En general, se tiende a vincular los beneficios que otorgaban estos "desconocidos" Grandes Dioses con la protección en el mar. De hecho, muchos son los puntos que conectan los Misterios de Samotracia con el mar, más allá del famoso monumento de la Victoria y su evidente relación marítima al estar la Nike posicionada sobre la proa de un barco. Sin embargo, esto no implica que el campo de acción de los Grandes Dioses no pudiera ir más allá de lo relativo al mar. De la misma manera que en Eleusis las dos diosas concedían dones mundanos (la fertilidad, la riqueza) a quien con ello se conformaba, también en Samotracia los Grandes Dioses pudieron ofrecer la protección en el mar a quien sólo eso quería encontrar. Este beneficio es algo que los iniciados pudieron haber encontrado en una divinidad del mar, en la piedad politeísta, y no necesariamente mística. Sin embargo, en Samotracia, algunos pensamos que los iniciados no buscaban tanto el "permanecer con vida" como el privilegio de poder "ser salvados" por los Grandes Dioses. El propósito de su iniciación en el culto pudo ser el sufrir una mortificación para poder "renacer" –lo cual se adecuaría al tipo de rito iniciático de muerte y renacer–. Así, los iniciados lograrían la transformación que ya desde antiguo proporcionaban los ritos de paso tribales.

De ser así, el momento de la epifanía y de la concesión de la gracia divina de ser salvado por los Grandes Dioses se convertiría en el episodio principal de la nueva vida del sujeto salvado. Éste le habría permitido experimentar en primera persona lo sagrado y habría marcado un antes y un después en su vida, que ahora se desarrollaría bajo el amparo de los dioses místicos de Samotracia. Es ese sentimiento de protección divina el que, además, les habría podido empujar a querer seguir siendo humanos⁶⁸ (la instauración –o reinstauración– del orden) y a abandonar la sensación de sentirse condenados por el orden establecido en esa vida suya⁶⁹ –y quién sabe si también en la "otra"–.

Si fue esto lo que atrajo a tantas personas procedentes tanto de la costa occidental del mar Negro, como de Macedonia, Tracia, las islas del Egeo, la costa de Asia Menor,

⁶⁸ cf. Nota 19.

⁶⁹ El orden olímpico, el sistema tradicional y las obligaciones o límites que conllevaba su sexo y su estatus social y jurídico.

Egipto o Roma; significaría que la recompensa que les movería a acudir a iniciarse en los Misterios de Samotracia celebrados en el Santuario de los Grandes Dioses, no sería la revelación de un "secreto divino" reservado a sólo unos pocos, ni tampoco el milagro de conservar la vida en el peligroso mar, sino el privilegio de experimentar en primera persona las mieles de lo sagrado que acabarían por transformar sus vidas.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, J. y MARTÍNEZ MAZA, C. (1995), "Cultos Orientales y Cultos Mistéricos", en Blázquez et al. (eds.), *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Cátedra.

BURKERT, W. (2005), *Cultos Místicos Antiguos*, Madrid, Trotta. Traducción de María Tabuyo y Agustín López.

BURKERT, W. (2007), *Religión Griega: Arcaica y Clásica*, Madrid, Abada. Traducción de Helena Bernabé.

COLE, S. G. (1984), *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, Brill.

COLLINI, P. (1990), "Gli Dèi Cabiri di Samotracia: Origine Indigena o Semitica?", *StClOr*, XL, pp. 237-287.

DIMITROVA, N. M. (2008), "Theoroi and Initiates in Samothrace. The Epigraphical Evidence", *Hesperia Supplement*, 37, pp. 1-280.

FOL, A. (2002), *The Thracian Dionysos III*, Sofía.

FOL, A. (2004), *Orphica Magica I*, Sofía.

GRAHAM, A. J. (2002), "The Colonization of Samothrace", *Hesperia*, 71.3, pp. 231-260.

KERÉNYI, K. (2010), *Imágenes Primigenias de la Religión Griega III: Misterios de los Cabiros*, Madrid, Sexto Piso. Traducción de Brigitte Kiemann.

LEHMANN, K. (1960), "The Inscriptions in the Samothracian Language", en Lehmann, K. (ed.), *Samothrace 2.2. The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects*, Nueva York, pp. 8-19.

MATSAS, D. (1991), "Samothrace and the Northeastern Aegean: The Minoan Connection", *StTroica*, 1, pp. 159-179.

MATSAS, D. (1995), "Minoan Long-distance Trade: A View from the Northern Aegean", *Aegaeum*, 12, pp. 235-247.

MATSAS, D., KARADIMA, H. y KOUTSOUMANIS, M. (1993), "Η ανασκαφή στην Παναγιά τ' Μάνταλ' της Σαμοθράκης το 1993", en Αδάμ-Βελένη, Π. (ed.), Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη 7, Τε살όνικα, pp. 647-655.

PALAGIA, O. y WESCOAT, B. D. (2010), Samothracian Connections. Essays in honor of James R. McCredie, Oxford, Oxbow Books.

PETTAZZONI, R. (1967), "The Religion of Ancient Thrace", en Pettazzoni, R. (ed.), Essays on the History of Religions, Leiden, pp. 81-94.

PRICE, S. (2002), Le Religioni dei Greci, Bologna, Il Mulino. Traducción de Mauro Serra.

SABBATUCCI, D. (2006), Il Misticismo Greco, Turín, Bollati Boringhieri.

SCHELLING, F. W. J. (2009), Le Divinità di Samotracia, Génova, Il Melangolo. Traducción de Irmgard Victoria Hartung.

RECURSOS WEB:

FOL, V. (diciembre de 2013), "Mycenaean Reminiscence in the Area Samothrace-Hemus", Thrabyzhe Project. Recuperado de:

<http://www.thrabyzhe.com/wp-content/uploads/2013/12/Valeria-Phol-EN.pdf>

<http://www.samothrace.emory.edu>

MATSAS, D. (30 de abril de 2009), "The Northeast Aegean and Minoan Crete in the Middle Bronze Age", Minoan Seminar. Recuperado de:

http://www.minoanseminar.gr/index.php?view=article&id=14%3Aartmatsas&format=pdf&option=com_content&Itemid=11&lang=en

<https://scholarblogs.emory.edu/samothraciannetworks/introduction-2/island/>

O SERAPEUM DE ALEXANDRIA E A CRIAÇÃO DE UMA TRADIÇÃO “UNIVERSAL”

Rogério Sousa*

Abstract

The Alexandrian Serapeum was the cradle of a new multicultural tradition: within its sacred precinct Greco-Egyptian deities received cult in the temple of Sarapis, while a multicultural community of scholars was actively engaged in the creation of a vast repertoire of texts and iconography. With its roots grounded on the Egyptian wisdom, such tradition was expressed in Greek philosophical discourses and was in use by a wide multicultural population, reaching so disparate territories as the Egyptian oasis of the Western Desert or the shores of the Atlantic.

* Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (Universidade do Porto).

Ao longo de mais de três mil anos, a civilização egípcia desenvolveu uma cultura única que, embora enraizada num substrato nilótico, teria um impacto decisivo não apenas nos seus vizinhos africanos, mas também nas culturas do Próximo Oriente Antigo. Ainda assim, com a notável excepção da propaganda política, é provável que o Egipto nunca tenha procurado activamente atingir uma audiência específica para difundir a sua cultura. A aculturação das populações locais ocorreu de forma extensiva na Núbia, sem que aparentemente qualquer esforço tenha sido empreendido para adaptar a cultura egípcia às populações núbias. Pelo contrário, a fundação de templos nos territórios ocupados espoliou uma egípcianização massiva, de uma tal magnitude que, em plena XXV dinastia, os soberanos cuchitas se sentiram autorizados a relembrar aos seus vizinhos setentrionais os próprios fundamentos da tradição egípcia. Quanto aos vizinhos asiáticos, as trocas económicas conduziram, é certo, à difusão de motivos egípcios sobretudo na decoração de objectos de luxo. Ainda assim, a verdadeira egípcianização parece ter permanecido um fenómeno restrito à elite política: os filhos dos soberanos das regiões controladas pelo Egipto eram levados para a corte egípcia para serem educados no *kep* real onde eram instruídos na conhecimento e na cultura egípcios⁷⁰.

Apesar do carácter restrito do alvo desta aculturação, a verdade é que poderá ter desempenhado um papel muito significativo na difusão da literatura sapiencial e religiosa egípcia no Próximo Oriente. É uma forte possibilidade que um tal fenómeno tenha criado círculos intelectuais fora das fronteiras do Egipto que estavam familiarizados com a literatura egípcia, fenómeno que acabou por conduzir à tradução dos próprios textos egípcios, fenómeno particularmente conhecido em Israel, onde esta tradução parece ter sido resultante do trabalho erudito dos redactores bíblicos e não a consequência de uma tradução por parte dos sábios egípcios⁷¹. Tal fenómeno parece ter permanecido estranho ao Egipto faraónico.

A Tradição Egípcia Num Novo Contexto: O Multiculturalismo Alexandrino

Tal como noutros quadrantes, a civilização helenística teve no Egipto uma formulação verdadeiramente multicultural, mesmo para os padrões actuais⁷². Não é portanto surpreendente que tenha sido neste enquadramento que assistimos, pela primeira vez, ao surgimento de um movimento de «tradução» da tradição egípcia. No Egipto Greco-

⁷⁰ Shaw 2000 245.

⁷¹ Shupak 1993 348.

⁷² Bloor 2010.

Romano a língua e a cultura helenísticas foram encaradas como uma forma de propagar ideias e cultos para uma audiência multicultural mais ampla.

As primeiras tentativas para realizar este desígnio detectam-se na helenização da iconografia das divindades egípcias. Ao tempo da conquista macedónica (332 a.C.), Mênfis era a cidade mais importante do Egipto e, seguramente por essa razão, o culto local dedicado a Osir-Ápis, a manifestação funerária do touro sagrado, Ápis, tido como a encarnação do *ba* (poder divino) de Ptah, tornou-se a base para a afirmação do novo culto sincrético dedicado a Serápis por Ptolemeu I. Daí em diante, as divindades outrora puramente egípcias manifestavam-se com nomes helenizados, como Serápis, Ísis e Harpócrates (helenização do nome egípcio Horpakhered, «Hórus-criança») e eram representados com recurso à iconografia grega.

Ainda na Época Baixa (664-332 a.C.), o sincretismo religioso já se havia afirmado como uma característica distintiva da religião egípcia, o que terá facilitado a identificação sincrética que se estabeleceu sob domínio macedónico entre as divindades egípcias e os deuses do panteão grego. Uma vez revestidas com uma identidade grega, estas divindades foram acompanhadas por outras divindades greco-egípcias como Agathodaimon (helenização do deus egípcio Chai, «Destino»)⁷³, Hermanubis (derivava da identificação do deus Hermes com Anúbis), Cérbero (guardião do Hades identificado com Anúbis na sua qualidade de psicopompo), Sírius (identificada com a deusa estelar Sopdet) e Thermouthis (helenização da deusa-serpente Renenutet).

Sem desvalorizar o envolvimento directo dos sacerdotes egípcios neste processo de «tradução», é também uma forte possibilidade que os próprios gregos se tivessem envolvido neste processo. Afinal, o interesse dos gregos pela religião egípcia foi sempre bastante notório e alguns deuses egípcios helenizados eram cultuados no território grego, pelo menos desde a conquista de Alexandre (332 a.C.)⁷⁴. Sob domínio ptolemaico, estes cultos cedo se tornariam a expressão do próprio carácter multicultural de Alexandria.

A interacção entre as tradições grega e egípcia foi brilhantemente usada pelos soberanos ptolemaicos para reforçar o seu estatuto religioso e político, o que seria muito difícil de conseguir através dos recursos da ideologia real macedónica. Desde cedo, a helenização das divindades egípcias envolveu um processo complementar de egipcização dos

⁷³ Hornung, Bryan 2007 211.

⁷⁴ Hornung 2001 64.

soberanos macedónicos⁷⁵. O próprio Alexandre desencadeou este processo, ao adoptar na sua iconografia a cornamenta sagrada de Amon e fazendo-se representar nos templos autóctones, como no Templo de Luxor, com os típicos atributos reais faraónicos.

Tanto os reis macedónicos como os imperadores romanos seguiram o seu exemplo, representando-se como «verdadeiros» faraós nas paredes dos novos templos erguidos por todo o Egipto. Através desta egipcização, os soberanos macedónicos foram investidos com um estatuto divino e imbuídos de um poder «universal». Neste sentido, o multiculturalismo alexandrino deve sempre ser entendido à luz da ideologia política dos soberanos ptolemaicos que almejavam uma aclamação «universal» do seu poder.

Até a identidade dualista das divindades alexandrinas reflecte esta busca de universalidade. Combinando atributos de Ptah, Osiris, Amon, Zeus, Poseídon e Hades, o deus universal Zeus-Serápis afirmava-se como um *cosmocrator*, o deus supremo de um panteão verdadeiramente multicultural⁷⁶.

Por seu turno, Ísis reforçou o seu estatuto de deusa universal ao absorver as prerrogativas divinas das deusas egípcias Hathor e Nut, mas também de Deméter e de Atena, de tal modo que em breve seria aclamada como «aquela que é tudo»⁷⁷. Quanto a Harpócrates, ele próprio designado por muitos nomes helenizados como Harsiese (do nome egípcio Horsaiset, «Hórus filho de Ísis»), ou Harendotes (do egípcio Hornedjitef, «Horus o salvador do seu pai»), foi também objecto de uma identificação sincretista com o grego Hércules e é por vezes representado com a típica maça daquele herói⁷⁸. Uma vez mais, não é surpreendente que, subordinando-se ao processo de «tradução» e de assimilação, as outrora divindades puramente egípcias ganhassem um estatuto mais amplo e se afirmassem como divindades universais. Os novos cultos alexandrinos, tanto reais como divinos, criavam o cimento cultural que unia a população multicultural de Alexandria sob a soberania universal dos reis ptolemaicos.

Com este desígnio político em pano de fundo, a arte alexandrina não deixou de esbater progressivamente as fronteiras entre a identidade egípcia e a grega. É uma vez mais a estatuária real que melhor ilustra este processo, representando os soberanos ptolemaicos e as suas rainhas com a atitude hierática e a indumentária tradicional egípcia adoptando, no entanto, uma representação naturalista do rosto. As divindades egípcias foram também alvo de idênticas representações mistas, apresentando uma combinação subtil

⁷⁵ Sales 2005 52.

⁷⁶ Witt 1997 53.

⁷⁷ Hornung 2001 64.

⁷⁸ Corteggiani 1986 176.

entre o cânone de proporções grego e a rígida e hierática atitude egípcia. Um dos exemplos mais sofisticados deste processo é a estátua colossai de uma deusa que, apesar que, apesar da atitude hierática e da veste egípcia, apresenta um dinamismo inesperado sabiamente conseguido através dos drapeados que revelam a sua nudez, sugerindo a imagem de Afrodite erguendo-se do mar. Reversivelmente, algumas estátuas gregas, embora apresentem a suavidade tipicamente praxiteliana, sugerem uma atmosfera intensa de sacralidade conseguida através da «solarização» das formas, usual na estatuária egípcia. Com o tempo, este movimento deu origem a realizações verdadeiramente «alexandrinas» atingindo uma simbiose cultural plena. Um exemplo desta tendência, é o grupo escultórico conservado no Museu Egípcio do Cairo que representa Alexandre Hélio e Cleópatra Selene, os filhos gémeos de Cleópatra e António, como personificações do Sol e da Lua aninhados nos vultos sinuosos de duas cobras. Cada uma das crianças apresenta um disco sobre a cabeça: o rapaz ostenta um disco solar e a menina um crescent lunar. Ambos são decorados com um olho-*udjat*. Esta composição única combina símbolos egípcios (olho-*udjat*, as cobras sagradas e a trança-lateral do rapaz) com a representação grega do sol e da lua como um casal (de notar que no Egipto, a lua não tinha conotações femininas).

Também a documentação textual, patente em documentos como a Pedra de Roseta ou o Decreto de Canopo, documenta exemplarmente uma sociedade e uma cultura «bilingues» e podem justamente ser tomadas como o exemplo acabado do helenismo alexandrino. Este «bilinguismo» no entanto, não era apenas o resultado de uma realidade social: tanto expresso em textos como na iconografia, o bilinguismo alexandrino expressa sempre a busca de universalidade e é justamente este desígnio – que inicialmente emanava da esfera política – que irá estar na base da sua extraordinária difusão e explicar a magnitude das suas realizações.

Se actualmente é difícil ter uma ideia clara da dimensão do multiculturalismo na antiga Alexandria, as suas necrópoles proporcionam um vislumbre vívido do seu bilinguismo cultural. Isto apesar de, no âmbito funerário, a proximidade entre as tradições grega e egípcia ser quase impossível de realizar, dadas as profundas diferenças que separavam as concepções do Além entre as duas culturas⁷⁹. Os colonizadores helenísticos traziam consigo as suas próprias tradições funerárias, usualmente envolvendo a cremação e o depósito em urnas. Este tipo de enterramento pode ser encontrado em Alexandria em

⁷⁹ Rodrigues 2006 247-258.

túmulos colectivos escavados na rocha onde as urnas – e não os cadáveres – eram depositados em nichos⁸⁰. Por vezes, no entanto, é possível detectar no mesmo túmulo o uso de cremação e de inumação, alguns dos quais com cadáveres mumificados⁸¹. Numa terra onde a incineração do cadáver era considerada a suprema punição, as velhas práticas funerárias autóctones foram rapidamente adoptadas. As crenças funerárias contribuíram, portanto, de modo decisivo para fundir as tradições helenista e egípcia⁸². É nas necrópoles que se estendiam ao longo da encostas meridional e ocidental da acrópole do Serapeum que se concentram os casos mais ilustrativos do bilinguismo da cultura funerária alexandrina, especialmente nas catacumbas de Kom el-Chugafa, justamente célebre pelo seu carácter híbrido, com elementos inspirados na iconografia egípcia dispostos numa estrutura dotada de uma funcionalidade tipicamente romana, como é o caso do *triclinium* e dos *loci* para a deposição dos cadáveres⁸³. No entanto, é um grupo secundário de túmulos, dispostos em torno do chamado «Salão de Caracala», que apresenta as características mais interessantes para a nossa discussão. Dos oito túmulos originais, apenas dois conservam ainda os frescos que os decoravam. Tratam-se de túmulos que remontam à ocupação romana (final do século I e início do século II), com cada uma das paredes divididas em dois registos: as cenas do registo superior são representadas no estilo egípcio, ao passo que as cenas do registo inferior são representadas no estilo grego⁸⁴.

No registo superior da parede central figura a cena típica do embalsamamento de Osíris: o deus jaz num leito enquanto Anúbis executa os rituais funerários diante de Ísis e Néftis, que protegem a múmia com as suas asas. Hórus divisa-se atrás das duas deusas. A parede esquerda apresenta Tot diante de Osíris entronizado, ao passo que na parede direita figura a ressurreição de Osíris, representado de pé entre duas divindades entronizadas.

O registo inferior é decorado com cenas relacionadas com o mito de Perséfone. Na parede central, Hades é representado no seu carro, tomando Perséfone nos seus braços, enquanto Artémis, Atena e Afrodite testemunham o acontecimento. Na parede da esquerda, Perséfone repousa num jardim luxuriante dotado de flores, fontes, ninfas e um deus do rio. Na parede direita (presente apenas no túmulo nº 2), Perséfone é

⁸⁰ Dodson, Ikram 2008 XXVIII.

⁸¹ Túmulo BI em Gabari. Dodson, Ikram 2008 XXVIII.

⁸² Dodson, Ikram 2008 292-293.

⁸³ Venit 2002 124-145.

⁸⁴ Guimier-Sorbets 1998 34-37.

representada a sair do mundo inferior na gruta de Elêusis, ajudada por Deméter, Hermes e Hécate⁸⁵.

Um tal programa documenta exemplarmente que o estilo greco-egípcio exibido na maior parte dos túmulos de Alexandria não era apenas o resultado de uma moda e mostra que o mito de Osíris e o de Perséfone eram encarados como ciclos mitológicos paralelos, ambos expressando a ideia de ressurreição. Ao nível iconográfico, estes túmulos apresentam a mesma cultura bilingue que criou a Pedra de Roseta. Uma distinção importante deve ser no entanto ser estabelecida: enquanto os documentos oficiais ptolemaicos almejavam garantir uma paridade de estatuto, os túmulos bilingues de Kom el-Chugafa documentavam uma busca mais profunda que decorria de uma procura de significado, talvez almejando uma interpretação universal dos ciclos mitológicos helénicos e egípcios. A busca de universalismo já não era uma questão de ideologia política e, fazendo parte integrante da cultura e do pensamento alexandrino, orientava agora uma demanda filosófica e religiosa.

A Tradição Egípcia na Época Greco-Romana: Da Demotização à Helenização

No Egipto Greco-Romano os escribas usavam quatro sistemas de escrita distintos: demótico e grego para fins práticos, hieroglífico e hierático para fins puramente religiosos. A escrita hieroglífica continuava a ser usada nas inscrições monumentais, enquanto o hierático era utilizado sobre escritos em papiro, mas ambos já nessa época eram entendidos apenas por eruditos⁸⁶. A maior parte dos escribas usava apenas o demótico, por vezes também o grego. Na verdade, o demótico era a língua viva do Egipto tardio e tornou-se na interface por excelência para o diálogo cultural entre a tradição faraónica e o helenismo.

Nos templos egípcios autóctones, alguns dos sacerdotes sabiam grego e mantinham contacto com sábios gregos. Durante o período ptolemaico, a tradição egípcia mantinha-se vigorosa e mantinha, há muito, um diálogo pleno com o pensamento helenístico⁸⁷. Basta recordar o contacto que, muito antes da conquista de Alexandre, já vinha a estreitar-se com os filósofos gregos que afluíam ao Egipto em busca de conhecimento. Este contacto esteve na origem da introdução de elementos egípcios nos textos gregos, como aconteceu com Platão ou com Heródoto. Depois da conquista macedónica, no

⁸⁵ Guimier-Sorbets 1998 34-37.

⁸⁶ Assmann 2002 414-415.

⁸⁷ Finnestad 1997 228.

entanto, os soberanos ptolemaicos encorajaram activamente a composição de textos eruditos dedicados especificamente à tradição egípcia, como o trabalho historiográfico de Manéton – o sacerdote do templo de Ré em Heliópolis que redigiu, a pedido de Ptolemeu II, a história da civilização egípcia (*Aegyptiaca*) – constituindo uma realização notável deste novo movimento. Embora encomendado pelo soberano macedónico, este trabalho pode ser justamente considerado como uma das primeiras tentativas autóctones que, de um modo bem literal, traduziram a tradição egípcia e a davam a conhecer a uma audiência helenística altamente receptiva. Para elaborar o seu trabalho, Manéton consultou as fontes egípcias – disponíveis em escrita hieroglífica e certamente em hierático – e compilou os dados de modo sistemático demonstrando familiaridade quer com a língua grega, quer com o método grego de registar a história. Um tal trabalho requeria um erudito egípcio, naturalmente versado na tradição faraónica e conhecedor da língua grega, bem como da sua literatura – em especial com os escritos de Heródoto. Os sábios egípcios integraram-se portanto activamente na construção de uma nova civilização – a helenística – que almejava a criação de uma cultura universal através de uma cultura bilingue.

Talvez não se trate de uma simples coincidência que este mesmo período tenha testemunhado uma produção sem precedentes de estátuas de homens «sábios», exibindo o estatuto social e a dignidade austera dos anciãos. Algumas destas estátuas figuram entre as melhores peças escultóricas da arte egípcia, representando homens calvos, atitude hierática e ostentando uma veste longa. Estas obras apresentam um tratamento vincadamente naturalista da cabeça e do rosto e uma grande atenção à expressão, o que lhes confere a dimensão de um autêntico retrato «psicológico»⁸⁸. Embora tal noção pareça ser estranha à tradição egípcia, a verdade é que a representação das marcas da idade inseria-se numa corrente artística naturalística que remontava ao Império Antigo. Tais representações associavam-se à afirmação do estatuto de sabedoria⁸⁹. Constituindo

⁸⁸ Poder-se-ia admitir uma influência helenística nestas representações egípcias de homens idosos, mas este naturalismo também é detectado na estatuária egípcia, muitos séculos antes da presença grega. A tendência naturalista na escultura egípcia remonta, pelo menos, à IV dinastia. Esta tendência observa-se tanto na estatuária real (Menkauré) como na escultura «privada», com o busto de Ankhaf ou a estátua de Ka-aper como alguns dos exemplares mais notáveis desta corrente. Esta tendência conhece um florescimento especial na XII dinastia, sobretudo nos reinados de Senuseret III e de Amenemhat III e, mais tarde, na XVIII dinastia, durante o reinado de Akhenaton. Ver Wildung, Reiter, Zorn 2010 84.

⁸⁹ O caso dos retratos da rainha Tié é particularmente interessante para a nossa discussão, já que a idade avançada da rainha é evidenciada com o propósito de sublinhar o seu estatuto de sábia. Nesta linha, Nefertiti irá também fazer-se representar com os traços da idade, uma vez mais não em resultado de uma busca de naturalismo, mas sim como afirmação de um novo estatuto social. Uma tal associação política

o desenvolvimento crepuscular desta antiga tendência, os retratos tardios dos sábios egípcios constituem um extraordinário *corpus* da estatuária egípcia, e que, por si só, evidencia a importância do seu estatuto social⁹⁰.

Esta veneração pelos sábios está, de resto, eloquentemente plasmada nos cultos tardios dedicados ao deificado Imhotep, que era alvo de um culto muito importante no Asclépium de Sakara e, juntamente com Amen-hotep filho de Hapu, no templo de Deir el-Bahari, em Tebas. Esta veneração pelos grandes sábios do passado está também amplamente documentada na literatura demótica, que os transformou em autênticos heróis. Estas narrativas demonstram que o estatuto especial destes homens se devia ao conhecimento que detiam dos textos sagrados e aos textos de Tot – o deus lunar que tutelava o conhecimento sagrado - em particular. No demótico *Conto de Setna Khaemuase* (Khaemuase era filho de Ramsés II e sumo sacerdote de Ptah em Mênfis), o herói inicia uma busca por um livro sagrado escrito por Tot, «com a sua própria mão». O livro tinha o poder para revelar «como é possível com uma única fórmula encantar o céu, a terra e as regiões inferiores, as montanhas e os mares, decifrar a linguagem das aves e répteis e então, com uma segunda fórmula, recuperar a sua própria identidade»⁹¹. A busca de conhecimento reflecte, na tradição demótica, a busca de poder mágico, ambos contidos nos livros sagrados.

A atribuição da autoria dos livros sagrados ao deus Tot é proverbial na literatura egípcia e remonta ao Império Médio. No conto *Khufu e os Magos*, o grande mago Djedi é considerado ser dotado de grande poder mágico porque «conhece o número de câmaras secretas do santuário de Tot. Sua majestade, o faraó Khufu pesquisara as câmaras secretas do santuário de Tot com o intuito de as reproduzir no seu próprio templo»⁹².

A busca de textos secretos relacionados com o deus Tot é um motivo tradicional da literatura e pode também ser encontrado nos textos funerários. Vários capítulos do «Livro dos Mortos» foram supostamente encontrados de modo «milagroso» pelo príncipe Djedefhor, filho do mesmo rei Khufu (IV dinastia), cuja fama de mago também se implantou. Também neste caso, os capítulos em causa foram achados por Djedhor numa câmara secreta do templo de Tot em Hermópolis, ou aos pés da estátua de Tot⁹³.

entre a representação do envelhecimento e o estatuto de sabedoria, pode ser encontrado nos retratos de Senuseret III.

⁹⁰ Málek 2003 347.

⁹¹ Esta narrativa é redigida em demótico e foi encontrada num papiro colocado no túmulo de um monge copta tebano. É datado do período ptolemaico. Ver Saleh, Sourouzian 1987 nº 262.

⁹² Lichtheim 1975 118

⁹³ Ver rubricas do capítulo 30-b e 64 do «Livro dos Mortos».

A insistente associação de Tot – o deus do conhecimento sagrado – aos escritos mágicos reflecte o grande poder que lhes era atribuído.

Redigido em demótico, o «Livro de Tot» constitui um desenvolvimento tardio deste movimento intelectual, já em pleno século I d.C⁹⁴. Neste escrito, Tot transmite informações sobre o mundo inferior, ética, geografia sagrada do Egipto, linguagem secreta e mistérios. O texto possui ainda muitas correspondências com a literatura hermética reunida no *Corpus Hermeticum*⁹⁵. Um texto como este tem uma importância crucial para estabelecer a ligação entre os textos herméticos e a tradição demótica. Redigido em demótico, o livro foi seguramente redigido por sacerdotes egípcios que usaram a língua autóctone para veicular a sua própria tradição, revelando, no entanto, conhecimentos próximos da tradição hermética.

Embora a influência da tradição egípcia nos textos herméticos tenha permanecido praticamente ignorada⁹⁶, mais recentemente tem-se vindo a reconhecer a origem egípcia de muitos dos seus motivos⁹⁷. O *Corpus Hermeticum* consiste num conjunto de dezoito tratados filosóficos redigidos em grego entre os séculos I e III da era cristã, aos quais habitualmente se associa o *Asklepius*, redigido em latim. Alguns destes textos apresentam um conteúdo puramente teológico-filosófico, enquanto outros incluem elementos astrológicos, alquímicos e mágicos⁹⁸. A estes somam-se os textos também de conteúdo hermético encontrados entre os escritos da biblioteca de Nag Hammadi. Graças a estes textos podemos ter um vislumbre do que em tempos teria sido um imenso corpo literário que foi activamente destruído à medida que o cânone literário cristão se foi definindo. Esta tradição literária expressava-se em demótico, grego, copta e até latim. Por razões de comodidade, embora sejam geralmente reservadas aos textos referentes ao *Corpus Hermeticum*, manteremos as designações modernas de «textos herméticos» ou de «hermetismo» - inexistentes na Antiguidade - para designar a tradição intelectual que estava subjacente a todas estas realizações. Uma tal tradição, de carácter aberto e contornos seguramente indefinidos, constituía no Egipto Greco-Romano um movimento intelectual com uma forte implantação nos grandes centros de cultura helenística mas também nos meios autóctones, evidenciando uma notável

⁹⁴ Jasnow, Zauzich 2005 68.

⁹⁵ Hornung 2001 48.

⁹⁶ Ebeling 2007 9.

⁹⁷ O carácter genuinamente egípcio dos textos herméticos tornou-se mais evidente após a descoberta dos manuscritos de Nag Hammadi. Ebeling 2007 30.

⁹⁸ Ebeling 2007 9.

continuidade não só com a tradição demótica, mas também com a literatura mágica e sapiencial egípcias.

De facto, apesar da atmosfera helenizante, muitos dos motivos literários têm uma origem claramente egípcia. Tal é, por exemplo, o caso do *Asclépio*, uma profecia apocalíptica com raízes na tradição sapiencial egípcia que remonta ao Império Médio, patente em composições como as *Admonições de Ipu-uer*, a *Profecia de Neferti*, entre outros⁹⁹. Esta tradição foi relançada no período ptolemaico com composições como o *Conto de Nectanebo*, a *Crónica Demótica*, a *Profecia do Cordeiro* e o *Oráculo do Oleiro*.

A origem desta tradição enraizava-se seguramente na cultura demótica dos grandes centros urbanos autóctones, com especial relevância para o templo menfita de Ptah, um dos mais prováveis locais de origem de uma tal tradição intelectual¹⁰⁰. As raízes menfitas poderiam explicar facilmente muitos dos elementos-chave do paradigma hermético, começando com a figura do próprio Hermes Trismegisto. É importante sublinhar que nos textos herméticos, Trismegisto não seja referido como um deus, mas como um mago de natureza «sincrética», reunindo em si elementos derivados da representação helenística de Platão, Moisés e até de Imhotep que viveu no reinado do faraó Djoser Netjererkhet (c. 2650 a.C.). Para além de médico do rei, sumo sacerdote de Heliópolis e constructor da primeira pirâmide egípcia (a Pirâmide Escalonada de Sakara), Imhotep ficou para sempre como o modelo por excelência do sábio egípcio e, na Época Baixa (664-332 a.C.) foi deificado. No período ptolemaico foi identificado com Asclépio e, como já referimos, recebeu culto como divindade curadora em algumas das mais importantes necrópoles egípcias, como Sakara e Tebas. Por seu turno, o sábio deificado Hermes Trismegisto, resultando da helenização do culto egípcio de Imhotep, resumia, no seu próprio nome, a síntese entre as tradições grega e egípcia, adoptando o nome de Hermes e o epíteto de Tot, o deus «três vezes grande».

O vulto de Hermes Trismegisto, tal como transparece no *Corpus Hermeticum*, aponta já para uma fase muito avançada de helenização e sugere um contexto que, mesmo no século III da nossa era, provavelmente só seria possível em Alexandria. Mais do que o bilinguismo inicial da cultura alexandrina (que resultava da justaposição das tradições egípcia e grega), o vulto de Hermes Trismegisto combinava numa única entidade, elementos do filósofo grego e do sábio egípcio encarnando um novo paradigma de

⁹⁹ Hornung 2001 51.

¹⁰⁰ Lloyd 2000 414.

interpretação da realidade que resultava da sua articulação e da fusão plena da tradição egípcia com a filosofia grega. Uma realização com um tal alcance só teria sido possível no Serapeum alexandrino.

O Serapeum Alexandrino: Um Santuário Multicultural

A fundação do culto de Serápis ocorreu entre os reinados de Ptolemeu I e Ptolemeu II, entre os anos 285 e 282 a.C. A mais antiga inscrição dedicatória encontrada no sítio arqueológico do Serapeum alexandrino remonta ao reinado de Ptolemeu II, mas referências à fundação do templo só são documentadas no reinado de Ptolemeu III¹⁰¹. Após o incêndio que destruiu o templo em 181, o complexo sofreu uma remodelação profunda a partir de 217, tendo sido erguido numa escala ainda mais monumental¹⁰².

No seu estado final, o grande Serapeum era um dos monumentos mais importantes da antiga Alexandria, com os seus edifícios imponentes erguendo-se na acrópole que dominava a cidade. Duas escadarias monumentais conduziam ao recinto sagrado, uma escavada na vertente setentrional e outra na encosta oriental da acrópole.

No templo de Serápis erguia-se a célebre estátua criselefantina atribuída ao escultor ateniense Briaxis. A iconografia ptolemaica do deus incluía o lótus, que o coroava, a barba e a franja encaracolada. Só no período romano é que o deus foi investido com o *modius* (medida de cereal que simbolizava o papel do Egipto como celeiro de Roma)¹⁰³ e passou a ser acompanhado pelo cão tricéfalo, Cérbero, o guardião do mundo inferior¹⁰⁴. No período ptolemaico, Serápis foi representado entronizado – tal como a estátua de Zeus em Olímpia – mas as fontes do período romano sugerem que o deus era representado em pé, com um bastão e uma cornucópia.

A iconografia do deus incluía uma característica subtil: os seus lábios são representados entreabertos, como que enunciando uma alocução, provavelmente uma alusão à reputação oracular do deus, de certa forma contrabalançando a iconografia helenística de Harpócrates – que erguia o dedo indicador diante dos lábios para impor o silêncio diante do mistério. As estátuas de Serápis eram feitas para «falar», ilustrando a reacriação do mundo através da sua palavra divina – exactamente como o deus menfita Ptah, que criou o mundo através da palavra.

¹⁰¹ Walker, Higgs 2001 73.

¹⁰² Bagnall, Rathbone 2004 60.

¹⁰³ Sousa 2011 67.

¹⁰⁴ Walker, Higgs 2001 73.

Uma parte significativa do complexo era constituída por extensas galerias subterrâneas, às quais se tinha acesso através de um poço quadrangular escavado na rocha. A estátua de Ápis tinha uma inscrição datada do reinado de Adriano (117-138). Como Kyriakos Savvopoulos e Robert Bianchi sugerem, estas galerias não devem ser tidas como instalações da Biblioteca Filha, como frequentemente se repete¹⁰⁵. Algumas delas foram seguramente usadas com o intuito de replicar as passagens ctónicas do Serapeum de Sakara e é possível que tivessem aí sido colocadas múmias de animais. No entanto, é também bastante provável que algumas destas galerias tivessem sido usadas como criptas. Na galeria norte foi encontrada uma estátua em diorito negro representando o touro Ápis com o disco solar sobre a cornamenta e é possível que aí tivesse sido instalada uma cripta dedicada a Ápis. Escavada sob as suas fundações do próprio Templo de Serápis, esta cripta tinha certamente uma relação simbólica com o culto de Serápis desenvolvido no templo.

Outras galerias podem ainda ter tido uma função ritual no contexto específico dos mistérios de Serápis. Através do *Asinus Aureus* de Apuleio, sabemos que os recintos templários dos cultos alexandrinos incluíam instalações para a iniciação que eram seguramente inspiradas nas estruturas do próprio Serapeum alexandrino. Recentemente foi posto a descoberto no recinto do Serapeum um complexo monumental intrigante cujo intuito poderia estar relacionado com os mistérios de Serápis. Este complexo é constituído por uma passagem subterrânea monumental com uma estrutura em L que conduz a uma plataforma rodeada por um fosso, formando um ilhéu. A passagem subterrânea passa por baixo do fosso e dá acesso à referida plataforma. Tratava-se de um ilhéu sagrado cujo acesso era estritamente reservado e controlado graças à galeria subterrânea. Esta estrutura evoca irresistivelmente o *Osireum* de Abido, também ele dotado de uma galeria subterrânea em L conduzindo a uma câmara dominada por um ilhéu onde se celebravam os mistérios da ressurreição de Osíris. O ilhéu do Serapeum inspirar-se-ia portanto nestas antigas criptas de Osíris e afigurar-se-ia o local mais indicado para a celebração dos mistérios de Serápis, claramente inspirados no ciclo osíriaco. É provável que sobre este ilhéu tivessem sido erguidos monumentos faraónicos autênticos trazidos de santuários autóctones, como atestam os abundantes elementos arquitectónicos encontrados no sítio, entre os quais figuram esfinges, obeliscos, blocos

¹⁰⁵ Savvopoulos, Bianchi 2012 56.

de construções e estátuas reais¹⁰⁶. Um escaravelho monumental em diorito erguia-se provavelmente nesta área, representando o renascimento do Sol¹⁰⁷.

No pátio central, a oriente do Templo de Serápis, erguia-se a Coluna de Diocleciano, sobranceira a uma piscina ritual usada para a purificação. O recinto era emoldurado por pórticos colunados decorados com obras de arte provenientes do mundo greco-romano e do Egipto, como era usual nas instalações gregas dos ginásios e das palestras. Era seguramente nestes pórticos que funcionavam a Biblioteca Filha e as principais escolas filosóficas da época. O complexo incluía ainda instalações para os peregrinos, provavelmente um *sanatorium* e quartos destinados à incubação.

Apesar da atmosfera fortemente helenística do complexo, o Serapeum alexandrino funcionava como qualquer outro templo egípcio autóctone: para além do culto formal desenvolvido no templo, o santuário incluía uma complexa rede de criptas, galerias subterrâneas, edifícios rituais e ainda instalações para a «Casa da Vida», isto é, uma biblioteca-escola, onde exercia a sua actividade uma extensa comunidade de eruditos. O que distinguia o Serapeum alexandrino dos restantes templos autóctones era o seu carácter verdadeiramente multicultural: as divindades greco-egípcias recebiam culto, quer à maneira egípcia, quer à maneira grega, e a sua comunidade de eruditos reunia sábios egípcios e filósofos gregos em torno de uma «Casa da Vida» helenizada, a Biblioteca Filha.

O Hermetismo: Paradigma Multicultural do Serapeum?

Foi seguramente nesta comunidade multicultural do Serapeum que a criação de uma tradição «universal» como o Hermetismo teve lugar. Com as suas raízes fortemente alicerçadas na tradição egípcia, esta tradição teria necessariamente de se nutrir na antiga literatura e religião egípcias. As evidências arqueológicas sugerem que, neste domínio, a influência dos sábios menfitas se apresenta particularmente bem documentada em Alexandria e no próprio Serapeum¹⁰⁸. Algumas das suas composições teológicas de grande envergadura encontravam-se efectivamente disponíveis aos sábios do Serapeum, como é o caso da Pedra de Chabaka (716-702 BC). Esta inscrição notável foi redigida

¹⁰⁶ A criação de um templo puramente «egípcio» no contexto de um Serapeum romano poderá ter ocorrido em resultado da «egipcização» de Alexandria, aparentemente promovida sob domínio ptolemaico. Ver Savvopoulos, Bianchi 2012 20-25.

¹⁰⁷ No lago sagrado de Karnak, um escaravelho monumental também havia sido erigido na proximidade directa com o Osireum. Ver Sousa 2007 279-302.

¹⁰⁸ Testemunhos directos, como as estátuas do sacerdote menfita Psentais, foram encontrados no próprio Serapeum, atestando uma ligação privilegiada entre o clero menfita e o Serapeum alexandrino. Ver Savvopoulos, Bianchi 2012 116.

sobre um bloco mandado erguer por Chabaka no recinto do templo de Ptah, em Mênfis, de onde foi levado na Época Greco-Romana e enviado para Alexandria, certamente em virtude do valor bibliográfico do seu texto. Ao que tudo indica a pedra foi encontrada no Serapeum alexandrino nos finais do século XVIII.

É neste documento que foi encontrada a única versão conhecida de um texto fortemente sincrético que, na época em que era redigido – mais de quinhentos anos antes da ocupação macedónica – realizava já uma notável síntese teológica da tradição egípcia. É, portanto, muito provável que já nessa altura a Pedra de Chabaka fosse vista como um trabalho maior da tradição teológica autóctone. De modo a estimar o impacto desta composição no ambiente intelectual do Egipto Greco-Romano, há que ter em mente, em primeiro lugar, a importância do templo de Ptah no Egipto tardio e o prestígio do próprio texto que, ao tempo em que foi redigido para a pedra, já encarnava a quintessência do pensamento teológico egípcio¹⁰⁹.

Embora não se conheçam citações directas deste texto pelos antigos autores, a visão cosmogónica da inscrição redigida na Pedra de Chabaka é surpreendentemente próxima do pensamento filosófico alexandrino:

O coração manifestou-se sob a forma de Atum. A língua manifestou-se sob a forma de Atum. O deus maior é Ptah, (ele) entregou (a vida) a todos os deuses e aos seus kau através deste coração e desta língua¹¹⁰.

Neste texto, a divindade suprema é Ptah, que formulou o mundo no seu coração (ou seja, «mente» o que insinua um paralelo com a noção grega de *nous*) e o criou através da sua língua, enunciando através da palavra tudo o que existe (sugerindo assim um paralelo com a noção de *logos* divino).

Então o coração e a língua tornaram-se nos que têm poder sobre todos os membros, segundo o ensinamento que surge em todo o corpo e em toda a boca de todos os deuses, de todos os homens, de todo o gado, de todos os vermes e de todas as coisas vivas, de acordo com o conhecimento (do coração) que comanda todas as coisas que ele ama¹¹¹.

¹⁰⁹ Sousa 2011b 112-120.

¹¹⁰ Pedra de Chabaka (53), in Sousa 2011b 59.

¹¹¹ Pedra de Chabaka (54), in Sousa 2011b 59.

Através desta afirmação, o redactor antigo sugeria que todos os seres vivos haviam sido formados de acordo com um «plano» concebido no coração («mente» ou «intelecto») do deus criador. Esta é, curiosamente, a base para algumas das ideias-chave do hermetismo: a equivalência entre o homem, entendido como um microcosmo, e o Universo, o macrocosmos¹¹².

Graças à fonte divina, todas as criaturas vivas se relacionavam com a mente do criador. Entre os homens, em particular, a justiça era uma questão de obediência à lei natural. Cada um devia fazer o que deus amava:

Para o que faz o que é amado ele dá vida e paz. Para o que faz o que é odiado ele dá a morte e condenação¹¹³.

Já na Pedra de Chabaka, se detectam os laços ontológicos que unem o «intelecto individual ao Intelecto universal e, deste modo, o eu individual ao Eu absoluto»¹¹⁴. Desta visão resultava uma perspectiva «hieroglífica» do mundo: todas as coisas existentes compõem um texto vivo, o cosmos, no qual cada ser constitui a manifestação terrena de uma ideia ou plano divino¹¹⁵. O mundo é literalmente entendido como um livro cujos «hieróglifos» são os próprios seres vivos criados por deus:

Ele é Ptah-Tatenen, o que gerou os deuses. Todas as coisas vieram dele, as provisões, os alimentos para as oferendas divinas e todas as coisas boas. Ele é o que revela a sabedoria, o mais poderoso dos deuses. Ele ficou verdadeiramente satisfeito. A sua obra (abrange) todas as coisas e todas as palavras divinas¹¹⁶.

O homem é investido com uma responsabilidade acrescida, já que lhe é permitido criar «hieróglifos» (lit.: «palavras divinas») actantes no mundo, completando através do seu próprio trabalho, a grande obra iniciada por Ptah. Esta visão é muito nítida também nos textos herméticos e está provavelmente na base das conotações positivas da criação, um traço distintivo do hermetismo por oposição ao gnosticismo helenístico.

¹¹² Hornung 2001 52.

¹¹³ Pedra de Chabaka (58-59), in Sousa 2011b 59.

¹¹⁴ Filoramo 1999 139.

¹¹⁵ Sousa 2011b 99-103.

¹¹⁶ Pedra de Chabaka (58), in Sousa 2011b 59.

Todos estes aspectos em comum em ideias tão nucleares não podem simplesmente ser devidas a coincidências. É portanto necessário formular como hipótese que a Pedra de Chabaka – ou os escritos da tradição nela subjacente – tenha sido encarada pelos sábios alexandrinos como uma espécie de *Tabula Smaragdina avant la lettre* e que um *corpus* literário congruente com estas ideias, expresso em demótico e em parte desenvolvido no contexto do próprio templo de Ptah, em Mênfis, tivessem sido adoptados no contexto do Serapeum alexandrino, traduzidos para o grego e expressos através de discursos filosóficos. Nesta perspectiva, o hermetismo constituiria o paradigma intelectual, necessariamente multicultural e portanto com pretensões universalistas, elaborado a partir da Biblioteca Filha (a «Casa da Vida» helenizada do Serapeum).

Uma das dificuldades para apoiar esta tese reside no facto de, no *Corpus Hermeticum*, Serápis não ser nomeado. Apesar disso, há referências abundantes a Ísis, Hórus, Tot (Tat) e Imhotep (Asclépio). É na qualidade de *nous* (mente universal) que o deus supremo é evocado e não sob uma manifestação particular cultuada no templo. Ora esta visão é congruente com a tradição sapiencial egípcia, desenvolvida nas «Casas da Vida» dos templos faraónicos, a qual nunca nomeia o deus supremo, ocultando a sua identidade sob a designação genérica de *netjer*, «deus». Também os textos herméticos deixam em aberto a identidade do deus supremo¹¹⁷.

Tal «omissão» parece remeter directamente para as raízes egípcias desta tradição e, no nosso entender, é também reveladora das origens autóctones da própria definição divina de Ptah. Se a caracterização do deus inominado nos textos herméticos se enraíza na reflexão teológica desenvolvida em torno do deus Ptah, é também de esperar que o culto de Serápis se tenha baseado fortemente no culto menfita de Ptah.

O estatuto universal de Serápis é geralmente entendido como resultante da assimilação sincrética estabelecida com outros deuses supremos como Hades, Zeus, Osíris ou Hélios. Sem rejeitar a relevância de todas estas identificações, a caracterização divina de Serápis apresenta uma correspondência bastante mais completa com o deus Ptah que apresenta – muito antes da ocupação helenística – todos os aspectos que irão fazer parte da formulação divina do deus alexandrino. Tal como Serápis, Ptah era um deus ctónico e, enquanto tal, era considerador o alimentador do Egipto. O deus velava pela fertilidade da terra e pelo crescimento da vegetação – um dos seus epítetos era justamente o de

¹¹⁷ Cf. Hornung 2001 53.

«Celeiro de Tatenen», justamente o atributo que estará na base de um dos mais importantes atributos de Serápis, o *modius*.

Apesar desta formulação vincadamente ctónica, Ptah também adquiriu estatuto solar através da assimilação ao deus Chu – o deus heliopolitano da luz e da palavra divina, do mesmo modo como Serápis. Mas acima de tudo, Ptah era o deus supremo, o arquétipo da realeza cósmica, criador de todas as coisas, o que sem dúvida preparou a formulação de Serápis como um *cosmocrator*, ou seja, um soberano universal dotado de atributos solares e ctónicos¹¹⁸. Para além de tudo isto, Ptah possuía também conotações funerárias, nomeadamente através da sua manifestação como Osir-Ápis, as quais, como sabemos, tiveram uma importância decisiva na formulação do culto alexandrino de Serápis.

Analizados estes dados constatamos que, não só se detecta uma notável continuidade entre a tradição sapiencial menfita e alexandrina – ambas desenvolvidas em torno das Casas da Vida do seu santuário respectivo – como essa mesma continuidade também se regista entre o culto de Ptah e o de Serápis. Tanto a versão inominada do deus supremo veiculada pelos textos herméticos, como a própria formulação divina de Serápis parecem assim ter uma ligação umbilical com a tradição sapiencial e o culto desenvolvidos no templo menfita de Ptah. Tal relação poderá parecer-nos afinal natural se pensarmos no prestígio e centralidade que o templo de Ptah em Mênfis gozava no Egipto tardio. Entre os gregos, a importância que o templo tinha acabou por se repercutir na adopção do seu nome, *Hut ka Ptah* («A morada do Ka de Ptah»), para designar o próprio Egipto, *Aegyptos*. O Egipto, que a tradição hermética via como o «templo do mundo», era agora identificado com o recinto sagrado de Ptah. A dimensão de um tal culto tornava-se assim incontornável para alicerçar o culto de um deus que se queria universal.

O Universo em Símbolos: O Impacto do Paradigma Hermético

O paradigma hermético usava um sistema de símbolos e metáforas que combinava elementos-chave importados das tradições grega, egípcia e caldaica por forma a criar um discurso filosófico *katholikos*, ou seja «universal». Sem que aqui possamos ser exaustivos, iremos nesta rubrica abordar alguns dos símbolos veiculados pela tradição hermética que tiveram uma difusão significativa na Antiguidade.

¹¹⁸ Sousa 2011 168-172.

O dado mais importante a reter sobre a perspectiva hermética do mundo é o elo que une o homem, encarado como um microcosmos, com o mundo, o macrocosmos, com todas as suas estrelas e planetas. A combinação de motivos astrológicos babilónicos e egípcios desempenhou um papel importante na criação de uma nova visão sincrética sobre o cosmos e o seu papel na vida humana¹¹⁹. Deve ser sublinhado que, já no Egipto faraónico, os decanos (as 36 estrelas que regiam o calendário) estavam ligadas à noção de *chai*, «destino»¹²⁰. Mais tarde, no período ptolemaico, os decanos figuram nos templos egípcios como entidades divinas que exercem o seu poder sobre os elementos, como a «água» e o «vento», trazem a fertilidade aos campos, mas causam também a doença e a morte súbita¹²¹.

Os decanos influenciavam também certas partes do corpo, uma crença que seria decisiva no hermetismo alexandrino, onde contribuiu para formular a correspondência entre o macrocosmos e o microcosmos¹²². Esta teoria dos decanos acabou por ser combinada com os doze signos do Zodíaco, adoptados da tradição caldaica no início do período ptolemaico¹²³.

Esta visão do cosmos enraizava-se numa hierarquia de esferas celestes que ascendia do plano terreno para níveis mais elevados até alcançar o Ser Supremo: o zodíaco (ou o «círculo de animais»), o Sol e a Lua estavam mais próximas da terra, seguia-se a esfera dos planetas e, mais acima, os decanos, que antecederiam a esfera suprema onde se divisava a Totalidade¹²⁴.

Esta visão sedutora não se traduziu apenas em textos literários e deu origem também a um tema iconográfico representado abundantemente tanto através do cânone egípcio, quer através do estilo grego. Enquanto o famoso tecto astronómico do Templo de Dendara constitui uma elaboração monumental deste conceito elaborada ao estilo egípcio¹²⁵, as plaquinhas astrológicas de marfim encontradas em Grand (França)

¹¹⁹ «Thus derives the influence of these (decans) in everything that happens (...). Overthrow of kings, revolts of cities, famines, plaques, receding of the sea, earthquakes; nothing of these, my son, occurs without their influence», *Livro dos 36 Decanos*, Frag. VI, em Ebeling 2007 23.

¹²⁰ Hornung 2001 28-29.

¹²¹ Hornung 2001 29.

¹²² Esta visão sobreviveu até à Idade Moderna e teve uma larga difusão também no contexto da ciência islâmica.

¹²³ Ebeling 2007 22. Mahé 1998 60. Moyer, 2011 237-238.

¹²⁴ Mahé 1998 62. No Egipto faraónico uma tal teoria dos planetas era inexistente. Ver Hornung 2001 28.

¹²⁵ Andreu. Rutschowskaya, Ziegler 1997 210. Hornung 2001 31. Christiane Desroches-Noblecourt defendeu uma origem egípcia dos signos do zodíaco, ligando-os ao ciclo de Osíris. Ver Desroches-Noblecourt 2004 308-319.

apresentam exactamente o mesmo conceito recorrendo à imagética grega (Fig. 3)¹²⁶. Neste caso, o céu foi dividido em três áreas concêntricas: no centro da composição figura o Sol e a Lua, seguidos dos doze signos do Zodíaco e, na terceira esfera, os 36 decanos que, embora os seus nomes tenham sido redigidos em grego, mantiveram a iconografia egípcia original, incluindo as típicas combinações entre cabeça de animal e corpo humano¹²⁷.

Este mesmo *thopos* iconográfico figura nos ataúdes egípcios dos tempos greco-romanos. Tradicionalmente, Nut, a deusa egípcia do céu, era a figura que dominava a decoração das paredes interiores dos ataúdes. No entanto, mesmo em objectos feitos segundo a tradição egípcia, o motivo da deusa celeste é combinado com os signos do zodíaco, como no ataúde tebano de Soter, onde Nut é rodeada pelos signos do zodíaco, as divindades egípcias das horas e a posição dos planetas (anotadas em demótico), indicando assim o horóscopo de Soter, datado do ano 93 d.C.¹²⁸.

A manifestação deste *thopos* hermético numa tão grande diversidade de estilos e de contextos atesta bem que esta tradição helenista gozava de uma grande difusão tanto no Egipto, atingindo mesmo círculos com uma forte tradição autóctone, como era o caso de Tebas, como em todo o Mediterrâneo.

O movimento inverso é também atestado, como motivos egípcios adaptados a contextos puramente helenísticos. Fontes gregas fornecem interacções insuspeitas com a tradição egípcia. Tal é o caso, por exemplo, dos grupos escultóricos representando uma criança e um ganso¹²⁹. À excepção de uma madeixa de cabelo vagamente levantar a possibilidade de uma identificação com Harpócrates, o facto é que um *corpus* importante de representações helenísticas do deus o representa montado sobre um ganso. Na tradição egípcia, o ganso era um símbolo de Gueb (o deus primordial da terra) e era com esta leitura que era representado com Ísis¹³⁰. Contudo, o ganso era também o animal sagrado de Amon e, neste contexto, evocava a criação do mundo que se havia iniciado com o seu grasnar. Era provavelmente esta leitura que estava subjacente aos famosos grupos escultóricos helenísticos: a criança (Harpócrates) estrangula a ave para a fazer grasnar e assim interromper o silêncio primordial, espoletando a criação do mundo. O gesto de

¹²⁶ Mahé 1995 40.

¹²⁷ Kákosy 1982 163-191; Quack 1995 97-122.

¹²⁸ Hornung 2001 32.

¹²⁹ Cf. Ferreira, 2013 no prelo.

¹³⁰ Walker, Higgs 2001 106-107.

alguma forma «anedótico» representado nestes grupos escultóricos teria assim uma leitura simbólica.

Exemplos como este ilustram o impacto que o Serapeum alexandrino terá tido na compilação não só de textos, mas também de um vasto conjunto de símbolos de proveniência diversa e que, através dos sábios da Biblioteca Filha tinham uma ampla difusão nos heterogéneos círculos culturais alexandrinos. Não é de descurar também, a difusão destas noções entre as escolas filosóficas gregas representadas no Serapeum. Mais do que uma escola filosófica propriamente dita – o próprio conceito seria estranho à tradição egípcia – o paradigma hermético afirmar-se-ia antes como um corpo erudito de conhecimentos com um alcance e pretensões universalistas. Como tal, poderá ter tido um impacto decisivo nos neoplatónicos, sobretudo em Porfírio e Jamblico, mas também em comunidades religiosas, como as seitas gnósticas ou o monaquismo copta. Foi provavelmente o carácter universalista deste paradigma que tornou o culto de Serápis no denominador comum da complexa e heterogénea vivência religiosa alexandrina. Esta capacidade era vista, mesmo para um romano erudito como era o imperador Adriano – também ele adepto dos mistérios de Serápis – uma prova evidente da decadência da cultura alexandrina:

A terra do Egipto, apesar do que me tens dito, meu caro Serviano, achei-a inconsistente, instável e propícia a qualquer rumor. Os que aí adoram Serápis são na realidade cristãos e os que se autointitulam bispos de Cristo são, na verdade, devotos de Serápis. Não há um líder de uma sinagoga, um samaritano, um presbítero cristão que não seja, na realidade, um astrólogo, adivinho ou ritualista. Até o próprio Patriarca, quando chega ao Egipto é obrigado por uns a venerar Serápis e por outros a venerar Cristo¹³¹.

Os sacerdotes de Serápis afirmavam-se, portanto, como os guardiões de um conhecimento sagrado que era visto pela população multicultural de Alexandria como uma tradição «universal», que proporcionava um denominador comum capaz de manter a coesão entre os vários sectores da vida e da sociedade alexandrina.

Alquimia como Criptografia Mística

Como em qualquer outro templo autóctone, é provável que o Serapeum tenha tido uma tradição «criptográfica» desenvolvida em torno de livros mágicos e da iniciação ao

¹³¹ *Historia Augusta* 8.

culto. Clemente de Alexandria refere que, no início do século III, 36 livros de Hermes eram levados em procissão – uma informação valiosa que mostra que estes textos «filosóficos» eram também usados no contexto ritual¹³². É, por isso muito provável que, à semelhança dos restantes templos, também o Serapeum tivesse albergado uma importante coleção destas composições.

Sabemos que os textos herméticos incluíam composições «técnicas», versando procedimentos mágicos e astrológicos que tinham em vista a prossecução de objectivos práticos, alguns de carácter médico. De modo a compreender o desenvolvimento destes textos há que ter em mente a reputação do Serapeum como complexo terapêutico onde a incubação tinha lugar.

A referência obrigatória da alquimia alexandrina é Zózimo de Panópolis (Akhmim), que viveu no final do século III e no início do século IV¹³³. Tal como os tratados herméticos, os textos atribuídos a Zózimo de Panópolis reflectem o ambiente multicultural de Alexandria. O próprio sábio tinha uma identidade multifacetada: era um cristão gnóstico mas revelava uma grande afinidade com a tradição hermética, o zoroastrismo e o mitraísmo.

Não é surpreendente que, embora derivem das antigas práticas templárias, os textos herméticos revelem também uma forte afinidade com o espírito experimental do Museu alexandrino. A alquimia envolvia procedimentos técnicos laboratoriais bastante complexos cujo objectivo era manipular as propriedades da matéria. Os alquimistas procuravam identificar o efeito que os planetas tinham na incidência de certas doenças buscando, ao mesmo tempo, identificar os tratamentos mais indicados para devolver o equilíbrio cósmico ao corpo, tomado como uma réplica do universo. As correspondências entre os planetas e as plantas forneciam a base para os supostos efeitos terapêuticos dos últimos¹³⁴. Os minerais e os metais estavam também associados aos decanos, criando uma ponte entre a astrologia, alquimia e a medicina¹³⁵. No hermetismo, aquelas noções egípcias eram articuladas com as noções gregas de *heimarmene* e *ananke*¹³⁶. Esta farmacologia combinava a astrologia com conhecimentos botânicos e minerais, o que só poderia ter sido possível no contexto do Museu alexandrino.

¹³² Ebeling 2007 9.

¹³³ Hornung 2001 34.

¹³⁴ Ebeling 2007 22.

¹³⁵ Hornung 2001 30.

¹³⁶ Hornung 2001 30.

Como a natureza do universo e a natureza humana tinham uma forte afinidade entre si, o alquimista almejava realizar a transmutação dos quatro elementos de modo a produzir o quinto elemento, o *aether* ou espírito, que continha em si o segredo da vida¹³⁷. É questionável se a teoria dos quatro elementos já existiria no Egito faraônico¹³⁸. Embora a referência aos elementos seja comum nos textos funerários, como o ar, a luz e a água, muito raramente são elencados em simultâneo. Na realidade, só uma ocorrência é do nosso conhecimento que enumera os quatro elementos em simultâneo:

Palavras ditas por Osíris, O que está à dianteira do Ocidente, deus grande:
que oferendas lhe sejam dadas em Abido para que ele dê luz, terra, brisa e
água ao Osíris Senhora da Casa, cantora de Amon-Ré, Chedsutaeupet¹³⁹.

Embora notável, esta alusão é de tal modo excepcional que dificilmente pode ser vista como uma evidência que ateste a origem egípcia da teoria dos quatro elementos. Ao contrário, as fontes gregas são abundantes no que diz respeito a tais referências, pelo que a influência grega parece ter sido mais decisiva na adopção desta teoria no seio dos ambientes alquímicos.

Embora enraizados na tradição hermética e revelando uma forte afinidade com o contexto grego, os textos alquímicos não são discursos filosóficos. Os mais antigos textos alquímicos, como O *Physica kai Mystika* de Pseudo-Demócrito, revela já uma preocupação em sintetizar mercúrio e metais preciosos. O ouro é preparado a partir do chumbo: tal objectivo é alcançado através de um processo através do qual o metal passa sucessivamente de negro, a branco, amarelo e vermenho¹⁴⁰, dando assim o mote para as fases do *opus* alquímico divulgadas na Idade Moderna.

É importante referir que tais práticas «laboratoriais» também eram elaboradas nos coevos templos egípcios¹⁴¹. Muito longe dos helenizados alquimistas alexandrinos, os sacerdotes do templo ptolemaico de Edfu, prepararam um «laboratório» sagrado. Os seus textos, inscritos durante o reinado de Ptolemeu VI, incluíam um conjunto de

¹³⁷ Simon 2004 169.

¹³⁸ Hornung 2001 40.

¹³⁹ Inscrição 1 (tampo), do ataúde de Chedsutaeupet (A.110) da Sociedade de Geografia de Lisboa (tradução do autor).

¹⁴⁰ Ebeling 2007 25.

¹⁴¹ Ebeling 2007 17. Hornung 2001 35.

fórmulas destinadas a preparar incenso e unguento para as estátuas divinas. Várias substâncias deviam ser aquecidas em intervalos regulares¹⁴².

Também no templo Greco-Romano de Hathor, em Dendera, uma câmara especial, a «Câmara de Ouro», foi preparada para elaborar as substâncias sagradas usadas no culto. Os textos mencionam Tot como divino «alquimista» responsável por tais actividades¹⁴³. Os alquimistas alexandrinos e os sábios egípcios do Egipto Greco-Romano trabalhavam portanto sob uma inspiração comum. No entanto, já há muito que os materiais preciosos eram utilizados no Egipto com intuítos mágicos, sobretudo em contexto funerário. A «Câmara de Ouro», a câmara funerária real, não alude necessariamente à existência de objectos de ouro neste espaço, mas sim a um fenómeno mágico que aí deveria ocorrer: a identificação do faraó com o deus Sol (materializado no ouro) e a sua transformação num ser imortal¹⁴⁴. A mesma leitura do objectivo mágico do ouro pode também ser detectada na alquimia¹⁴⁵.

A equivalência entre a criação do ouro e uma transformação interior já é atestada no Egipto faraónico. Para os egípcios, os minerais eram entidades vivas. O lápis-lázuli «crescia» como uma planta¹⁴⁶ e o ouro «emergia» (*besi*) do Nun, nas profundezas da terra. O mesmo verbo, *besi* («emergir» or «introduzir»), tinha importantes conotações religiosas, evocando a iniciação do faraó (ou do sacerdote) no plano luminoso das divindades. Através da iniciação, o faraó era transformado numa entidade divina, atingindo assim a imortalidade. Esta transformação interior era evocada através da imagem da formação do ouro nas profundezas da terra¹⁴⁷. Não é surpreendente que este fenómeno tenha tido um significado especial na tradição menfita, onde os sacerdotes de Ptah presidiam ao trabalho dos ourives, o qual era envolvido num quadro simbólico que investia as operações técnicas com significado, simbolismo e poder mágico¹⁴⁸.

A linguagem laboratorial alquímica deriva, portanto, deste antigo contexto ritual do trabalho do ouro. Esta linguagem codificada consiste numa alegoria para uma transformação interior de carácter «místico». No contexto da alquimia, as experiências místicas que envolvem o contacto directo com o sagrado são alegoricamente expressas

¹⁴² «when it is hot, add 2 kite (1 kite = 9 g) of each of all kinds of precious stones, namely, of gold, silver, genuine lapis-lazuli, genuine red jasper, genuine green feldspar, turquoise, genuine faïence, and genuine carnelian, crumbling each of these especially fine». Em Hornung 2001 37.

¹⁴³ Hornung 2001 37.

¹⁴⁴ Aufrère 1991 376-390.

¹⁴⁵ Aufrère 1991 362-366.

¹⁴⁶ *Textos das Pirâmides*, § 513.

¹⁴⁷ Sousa 2009 32; Ver também Kruchten 1989 150.

¹⁴⁸ Aufrère 1991 362-366.

numa linguagem alquímica para dissimular um caminho gnóstico de transformação interior¹⁴⁹. É de sublinhar que o uso da alegoria não é de forma alguma estranho à cultura alexandrina¹⁵⁰. A interpretação alegórica forneceu, no contexto do multiculturalismo alexandrino, uma verdadeira tradução semântica dos textos e revelava, através da abordagem filosófica, o verdadeiro significado dos textos. A distinção entre um plano literal da realidade e um sentido oculto, mais profundo, que pode ser revelado através da interpretação alegórica, constitui mesmo um traço distintivo da cultura alexandrina que está presente em muitas das criações maiores da cultura alexandrina.

A metáfora alquímica usava um processo alegórico idêntico, no entanto a sua preocupação era mais a de ocultar mais do que a de revelar: a linguagem alegórica usava imagens tomadas de processos laboratoriais de modo a manter secreto e intocado o conteúdo sagrado da mensagem dessa forma veiculada. Neste esforço de ocultação, o discurso alquímico revela, por si só, a sua origem egípcia levando ao extremo o processo criptográfico que tinha lugar nos contemporâneos templos autóctones. Ao mesmo tempo que desvendavam os segredos da natureza (uma atitude que partilhavam com os sábios do Museu alexandrino), os alquimistas almejavam também a preservação do seu carácter sagrado. É precisamente nesse secretismo que a alquimia revela as suas raízes no conhecimento sagrado egípcio, cujo carácter era eminentemente esotérico¹⁵¹.

A necessidade de manter o segredo em torno da obra alquímica é melhor compreendida se atendermos à equivalência – já reconhecida na Antiguidade – entre a transformação alquímica e o mito de Osíris. O processo alquímico era explicitamente entendido como uma «Osirificação»¹⁵². O processo alquímico enraizava-se, portanto, no arquétipo mítico da morte e ressurreição de Osíris: o cadáver do rei, Osíris, sofria um processo de decomposição (*nigredo*) e engendrava o seu herdeiro, Hórus.

Do ponto de vista prático, a mumificação era a inspiração para a demanda alquímica¹⁵³: a morte desencadeava o processo de decomposição, a *nigredo*, mas a sábia manipulação

¹⁴⁹ Hornung 2001 40.

¹⁵⁰ A tradução de textos religiosos servia propósitos práticos, especialmente para as comunidades étnicas que lhes estavam associados: a tradução dos textos bíblicos, por exemplo, tem de ser relacionada com a ileteracia dos judeus alexandrinos na língua de origem. Contudo, este processo de tradução evoluiu para um nível mais profundo quando a interpretação alegórica foi sistematicamente aplicada aos textos bíblicos traduzidos para o grego, de forma a alcançar o verdadeiro sentido do texto.

¹⁵¹ Loprieno 2001 30-32.

¹⁵² Hornung 2001 39.

¹⁵³ As criptas dedicadas a Osíris, reflectem o aspect funerário que os templos do Egipto tardio também possuíam. Finnestad 1997 214. Esta leitura «osiríaca» do processo alquímico seria baseada na

do cadáver através de operações (al)químicas culminava no renascimento espiritual e na conquista da imortalidade. Visto nesta perspectiva, o *opus* alquímico deveria culminar num ritual de algum modo semelhante à cerimónia da abertura da boca, que assinalava o renascimento do defunto¹⁵⁴. Ao longo deste ritual, um amuleto era colocado sobre a múmia – geralmente o escaravelho do coração – para simbolizar o renascimento e a aquisição de uma centelha solar, e por isso imortal, ao mesmo tempo que assinalava o triunfo sobre a morte¹⁵⁵. Embora no Egipto Greco-Romano estes objectos estivessem já em desuso na mumificação, como em muitos outros aspectos das crenças funerárias egípcias, o seu simbolismo parece ter sido transferido para a vida terrena¹⁵⁶. É, portanto, uma possibilidade a ter em conta, que o simbolismo do escaravelho sagrado fosse agora visto à luz de uma transformação interior que ocorria no coração do alquimista, o verdadeiro *Lapis*, em resultado do *opus*. Esta «osirificação» de carácter gnóstico conduziria o alquimista a um renascimento espiritual através do qual desvendava a realidade última das coisas.

Com um grau de complexidade variável, e adoptando em grau variável o aparato «alquímico» original, este modelo de transformação interior foi difundido ao longo de toda a bacia do Mediterrâneo através dos cultos alexandrinos. Embora sem o aparato técnico dos textos alquímicos, um processo semelhante é descrito no *Asinus Aureus* de Apuleio a propósito da iniciação aos cultos de Ísis e de Serápis. Como um iniciado alquímico, Lúcio sofre uma metamorfose do seu corpo, e submetendo-se à influência de Ísis sofre igualmente uma profunda transformação interior que altera por completo a sua vida, facto que o distingue dos heróis tradicionais do romance helenístico que, ao cabo de muitas vicissitudes, permanecem os mesmos¹⁵⁷. A narrativa de Lúcio revela que a difusão destes rituais era assegurada tanto nos pequenos centros locais, como o templo de Ísis em Chandrés, como nos grandes santuários, como o templo de Serápis em Roma. Talvez também em Panóias (Vila Real), no complexo romano dedicado a Serápis, se realizassem idênticos rituais, mas é obviamente difícil esperar em contextos tão remotos como este, o mesmo grau de complexidade que o processo atingiria no Serapeum alexandrino. Os cultos helenizados de Ísis e de Serápis difundiam ao longo de toda a

identificação entre os processos laboratoriais usados na alquimia e os rituais de mumificação. Assmann 2002 409-411.

¹⁵⁴ Um ritual deste tipo é descrito no «Livro de Toth», onde o neófito é alvo de um ritual semelhante ao da abertura da boca. Jasnow, Zauzich 2005 59.

¹⁵⁵ Sobre o simbolismo do escaravelho do coração e do amuleto do coração, ver Sousa 2011a 37-44.

¹⁵⁶ Sousa 2010 81-91.

¹⁵⁷ Filoramo 1999 148.

bacia do Mediterrâneo não só cultos e práticas rituais, mas também um modelo gnóstico de transformação interior cujas repercussões na espiritualidade do Ocidente está ainda largamente por estimar.

Conclusão

Seja como for, uma vez criado, o hermetismo alexandrino parece ter desempenhado o papel de um paradigma também para os centros de culto autóctones, irradiando o novo *corpus* de textos para todo o Egito. Apesar das diferentes categorias patentes no clero egípcio, no Egito Greco-Romano, os sacerdotes constituíam um grupo socioreligioso bastante coeso que se reunia frequentemente em sínodos¹⁵⁸, o que permitia uma difusão fácil de ideias e textos. Uma vez formulados em grego e demótico, as ideias do «paradigma» hermético revelaram-se perfeitamente compatíveis, quer com os cultos e escolas filosóficas alexandrinos, quer com os cultos egípcios autóctones. O hermetismo reunia assim um conjunto de noções que poderão ter funcionado como um «paradigma», ou seja, um quadro de conceitos que inspirava a actividade intelectual quer de filósofos gregos, sacerdotes helenizados de templos alexandrinos, como de sacerdotes egípcios exercendo a sua actividade em templos autóctones.

O cenário religioso durante os periodos ptolemaico e romano, era muito heterogéneo e complexo. A tradição egípcia convivia lado a lado com as restantes tradições e miscegenava-se com estas para elaborar novas divindades, novos cultos, novas comunidades de culto, especialmente em Mênfis e nas cidades recentemente fundadas, como Alexandria ou Antinoópolis entre outras. Nas necrópoles verifica-se uma intensa aproximação das práticas funerárias egípcias e helenísticas. No entanto, adoptar crenças egípcias não significa reconhecer-se egípcio e certamente que muitos dos gregos ou romanos que adoptaram a mumificação como prática funerária não teriam qualquer dúvida quanto à sua cidadania. Seguramente que o mesmo poderá ser dito sobre os sábios egípcios que redigiam os seus textos em grego, como Manéton.

Estudos políticos e históricos reconhecem a abertura do contexto cultural e sociológico do período ptolemaico, por oposição às tensões crescentes da sociedade egípcia durante a ocupação romana, em grande parte motivadas pela definição cada vez mais estrita de cidadania. Apesar destas tensões é surpreendente constatar que, no plano religioso, se assista a um multiculturalismo crescente. Importantes templos ptolemaicos e romanos

¹⁵⁸ Finnestad 1997 228.

existiam nos grandes centros urbanos – a religião judaica estava implantada no Egipto desde o século VI a.C. e durante a ocupação romana um grande número de igrejas cristãs foi erguido. O padrão de interacção e a relação entre os vários cultos é complexo e muito difícil de apurar¹⁵⁹.

A helenização dos cultos egípcios, promovida pelos soberanos ptolemaicos, almejava a integração da sociedade multicultural e teve importantes consequências tanto na afirmação do carácter universal da dinastia, como na difusão das crenças autóctones, particularmente nas relacionadas com a vida do Além, numa audiência multicultural muito abrangente. As fontes religiosas e literárias sugerem que os limites entre a tradição egípcia e o pensamento greco-romano se tornaram progressivamente mais esbatidos ao ponto de tornar impossível a classificação de um dado texto ou artefacto como «egípcio» ou «grego».

Inicialmente a helenização da tradição egípcia envolveu a adopção da língua grega e dos métodos filosóficos para a expressão da teologia egípcia. A eficácia deste processo foi facilitada pela crescente «demotização» da cultura egípcia: na realidade, quando os macedónios conquistaram o Egipto, o legado faraónico havia sido já sujeito a uma «tradução» para demótico. Este fenómeno, detectável nos centros intelectuais locais, sobretudo no templo de Ptah em Mênfis, lançou as bases para a helenização da tradição egípcia no contexto da recentemente fundada cidade de Alexandria.

Neste cenário, o Serapeum alexandrino emerge como o berço por excelência desta nova tradição multicultural. Embora enraizados na tradição demótica, os textos herméticos apresentam os conteúdos egípcios expressos num discurso filosófico que, em si mesmo, é uma invenção grega. O Serapeum de Alexandria desempenhou certamente um papel essencial na aproximação da tradição demótica autóctone aos métodos e conhecimentos do Museu e da Biblioteca. A composição destes textos requeria, portanto, a colaboração de filósofos gregos abertos à tradição egípcia e de eruditos egípcios helenizados. Atendendo ao elevado grau de conhecimento mágico e cultural patente nos textos e iconografia herméticos, não parece ser excessivo admitir que tais elaborações possam ser atribuídas a uma comunidade multicultural que gravitava em torno da Biblioteca Filha, sendo constituída por sacerdotes egípcios helenizados e por eruditos gregos que levavam a cabo um processo que transcendia largamente a mera tradução de textos. Estas comunidades expressavam os conteúdos da teologia egípcia, não apenas em

¹⁵⁹ Finnestad 1997 234.

língua e iconografia gregas, mas também recorrendo a noções filosóficas e a mitos gregos. Neste processo, o substracto egípcio parece dissolver-se ao ponto de se tornar quase indetectável.

Neste contexto, os textos do *Corpus Hermeticum* parecem constituir o resultado de uma tradição autóctone nascida no substracto demótico dos templos autóctones e plenamente desenvolvida em Alexandria: demótico em conteúdo, grego na linguagem e no discurso, o hermetismo alexandrino aspirava ao universalismo, estando por isso perfeitamente alinhado com a tendência multicultural da antiga Alexandria. Adoptando elementos e imagens de outras tradições, como a persa ou a judaica, não só espelhava a riqueza do influxo cultural que caracterizava o Egipto ptolemaico, como expressava a sua própria busca de universalismo¹⁶⁰. Possivelmente por essa razão, uma intensa interacção entre a tradição demótica egípcia dos templos autóctones originou um constante influxo que circulava nas duas direcções, com as produções herméticas – detectadas graças ao influxo multicultural – novamente integradas nos textos demóticos.

A tradição forjada no Serapeum alexandrino seria partilhada por uma vasta população multicultural e atingiria territórios muito para lá das fronteiras do Egipto. A expansão dos cultos da tríade alexandrina envolvia um complexo conjunto de noções relacionadas com a arquitectura templária, a iniciação ritual e conhecimentos específicos – os últimos difundidos através de textos filosóficos de carácter aberto, diríamos «exotérico» com intuítos pedagógicos (tais como os que foram mais tarde compilados no *Corpus Hermeticum*) e procedimentos rituais codificados em textos sagrados e procedimentos alquímicos investidos de carácter «esotérico».

É difícil saber até que ponto os autores antigos, tanto gregos como egípcios, estariam conscientes da definição do paradigma hermético como tradição filosófica independente. Na verdade, uma tal definição poderá mesmo ter-se afigurado supérflua, sobretudo para os sábios egípcios que também nunca buscaram uma designação para definir a sua própria tradição. Teria sido precisamente essa abertura em relação ao conhecimento – também ela tipicamente egípcia – que estaria na base do grande sucesso que tradição hermética alexandrina gozou no mundo helenístico, levando à aceitação dos seus elementos por diferentes escolas filosóficas e até por seitas religiosas antagonistas.

¹⁶⁰ Ebeling 2007 30.

A verdade é que, mesmo após a completa destruição do Serapeum alexandrino, o seu legado sobreviveu. Tanto a alquimia como o hermetismo revelar-se-iam como duas tradições duradouras que haviam de desafiar as barreiras do espaço e do tempo: seriam capazes não só de difundir a sua influência muito para além das fronteiras do Egipto, como teriam um papel importante no despertar do conhecimento tanto no mundo islâmico medieval como na Europa do Renascimento contribuindo decisivamente para a configuração da Ciência Moderna.

REFERÊNCIAS

- A. Bell (2004), *Spectacular Power in the Greek and Roman City*. Oxford, University Press 123-180.
- G. Andreu, M.-H. Rutschowskaya, C. Ziegler (1997), *Ancient Egypt at the Louvre*. Paris, Hachette.
- J. Assmann (2002), *The Mind of Egypt: History and meaning in the time of the Pharaohs*. Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- S. Aufrère (1991), *L'Univers Minéral dans la Pensée Égyptienne*. Cairo, Institut Français d'Archaeologie Oriental (2 vols).
- R. Bagnall, D. Rathbone, (2008), *Egypt: From Alexander to the Copts – An Archaeological and Historical Guide*. Cairo, The American University in Cairo Press.
- K. Bloor (2010), *The Definitive Guide to Political Ideologies*. Milton Keynes, AuthorHouse.
- J.-P. Corteggiani (1986), *L'Égypte des Pharaons au Musée du Caire*. Paris, Hachette.
- C. Desroches-Noblecourt, (2004), *Le Fabuleux Heritage de l'Égypte*. Paris, Éditions Télémaque.
- A. Dodson, S. Ikram (2008), *The Tomb in Ancient Egypt*. Cairo, Thames & Hudson.
- F. Ebeling (2007), *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- O. Murray (1994), “Symptotic History” in O. Murray, ed. *Symptotica. A Symposium on the Symposion*. Oxford, Clarendon Press 3-13.
- L. Ferreira (2013), “Festive Alexandria: Mobility, Leisure, and Art in the Hellenistic Age” in R. Sousa, M. Fialho, M. Haggag, N. Rodrigues, eds. *Alexandrea ad Aegyptum: The legacy of multiculturalism in Antiquity*. Porto, Coimbra: CITCEM, CECH (no prelo).
- G. Filoramo (1999), “The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts” in J. Assmann, G. Stroumsa, eds. *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*. Leiden, Boston, Köhln, Brill.ppp
- M. Toher (2003), “Nicolaus and Herod”, *HSPH* 101 427-447.

- A.-M. Guimier-Sorbets (1998), “Les peintures de la nécropole de Kôm el-Chougafa: Une forme originale de syncrétisme religieux”, *Le Monde de la Bible* 111 34-37.
- E. Hornung, B. Bryan (2002), *The Quest of Immortality: Treasures of Ancient Egypt*. Washington, National Gallery of Art.
- E. Hornung (2001), *The Secret Lore of Egypt: Its impact on the West*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- R. Jasnow, K.-T. Zauzich (2005), *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- L. Kákosy (1982), “Decans in Late-Egyptian Religion”, *Oikumene* 3 163-191
- J.-M. Kruchten (1989), *Les Annales des Prêtres de Karnak (XXI-XIII Dynasties) et Autres Textes Contemporains Relatifs à l’Initiation des Prêtres d’Amon (avec un chapitre archéologique par Thierry Zimmer)*. Orientalia Lovaniensia Analecta, 32. Lovain, Departement Oriëntalistiek.
- A. Lloyd (2000), “The Ptolemaic Period (332-30 BC)” in I. Shaw, ed. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford, Oxford University Press 395-421.
- A. Loprieno (2001), *La Pensée et l’Écriture: Pour une analyse sémiotique de la culture Égyptienne*. Paris, Cybele.
- J.-P. Mahé (1998), “De Thot à Trismegiste” in *Les Dossiers d’Archeologie* 236 60-69.
- J.-P. Mahé (1995), “Hermes Trismegiste, Philosophe Alexandrin” in *Les Dossiers d’Archeologie* 201 38-43.
- J.-P. Mahé (1982), *Hermès en Haute Égypte*. Quebec, Les Presses de l’Université Laval (2 vols.).
- J. Málek (2003), *Egypt, 4000 Years of Art*. London, Phaidon Press.
- I. Moyer (2011), *Egypt and the limits of Hellenism*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- J. F. Quack (1995), “Dekane und Gliedervergottung” in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 97-122.

M. Saleh, H. Sourouzzian (1987), *The Egyptian Museum: The Official Catalogue*. Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

J. SALES (2005), *Ideologia e Propaganda Real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

K. Savvopoulos, R. Bianchi (2010), *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*. Alexandria, Alexandria and Mediterranean Research Center.

N. S. Simões (2006), “Um tema egípcio na *Íliada*: a Kerostasia” in *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 247-258.

N. Shupak (1993), *Where wisdom can be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. Fribourg-Göttingen, University Press, Vandenhoeck & Ruprecht.

R. Sousa, M. Fialho, M. Haggag, N. Rodrigues (2013), *Alexandrea ad Aegyptum: The legacy of multiculturalism in Antiquity*. Porto-Coimbra, CITCEM, CECH (no prelo).

R. Sousa, J. Silva (2013), *Serápis nos confins do Império: O complexo sagrado de Panóias*. Vila Real, Câmara Municipal de Vila Real e Direcção Regional de Cultura do Norte.

R. Sousa (2011a), *The Heart of Wisdom: Studies on the heart amulet in ancient Egypt*. Oxford, British Archaeological Reports.

R. Sousa (2011b), *O Livro das Origens: A inscrição teológica da Pedra de Chabaka*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

R. Sousa (2010), “Symbolism and Meaning of the Cornice Heart Amulets” in *Chronique d'Égypte* 85 81-91.

R. Sousa (2009), *Iniciação e Mistério no Antigo Egipto: O caminho de transformação do coração*. Lisboa, Ésquilo.

R. Sousa (2007), “O edifício de Taharka no lago sagrado de Karnak: simbolismo e função ritual” in J. Ramos, L. Araújo, R. Santos, coords., *Arte Pré-Clássica: Colóquio comemorativo dos vinte anos do Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Lisboa, Instituto Oriental, 279-302.

M. S. Venit (2002), *Monumental tombs of Ancient Alexandria: The Theater of the Dead*. Cambridge, Cambridge University Press.

S. Walker, P. Higgs (eds., 2001), *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*. London, British Museum Press.

D. Wildung, F. Reiter, O. Zorn (2010), *Egyptian Museum and Papyrus Collection, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Staatliche Museen zu Berlin*. Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Staatliche Museen zu Berlin.

R. E. Witt (1997), *Isis in the Ancient World*. Maryland, The Johns Hopkins University Press.

¹ FINNESTAD, 1997: 228.

FINNESTAD, R. (2005) — *Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient traditions in new contexts*. In SHAFER, B., ed. — *Temples of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

FIGURAS

Fig. 1: Kom el-Chugafa, Salão de Caracala, túmulo 2, parede central.

Kom el-Chugafa, Salão de Caracala. Fig. 2a (Esquerdo): túmulo 2, parede esquerda.
Fig. 2b (Direita): túmulo 2, parede direita.

Fig. 3: Tabuínhas astrológicas encontradas em Grand (Vosges).

A TRÍADE ESSENCIAL DE PROCLO E O SIGNIFICADO ESOTÉRICO DE DEUSES

Severina Gonçalves

Resumo

O pensamento de Proclo mostra claramente a linha esotérica do pensamento platônico expresso nas «negações» e nos mitos e metáforas do fundador da Academia. Nesse pensamento a visão triádica do universo é basilar, recordemos a tríade «Essência-Vida-Intelecto», assim como o significado esotérico do conceito de deuses.

Considerações Gerais

Quando vertemos a nossa atenção para o Neoplatonismo, ao longo dos séculos, muito de ensinamentos, reflexões, considerações acerca da realidade podemos descobrir ainda actual para o ser humano filósofo que, hoje, no século XXI, os dias em que vivemos (o futuro para os nossos antepassados), se interroga e procura respostas.

Os neoplatónicos, sucessores do grande edificador do pensamento que foi Platão (séc. V-IV a.C.) parecem beber nessas fontes primordiais do saber que representam os pré-socráticos perfilando um fio condutor do saber mais elevado até aí alcançado e encontrando as mais belas expressões que vão percorrer a Idade Média, florescer na exuberância harmónica do Renascimento europeu e continuam presentes e a inspirar até aos nossos dias, de um modo mais ou menos velado. Dos pré-socráticos destacaria os importantes contributos de Parménides com a sua asserção entre o Ente (Nous) e o Ser (relacionado com o mundo sensorial) em que o próprio Platão se vai inspirar destacadamente.

São muitos os pensadores e artistas que hoje perscrutam as mesmas inquietações. Só em Portugal, vemo-las na pintura de Lima de Freitas, na geometria de Almada Negreiros, nos recursos literários de Pessoa, entre muitos outros. Hoje, em que a arqueologia levanta a hipótese de o Homem ter desenvolvido uma expressão religiosa (para-material) anterior ou, se preferirmos, por excessivos cuidados, contemporânea aos elementos que lhe permitiram a fixação, sedentarização, a criação de sociedades tendentes a uma organização complexa.

Pois como sabemos a harmonização, conjugação dos Homens em sociedade é um processo exigente e realmente complexo pois para a sua concretização muitos factores têm de ser bem articulados e que obriga aos seus promotores uma perseverança e claridade mental contínua e acima do quotidiano. Pelo que directamente Platão reflecte na *República* e n' *As Leis*.

Mostra-se importante aclarar este fio condutor filosófico que representaram os neoplatónicos ao longo dos séculos. A sua filosofia está permeada de vida, de praticidade mas também de contemplação, de sublimação, de alquimia e de magia.

A natureza do Homem é instável interiormente. Isso diz-nos a psicologia. E a Filosofia ao longo de toda a caminhada humana que conhecemos vai procurar resgatar ou encontrar essa estabilidade adormecida, perdida ou esquecida como diria Platão, que resulta da união harmónica num só indivíduo ou indivíduo a indivíduo por reflexão de princípios suprassensíveis ou ideais de categorias e especialidades diversas. Trata-se de

uma verdadeira visão integradora e transdisciplinar que repetidas vezes, ao longo dos séculos, os neoplatónicos foram assumindo, vivendo e transmitindo nas suas *Academias*. À educação filosófica caberia promover o recordar, o religar interiormente a um sentido, a que a fugacidade alienante do quotidiano é alheia. Por isto, os seculares filósofos do oriente e do ocidente convidavam a um afastamento, a uma desimplicação para o indivíduo poder observar melhor as causas, trabalhá-las quanto à sua implementação e assim desenvolver uma acção mais eficaz. Neste sentido, o desapego do mundo quotidiano e material é um conceito transversal. Que não procura ou promove a desresponsabilização ou alheamento, mas a amplitude de visão para um melhor alcance e focalização na acção principal. Tradicionalmente diz-se que *quem não sabe é como quem não vê*. Logo, é preciso recuar, recordar, lembrar e saber para ver. É preciso despertar a visão interna, o olho reconstituído de Hórus por Thot, a unidade do ser para não se perder na sua acção no mundo.

Para os clássicos esse encontro ou o caminho a que a ela verdadeiramente conduzia era a fonte de saúde interior e da prática de boas acções exteriores, *aretê*, a excelência. Por isso, quando falamos de filosofia abordamos aqui, como propõe Junito Brandão – no seu vasto trabalho desenvolvido com profunda dedicação humana – mormente da percepção, da contemplação, da iluminação interior que reverte na realização. Como diria Plotino, outro destacado neoplatónico do séc. III, contemplação e organização. Estes dois movimentos, interno e externo, criariam no Homem uma elevação por equilíbrio justo. O esforço daria assim lugar à glória por superação dos constrangimentos do mundo material exterior.

Deste modo, na antiguidade, os heróis, as figuras mitológicas, os deuses surgem como revelações inspiradoras para a acção. São símbolos psicológicos e espirituais de potências humanas adormecidas em nós e reveladas neles. São assim inspiradores e mágicos, reclamam essa superação, esse mais longe, mais acima e mais além. Admirá-los, colocá-los na poética ou no teatro, render-lhes culto, para os mais esclarecidos, consistia em unir-se ao melhor de si mesmo, em permitir a expressão dessa parte do ser humano que é mais capaz, mais livre, mais actuante – a iniciação na sua *telete*¹⁶¹ e *epopteia*¹⁶². Nas palavras de Aristóteles, – este ano (2016) a Unesco convida-nos a

¹⁶¹ Cerimónia dos mistérios, iniciação.

¹⁶² (do grego) «En los Misterios, la tercera o última parte de los sagrados ritos se llamaba *Epopiteia*, o revelación, recepción en los secretos. En substancia significa aquel grado de clarividencia divina en que la visión terrestre se paraliza, todo cuanto pertenece a la tierra desaparece, y el alma se une libre y pura con

revisitar o filósofo – a passagem da potência ao acto. Ser amigo de si próprio, despertar o condutor que pode guiar no meio da confusão, da perturbação tal como Khrisna elucida Arjuna no início da *Bhagavad-Gita*, se nos dirigimos até à Índia milenar.

Os paralelos entre o Oriente e o Ocidente não são novidade e as inquietações humanas vão-se reflectindo e multiplicando em perguntas e respostas ao longo do planeta e da história. Por isso, Kant alerta-nos para a importância da Boa Vontade, do que é universalmente bom. A par da assunção do imperativo categórico como realizador do mais íntimo e duradouro no Ser Humano que se harmoniza com o universal. Esta razão, a meu ver, traduzir-se-ia na sua completude no homem universal.

Assim, a meu ver, quando estudamos um autor devemos olhá-lo no seu quadro de relações, nesse fio histórico em que há um antes e um depois. O antes é a sua herança. De toda a herança universal, o autor selecciona aquela com que lhe cabe trabalhar e desenvolver. O depois diz respeito àqueles que, de um modo ou de outro, se filiaram à sua visão, de que ele é representante até aí, e anseiam continuar a desenvolvê-la.

Proclo

Dirigindo-nos a Proclo, situamo-nos em Atenas do século V, onde vamos encontrar uma síntese.

Quando se tem em conta a herança, invocava-a Viktor Frankl como celeiro de experiências e saberes que os mais velhos possuem e que nos deve conduzir a respeitá-los, a atribuir-lhes um valor real e simultaneamente imaterial. Essa herança nasce de um percurso que leva este filósofo de Constantinopla onde nasce até Alexandria, e à sua fixação em Atenas. Essa síntese reflecte a influência dos Oráculos Caldeus que vai citando por diversas vezes nos seus comentários ao pensamento de Platão em *Teologia Platónica*, com o eixo, como se mostra evidente, que assume nas suas reflexões a própria filosofia do fundador da Academia, Platão.

Proclo conhece a Academia num período de reflorescimento. Antes já o pensamento estóico tinha perfumado intensamente a visão platónica e, ao que tudo indica, a clara visão de Platão com a passagem dos séculos vai-se confundindo e esfumando, marcadamente a partir do século III a. C.. A Academia de Proclo já não funciona no seu espaço original. O último a ocupá-la terá sido Filon de Larissa (110-84 a.C.). Mais tarde, grandes vultos do neoplatonismo surgiram: em Alexandria, Amónio Sacas,

su Espíritu o Dios. Pero el verdadero significado de dicha palabra es "superintendente, sobreveedor, vigilante, maestro de obra", y equivale a la voz sánscrita *evâpta*.» (*Isis sin velo*, II, 90-91).

Plotino, em Roma, Porfírio, Jâmblico,... por volta de 529 as actividades da Academia veem-se encerradas com Justiniano. Data a que se atribuiu o fim da Antiguidade. O conhecimento parece rumar a (médio) oriente com o mundo árabe e mesclar-se num cristianismo erudito durante a chamada Idade Média com, por exemplo, João Escoto Erígena (séc. IX).

Neste ambiente instável Proclo vai continuar os trabalhos na Academia de Plutarco de Atenas e Siriano, ensinando. Como afirmavamos anteriormente, através dos seus comentários, que hoje podemos ler, retoma directamente a filosofia de Platão, nas suas palavras, e sintetizando-a com a filosofia caldaica. A origem desta última remonta a duas eminentes figuras do século II de Atenas (Juliano, o Teurgo e Juliano, o Caldeu), convidando-nos a visitar a sabedoria babilónica e persa antigas.

Sobre a manifestação e as suas dimensões, estes textos caldeus

«Sustentam que há sete mundos corporais, um ígneo e primeiro, três etéreos, e depois três materiais, o último dos quais denominado terrestre e inimigo da luz; trata-se da região sublunar, que além do mais encerra em si mesma a matéria, a que denominam abismo. Acreditam num Princípio único de todas as coisas e celebram-no como Uno e Bem. Depois, homenageiam um certo Abismo paterno, composto por três tríades. Cada tríade inclui Pai, Potência e Inteligência. Segue-se a *iynga* inteligível, depois dela os Ensambladores, o ígneo, o etéreo e o material. Depois dos Ensambladores, os Teletarcas. Depois destes, os Pais Fontes, também chamados de ‘Guias do Mundo’, sendo o primeiro deles aquele que se costuma dizer ‘unitariamente mais distante’. A seguir a estes três Indobráveis vem, em último lugar, ‘aquele que está cercado por baixo’.»¹⁶³

1



Como se torna próprio dos neoplatónicos, a referência e influência das correntes filosóficas precedentes toma força e evidência também em Proclo, no que se refere ao orfismo e pitagorismo.

Para Proclo, seguindo já a sua filosofia, a manifestação provém primeiramente de uma unidade, relacionada com o primeiro princípio ou bem, da qual emana as Hénadas. Os

¹⁶³ Fernández-Fígares, Dolores. Artigo “O Livro dos Oráculos”. Disponível em (5/2016): http://www.nova-acropole.pt/a_livro_oraculos.html

deuses – hénadas – na medida em que reportam a essa unidade divina são em si mesmos perfeitos. Nas palavras de Proclo

«(...) e se a série divina é afim ao Uno e ao Bem e de natureza semelhante a ele, então os deuses são hénades completas em si e por si mesmas.». Pelo que, logo afirma que «Se, por outro lado, fosse uma hénade mas não perfeita em si mesma mas já não uma hénade, seria designado dito ser doutra ordem de virtude da sua variação no que respeita ao carácter divino.»¹⁶⁴

Fala-nos Proclo, na *Teologia Platónica*, de uma tríade essencial: *Uno*-Essência, *Uno*-Vida e *Uno*-Inteligência.

Nas palavras do filósofo

“(...) there are three total monads which are entirely beyond the Gods that are divided according to parts, viz. essence, life and intellect.”

Esta tríade relaciona-se com as 3 dimensões da manifestação (de Nous) por ele identificadas: Inteligível; Inteligível-Intellectual e Intellectual.

Cada um dos elementos da tríade relaciona-se com *qualidades/características* presentes na natureza, por exemplo a Essência com o limitado, a Vida com o ilimitado e a Inteligência com o limitado-ilimitado, ou seja, o misto. No *primeiro* elemento (pai, masculino) há uma existência, no *segundo* (mãe, feminino) uma progressão e no terceiro uma conversão à essência. Na matemática simbólica, com significado profundo no que concerne ao entendimento e estudo das leis do universo, a essência mostra-se como o ponto, a progressão como a linha e a conversão como a circunferência que encerra e retorna. Assim também o *primeiro* se associa ao imparticipado, o *segundo* ao participado e o *terceiro* ao participante¹⁶⁵.

Lembrando Platão, a própria natureza humana participa da esfera do Nous, Psiqué, mundo intermédio e mundo manifestado. Através de Nous inspira-se na unidade, capta as realidades superiores ou Realidade; da psiqué vive-as propriamente, imbuídas de sentimentos e imaginação; e no mundo do sensível manifesta em acção. Assim o Ser

¹⁶⁴ Proclo, **Elementos de Teologia**. Trad. de Francisco Samaranch. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1975 (2ª ed.). P. 114-115.

¹⁶⁵ Reale, Giovanni, **Introduzione a Proclo**. Roma: ed. Laterza, 1989. 1ª ed.

Humano é mago, enquanto o que faz a passagem do invisível ao visível e auriga do seu próprio destino. É esoterista, porque permite a passagem do saber interno à acção externa.

A partir do Nous, descendendo, vamos encontrar em Proclo uma repartição triádica da realidade que, a todo o momento, nos adverte para a unidade essencial que a inspira.

A passagem da(s) unidade(s) essencial(ais) – Hénades – ao mundo manifestado visível e a sua reflexão através do pensamento de Proclo que explica e expande, em certa medida, o pensamento do próprio Platão, mostra-se uma riquíssima ferramenta filosófica que, ao acedermos a ela, nos pode convocar a um entendimento mais profundo da própria natureza a que o Ser Humano pertence e à qual se pode aliar, pelo entendimento e integração (intelectual e prática), no sentido de encontrar e se dirigir a uma maior completude na sua vivência dia-a-dia.

Em síntese, uma vez mais, em Proclo, a filosofia mostra-se eminentemente prática como o caminho para a redescoberta do valor, do significado de cada *parte* e do seu Sentido na Unidade total.