

### III. ARTIGOS DE TEMA LIVRE

#### *NON DUCO, DUCOR:* A CONDIÇÃO DA ALMA NO *CORPUS HERMÉTICO*

*Pedro Barbieri*<sup>1</sup>

#### RESUMO

O *Corpus Hermético* (CH) é um conjunto de breves tratados esotéricos, de cunho filosófico e religioso, redigidos provavelmente entre os séculos I-III d.C no Egito helenizado. Alguns textos versam não apenas sobre matérias cosmológicas, mas também soteriológicas: o estado deficitário do ser humano e um modo de vida distinto que ele poderia experimentar. Assim, pretendo apresentar de que modo o CH entende a estrutura interna de cada indivíduo (*noûs*, alma, corpo), a qual estaria afinada à estrutura macroscópica do universo; a condição precária da alma; e o itinerário de conversão sugerido na obra como uma forma de correção aos iniciados.

#### PALAVRAS-CHAVE

*Corpus Hermeticum*; hermetismo; doutrinas esotéricas; soteriologia; alma.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP) e membro do Grupo de Estudos de Línguas Indo-Europeias Antigas (GELIEA), organizado pelo prof. dr. José Marcos Mariani Macedo, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (DLCV/FFLCH-USP). Este artigo é um desdobramento da minha atual pesquisa de doutorado, com financiamento pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP; nº do processo: 18/10643-0), à qual agradeço por todo o auxílio. E-mail para contato: pbarbieriantunes@gmail.com.

## 1. Introdução<sup>2</sup>

O *Corpus Hermético* (CH) é uma pequena coletânea de dezessete tratados elaborados e eventualmente coligidos entre os séculos I e III d.C., todos vinculados à figura de Hermes Trismegisto, seja como autor seja como personagem dos textos. Essa obra é a maior representante supérstite da chamada *doutrina hermética* e deve ter tido alguma circulação entre pequenas comunidades de caráter esotérico nos arredores do Egito helenizado. Os textos, em geral breves, são compostos na forma de diálogos entre um mestre e um discípulo, havendo espaço também para hinos, exortações, hierofanias, profecias, revelações, com especulações de cunho tanto filosófico quanto místico. O conteúdo dos tratados pode ser resumido em dois temas principais: i) a estrutura do universo (cosmogonia e cosmologia) e ii) a estrutura do ser humano (sua origem, situação atual e possível salvação). De modo resumido e provisório, estamos diante de uma corrente que fala sobre o cosmo e o indivíduo sob uma perspectiva, para empregar um termo em desuso, teosófica.

O hermetismo preconizava um projeto soteriológico, o que subentende a *necessidade* de salvação do ser humano. Isso, porém, nos leva a um questionamento básico: talvez precisemos ser salvos, *mas do quê?* Para se manter imperativa, a ideia de salvação, própria de inúmeras vertentes religiosas, pressupõe duas características centrais: i) a identificação de um estado deficitário atual e ii) um projeto de perfectividade potencial. A premissa básica de qualquer proposta de salvação é o reconhecimento de uma condição insatisfatória, seja lá qual ela for. É somente com base nesse diagnóstico que um projeto de transformação pode se fundar. Caso o atual fosse suficiente, não teríamos de ser salvos ou corrigidos. Mas, se é insuficiente, temos de conhecer essa situação e lidar com ela. É nesse ponto que o hermetismo busca se justificar, enquanto uma *filosofia soteriológica*<sup>3</sup>, o que envolve ao mesmo tempo *ideias* e *prática* – isso porque se trata de uma empreitada contemplativa que, no entanto, tem como matéria-

---

<sup>2</sup> Uma versão inicial do texto foi apresentada em novembro de 2019 no IX Seminário de Pós-Graduação em Letras Clássicas na Universidade de São Paulo, de modo que agradeço aos organizadores pelo evento e pela oportunidade de apresentar o meu trabalho. Agradeço também aos pareceristas pelos comentários. Quaisquer deslizes remanescentes são de minha autoria.

<sup>3</sup> A expressão é de Adluri (2013), que ainda traz a seguinte definição: “Essa tradição combina rituais iniciáticos e experiências de quase morte, mitos e revelações mânticas com questionamentos racionais e filosóficos – a dizer, com investigações a respeito de cosmologia, epistemologia e ética. Em contraste com a filosofia ocidental contemporânea, ela não separa a teoria da prática (...), ela busca promover uma transformação filosófica, conduzindo o iniciado de sua existência mortal ao Ser imortal” (p. 6, tradução minha).

prima a experiência da instabilidade humana, buscando modificá-la ou restaurá-la a uma condição original.

A salvação proposta era destinada a pessoas *reais*, não teóricas. Do mesmo modo, o diagnóstico que era feito se reportava a pessoas também *reais*. Assim, há uma materialidade incontornável que sustenta as ideias e as aplicações dessas mesmas ideias. No hermetismo, a vida da alma encarnada no mundo físico era tida como precária<sup>4</sup>. Com frequência, esse tipo de perspectiva é encarada como sendo a face *pessimista* do CH<sup>5</sup>. Mas busco aqui indicar que tal avaliação dos comentadores perde de vista a continuidade que deve haver entre condição e salvação. Ainda, recorrendo a um argumento mais banal, a reflexão de que algo é *pessimista* envolve uma espécie de apreciação moral ou psicológica subliminar por parte do observador – há um contrapeso já implícito no estudioso. Trata-se de uma perspectiva que, ao meu ver, se antecipa à descrição de mundo que é feita sem entendê-la em seus próprios termos: reconhecer que algo é deficitário não seria no caso pessimismo, mas uma proposta de observação acerca da vida e de sua possibilidade. A soteriologia versa sobre o *possível*<sup>6</sup>. Dito de outra forma, ela versa sobre a *abertura* para uma forma de ser que é ainda desconhecida dentro do sujeito e também na relação do sujeito com o mundo. Diante disso, os textos herméticos assimilam esse estado de possibilidade a uma forma de essencialismo de caráter religioso e experiencial. Ou seja, o possível do ser humano seria o resgaste ao que ele *é*, a uma substância dentro dele que é hierarquicamente superior às demais que, em geral, ditam a sua vivência cotidiana. Assim, o que parece estar em jogo nos tratados é antes a *descrição* do que esses grupos entendiam como uma situação factual e não um pessimismo *a priori* que determinaria os caminhos da doutrina.

Tendo em vista comunidades religiosas antigas, nas quais o ensinamento e a prática constituíam um único *modo de vida*<sup>7</sup>, é de se pensar que determinado preceito não seria somente aceito entre leitores, mas *testado entre adeptos*. Cada indivíduo deveria

---

<sup>4</sup> O exemplo mais panfletário disso está em CH 6.3-4.

<sup>5</sup> Para um apanhado geral, cf. Nebot (1999, p. 16, 22-3); Bull (2018, p. 6-11, 188-9). As origens da divisão entre a face “pessimista” (judaico-gnóstica) e a “otimista” (helenística-egípcia) do CH remonta principalmente a Festugière e Nock (1945, 1960), sendo que tal parecer foi eventualmente retomado por Mahé (1978, 1982) e Fowden (1993) de forma um tanto mecânica.

<sup>6</sup> Marcel (1950, p. 18-56); Gebser (1985 [1949], p. 1-22, 36-43); Bernabé (2007); Manoussakis (2009); Bloechl (2009).

<sup>7</sup> Remeto aqui a uma abordagem que podemos encontrar em Hadot (2016 [2001], 2019 [1997]). Isso já é antecipado na ideia de “religião vivida” delineada por Bell (1992). Outros estudiosos que buscam fazer a ponte entre o discurso antigo e suas práticas são Kingsley (1999) e Cottingham (2008). Para o caso do CH, cf. van den Kerchove (2012, p. 128-53), que, apoiando-se na leitura de Hadot, interpreta os tratados herméticos como “exercícios espirituais”.

observar e experimentar em si o que de outro modo seria apenas convenção ou formalidade teórica. Não era a palavra que era cultuada, mas a experiência. Logo, a vida em grupos poderia potencializar ou auxiliar cada iniciado em sua empreitada. E, de fato, temos notícias de *lojas* herméticas, ligadas talvez a um sacerdotício greco-egípcio marginal, como sugere van den Broek (2000), que toma emprestado um termo frequente para locais de encontros maçônicos de forma meramente ilustrativa – o que ele entende que haveria é a existência de “pequenas comunidades, grupos, conventículos ou *lojas*, onde instruções herméticas eram dadas e experiências individuais eram celebradas de forma coletiva com rituais, preces e hinos” (p. 81)<sup>8</sup>. Sabemos de reuniões de círculos nas quais eram realizados rituais, refeições e também podemos ler acerca de um beijo ou abraço sagrado de confraternização entre os hermetistas após as práticas de culto<sup>9</sup>. O uso de incensos é criticado, mas, em consonância com as práticas egípcias, fala-se da divinização de estátuas na vida comunitária<sup>10</sup>. Hinos secretos, noturnos e *silenciosos* (orações individuais) eram recitados e, ao que tudo indica, havia também nos templos meditações dirigidas<sup>11</sup>. O importante aqui não é detalhar a operação e origem de tais preceitos, o que excede o escopo deste artigo, mas constatar que, *por haver preceitos de ordem ritualística e prática*, pressupõe-se a existência de grupos e encontros. Ou seja,

---

<sup>8</sup> Minha tradução, grifo meu. Cf. ainda Litwa (2018, p. 9-11).

<sup>9</sup> NHC VI.6.57-65, que van de Broek (2000) compara com Tertuliano, *De Oratione*, 18, 1-3. Embora essa referência seja parte dos textos de Nag Hammadi, fundamentalmente relacionados a comunidades gnósticas do mesmo período, não devemos perder de vista que três tratados do sexto códice são de origem hermética (VI, 6-8), constando inclusive das traduções mais recentes do CH (e.g. Nebot 1999, p. 493-501); Ramelli (2005, p. 1267-1548); Scarpi (2011, p. 65-80). Para citá-lo novamente, van den Broek (2000) é categórico ao dizer: “A biblioteca de Nag Hammadi é com frequência chamada de uma biblioteca gnóstica, mas é fato notório que isso não é bem verdade” (p. 78). NHC VI.8, por exemplo, é uma paráfrase em copta de *Asclépio* 21-9, que se mostra mais próximo ao original grego do que a versão completa em latim à qual temos acesso (van den Broek 2000, p. 79). Mais que isso, é importante ter em mente ainda a contemporaneidade e, principalmente, a *permeabilidade* entre o gnosticismo, o hermetismo e os *Oráculos caldeus*, que corresponderiam ao “submundo platônico” de que fala J. Dillon (1996, p. 384-96).

<sup>10</sup> Rejeita-se a queima de incensos em *Ascl.* 41. Para a animação de estátuas, cf. *Ascl.* 23, 27, 37 e CH 17 (e *Oráculos Caldeus*, fr. 108, 224). Para um aparado geral, cf. Fowden (1986, p. 142-53); Teeter (2011, p. 76-118).

<sup>11</sup> Para os hinos, CH 1.29, 1.31-2, 13.7-20; NHC 6.57. Fala-se do encontro de iniciados em um santuário em *Ascl.* 1. A meditação, enquanto o cerrar dos olhos físicos que abre a visão do iniciado para a realidade espiritual, é o que parece estar em questão no início do *Poimandres* (CH 1.1), algo ainda reiterado ao final do tratado (1.30). Outras passagens importantes para essa leitura aparecem no diálogo em CH 13.3 e *Ascl.* 3, com comentário pertinente em Kingsley (2000a, p. 38-41) e ainda em Broze (2013). Cf. Proclo, *Teologia Platônica*, 1.3.15-6, que talvez dê a descrição mais evidente da relação entre a meditação daquele que se retira temporariamente dos estímulos do mundo e a contemplação de ordens mais sutis. O silêncio com o qual os iniciados se dirigiam à realidade divina (e.g. CH 1.31) seria não só um reflexo do universo (NHC 6.57.8-10), mas também um sinal do recolhimento meditativo individual, que busca em si um espaço e um substrato igualmente inefáveis, distintos da realidade criada; ou seja, o permanente que se oculta em meio ao transitório. Cf. Damascio, *De Principiis* 1.7, em que o silêncio absoluto do indivíduo revelaria uma dimensão anterior à fala e o pensamento, insuficientes para contemplar e se dirigir a ordens superiores. Em PGM IV.1781, o deus supremo é chamado de *γενάρχα σιγῆς* (“ancestral do silêncio”).

não estamos diante de textos unicamente especulativos, mas dirigidos a comunidades de hermetistas<sup>12</sup>. Além disso, devemos levar em conta o mais relevante: o processo da transmissão de um saber transformador, de mestre a discípulo, que tem seu modelo mítico na narrativa do *Poimandres* (CH 1), sendo espelhado em quase toda a recolha<sup>13</sup>. Assim, a palavra acaba tendo, nos diálogos herméticos, tanto o valor de transmissão de conhecimento quanto de devoção a uma realidade superior, sendo que a recolha por vezes fala das preces feitas em termos de *sacrifícios imateriais*, em que a própria palavra, com o que ela carrega, seria uma oferenda às divindades<sup>14</sup>.

É essa experiência religiosa de *ser e conhecimento* que parece constituir o cerne da gnose hermetismo. O acadêmico contemporâneo não poderá reconstruí-la discursivamente e, todavia, não deve tomá-la a valor de face, como um apêndice à teoria reportada. Nesse sentido, vale trazer um comentário de Peter Kingsley (2000b, p. 68):

(...) não pode haver dúvidas de que, originalmente, os textos herméticos não foram redigidos como um simples exercício filosófico ou intelectual. Pelo contrário, eles claramente eram produtos de círculos específicos de pessoas que pertenciam a uma tradição viva: eles brotavam de – e apontavam para – um modo de vida baseado na prática mística e na compreensão. O ponto crucial aqui, em que nosso contexto acadêmico jamais deve ser superestimado, é que, enquanto aos olhos do filósofo ou do intelectual uma ideia familiar possa parecer ‘banal’ ou um ‘lugar-comum’, para o místico a situação é completamente diferente. O que vale para ele ou ela é o domínio prático e a compreensão pessoal da ideia. Uma vez que isso foi alcançado, a sua banalidade ou raridade é irrelevante; pode ser que a ideia aparentemente mais banal acabe se mostrando a mais profunda quando ela tiver sido experimentada.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Para mais, recomendo a tese de Pereira (2010), com a qual entrei contato recentemente e que pormenoriza algumas dessas influências (cf. p. 90-8, 166-82). Na terceira parte (*The Hermetica in Discursive Practices*, p. 176-225) é pincelado um pouco da recepção que o CH pode ter tido em outros grupos do mesmo período. Sua abordagem, no entanto, é voltada para o fenômeno social da disseminação de certa “mentalidade” hermética, o que não pretendo abordar aqui.

<sup>13</sup> Em que o tutor parece sempre corresponder ao conhecimento do *noûs* e o tutelado, à condição da alma, como veremos. Kingsley (2000b, p. 44) já indica um pouco dessa dinâmica ao dizer que *Poimandres* equivaleria ao *noûs* no primeiro tratado.

<sup>14</sup> O que não era estranho à concepção grega; cf. Macedo (2010).

<sup>15</sup> Tradução minha. Cf. ainda Rudhardt (1964); Borgeaud (2007).

Logo, embora não possamos enveredar por uma reprodução integral do fenômeno religioso antigo, devemos, na medida do possível, buscar compreendê-lo como uma doutrina que se reportava às vidas de algumas pessoas, ou seja, que tinha um efeito mais ou menos certo sobre a realidade de seus adeptos. É necessária uma abordagem que leve em conta a vitalidade que vem com a ideia. De outro modo, ela perde sentido, tornando-se uma exposição sem suporte no mundo.

Por esse motivo, vale aqui um aparte metodológico. Não pretendo com este trabalho desenvolver o *status quaestionis* ou uma historiografia de noções referentes ao hermetismo e às correntes modernas de comentadores<sup>16</sup>. Tampouco é do meu interesse apresentar informações já consolidadas ou reproduzir uma discussão em que reporto como autores debatem pendularmente entre si (ou se corroboram). Todas as obras citadas são usadas de forma instrumental para avançar a discussão e sustentar, seja como pressuposto ou como problematização pontual, a experiência religiosa sobre a qual me detenho. Assim, tomo a fatura crítica enquanto recurso, não objetivo. Algumas discussões mais densas a respeito de questões pertinentes ou especificidades do texto são devidamente contempladas e respeitadas, mas alocadas para as notas, de modo que não obstaculem o exercício de leitura do CH que proponho. Adoto, por exemplo, uma abordagem voltada para a leitura da terminologia técnica dos originais sempre atentando, ao mesmo tempo, para o escopo mais amplo e significativo dentro do qual esses tratados se tornavam realidade, a saber, a vivência dos iniciados. Sem perder de vista a impossibilidade última de se afirmar qualquer coisa categoricamente, este trabalho, ainda assim, é uma tentativa de verificar *o que* era importante para esses indivíduos e, conseqüentemente, *como* tais textos eram usados.

Portanto, para demonstrar de que modo o hermetismo apresenta a condição humana e uma possível correção de rota para a vida dos iniciados, irei me ater à análise de um tratado menor, que corresponde a uma exortação tratando precisamente destes dois temas, o que o ser humano é e o que ele pode ser.

## 2. *Diagnóstico*

O sétimo tratado da coletânea aparece nos manuscritos com o título “Que o maior mal da humanidade é a ignorância acerca de Deus” (“Ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν ἀνθρώποις ἡ

---

<sup>16</sup> Cf. Bull (2018, p. 4-11).

περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία). O texto é breve e se dirige sem quaisquer desvios aos iniciados, que são exortados a terem uma compreensão nova acerca da condição humana. Esta tradução e as demais são de minha autoria:

[1.] Para onde vos dirigis, povo, com vossa ebriedade? Acaso ingeristes a doutrina da ignorância não diluída e, incapazes de retê-la, ireis regurgitá-la toda? Cessai! Ficai sóbrios! Fitai para cima com os olhos do coração, se não todos, ao menos aqueles entre vós que sois capazes. O vício da ignorância inunda toda a terra e destrói completamente a alma enclausurada no corpo, impedindo que ela se ancore nos portos da salvação. [2.] Com certeza não ireis submergir nessa grande inundação, aqueles entre vós que puderdes aproveitar a contracorrente, atingindo o porto da salvação e lá vos ancorando. Então, buscai um guia para vos levar pela mão e dirigir-vos aos portões do conhecimento. Lá brilha a luz sanada das trevas. Lá ninguém está ébrio. Todos, sóbrios, contemplam com o coração aquele que deseja ser visto, que não pode ser ouvido, que não pode ser descrito; que não é visto com os olhos, mas com o coração e o intelecto. Mas antes debes rasgar totalmente a túnica que estás vestindo, o traje da ignorância, a sustentação do vício, as correntes da destruição, a cela obscura, a morte vivente, o cadáver sensível, a tumba transportável, o ladrão residente, aquele que te odeia por efeito do que ele ama e te inveja por efeito do que ele odeia. [3.] Tal é a túnica odienta que trajaste. Ela te sufoca e te atrai para baixo consigo para que não odeies tal vício; para que não olhes para cima e vislumbres a beleza da verdade e o bem que ali aguarda; para que não entendas o plano que ela planejou contra ti ao tornar insensíveis os teus sentidos, tanto os aparentes quanto os não discernidos, bloqueados pelo grande peso da matéria e preenchidos com um prazer hediondo a fim de que tu não ouças o que debes ouvir nem enxergues o que debes enxergar.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> CH 7.1-3: Ποῖ φέρεσθε, ὧ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στήτε νήψαντες· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας· καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἳ γε καὶ δυνάμενοι· ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι. [2.] μὴ συγκατενεχθῆτε τοιγαροῦν τῷ πολλῷ ρέυματι, ἀναρροῖα δὲ χρησάμενοι, οἱ δυνάμενοι λαβέσθαι τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένος, ἐνορμισάμενοι τούτῳ, ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγῆσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὄραθῆναι θέλοντα· οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὄρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρὸν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον ληστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν

À primeira vista, o tratado apresenta-se como um sermão de tom um tanto inflamado e com uma mensagem que não seria completamente estranha dentro de um círculo platônico ou mesmo cristão. O argumento central, a saber, a censura ao corpo e sua oposição em relação à alma, não parece causar interesse nem mesmo nos editores do texto grego, que comentam acerca da “banalidade” do tema<sup>18</sup>. Entretanto, pretendo apresentar de que forma isso que lemos prontamente a partir do nosso referencial teórico pré-estabelecido (o que, no mais das vezes, nos neutraliza para o conteúdo) pode, na verdade, abrigar algumas das principais características da doutrina hermética, que eram vitais aos iniciados. Além disso, busco mostrar como o principal interesse do texto não é nos impressionar com algum conceito novo ou inusitado, pois ele se dirige principalmente à experiência e à transformação dos seres humanos.

Nesse sentido, podemos logo constatar que a exortação começa com o uso da segunda pessoa do plural, mas mais adiante o tratadista faz uso do singular, dirigindo-se não mais a uma audiência composta, mas ao indivíduo em particular que estaria lendo ou ouvindo esse texto. A condição humana é primeiramente tratada em termos de coletividade, mas, logo em seguida, se torna uma questão próxima, referente à vida imediata de cada um. No momento em que o texto se dirige a um “tu”, ao iniciado que se vê refém de um estado precário, esse indivíduo não mais se camufla em meio a uma situação geral, pois é instado a tomar responsabilidade por si e reconhecer de que forma ele vive. Assim, o uso da segunda pessoa do singular parece visar a uma sensibilização da parte do iniciado, que não estaria então apenas ouvindo uma teoria ontológica. É pedido que ele seja honesto a respeito de sua conduta até o momento (ver a túnica que o cobre) e, feito isso, ele é incentivado a tomar uma ação (rasgar a túnica). Dirigir-se a alguém e exortar essa pessoa para que ela faça algo são traços de um texto preocupado não apenas com uma ideia, mas com o fundamento real de onde a ideia surge e no qual ela se aplica, a saber, a existência humana. Como já mencionado, é aí que o hermetismo busca a sua matéria-prima mais necessária – na vida que é e na vida que pode ser.

Portanto, o diagnóstico hermético apresentado corresponde a um espelho da condição atual do ser humano. No trecho aduzido, o corpo é encarado como algo que

---

μισεῖ φθοροῦντα. [3.] τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτὸν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθόν, μισήσης τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα [καὶ μὴ νομιζόμενα] αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράζας καὶ μυσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούης περὶ ὧν ἀκούεις σε δεῖ, μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπεις σε δεῖ.

<sup>18</sup> Nock & Festugière (1945, p. 78-80, 81-2, n. 2).

onera a alma, que a traz para baixo e a desvirtua de certo “conhecimento”. Parte das nossas impressões iniciais acerca da correspondência entre o texto hermético e as ideias platônicas se confirma ao contrastarmos a passagem aduzida, por exemplo, com o *Crátilo* (400c). Lá vemos não apenas o conhecido jogo etimológico atribuído aos órficos que apresenta o corpo (σῶμα) como túmulo (σῆμα) da alma, mas também observamos o uso de um vocabulário que se repete em CH 7: no trecho platônico, lemos δεσμωτηρίου εικῶν (“uma imagem da prisão”) e περίβολος (“cela”), enquanto aqui o hermetismo fala em τῆς φθορᾶς δεσμός (“correntes da destruição”) e σκοτεινὸς περίβολος (“a cela obscura”). Assim, o antecedente platônico é notado por diversos comentadores<sup>19</sup>, mas o mapeamento da ideia acaba eclipsando a urgência que move o tratado, que se traduz em seu formato exortativo, voltado antes para o ensinamento de uma realidade que atinge o hermetista do que para uma exposição de conceitos. O tema se repete por boa parte da recolha<sup>20</sup>, mas o paralelo mais flagrante é com o desfecho de *Poimandres* (CH 1.27-9), que novamente apresenta alguém na posição de conhecedor-conhecimento – no caso, Hermes<sup>21</sup> – advertindo as demais pessoas acerca de sua condição:

[27.] (...) E, uma vez habilitado e instruído acerca da natureza do universo e da visão suprema, após ter agradecido ao Pai de tudo e tê-lo louvado eu fui enviado por ele e passei a proclamar à humanidade a beleza da reverência e do conhecimento: “Povo, homens encarnados, vós que vos entregastes à ebriedade, ao sono, à ignorância sobre Deus, tornai-vos sóbrios e cessai vossa embriagada moléstia, pois estais seduzidos por um sono irracional.” [28.] Ao ouvir-me, aproximaram-se concordes. E falei: “Por que vos entregastes à morte, homens encarnados, quando tendes o poder de partilhar da imortalidade? Vós que peregrinastes em erro, que destes as mãos à ignorância, convertei-vos: esquivai-vos da luz umbrosa; abandonai a corrupção e partilhai da imortalidade.” [29.] Alguns deles, já entregues à estrada da morte, escarneceram de mim e se distanciaram; mas aqueles que desejavam receber os ensinamentos se jogaram aos meus pés. Tendo feito eles se elevarem, tornei-me guia dessa estirpe, ensinando-

<sup>19</sup> Além de Nock & Festugière, cf. Copenhaver (1992, p. 147); Nebot (1999, p. 142, n. 90); Scarpi (2009, p. 449, n. 5).

<sup>20</sup> E.g. CH 13.7. Cf. também *Definições Herméticas* (DH) 7.2-4.

<sup>21</sup> Embora o nome de Hermes apareça tão somente no título do primeiro tratado, sigo a leitura de que o tutelado aqui seria ele próprio. Isso se sustenta de forma relativamente clara quando, a certa altura dos tratados, Tat pede a Hermes que exponha aquilo que ele teria ouvido por parte de Poimandres (CH 13.15; comparar com 1.16).

lhês as palavras, como serem salvos e de que modo o fazer, urdindo para eles palavras de sabedoria, de modo que se nutrissem com água ambrosíaca. Chegada a noite, evanescida por completo a luz solar, ordenei que agradecessem a Deus e, quando todos haviam terminado seus agradecimentos, voltaram para as suas próprias camas.<sup>22</sup>

Após Hermes contemplar a revelação oferecida por Poimandres, ele se torna encarregado de transmiti-la para a humanidade. A partir desse excerto temos uma visão mais clara de quem seria a *persona loquens* no sétimo tratado: se não o próprio Hermes, no mínimo alguém que ocuparia o seu lugar na linhagem do conhecimento hermético. Em ambos os trechos há uma voz que se dirige ao(s) ouvinte(s) e que o(s) exorta ao abandono da vida regida unicamente pelo corpo. Ou seja, há dois elementos fundamentais que podemos ver: i) o pregador hermetista entrevê uma diferença que deflagra dois modos de vida, a dizer, aquele ao qual ele teve acesso e a experiência humana habitual; e ii) essa “experiência habitual” não é produto do acaso, mas está intimamente ligada com a estrutura básica dos seres humanos, já que os tratados fazem menção não apenas ao corpo (mortal), mas a um constituinte que seria imortal. Assim, voltar-se para a morte atual ou para a a imortalidade latente parece ser a oposição principal tanto em CH 7 quando no fim do *Poimandres*. Essa dicotomia sustenta diversas outras que se repetem em ambas as passagens, como o contraste entre a embriaguez e a sobriedade, o sono e o despertar, a escuridão e a luz, o dilúvio e o porto da salvação, o olhar que se dirige para cima e o olhar incapaz de fazê-lo, a errância e o guia – e, claro, a ignorância e o conhecimento<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> CH 1.27-9: (...) ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ’ αὐτοῦ δυναμῶθεις καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντός τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θεάν, καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος, ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνω ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῆ ἀγνωσία τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνω ἀλόγω. [28.] Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δὲ φημι, Τί ἑαυτοῦς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῆ πλάνη καὶ συγκοινωνήσαντες τῆ ἀγνοία: ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν. [29.] καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῆ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναδιδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρέφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. ὀψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου ἀυγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὄλης, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτρέπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην.

<sup>23</sup> Outra oposição aparece em SH 2b.7 (e SH 11.2): a liberdade e a escravidão. Novamente, todos os comentadores são bastante hábeis em apontar a historiografia por trás de cada um desses termos comparados, e.g. Nock & Festugière (1945, p. 82-4, n. 5, 9-11); Copenhaver (1992, p. 145-6); Nebot (1999, p. 141-2, n. 89). Contudo, se nos concentramos, por exemplo, no tema da inundação, para além das imagens egípcias próximas, como a cheia do Nilo (Nebot) ou a recorrência da imagem náutica na tradição grega (Copenhaver), devemos tentar ver se há não somente *convenção*, mas *intenção* por trás do uso dessa metáfora. O próprio CH tem início com uma cosmogonia narrando de que modo a matéria teria derivado das trevas, as quais, por sua vez, se manifestavam como uma “natureza líquida” (1.4). Em outros momentos

Para entendermos melhor o que está em questão, vale agora nos debruçarmos sobre qual seria a constituição dos sujeitos e também quais seriam esses dois modos de vida de acordo com a perspectiva hermética.

### 3. A estrutura do ser humano

Estamos acostumados, em geral, a ler sobre a distinção entre corpo e alma. É o que vimos no caso órfico-platônico, que faz a relação dessas duas naturezas coexistentes. Porém, no decorrer de todo o CH, vemos que os tratados dão preferência para uma explicação tripartite do ser humano, o qual seria composto de um corpo, uma alma e um *intelecto*<sup>24</sup>. Isso fica claro em CH 10.17:

O intelecto não pode se assentar por si só e nu em um corpo terreno. O corpo terreno não suporta tamanha imortalidade, tampouco tamanha virtude pode sustentar a contaminação pelo contato com um corpo sujeito à paixão. Logo, o intelecto se serve da alma como um invólucro e a alma, também algo divino, se serve do espírito como uma espécie de escudeiro. O espírito comanda tal ser vivo.<sup>25</sup>

---

da recolha, vemos o fogo ser comparado ao intelecto (essência) e a água, ao mundo físico (CH 1.14-5; e ainda SH 24.8 e 26.20-5). Compare-se com os *Oráculos Caldeus* (fr. 1-3, 5, 6, 10, 60; 114, 121, 122, 126-128, 133, 171, 186), em que o fogo é equiparado à esfera inteligível (e à essência do próprio Pai) ao passo que a água corresponde ao fluir da matéria. Cf. ainda os epítetos para o deus supremo (PGM IV.592, VII.831 πυρίπνου; IV.590 πυρίπολος, 592 ss.; IV.960 πυριφεγγές), o qual seria “cercado de água” (XIII.992 ύγροπερίβολος). Cf. também Salústio, *Sobre os deuses e o mundo* 4.9 (“tudo que é gerado flui”). Sendo assim, a escolha da inundação não é acidental, pois ilustra ainda a qualidade grosseira e voraz da matéria em oposição à natureza sutil da vida interna. Segue-se, claro, a teoria dos quatro elementos, em que o fogo e o ar correspondem aos elementos mais leves, ascensionais, e a água e a terra aos mais pesados, descensionais. (Os textos para os fragmentos de Estobeu [SH] seguem a edição de Nock & Festugière, cotejados com a obra de Litwa 2018).

<sup>24</sup> O termo νοῦς recebe várias traduções. Hadot (2019 [1997]), ao falar de Plotino, opta por “espírito”, por considerar que o termo “intelecto” se presta a leituras contraproducentes, já que se corre o risco de uma associação exclusiva com a faculdade do raciocínio e do discurso lógico-filosófico. Não faço uso desse termo uma vez que, na minha tradução, “espírito” já verte bem o conceito hermético de πνεῦμα. De todo modo, a ideia de νοῦς aqui é de uma categoria de *consciência*, mais que de raciocínio, e envolve uma compreensão ou reconhecimento mais profundo de si e do mundo (cf. Kingsley 2000b, p. 6). O conceito já aparece em Platão, tomado como a parte mais divina na alma (e.g. *Tim.* 30b-c), que também é uma forma de descrever o intelecto no hermetismo (cf. SH 3.6; Jamb. *de Myst.* 8, 6 = FH 16).

<sup>25</sup> CH 10.17: ἀδύνατον γὰρ τὸν νοῦν ἐν γήινῳ σώματι γυμνὸν αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐδράσαι· οὔτε γὰρ τὸ γήινον σῶμα δυνατόν ἐστι τὴν τηλικαύτην ἀθανασίαν ἐνεγκεῖν, οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν ἀνασχέσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα· ἔλαβεν οὖν ὡσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχὴν, ἢ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ θεία τις οὖσα καθάπερ ὑπηρέτη τῷ πνεύματι χρῆται· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ.

Para sermos mais claros, o que aparece aqui são quatro elementos: o intelecto, que é revestido pela alma; a alma, que transita pelo corpo graças ao espírito; e o espírito, que se torna o elemento vivificador do corpo. Entretanto, em outro momento da recolha é descrito que o espírito (e, portanto, a alma) percorreria o corpo por meio do sangue, de modo que o sopro seria antes o modo pelo qual a alma ocupa o corpo do que uma natureza com uma substância própria<sup>26</sup>. Por ser destituído de uma qualidade inerente e essencial, podemos tomá-lo por ora como um componente espontâneo, quase *orgânico*, e alheio à consciência, não sendo decisivo para a equação do estado deficitário dos seres humanos. Seguindo essa nomenclatura, o espírito só “comanda” as pessoas por corresponder ao mecanismo por meio do qual a alma e o intelecto se expressam no indivíduo. Assim, o hermetismo fala de três elementos basilares, mas é bastante claro ao postular que a alma seria apenas uma interface, uma intermediária entre o intelecto e o corpo e, por esse ponto de vista, o papel da alma seria cumprir essa mediação de forma eficiente<sup>27</sup>. Seguindo o trecho aduzido, os constituintes mais densos serviriam como *invólucros* para os mais sutis. Se empregássemos uma terminologia neoplatônica, diríamos que cada uma dessas partes seria um *veículo* para um elemento mais sutil<sup>28</sup>.

No entanto, o CH apresenta também outra forma de encararmos o ser humano, não mais mediante invólucros progressivamente mais densos, mas por meio de uma explanação quase que inversa. O segundo tratado da recolha discorre acerca do problema do movimento. À guisa de concisão, é possível resumir seu argumento geral da seguinte forma: i) o corpóreo equivaleria ao movimento, ao passo que o incorpóreo, à imobilidade; ii) a imobilidade, porém, seria o espaço no qual se dá o movimento, havendo de ser maior que ele; assim sendo, iii) o incorpóreo seria o suporte do corpóreo e, portanto, maior que ele<sup>29</sup>. Aqui estamos diante de uma questão estranha: se o incorpóreo é o *locus* do corpóreo, ou seja, se o intelecto (ou mesmo a alma) alicerça e delimita o alcance do corpo, como podemos conciliar essa visão com aquela vista há pouco, de que é o corpo que abriga a alma e a alma que abriga o intelecto?

A aparente contradição talvez possa ser resolvida pela possível complementaridade das perspectivas. Nesse sentido, haveria então duas formas de

---

<sup>26</sup> CH 10.13-16.

<sup>27</sup> Cf. ainda CH 11.4; 12.4; *Ascl.* 8; NHC II.4 (= *Hipóstase dos Arcontes*); III.1 (= *Apócrifo de João*).

<sup>28</sup> O termo usado é *ὄχημα* (cf. *Oráculos Caldeus*, fr. 120, 201; Proclo, *El. Teol.* prop. 209). Há um bom panorama do assunto em Schibli (2002, pp. 98-106).

<sup>29</sup> Cf. em especial CH 2.8 ss., sendo que a discussão do movimento é retomada em CH 11.17-9. Esse tema também é desenvolvido, por exemplo, em Proclo (*Teol. Pl.* 1.14).

explicar a tripartição do ser humano: pela ideia dos invólucros (do mais denso envolvendo o mais sutil) e a ideia de suporte (em que o intelecto e a alma vivificam o corpo ao passo que o corpo só opera dentro dos limites desses dois constituintes). Assim, uma explicação para a estrutura humana adota uma perspectiva *física* ao passo que a outra adota, por falta de um termo melhor, uma perspectiva *espiritual*. Tento resumir isso no seguinte diagrama:<sup>30</sup>

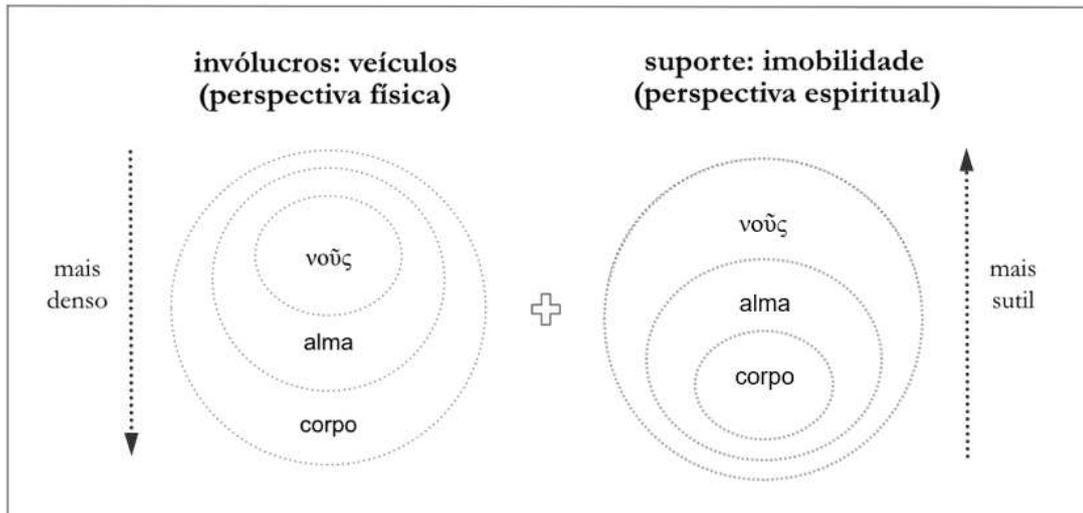


Figura 1. Comparação das perspectivas herméticas sobre a composição do ser humano (CH 10.17 e 2.8 ss.).

Fonte: Própria.

Se o corpo, mais denso, abriga e determina a alma e o intelecto dentro do mundo material<sup>31</sup>, a alma e o intelecto, por sua vez, determinam a mobilidade do corpo e o seu alcance com relação ao mundo incorpóreo<sup>32</sup>. O corpo *densifica* a alma, mas a alma pode *sutilizar* o corpo. Logo, a complementaridade dos pontos de vista delinea uma paisagem

<sup>30</sup> Todos diagramas e gráficos no artigo são de minha autoria, com base na interpretação dos dados coligidos no CH, cujos excertos são mencionados nas legendas de cada figura. Para a representação em círculos concêntricos, além da evidente alegação nos tratados de que cada instância mais sutil abarca a mais densa e de como o mais denso também abarca o mais sutil (cf. *infra* para a discussão de CH 10.14, 12.14; DH 9.4, *inter alia*), temos também claros paralelos com os *Oráculos Caldeus*, de modo que Majercik (1989) afirma: “O conceito caldeu dos cosmos propõe uma tríade de círculos concêntricos que compreende tanto a ordem inteligível quanto a sensível: o mundo Empíreo é propriamente inteligível; o mundo Etéreo, ligado aos astros fixos e aos planetas; o Material corresponde ao âmbito sublunar, incluindo a Terra” (p. 16-7). Após redigir a primeira versão do artigo, fui informado pelo(s) parecerista(s) a respeito da tese de Pereira (2010), que também contempla uma forma de representação visual análoga. Caso tenha interesse, o leitor pode consultá-la para alguns dos mesmos problemas do hermetismo sob um enfoque distinto e complementar.

<sup>31</sup> Cf. também CH 18.3-7; DH 7.2-4.

<sup>32</sup> DH 8.1: “É impossível que qualquer ser ultrapasse sua potência”. Compare-se ainda com Plotino II.5.1-3.

não contraditória, mas, sim, mais integral do indivíduo, já apontando para o estado atual e possibilidades de interação entre suas partes. Entretanto, esse esquema contempla apenas a relação dos constituintes internos entre si, deixando de fora outras correspondências que trazem ainda mais luz ao ideário hermético. Com efeito, os tratados reiteram por diversas vezes a analogia que haveria entre o sujeito, o mundo e Deus. Inicialmente, uma das *Definições Herméticas* armênicas sustenta que: “Tudo está dentro do homem” (DH 9.4). No entanto, temos também, por exemplo, CH 10.14, que propõe a existência de três entidades: “Deus, que é o Pai e o Bem, o mundo, e o homem” (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος), sendo que elas possuem um vínculo íntimo, quase familiar, pois “Deus detém o mundo, e o mundo detém o homem: o mundo surge como filho de Deus, ao passo que o homem é um filho do mundo e como que um neto de Deus” (καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος· καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου, ὥσπερ ἔγγονος).

Outro termo de comparação possível é a recorrência da imagem de que não seria Deus que contém o homem, mas o homem que contém Deus. É o que vemos em CH 12.14: “o que há de mais sutil na matéria é o ar; no ar é a alma; na alma é o intelecto; e no intelecto é Deus” (ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός). Mas, ainda no mesmo parágrafo, é reforçada outra forma de encararmos a existência, que já vimos com relação ao ser humano: “Deus abarca e atravessa tudo, enquanto o intelecto abarca a alma, a alma abarca o ar e o ar abarca a matéria” (καὶ ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀήρ περὶ τὴν ὕλην). O tratadista faz uso novamente de perspectivas complementares: ora os termos são abarcados em virtude de sua sutileza progressiva, ora são abarcados tendo em vista a sua densidade progressiva. Assim, de um lado, temos um corpo que confina o sopro (espírito); o sopro, a alma; a alma, o intelecto; e o intelecto que confina em si Deus. Em outro sentido, porém, vemos que a qualidade incorpórea dos termos também confina as naturezas corpóreas.

As passagens recorrem a diversos paralelos e camadas para explicar tanto a realidade macroscópica quanto a microscópica. Mais que isso, a hierarquia estabelecida entre Deus, o mundo e o homem parece remeter à hierarquia interna do ser humano, tanto a partir do olhar material (do denso ao mais sutil) quanto a partir do olhar espiritual (do mais sutil ao mais denso). Portanto, o ser humano não apenas traria em si toda a estrutura do universo, mas ele próprio era ser também visto como um elemento dessa estrutura, o que nos ajuda a entendê-lo sob a óptica hermética.

Lanço aqui mão de mais dois diagramas que podem nos auxiliar na compreensão de como a estrutura do universo é paralela à estrutura interna dos indivíduos:

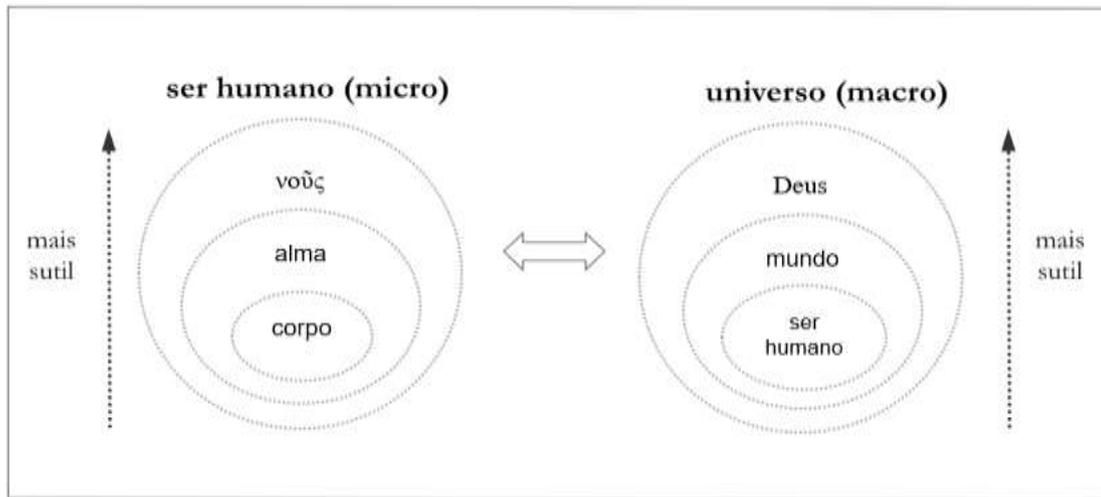


Figura 2. Argumento analógico sob a perspectiva espiritual (o incorpóreo sustenta o corpóreo) (CH 10.14).

Fonte: Própria.

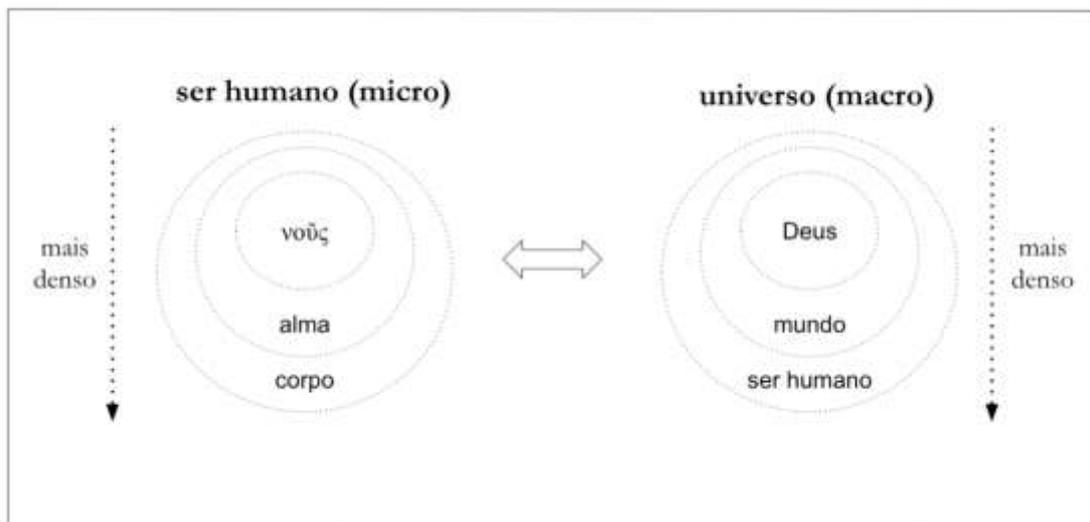


Figura 3. Argumento analógico sob a perspectiva física (a matéria como invólucro do sutil).

Fonte: Própria.

Assim, repete-se na composição do universo o que vimos na composição dos sujeitos; contudo, agora a analogia não é apenas formal, mas substancial, já que temos uma nova informação: o intelecto traz consigo algo ainda mais sutil, uma centelha divina. Não se trata apenas de que Deus *está para* o intelecto, como sugerem os esquemas, mas

também que Deus *está dentro* do intelecto, afinal, lemos em CH 12.19 que “pelo intelecto, toda criatura é imortal, mas isso vale principalmente para o ser humano. Pois ele é capaz de receber Deus, ele é consubstancial (συνουσιαστικός) a Deus”<sup>33</sup>. Isso fica ainda mais evidente quando o texto hermético propõe que “aquele que se conhece progride rumo a Deus”<sup>34</sup>. Fica clara, portanto, a importância do intelecto, já que ele seria uma porta de acesso dentro do indivíduo para alcançar uma espécie de divinização. Essa etapa, porém, parece ainda distante da nossa observação, talvez até mesmo abstrata. Não é evidente ainda o papel da alma nesse imaginário.

#### 4. O declínio da alma

Algumas passagens das obras herméticas lidam com a catábese da alma em direção ao corpo, um longo trecho do livro chamado notoriamente de *Pupila do Mundo*<sup>35</sup>, de que Estobeu nos conservou alguns fragmentos. Aqui, porém, não pretendo falar exatamente da origem da alma ou da teoria antropogônica do hermetismo. Tomando como base o que foi dito nas seções anteriores, apresento um exemplo que já nos permite ter uma noção melhor acerca da condição da alma à luz da estrutura humana delineada. Assim, em determinada altura do CH, Hermes apresenta a Tat a imagem da alma da criança para compará-la com a situação humana mais habitual (10.15):

Imagina a alma de uma criança que ainda não aceitou a separação de si mesma [...]. Seu corpo ainda não está completamente desenvolvido {...}. Quão bela é de se ver, por qualquer perspectiva, ainda não atingida pelas paixões corpóreas, ainda dependendo tão intimamente da alma do mundo. Mas, quando o corpo se avoluma e arrasta a alma para baixo até o volume do corpo, a alma, desligada de si própria, engendra o esquecimento e não mais participa do belo e do bem. O esquecimento se torna um vício.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> O restante do tratado lança ainda mais luz sobre essa discussão; cf. CH 12.20-3 e também DH 9.6, que se reporta à “afinidade” que existe entre o ser humano e Deus.

<sup>34</sup> CH 1.21; cf. ainda 6.6, 9.4, 10.19; *Ascl.* 7-9, 41.

<sup>35</sup> SH 23.33-7.

<sup>36</sup> CH 10.15: Ψυχὴν παιδὸς θεάσαι, ὃ τέκνον, αὐτὴν διάλυσιν αὐτῆς μηδέπω ἐπιδεχομένην, τοῦ σώματος αὐτῆς ἥ ἐτι ὀλίγον ὄγκωτο καὶ ἥ μηδέπω τὸ πᾶν ὄγκωμένου, πῶς καλὴν μὲν βλέπειν πανταχοῦ, μηδέποτε δὲ τεθλωμένην ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθῶν, ἐτι σχεδὸν ἡρτημένην τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς· ὅταν δὲ ὄγκωθῆι τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγενεῖα λήθην, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μεταλαμβάνει· ἡ δὲ λήθη κακία γίνεται.

Essa alma jovem, em um estado puro, estaria ainda em contato com o que o autor chama de “a alma do mundo”. Como vimos acima, a analogia hermética entre o ser humano e o todo estabelece que a alma *estaria para* o mundo (figuras 2 e 3). O que proponho aqui é que, ao usar a expressão “alma do mundo”, o tratadista esteja se referindo à *alma da alma*, ou seja, o elemento mais nuclear dentro do mundo, a saber, Deus. Portanto, enquanto a alma da criança permanece intocada pelo corpo, ela ainda tem acesso à experiência do intelecto. Todavia, essa alma acaba se *separando de si mesma*. Não faria sentido que o texto estivesse propondo que a alma se separa da alma, porém, considerando a estrutura humana do hermetismo, podemos entender que a alma se separa de algo ao qual ela tinha acesso. Assim, o que Hermes parece dizer nessa passagem é que, conforme o corpo se desenvolve, a vida no mundo físico atrai a alma para esse âmbito e ela se afasta de algo com o qual ela tinha um contato imediato, a saber, o próprio intelecto. Por consequência, já que o núcleo da alma se torna desconhecido para ela própria, a alma passa a desconhecer também os demais saberes e experiências que a vida do intelecto permite que ela tenha. É dito, por exemplo, que se instala no ser humano o *esquecimento*<sup>37</sup>. É necessário que haja um referente aqui: o esquecimento tem de ser *de algo*. No caso, claro, essa pessoa estaria se esquecendo de algo essencial, o intelecto (νοῦς), que permite a integração total das partes no indivíduo, compondo um todo<sup>38</sup>. Esquecendo-se do próprio intelecto, a alma se torna ainda mais distante daquilo que estaria no cerne do intelecto: a experiência divina. Desse modo, o grande malefício que o CH vê na existência humana seria da alma que perde acesso ao seu próprio intelecto (vício particular) e, por conseguinte, perde acesso também a Deus (vício absoluto)<sup>39</sup>. É a esse problema que o título do sétimo tratado alude: a ignorância acerca de Deus (ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνοσία). A alma se torna não uma ponte ou intermediária, mas um *obstáculo* entre as partes e o todo.

Outra contribuição do excerto acima é apresentar a causa que faz com que a alma se torne um anteparo: a experiência física. Assim, a vida do corpo é tida como inversamente proporcional à vida do intelecto. À medida que a alma se enreda na densidade da matéria, no corpo que “se avoluma”, ela se torna insensível para a sutileza

<sup>37</sup> Cf. NHC II.22.20-1 (copta *ebše, obaš*); III.26.23, 32.13.

<sup>38</sup> O emprego do termo “essencial” é da própria recolha; cf. CH 1.15, 2.5, 9.1-5, 12.22, *Ascl.* 7-8.

<sup>39</sup> Por engenharia reversa, temos a grande proposta soteriológica do hermetismo: conhecer a si próprio é conhecer Deus. Isso será apontado mais adiante. Cf. van den Broek (2000, pp. 94-5); Hanegraaff (2018).

de outra forma de ser dormente<sup>40</sup>. Entretanto, os tratados parecem culpar menos a qualidade própria da matéria do que *a entrega e a inércia da alma que se deixa levar pelo mundo físico*, pois haveria como que uma inversão na hierarquia natural da estrutura humana: em vez da harmonia entre as partes, a alma estaria sendo comandada pelos prazeres e opiniões irracionais associadas ao que é conveniente para os interesses mecânicos do corpo, sem distinguir o bem do dano, ou o que é seu do que é do mundo<sup>41</sup>. O resultado disso é o esquecimento de sua própria natureza imortal e permanente, pois ela se tornaria refém da realidade mortal e transitória, instável. A alma em completa aderência ao mundo externo e físico seria uma alma sem aptidão para a sua própria experiência, interna e sutil.

Logo, o hermetismo parece compreender dois estados básicos do ser humano: um prévio, ligado ao intelecto, e outro presente, associado principalmente ao corpo entregue ao mundo. Por se desassociar de si mesma, o que era conhecido pela alma se torna desconhecido, e ela passa a ser uma estrangeira em relação ao próprio núcleo, deixando-se definir pela densidade grosseira do corpo que se abandona ao mundo. O que CH 10.15 sugere, então, é que há o que o indivíduo era e o que ele se tornou. Como veremos, para a doutrina, o que ele era é precisamente o que ele deve voltar a ser.

### 5. *Dois paradigmas*

Provavelmente a passagem hermética que desenvolve de forma mais panfletária a distinção entre duas formas de existência está no *Asclépio* latino (7), quando o próprio Hermes apresenta a seguinte ideia:

O homem é o único ser vivo duplo. Uma parte sua é simples e corresponde ao que os gregos denominam οὐσιώδης [essencial] e que descrevemos como a forma de parentesco divino. A outra parte os gregos denominam ὑλικός [material] e que descrevemos como terrena ou quaternária. Tal é a composição do corpo, que possui um quinhão divino em sua humanidade. Trata-se da divindade do intelecto

---

<sup>40</sup> Cf. CH 7.3, já citado: "...ao tornar insensíveis os teus sentidos, tanto os aparentes quanto os não discernidos, bloqueados pelo grande peso da matéria e preenchidos com um prazer hediondo".

<sup>41</sup> Cf. CH 1.18-9, 10.8; DH 9.4-5.

puro, que repousa com os seus, os pensamentos do intelecto puro, em paz consigo como se abrigado pela murada do corpo.<sup>42</sup>

É de especial relevância a menção à qualidade terrena do ser humano, pois, de acordo com a cosmologia hermética, a vida sobre a Terra estaria sob a influência dos astros e *daímones*, ou seja, ela estaria submetida ao destino (εἰμαρμένη)<sup>43</sup>. Tal concepção é oportuna pois evoca uma passagem de Zósimo de Panópolis, alquimista contemporâneo a grupos herméticos, que, ao estabelecer a diferença entre os “filósofos” e as pessoas comuns, afirma: “Hermes e Zoroastro declararam que *o gênero dos filósofos é superior ao destino*. Eles não se satisfazem com a boa fortuna que o destino traz, pois dominam os prazeres; tampouco são abalados pelos seus males, *já que estão sempre direcionados à vida interior*” (*Sobre a Letra Ômega*, 5)<sup>44</sup>. Enquanto a princípio as figuras de Hermes e Zoroastro são associadas positivamente, já que ambos professariam um modo de existência que não estaria sujeito às vicissitudes do mundo externo, Zósimo logo contrapõe um ao outro, vinculando Zoroastro à magia e Hermes a um trabalho genuíno do indivíduo sobre si mesmo (*Sobre a Letra Ômega*, 7):

Hermes, em seu *Sobre a vida interior*, discorda também da magia, dizendo que não é necessário que o homem espiritual, aquele que já conhece a si próprio, corrija nada pela magia, mesmo que considere ser isso algo belo. [...] Ele deve unicamente levar a cabo a busca por si próprio; e, após reconhecer Deus, ele dominará a tríade inominável, havendo de permitir que o destino realize o que quiser com a sua argila, isto é, com o corpo.<sup>45</sup>

Não chegou até nós a obra hermética de que Zósimo fala, mas fica evidente pelo relato que está sendo proposto uma forma de desapego em relação ao corpo e o engajamento em um tipo de vida “espiritual” (πνευματικός). Outros nomes são utilizados

---

<sup>42</sup> *Ascl. 7: solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinae similitudinis formam; est autem quadruplex, quod ὕλικόν Graeci, nos mundanum dicimus, e quo factum est corpus, quo circumtegitur illud, quod in homine diuinum esse iam diximus, in quo purae menti diuinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa conquiescat tamquam muro corporis saepta.*

<sup>43</sup> CH 1.9, 16.16, *Ascl.* 39-40.

<sup>44</sup> Para a edição do texto de Zósimo, cf. Mertens (1995). Os grifos são todos meus.

<sup>45</sup> Zósimo, *Sobre a letra ômega*, 7: Ὁ μέντοι Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ ἐναυλίας διαβάλλει καὶ τὴν μαγείαν λέγων ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἔαν καὶ καλὸν νομίζεται, [...] πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν, καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα καὶ ἔαν τὴν εἰμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῷ, τοῦτ' ἔστιν τῷ σώματι.

no hermetismo para distinguir os dois paradigmas de existência<sup>46</sup>, mas a divisão parece clara: a vida ligada ao mundo exterior, físico e grosseiro, e a vida ligada ao mundo interior, incorpóreo e sutil. Assim, o sentido do termo “filósofo” para o alquimista greco-egípcio também se torna mais evidente, pois o “amor pelo saber” estaria ligado ao conhecimento de si próprio<sup>47</sup>, implicando no comprometimento com uma “vida interna”, como parece sugerir o título do texto perdido<sup>48</sup>. Mais uma vez, vemos que o conhecimento estaria ligado à natureza do ser humano, de modo que a sua condição real, cotidiana, seria a matéria-prima para o mergulho em uma experiência religiosa.

Outro excerto hermético (CH 1.15) parece confirmar o relato zosimiano, unindo não só o que diz o alquimista, mas também o que vimos na passagem supracitada do *Asclépio*:

Por conta disso, diferente de todos os outros seres vivos na face da terra, o homem é duplo: mortal graças ao corpo, mas imortal graças ao homem essencial. Mesmo que imortal e detentor de poder sobre tudo, a humanidade é afetada pela mortalidade por estar sujeita ao destino. Logo, ainda que o homem esteja acima da harmonia cósmica, ele se tornou um escravo dela. Ele é andrógino por ser oriundo de um pai andrógino e ele nunca dorme por ser oriundo daquele que nunca adormece. Todavia, <o desejo e o sono> o dominam.<sup>49</sup>

O paralelo entre os trechos é bastante claro, com destaque para o emprego de *duplex* e διπλοῦς. Todavia, aqui entendemos que a existência da alma que se submete ao destino e à própria mortalidade é uma existência *regida* pelo desejo e pelo sono<sup>50</sup>. Em outro momento da recolha (CH 10.8) o texto é ainda mais explícito ao dizer que:

---

<sup>46</sup> Zósimo fala do ser humano “iluminado” e do “carnal”, ou mesmo de Prometeu aprisionado dentro de Epimeteu, o corpo (cf. *Sobre a Letra Ômega*, 6-16); no CH 4.3-5, há os homens “racionais” e os “perfeitos” (ou “completos”).

<sup>47</sup> Cf. CH 1.21.

<sup>48</sup> Além do trecho já visto de *Sobre a letra ômega* (5). Cf. Jackson (1978, p. 43, n. 15, 19); Mertens (1995, p. 67, n. 18).

<sup>49</sup> CH 1.15: καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε· δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρὸς καὶ ἄπνου ἀπὸ ἄπνου <ὑπ’ ἔρωτος καὶ ὕπνου> κρατεῖται. Aceito a emenda de Reizenstein; cf. Nock & Festugière (1945, p. 12 e pp. 2-3, n. 45).

<sup>50</sup> Cf. CH 1.19. O amor (ἔρωτος, enquanto desejo e atração) é entendido aqui de forma negativa; no entanto, cf. *Ascl.* 21.

O mal da alma é a ignorância. Pois, quando a alma nada reconhece dos entes, nem a natureza deles nem o bem, ela fica cega e colide com as paixões corpóreas. A desgraçada, ignorante de si mesma, se torna uma escrava dos corpos hediondos e tenebrosos, carregando o corpo como um fardo, *sem comandar, mas sendo comandada*. Esse é o mal da alma.<sup>51</sup>

Grifo a expressão da última linha por entender que se trata de uma colocação importante dentro da concepção hermética. O que está sendo dito é que nós, seres humanos, vivendo sob o estado atual de nosso aparelho psíquico, *não comandamos, mas somos comandados*. A alma presa ao vício estaria regida pelos desejos, ignorante de si e submetida ao destino, ao passo que a alma virtuosa estaria descolada de estímulos e imposições externas, com os quais ela em geral se confunde. Ela reconheceria sua imortalidade – o fundamento real de sua estabilidade, que a torna independente da instabilidade do mundo que a cerca – e, portanto, poderia se ver internamente livre das amarras do destino<sup>52</sup>.

Como já tratado, o hermetismo não se restringia apenas à exposição de uma teoria. Aqui e ali o CH se demonstra mais preocupado com a transferência da ideia para o âmbito da atividade e da vivência. Logo, os dois paradigmas de existência descritos teriam uma função pedagógica: eles serviriam para que o iniciado se reconhecesse na descrição do modo de existência deficitário e, em um segundo momento, serviriam também para que ele percebesse uma outra forma de ser, de modo a promover a sua busca por *outra possibilidade de si mesmo*. Isso posto, o que os tratados herméticos sugerem é também a *passagem* de uma condição à outra.

## 6. O intelecto como guia

Até agora o hermetismo se referiu à condição da alma voltada apenas ao corpo, mas já foi dito também acerca habilidade da alma de se voltar para si própria<sup>53</sup>. Essa promessa de mudança ou correção de rota tem uma ligação direta com um conceito que

---

<sup>51</sup> CH 10.8: κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία. ψυχὴ γάρ, μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων μηδὲ τὴν τούτων φύσιν, μηδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλώττουσα δέ, ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἡ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτὴν, δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς.

<sup>52</sup> Cf., *inter alia*, CH 11.21, 16.6-7, *Ascl.* 11-12.

<sup>53</sup> Proclo desenvolve a mesma ideia em *El. Teol.* prop. 15-17, 20.

foi utilizado ocasionalmente neste trabalho: a imagem do *intelecto* (νοῦς). Diversos são os momentos em que o CH remete a isso, de modo que trago a metáfora que a obra traz comparando o intelecto ao médico (CH 12.3-4):

[3.] Assim sendo, o intelecto emite um brilho sobre a alma de que se encarrega e age *contrariamente* às suas tendências. Como um bom *médico* que, antecipando-se à doença, faz uso da cauterização e da cirurgia causando dor ao corpo enfermo, da mesma forma o intelecto causa dor à alma, desviando-a do prazer que promove a moléstia à alma. A principal moléstia da alma é a ausência de Deus. [...] Por conseguinte, o intelecto que age de forma contrária a essa moléstia *redireciona* a alma ao bem, assim como um médico redireciona o corpo à saúde. [4.] Mas as almas humanas que não têm um intelecto como *timoneiro* são afetadas da mesma maneira que as almas de animais irracionais.<sup>54</sup>

Nesse excerto, duas são as formas de descrever o intelecto em uma posição de regência em relação à alma que se confunde com o corpo: como um *médico* e como um *timoneiro*<sup>55</sup>. Contudo, a recolha não se limita a essas imagens. A certa altura do primeiro tratado, o próprio Poimandres afirma a Hermes: “Eu, o Intelecto, não permitirei que as inclinações do corpo atinjam os piedosos [...]. Sendo um *guardião* (πυλωρός), rejeitarei a entrada vil e indigna dessas atividades” (CH 1.22). Ainda sobre o mesmo deus, a sua autoapresentação, de feitio tipicamente egípcio, deixa clara a posição de soberania ontológica e epistemológica em relação ao seu discípulo – Poimandres se revela como a “Inteligência da *Autoridade* (Absoluta)” (CH 1.2 Ἐγὼ μὲν (...) εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς). No final do mesmo diálogo, Hermes resume a possibilidade de tal revelação nos seguintes termos: “Isso me ocorreu por tê-lo recebido *de meu intelecto*, ou

<sup>54</sup> CH 12.3-4: ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος, ἀντιπράσσωσιν αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν. ὡσπερ ἰατρὸς ἀγαθὸς λυπεῖ τὸ σῶμα προειλημμένον ὑπὸ νόσου, καίων ἢ τέμνων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς ψυχήν λυπεῖ, ἐξυφαιρῶν αὐτὴν τῆς ἡδονῆς, ἀφ' ἧς πᾶσα νόσος ψυχῆς γίνεται· νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης [...]. ἄρ' οὖν ὁ νοῦς ἀντιπράσσωσιν αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν περιποιεῖται τῇ ψυχῇ, ὡσπερ καὶ ὁ ἰατρὸς τῷ σώματι τὴν ὑγίαιαν. [4.] ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων· συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος καὶ ἀνέσας ταῖς ἐπιθυμίαις, εἰς ἃς φέρονται τῇ ῥύμῃ τῆς ὀρέξεως πρὸς τὸ ἄλογον συντεινούσας καὶ ὡσπερ τὰ ἄλογα τῶν ζώων ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται, οὐδὲ κόρον ἔχουσι τῶν κακῶν· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἄλογοι κακίαι ὑπερβάλλουσαι· ταύταις δὲ ὡσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον.

<sup>55</sup> Ambos os conceitos são de fundo platônico. Entre muitas passagens, para a imagem do médico, cf. *Gorg.* 478b-480c; para o timoneiro, *Rep.* 488a-489d. Considerando o gosto grego por jogos de palavra e paretimologias, não seria de surpreender uma associação antiga entre o barco (ναῦς) e o intelecto (νοῦς). Todavia, até onde sei essa comparação terminológica e paretimológica não foi explorada pelos comentadores.

seja, de Poimandres, o Verbo da Autoridade (Absoluta)” (CH 1.30 τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοῦς μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου).

Lembremo-nos aqui também da provável etimologia para o nome dessa divindade tão específica: *P.eime nte.rē*, ou seja, a “Inteligência de Ré”, em que o copta *eime* faria as vezes de νοῦς, ao passo que o deus egípcio do Sol estaria sendo assimilado à *autoridade* por excelência (αὐθεντία)<sup>56</sup>. Com efeito, a partir do período helenístico, o termo αὐθέντης (que resultará no nosso “autêntico”) passa a ser utilizado como “aquele que detém plena autoridade”, “mestre”, “chefe”, “autor”, “responsável”, “causa”, e “comandante” ou “senhor”<sup>57</sup>. Essa ideia de liderança aparece em um dos fragmentos herméticos que sobreviveram graças a Estobeu: “A substância [intelectiva] *rege e lidera*, como *um princípio regente*; e sua palavra, como *um conselheiro*” (SH 17.5 ἄρχει δὲ καὶ ἡγεμονεύει ἡ οὐσία [διανοητικὴ] ὥσπερ ἄρχων, ὁ δὲ λόγος αὐτῆς ὥσπερ σύμβουλος)<sup>58</sup>. A exata mesma coordenação de termos próximos (hendíade) pode ser vista em CH 11.7, quando Deus é descrito como “regente e líder” (ἄρχοντος καὶ ἡγεμόνος) dos domínios inferiores. Assim, podemos entrever no paralelismo do vocabulário empregado uma *consustancialidade entre Deus e o intelecto*, o que corrobora algo visto na seção 3 deste estudo: que o intelecto seria uma porta interna para Deus. Ainda na mesma esteira, seguindo a ideia da transmissão divina do conhecimento mediante o intelecto, fala-se de um *arauto* (ou *mensageiro*) enviado à humanidade (CH 4.4 κῆρυξ, κηρύξαι). Por fim, outra forma de caracterização bastante destacada para o intelecto é uso do termo *guia* (καθοδηγός), como em CH 1.26-29. Levando isso em consideração, nós, seres humanos, devemos *nos deixar guiar* pelo νοῦς: “Se utilizamos tais dádivas [o intelecto e a razão] como devemos, não seremos diferentes dos seres imortais. Pelo contrário, após

<sup>56</sup> Kingsley (2000b); como afirmar o autor, sendo Poimandres um teônimo fabricado a partir de um epíteto para Thoth (p. 7-9), o que temos em CH 1 é a cena de Hermes sendo tutelado por sua contraparte egípcia e “ancestral”, o próprio Thoth.

<sup>57</sup> Cf. NHC II.29.11-4; PGM XIII.258 e XIII.138-41; *s.v.* αὐθέντης Frisk (1960, p. 185); Chantraine (1968 p. 138-9); Beekes (2010, p. 169) (composto a partir αὐτο- com uma forma \**senh*<sub>1</sub>-, ‘alcançar, cumprir’, gr. ἄνυμι, sânscr. *sanóti*). Sobre a paráfrase de αὐθεντία para “autoridade (absoluta)” ou “autoridade (suprema)”, cf. Kingsley (2000b, p. 6-7). O Sol como representação da esfera divina mais elevada é algo já presente em Platão (*Rep.* 507b-509c), o que irá se estender por toda a tradição neoplatônica (e.g. Proclo, *H.* 1). No caso desta recolha, cf. CH 5.3: “O Sol, o maior deus daqueles que residem no céu, a quem todos os deuses celestes obedecem como se em virtude de sua realeza e soberania [ὅτι πάντες εἰκονοῦσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστη] – esse Sol é tão grande, tão mais vasto que a terra e o mar, que ele permite que as estrelas menores o circundem acima dele. A quem ele concede, meu filho? Quem ele teme? Acaso cada uma dessas estrelas no céu não fazem o mesmo circuito ou outro semelhante? Quem determinou a direção e a extensão do circuito para cada uma delas?” Para mais dados sobre a representação solar no CH, cf. Nebot (1999, p. 543-5). Os *Oráculos Caldeus* também são bastante abertos com relação à posição central que o Sol tem em sua cosmologia (cf. fr. 58-61, 70, 184, 185, 200).

<sup>58</sup> Cf. ainda SH 18.4.

abandonarmos o corpo, *nós seremos guiados* (ὁδηγηθήσεται) por essas duas dádivas rumo à hoste dos deuses e dos seres venturosos” (CH 12.12)<sup>59</sup>.

Tendo tudo isso em vista, se retomarmos CH 12.3-4, o que o texto parece estar falando é de certa *receptividade* (μοι λαβόντι) a uma faculdade *superior e inerente* no indivíduo, a saber, o seu próprio intelecto (νοῦς), que haveria de dirigir a alma humana. Mais especificamente, o tratadista fala da receptividade a algo dentro do ser humano que vai na *contramão* ou que *age contrariamente* (ἀντιπράσσω) ao seu modo de ser mais habitual, pelo simples motivo de que a visão e a narrativa que o sujeito tem de si não lhe são as mais benéficas, por mais atrelado que esteja a elas<sup>60</sup>. A questão é que para buscar ou retornar a um fundamento mais remoto de si mesmo, torna-se necessário desfazer o que foi construído no caminho. Para aproveitarmos a metáfora que o próprio tratado apresenta, se o doente não percebe a própria doença, então o médico poderá parecer uma ameaça. Portanto, o intelecto não seria algo estranho à pessoa, que se impõe a despeito de sua identidade. Pelo contrário: a descoberta do intelecto corresponde ao movimento da alma que se volta para si mesma e reconhece no seu interior *algo que é mais ela do que ela mesma*. Em CH 1.21, Poimandres oferece o seguinte conselho: “Que o ser humano que detém em si o intelecto reconheça a si próprio” (ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν). Porém, como vimos, se a alma pode reconhecer dentro de si o intelecto, o intelecto poderá reconhecer dentro de si algo ainda mais essencial. Com efeito, é dito em CH 10.15 que Deus “reconhece integralmente” o ser humano “e quer ser por ele reconhecido”, de modo que a “única libertação para a humanidade é justamente isto, o conhecimento de Deus” (ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἄνθρωπῳ ἐστίν, ἢ γνῶσις τοῦ θεοῦ)<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> A propósito, compara-se com a relação que Fílon de Alexandria estabelece entre o intelecto e a alma (*Da Criação do Mundo* 30, “o intelecto, comandante de toda a alma”; 53, “o que é o intelecto na alma, a isso corresponde o olho no corpo”; 66, “o intelecto, uma espécie de alma da alma, como a pupila do olho”; 69, “o intelecto, o guia da alma”; cf. também *Que Deus é Imutável*, 45-6). Na tradição neoplatônica, Proclo é bastante claro: o intelecto é “guia de todo o universo” e a finalidade da vida é estabelecer “a união da alma com o intelecto” (*Teol. Pl.* 1, 3). Cf. NHC VI.6.61.

<sup>60</sup> O ser humano regido pelo corpo não pode conhecer o bem e a verdade (SH 2b.3-6). Para a imagem da guerra da alma (o racional vs. a ira e o desejo), que inquieta a alma e ao mesmo tempo a mantém cativa, cf. CH 10.19 e SH 17. Em outro fragmento hermético legado por Estobeu, fala-se acerca da “falsidade do terrestre” (SH 2a.3-12); ainda assim, no mesmo excerto é dito que “o falso é obra da verdade” (2a.18), o que sugere que os males do mundo seriam também formas de vislumbração, em última instância, ramificações do próprio Bem.

<sup>61</sup> Em CH 4.7 lemos: “isso torna o ser humano um deus”; cf. também CH 1.26 e 9.4 (= FH 10); NHC VI.6.55.

Vemos, nessa proposta de autorreconhecimento, três etapas do eu<sup>62</sup>: i) aquele que é instável e está sujeito ao mundo físico; ii) aquele que é estável e se assenhora de si próprio; e, por fim, iii) aquele que encontra Deus em si, obliterando o eu conhecido em favor de um eu que é anterior à própria unidade do indivíduo. O eu instável (alma) reconhece em si o eu estável (intelecto); por fim, este último reconheceria em si o próprio Deus. Há um eu com o qual por ora a alma se identifica, mas haveria também outra forma de “eu” que a alma ainda *pode ser*, à medida que ela aceite que seus vícios não devem mais protagonizá-la, pois eles ocupam um lugar que precisa estar livre<sup>63</sup>. Assim, o que a alma *pode ser* tem o intelecto como meta e instrumento.

### 7. Exortação e realidade

A essa altura do texto, talvez seja útil retomarmos o primeiro tratado visto, CH 7, em busca de outros elementos textuais que fiquem agora mais evidentes, após tudo que foi apresentado.

Como visto, o conhecimento de Deus seria a última etapa do processo soteriológico que o hermetismo propõe. Logo, o título do sétimo tratado, que alude à ignorância (ἀγνοσία) acerca de Deus, fala tanto do momento atual do discípulo quanto de sua salvação, por meio de um eixo operativo, ou seja, uma *conversão*. Trata-se do processo de passagem do desconhecimento para o conhecimento; ou seja, da catábase para anábase. O tratadista sugere isso em vários trechos do texto, não apenas no título, como ao mencionar: “a doutrina da ignorância” (CH 7.1 τὸν τῆς ἀγνοσίας... λόγον), “o vício da ignorância” (7.1 ἡ τῆς ἀγνοσίας κακία) e “os portões do conhecimento” (7.2 τὰς τῆς γνώσεως θύρας). Esse movimento de *conversão* compreende, antes de qualquer coisa, uma disposição que vai na *contracorrente* (7.2 ἀναποία) das tendências com as quais o indivíduo está habituado. A metáfora náutica se sustenta nisso. A vida cotidiana da alma é representada como um dilúvio em meio à matéria, uma “grande inundação” (7.2 τῷ πολλῷ ῥεύματι). Assim, voltar os “olhos do coração” para cima é o trajeto contrário que permite que o ser humano se ancore em algum lugar; no caso, os “portos da salvação” (7.1 τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι). Como ancorar-se equivale a buscar um elemento *estável*

---

<sup>62</sup> Apresentando parcialmente a mesma ideia, cf. Pereira (2002, p. 177).

<sup>63</sup> Cf. CH 1.24-5 e 6.1-3; SH 2b.7-8 e 6.18-19. Paralelamente, cf. também Pl. *Gorg.* 532c-e; Plot. I.6.7 (para quem despojar-se dos adornos seria ascender “desnudo”, “como nos mistérios”); *Oráculos Caldeus*, fr. 110-30, 200 e Proclo, *El. Teol.* prop. 209-10.

em meio à *instabilidade*, temos que haveria certa qualidade de *permanência* no conhecimento buscado, que reflete, em última análise, a imagem do sujeito que se estabelece em Deus e consolida em si algo de divino. Para tanto, o indivíduo deve buscar um *guia* (7.2 ὁδηγήσονται), o que corresponde ao movimento da alma que não mais se deixa ser movida pelo desejo ou sono do corpo, mas que se deixa orientar pelas direções do intelecto. Inicialmente, o encontro com o intelecto é a meta da alma; mais tarde, o intelecto irá se tornar o guia para algo que excede (ou é mais essencial) que ambos. Esse é o caminho de subida. Antes disso, porém, a alma, que está insensível à sua condição em virtude do corpo, deve reconhecer a armadilha que o mundo unicamente material impõe sobre ela<sup>64</sup>, impossibilitando que ela ouça ou enxergue o que ela carrega de mais necessário, ou seja, que ela se volte para si mesma e para cima (7.3).

Vemos, então, que diversos *conceitos* do hermetismo vistos durante este estudo aparecem na forma de uma *exortação à mudança*. Da mesma forma que a matéria-prima do diagnóstico humano é a sua realidade, assim também podemos pensar que o lugar para a mudança proposta é, acima de tudo, a realidade dos iniciados. Dito de outra maneira, não se converte *ideias*, mas *seres vivos*. Igualmente, não se pede a ideias que tomem uma decisão sobre um modo de vida ou outro, mas a pessoas – algo que vemos em outros trechos da obra, como em CH 4.6-7, que aponta para a necessidade de uma *escolha* (αἴρεσις) que o adepto deve fazer: ou a mortalidade ou a imortalidade, pois uma se revelaria no declínio da outra<sup>65</sup>. Em CH 13.7, é proposto que o corpo seja abandonado para que surja a divindade no ser humano. Os dois trechos sugerem o que já foi apresentado acerca da estrutura do ser humano, a saber, que o grosseiro e o sutil (o corpóreo e o incorpóreo) seriam *inversamente proporcionais*. Assim, o hermetismo propõe o reconhecimento da existência de qualidades distintas e concomitantes no iniciado, que deve escolher nutrir aquilo em si que foi até então negligenciado<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Por isso é pedido ao adepto que “rasgue sua túnica” (CH 7.2-3). A doutrina hermética de anábase indica que o ser humano teria de se “desnudar” das sete “vestes” (traços negativos de cada um dos sete planetas) que a alma adquiriu no percurso de sua catabáse ao mundo físico (cf. CH 1.24-25 e demais referências na nota anterior). Há ainda outro discurso de regeneração anímica, que descreve a supressão dos doze vícios (remetendo ao zodíaco) por meio de dez virtudes ou poderes que o indivíduo deveria cultivar (CH 13.7-13).

<sup>65</sup> Cf. CH 10.11 e também DH 7.4, em que, seguindo a emenda de Mahé (1978-1982) no original armênio de *bnut'iwñ* (equivalente a φύσις) para *k'nnut'iwñ* (κρίσις), é dito que a vida do intelecto envolve uma *decisão* por parte do sujeito.

<sup>66</sup> No entanto, cf. *Ascl.* 9-10, em que o tratadista sugere que a dupla natureza do ser humano promove a necessidade de um exercício de *ambas* as partes (cf. também CH 3). Isso porque o tratadista infunde em cada umas delas também uma *finalidade*, de modo que as duas naturezas corresponderiam a *papéis* ou *funções* do ser humano: ele deve exercitar sua mortalidade governando a terra e sua imortalidade

O que vemos é a ligação fundamental que o CH propõe entre o modo de vida dos indivíduos e a doutrina que os textos apresentam. Quando é pedido que o iniciado tenha a voluntariedade de se decidir sobre algo que afeta diretamente a sua vida<sup>67</sup> ou que reconheça em si outra possibilidade de si mesmo o que está sendo dito é que a experiência humana é o lugar onde a palavra se concretiza. A faceta soteriológica do hermetismo trabalha com a condição da alma, aponta para outra forma de se experimentar a realidade e espera uma implementação prática por parte do indivíduo dos preceitos transmitidos.

O tema merece um exercício de imaginação prática, que me permito propor. Tome-se como exemplo a diferença entre “eu reconheço a mim mesmo” (em que essa outra face do eu *aparece*) e “eu penso sobre mim mesmo” (em que eu me torno um objeto construído a partir de constelações de ideias que formam uma imagem cristalizada de mim mesmo). No primeiro caso, eu me torno aquilo que sou; no segundo, há um intervalo: eu estou a um grau de distância de mim mesmo, pois entre cada “eu” se coloca o *pensamento* sobre o eu. Isso diz que o fundamento do conhecimento hermético (gnose) está ligado a um saber que é uma *experiência de si* mais que uma série de associações mentais que criam uma trama narrativa de mim mesmo. De um lado, temos a presença do eu reconhecido (o intelecto que desponta na alma); do outro, a diferença que se instala no momento em que busco, *à força da reflexão*, o que sou (a alma se sobrecarrega consigo própria, obstaculando o surgimento do intelecto). A alma que se volta para si mesma sabe apenas em que direção deve olhar, mas não deve acreditar que esteja pronta para *concluir* algo. Ela haveria de respeitar a existência do que ainda é desconhecido em si e vivenciá-lo com uma realidade imediata, anterior a ideias repetidas ou exógenas. Considerado dessa forma, o intelecto deve se manifestar na experiência do presente – enquanto um conceito nomeado, mas uma experiência desconhecida.

Se podemos entendê-lo assim, o CH oferece uma doutrina mais prática e real do que muitos problemas e conceitos abstratos com os quais frequentemente lidamos.

## 8. Conclusão

---

contemplando o céu, ou seja, Deus. Os dois pontos de vista (escolher a vida espiritual e exercitar ambas as partes humanas) já aparecem conjugados no *Timeu* platônico (cf. 43a-c, 44a-c, 87e-88c, 90b-d).

<sup>67</sup> Cf. também SH 18. Em DH 8.6, é dito que o ser humano tem o poder de libertar-se do destino por intermédio da escolha de viver o bem ou o mal; na sequência (8.7), o texto oferece um itinerário de apoteose (divinização) por meio da conduta humana adequada: “almeja, compreende, crê, ama e sê”.

Neste trabalho busquei mostrar que a principal diretriz do hermetismo é o conhecimento que a alma pode adquirir. A princípio, ela está imersa na vida do corpo (seções 2, 3 e 4). Os tratados fazem uso de diversas imagens para se referir a isso, como a ebriedade, a inundação, a escuridão, o mal e a escravidão. Sem perceber, embora imagine estar em controle de si mesma, a alma, na realidade, é comandada pelo corpo. Se é assim, tudo a que o corpo adere se torna a identidade da alma. Haveria, porém, outra possibilidade. Os textos herméticos falam em sobriedade, ancoragem, iluminação e liberdade. Quando a alma é guiada pelo intelecto, o mundo externo não invade o indivíduo como antes, pois nele se forma um centro de gravidade estável e é criada uma diferença entre o periférico e o essencial. Assim, a passagem do desconhecimento (ἀγνοσία) para o conhecimento (γνώσις) é também a mudança que a alma acolhe saindo da regência do corpo para a regência do intelecto. No limite, esse conhecimento corresponde à alma que se aprofunda em si mesma e descobre o intelecto e, depois, ao intelecto que se aprofunda em si mesmo e descobre Deus.

Contudo, em ambos os casos, a alma se submete a uma espécie de senhor. Tentei apresentar que, dentro do imaginário hermético, *a condição da alma é ser guiada* (seções 5 e 6). Desse modo, esse seria tanto o problema quanto a solução. A orientação mais premente do CH é para que ela se descole da influência externa e se aproxime de sua natureza intelectual. O que está em questão é a alma descobrir o que deve guiá-la. Por essa perspectiva, escolhendo submeter-se ao intelecto, ela se deixa dirigir por algo nela que está ligado de forma mais íntima ao Bem e à unidade. A alma, então, deve *escolher* ser guiada, *escolher* o seu senhor.

Por fim, apresentei de que modo os textos herméticos podem ser entendidos como um convite à experiência religiosa, sobretudo em passagens de cunho exortativo (seções 2 e 7, com pressupostos de trabalho na seção 1). O hermetismo parece se desenvolver principalmente como uma doutrina de caráter operativo, não somente especulativo. Para compreendê-lo dessa forma, devemos sempre levar em conta *como os textos eram usados por quem os lia*. O próprio gênero de muitos desses tratados transborda o suporte discursivo, pois eles evocam a necessidade da interação concreta do indivíduo com a doutrina; há uma materialidade no conhecimento proposto. Foi isso que tentei expor no decorrer da análise do CH 7 no que diz respeito ao *tema* (a condição humana) e à sua *elocução* (a exortação por uma mudança). O importante é não perdermos de vista que, por trás de todo este desenvolvimento teórico, estava a experimentação – particular e

comunitária – de ideias que, para os hermetistas, eram também experiência e possibilidade.

*Recebido: 23/07/2020*

*Aprovado: 21/09/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adluri, V. (2013). “Philosophy, Salvation, and the Mortal Condition”. In V. Adluri (ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin/Boston: De Gruyter, 1-29.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols. Leiden: Brill, 2010.
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practices* [1992]. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bernabé, A. (2007). “La muerte es vida: sentido de una paradoja órfica”. In A. Bernabé & I. Rodríguez Alfageme (eds.). *Φίλου σκιά – Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Madrid: Universidad Complutense, 175-81.
- Bloechl, J. (2009). “Being and the Promise”. In N. DeRoo & J. P. Manoussakis (eds.). *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing, 121-30.
- Borgeaud, Ph. (2007). “Rites et émotions. Considérations sur les mystères”. In J. Scheid (ed.). *Rites et croyances dans les religions du monde Romain*. Vandoeuvres – Genève: Fondation Hardt, 190-229.
- Broze, M. (2013). “Qui est le père, qui est le fils? Le schème de la parenté dans le corpus hermétique”. In P. Scarpi & M. Zago (eds.). *Ermetismo ed esoterismi: Mondo antico e riflessi contemporanei*. Padova: Libreria Universitaria, 27-38.
- Bull, C. H. (2018). *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden, Boston: Brill.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots, Tome 1: A- Δ*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Copenhaver, B. P. (1992). *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Revised edition with a new afterword. New York: Cornell University Press.
- Frisk, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1-3. Heidelberg, 1960-1972.
- Fowden, G. (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gebser, J. (1985). *The Ever-Present Origin* [1949-1953]. Authorized Translation by Noel Barstad with Algis Mickunas. Ohio: Ohio University Press.
- Hadot, P. (2016). *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* [2001]. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações.

- Hadot, P. (2019). *Plotino ou a simplicidade do olhar* [1997]. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações.
- Hanegraaff, W. (2018). “Hermes Trismegistus and Hermetism”, In M. Sgarbi (ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Dordrecht: Springer International Publishing.
- Jackson, H. M. (1978). *Zosimos of Panopolis. On the Letter omega*. Missoula, Montana: Scholars Press.
- Kingsley, P. (1999). *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, CA: The Golden Sufi Center.
- Kingsley, P. (2000a). “An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition”. In R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 17-40.
- Kingsley, P. (2000b). “Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”. In R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 41-76.
- Lira, D. P. (2020). O Mito da Gênese e da Catábese do Homem: Uma Análise Eliadeana do Corpus Hermeticum 1, 12-15. *Revista Nufen*, 12 (1), 106-22.
- Litwa, M. D. (2018). *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macedo, J. M. (2010). *A palavra ofertada: Um estudo retórico do hinos gregos e indianos*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Mahé, J.-P. (1978-1982). *Hermès en Haute-Égypte*, tomes I-II. Québec, Canada: Presses de l'Université Laval.
- Mahé, J.-P. (2000). “Introduction to *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*”. In C. Salaman; J.-P. Mahé; et al. (eds.). *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Aclepius*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 108-8.
- Marcel, G. (1950). *The Mystery of Being. Vol. 1: Reflection & Mystery*. Translation by G. S. Fraser. Chicago, Illinois: The Harvard Press.
- Manoussakis, J. P. (2009). “The Promise of the New and the Turanny of the Same”. In N. DeRoo & J. P. Manoussakis (eds.). *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing, 69-89.
- Mertens, M. (1995) (ed.). *Les alchimistes grecs. Tome IV, 1ère partie. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres.

- Nebot, X. N. (1999) (ed.). *Textos herméticos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Nock, A. D. & Festugière, A.-J. (1945, 1960). *Corpus Hermeticum*, tomes I-II. Paris: Les Belles Lettres.
- Pereira, R. H. S. (2002). *Avicena: A Viagem da Alma. Uma Leitura Gnóstico-Hermética de Hayy Ibn Yaqzan*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP.
- Pereira, R. G. G. (2010). *The Hermetic Logos: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Tese de doutoramento. Universität Basel.
- Ramelli, I. (2005) (ed.). *Corpus Hermeticum. Edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento de I. Ramelli*. Milano: Bompiani.
- Rudhardt, J. (1964). “Sur la possibilité de comprendre une religion antique”, *Numen*, Vol. 11, Fasc. 3, 189-211.
- Salaman, C.; Mahé, J.-P. et al. (2000) (eds.). *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Aclepius*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- Scarpi, P. (2009-2011) (ed.). *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vols. 1-2. Fondazione Lorenzo Valla.
- Schibli, H. S. (2002). *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press.
- Teeter, E. (2011). *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van den Broek, R. (2000). “Religious Practices in the Hermetic ‘Lodge’: New Light from Nag Hammadi”. In R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 77-96.
- van den Kerchove, A. (2012). *La voie d’Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden, Boston: Brill.

***NON DUCO, DUCOR:***  
**THE SOUL'S CONDITION IN THE CORPUS HERMETICUM**

ABSTRACT

The *Corpus Hermeticum* (CH) is a collection of brief esoteric treatises of a philosophical and religious nature, probably written between the 1st and 3rd centuries AD in the Hellenic Egypt. Some texts deal not only with cosmological, but also soteriological matters: humanity's precarious condition and a distinct way of life that could be experienced by the initiates. Thus, I intend to show how the CH understands the inner structure of human beings (*nous*, soul, body) and its correspondence to the macroscopic structure of the universe; the soul's precarious condition; and the itinerary of conversion suggested as a possibility of rehabilitation for the initiates.

KEYWORDS

*Corpus Hermeticum*; Hermeticism; esoteric doctrines; soteriology; soul.