DAEMONIUM

A ARTE HIERÁTICA

VOL. IV

THEOURGOS

FERNANDO LIGUORI
TATA NGANGA KAMUXINZELA

DAEMONIUM VOL. 4

A ARTE HIERÁTICA

DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA constitui a culminação teórico-operatória do projeto DAEMONIUM, apresentando uma arquitetura rigorosamente tripartida que articula filosofia, teologia e teurgia sob o critério da mediação ontológica. O volume assume como eixo a recuperação do *daimōn* pessoal enquanto operador real da vida singular e do Cosmos, recusando tanto a redução psicologizante moderna quanto a moralização patrística. Com aparato filológico e argumentação de alto rigor, o livro reconstrói a inteligibilidade da ação espiritual a partir de uma ontologia das mediações, restituindo à tradição platônica tardia sua coerência interna e sua potência explicativa.

Na parte filosófica, o livro estabelece os fundamentos conceituais do *daimōn* pessoal como princípio mediador entre universal e particular, inteligível e sensível, causalidade superior e biografia concreta. A análise percorre Platão, Plutarco, Apuleio, Jâmblico e Proclo, demonstrando que o *daimōn* não é metáfora ética nem categoria psicológica, mas solução ontológica necessária ao problema da proporção causal. Essa seção elabora, com densidade filológica e precisão conceitual, a distinção entre alma, *noûs* e instância *daemônica*, mostrando como a vida ética, o destino e o caráter (*ēthos*) dependem de uma mediação real que governa a tradução das causas universais em existência singular.

Na parte teológica, o DAEMONIUM Vol. 4 desenvolve uma doutrina hierárquica do Cosmos fundada na distinção rigorosa entre deuses, *daimones* e almas, articulada à noção de providência e às séries causais. O livro demonstra que a transcendência divina só se preserva mediante mediações proporcionais, e que a eliminação dessas instâncias, seja por monoteísmo simplificador, seja por dualismo, produz incoerência ontológica. Ao reconstituir a teologia platônica tardia, a obra evidencia o erro estrutural da demonização cristã do *daimōn*, não como divergência confessional, mas como colapso de categorias que dissolve a inteligibilidade da ação divina no mundo.

Por fim, na parte teúrgica, o volume apresenta a teurgia como *arte hierática*, i.e. como ontologia operatória da mediação. Aqui, a ἱερατικὴ τέχνη é definida como o conjunto de operações nas quais a causalidade divina se torna imanente à matéria consagrada por meio de *symbola* e *sunthēmata*. A análise demonstra que imagens, nomes, substâncias, ritmos e corpos ritualizados não funcionam como representações, mas como marcas causais que permitem a fixação do fogo divino em receptáculos preparados. A teurgia é, assim, apresentada como ciência da presença e da eficácia, na qual o hierofante não fala do divino, mas se integra à cadeia causal que reconfigura o Cosmos pela ação efetiva da divindade através da matéria.

SÉRIE: SEM SACRIFÍCIO ANIMAL NÃO HÁ TEURGIA

SACRIFÍCIO, MIASMA E A DIVINAÇÃO DA ALMA

KATHARMÓS, MANTIKĒ E MEDIAÇÃO ONTOLÓGICA NO PLATONISMO TEÚRGICO

Este é o quinto artigo da série *Sem Sacrifício não há Teurgia*. O primeiro texto, disponível no portal www.goeteia.com.br, foi extraído da Introdução do livro DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA (Seção 4), texto que estabelece, com rigor filológico e ontológico, que a inseparabilidade entre teurgia e sacrifício animal não decorre de costume arcaico nem de preferência ritual, mas da própria estrutura hierárquica do real no platonismo teúrgico. Sua argumentação demonstra que, em Jâmblico e Proclo, a teurgia opera no domínio da mediação efetiva entre inteligível e sensível, exigindo custos reais e transformações materiais proporcionais à causalidade divina invocada. O sacrifício (θυσία) é definido como operação ontológica de consagração vital, e não como símbolo pedagógico ou dramatização moral, pois a vida (ζωή) e o sangue (αἷμα) funcionam como meios proporcionais para a tradução da causalidade superior no devir. Ao reconstruir a crítica de Jâmblico à interiorização e à espiritualização cristianizada do rito, o artigo evidencia que a rejeição moderna do sacrifício implica a recusa do *metaxý* e a dissolução da mediação real, convertendo a teurgia em contemplação subjetiva ou moralismo. Assim, a tese central sustenta que eliminar o sacrifício animal não purifica a teurgia, mas a descredibiliza ontologicamente, pois suprime o operador vital que garante permanência, responsabilidade sacerdotal e eficácia causal na arte hierática.

O segundo texto, *Sacrifício, Mediação e Ontologia Ritual: crítica à redução moral moderna*, que introduz, no horizonte programático de meu livro KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOULA, uma reconstrução rigorosa da ontologia ritual do sagrado fundada no cruzamento entre o platonismo teúrgico tardio e sistemas afro-diaspóricos de mediação (especialmente *yorùbá* e congo-angolanos), recusando desde o início a redução moral moderna do sacrifício. A *kalunga* é definida como campo ontológico de trânsito e administração da vida, no qual sacrifício, nome, assentamento, gestos e palavras operam como tecnologias reais de mediação, recolocando o rito no registro da *teletē* (τελετή, *rito de consumação*) e da *enérgeia* (ἐνέργεια, *atualização em ato*). A partir de Proclo e Jâmblico, o ensaio reconstitui a arquitetura hierárquica das *seiraí* (σειραί, *cadeias ontológicas*) e a consequente centralidade das potências intermediárias para a eficácia do rito, demonstrando que a lei sacrificial deriva da ordem divina e não de preferências humanas, de modo que o sagrado antecede o *lógos* (λόγος, *discurso*) e não se submete ao tribunal da opinião. Em paralelo, o texto articula o *ẹbọ yorùbá* como operador de circulação do *àṣẹ* e a *kalunga* congo como limiar regulado entre vivos, mortos e forças mágicas praeter-humanas, propondo a *cabalá crioula* como tecnologia ontológica prática de *dioíkēsis bíou* (διοίκησις βίου, *administração da vida*), em equivalência funcional com a *prónoia* (πρόνοια, *providência*) e os regimes africanos de eficácia. Por fim, a crítica à moralização do sacrifício é formulada como diagnóstico de categoria: ao confundir violência profana com *thysía* (θυσία, *consagração sacrificial*), a modernidade desritualiza o mundo e substitui uma economia objetiva de mediações por um juízo afetivo extrínseco, incapaz (filológica e ontologicamente) de compreender o sacrifício como operador legítimo de conhecimento e intervenção no real.

O terceiro texto, *Sem Sacrifício não há Teurgia: crítica a teurgia cristianizada moderna*, propõe uma demarcação conceitual rigorosa entre a teurgia do platonismo tardio e a sua forma moderna cristianizada, sustentando que a exclusão do sacrifício animal não constitui *reforma espiritual*, mas negação estrutural da *theourgía* (θεουργία, *ação divina*) tal como formulada por Jâmblico e Proclo. Tomando como eixo a tese *sem sacrifício animal não há teurgia*, o texto reconstitui a economia ontológica da *thysía* (θυσία, *sacrifício*) como operador real de mediação: não um símbolo moral nem dramatização ética, mas o lugar onde a *parousía* (παρουσία, *presença*) divina ou *daemônica* se fixa no sensível por meio de *érga* (ἔργα, *obras*) e de símbolos (*sýmbola*, σύμβολα) cuja inteligibilidade plena pertence aos deuses. A partir de excertos programáticos, como a afirmação de que *a perfeição dos sacrifícios consuma a nossa salvação* ao remover a *ataxía* (ἀταξία, *desordem*) e reconduzir à *táxis* (τάξις, *ordem*) e *symmetría* (συμμετρία, *justa medida*), o ensaio mostra que a eficácia teúrgica depende de uma hierarquia causal na qual o intelecto e a intenção não bastam: *não é o pensamento discursivo (diánoia, διάνοια) que produz a presença dos deuses, mas as obras inefáveis*. Proclo, por sua vez, é mobilizado para fundamentar a multiestratificação dos símbolos e a natureza ontológica da linguagem ritual, na qual nomes divinos e operações materiais participam da administração (*dioíkēsis*, διοίκησις, *governo*) do Cosmos. Assim, o texto conclui que a *teurgia* moderna que prescinde do sacrifício conserva apenas o vocabulário antigo, mas o esvazia de conteúdo ontológico, reduzindo-se a contemplação, moralismo ou psicologia religiosa, precisamente o tipo de redução que o platonismo teúrgico combate ao situar a religião no domínio das mediações e de seus custos reais.

O quarto texto, *A Linguagem do Sacrifício sem Sacrifício: Cristianismo, Espiritualização e a Desativação da Mediação Ontológica*, apresenta uma análise histórico-filológica e ontológica de fôlego, demonstrando que a relação do cristianismo com o sacrifício não se define por simples rejeição ritual, mas por um processo sistemático de usurpação semântica no qual a prática sacrificial é progressivamente abolida enquanto sua linguagem é preservada, espiritualizada e deslocada para o plano da interioridade moral. A partir de um arco rigorosamente documentado, que vai de Homero, Hesíodo e Heráclito a Platão, Teofrasto, Fílon, Apolônio, Plutarco, Porfírio, Jâmblico e Macróbio, o texto reconstrói o sacrifício (*thysía*, θυσία) como operador ontológico de mediação entre ordens do ser, inseparável da *táxis* (τάξις), da *methexis* (μέθεξις) e da economia cósmica, para então mostrar como o cristianismo, ao negar a imolação material, conserva termos como *leitourgía* (λειτουργία), *hiereús* (ἱερεύς) e *haîma* (αἷμα) em chave alegórica, memorial ou ética. O resultado é uma crítica contundente à espiritualização moderna do sacrifício, entendida não como avanço religioso, mas como colapso ontológico da mediação, com efeitos diretos sobre a recepção contemporânea da teurgia, agora reduzida a contemplação, psicologia ou moralismo. Pela densidade do aparato filológico, pela clareza na distinção entre símbolo eficaz (*sýmbolon*) e signo representacional (*sēmeîon*), e pela articulação entre história das religiões, platonismo teúrgico e crítica da modernidade cristianizada, o texto se impõe como contribuição de alto nível ao debate sobre sacrifício, rito e ontologia na Antiguidade tardia e em suas recepções modernas.

O quinto texto, *Sacrifício, Miasma e a Divinação da Alma: Katharmós, Mantikē e Mediação Ontológica no Platonismo Teúrgico*, oferece uma reconstrução sistemática e ontologicamente rigorosa da articulação entre sacrifício, purificação e revelação no horizonte da religião grega arcaica e do platonismo teúrgico, demonstrando que tais categorias não pertencem a domínios autônomos, mas constituem um único

eixo operativo da *arte hierática*. A partir de uma restituição filológica do conceito de μίασμα (*miasma*) como desordem relacional objetiva, distinta de qualquer noção moral de culpa, o texto mostra que o sacrifício (θυσία) funciona como tecnologia de καθαρμός (purificação) capaz de reordenar o plano vital onde o *miasma* se fixa, restabelecendo a συμμετρία (proporção) entre sensível e inteligível e tornando possível a presença divina (παρουσία). Nesse enquadramento, a μαντική (divinação) não é tratada como técnica preditiva nem como experiência psicológica, mas como efeito cognitivo necessário da purificação ontológica, administrada pelos *daimones* no âmbito da πρόνοια (providência) e das σειραὶ (cadeias) causais. Ao integrar de modo coerente Heráclito, Platão, Tucídides e, sobretudo, Jâmblico, o texto desmonta leituras modernas que psicologizam a divinação e moralizam o sacrifício, reafirmando que sem obras sagradas e telésticas não há critério de verdade para a revelação. O resultado é uma exposição de alto rigor acadêmico que reinscreve sacrifício, *miasma* e divinação como condições estruturais da mediação real entre deuses, *daimones* e almas, consolidando um dos núcleos ontológicos centrais do projeto DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA.

www.theourgos.com.br
www.goeteia.com.br

REVISTA THEOURGOS
O CONHECIMENTO REJEITADO DA CULTURA OCIDENTAL

SACRIFÍCIO, MIASMA E A DIVINAÇÃO DA ALMA

KATHARMÓS, MANTIKĒ E MEDIAÇÃO ONTOLÓGICA NO PLATONISMO TEÚRGICO

Por Fernando Liguori
Táta Nganga Kamuxinzela

A compreensão do sacrifício no horizonte do platonismo teúrgico e da religião grega arcaica exige, antes de qualquer análise histórica, a restituição de μίασμα (*míasma*, poluição, contaminação) ao seu estatuto ontológico original, distinto de qualquer noção moral de culpa ou pecado.[1] Filologicamente, μίασμα designa um estado objetivo de desordem relacional entre níveis do ser, produzido por rupturas na τάξις (táxis, *ordem*) cósmica, e não uma falha da intenção subjetiva. Em termos ontológicos positivos, o μίασμα designa uma desproporção ativa entre níveis do ser, i.e. um estado no qual a relação entre causa superior e receptáculo inferior perdeu sua analogia própria e, por isso, tornou-se incapaz de sustentar presença divina estável. Em termos mais precisos, poder-se-ia dizer que o *miasma* não é uma mera opinião, mas uma afecção da ordem dos entes. Nesta perspectiva, na religião arcaica o μίασμα não se resolve por arrependimento ou correção interior, mas por operações rituais eficazes de καθαρμός (*katharmós*, purificação ativa) que reordenam o campo ontológico perturbado.[2] Filosoficamente, isso implica reconhecer que a ψυχή (*psychē*, alma) e a πόλις (*pólis*, cidade) participam de uma mesma economia de contaminação e purificação, pois ambas se inserem no κόσμος (*kósmos*, ordem do mundo). Teologicamente, o μίασμα constitui um obstáculo real à παρουσία (*parousía*, presença) divina, razão pela qual o sacrifício não é acessório, mas condição de possibilidade da comunicação entre humano e divino.[3]

---

[1] Parker descreve o μίασμα como condição que *torna o sujeito ritualmente impuro, contagiosa e perigosa*, distinguindo cuidadosamente esse campo semântico de categorias de culpa subjetiva. A famosa *indiferença à intenção* nos casos de homicídio ilumina precisamente o ponto que se quer fixar: não se trata de ἁμαρτία (*hamartía*, erro) interior, mas de uma afecção objetiva da ordem simbólico-ritual. Ver Robert Parker, MIASMA: POLLUTION AND PURIFICATION IN EARLY GREEK RELIGION. Clarendon Press, 1983. Parker define o campo semântico de μίασμα como uma condição de *impureza*, caracterizada por: i. tornar o sujeito ritualmente impuro, inapto a entrar no templo; ii. ser contagiosa; iii. comportar um perigo não redutível a causas seculares. Isto sustenta a leitura ontológica.

[2] Parker mostra que καθαρμός é reservado às purificações de alto impacto ritual (sobretudo relacionadas a sangue e morte), frequentemente realizadas por sacrifício; o vocabulário comum de lavagem não é normalmente designado por καθαρμός. Burkert, por sua vez, insere o καθαρμός no ciclo sacrifício-banquete-comunidade, como operação que restaura a possibilidade de contato com o divino. Ver Walter Burkert, GREEK RELIGION: ARCHAIC AND CLASSICAL. Blackwell, 1985. Burkert, ao tratar dos ritos de sacrifício e das *impurezas* como nascimento, morte e derramamento de sangue, mostra repetidamente que se trata de estados objetivos ligados a limiares vitais, tratados por meios rituais, não por arrependimento interior.

[3] A leitura ontológica de μίασμα permite articular alma e cidade numa mesma economia de contaminação-purificação: a ψυχή individual e a πόλις partilham uma única τάξις cósmica, de modo que o μίασμα é ao mesmo tempo interior e político. Isso prepara bem a passagem para o horizonte platônico-teúrgico, no qual a reordenação ritual da ψυχή é correlata à manutenção da ordem do κόσμος.

O sacrifício opera, no mundo grego, como instrumento privilegiado de καθαρμός (*katharmós*, purificação ritual),[4] entendido não como mera limpeza simbólica, mas como reconfiguração ontológica efetiva do campo contaminado pelo μίασμα (*míasma*). Filologicamente, καθαρμός implica um processo de separação, transformação e reintegração: algo é retirado do uso profano e reinscrito na ordem divina por meio do rito.[5] Nesse horizonte, a purificação sacrificial não se limita a alterar disposições psíquicas, mas a reordenar a própria σύστασις (*sýstasis*, constituição) do βίος (*bíos*, vida), i.e. a configuração vital em que o μίασμα se tinha inscrito com maior densidade ontológica. Filosoficamente, o sacrifício atua como mediação, μεσιτεία (*mesiteía*, intermediação),[6] que reconecta níveis do ser sem colapsá-los, ao redispor a relação entre humano, animal e divino na economia do κόσμος (*kósmos*, ordem do mundo). Teologicamente, a purificação sacrificial não visa modificar os deuses, mas tornar o receptáculo humano (individual e comunitário) proporcional à causalidade superior; daí a centralidade do αἷμα (*haîma*, sangue) como portador de ζωή (*zōē*, vida), pois é no plano vital que o μίασμα se fixa com maior intensidade, e é precisamente esse plano que o καθαρμός sacrificial atinge com máxima eficácia.[7]

O papel do fogo (πῦρ, *pŷr*) no sacrifício revela a dimensão transmutativa do rito, fundamental tanto na religião arcaica quanto na teurgia platônica posterior. Essa analogia não deve ser compreendida em chave naturalista, como se o rito imitasse processos físicos, mas em chave ontológica, na qual o fogo ritual participa formalmente do mesmo princípio de transformação que governa o Cosmos. Filologicamente, o verbo θύειν (*thýein*, sacrificar, *fazer subir*)[8] conserva a memória de um gesto de *fazer fumegar*, i.e. de converter a matéria viva em estado sutil por meio da combustão ritual, de modo que a oferta se torne apta a atingir a esfera divina. Filosoficamente, esse fogo sacrificial pode ser pensado em analogia com o πῦρ ἀείζωον (*pŷr aeízōon*, fogo sempre vivo) de Heráclito (540-480 a.E.C.),[9] que estrutura a

---

[4] Parker distingue cuidadosamente entre καθαίρειν em sentido amplo (lavar, limpar) e καθαρμός como ato ritual em que o sacrifício pode ser descrito como o próprio *katharmos* que repara uma violação do sagrado. Essa restrição lexical sustenta a leitura segundo a qual o sacrifício não é mera metáfora de purificação, mas a operação ritual que efetivamente restaura a τάξις (*táxis*, ordem) perturbada. Ver Robert Parker, MIASMA: POLLUTION AND PURIFICATION IN EARLY GREEK RELIGION. Clarendon Press, 1983.

[5] A coletânea organizada por Kindt sublinha o estatuto ambivalente dos animais no culto grego: simultaneamente subordinados e portadores de uma agência ritual que os qualifica como mediadores privilegiados. A tríade separação-transformação-reintegração aqui atribuída ao καθαρμός sacrificial encontra aqui um campo fértil, pois o animal sacrificado, ao ser excluído do uso profano, transformado no rito e reintegrado na ordem divina e comunitária, realiza exatamente a reordenação das relações ontológicas que o conceito de *katharmós* pressupõe. Ver Julia Kindt (ed.), ANIMALS IN ANCIENT GREEK RELIGION. Routledge, 2020.

[6] A leitura do sacrifício como μεσιτεία (*mesiteía*) encontra apoio na análise que Parker propõe de ritos em que o animal sacrificial é cuidadosamente escolhido, adornado e oferecido como *gálma* (objeto de deleite) para o deus, tornando-se símbolo concentrado da comunidade perante a divindade. O animal, precisamente por ser vivo e mortal, torna-se ponto de articulação entre o plano humano e a esfera dos deuses imortais, o que corresponde à formulação de que o sacrifício *abre o canal de comunicação* entre homem e deus. Parker, *op. cit*.

[7] Tanto em MIASMA quanto em ON GREEK RELIGION, Parker enfatiza que o sangue derramado, sobretudo no homicídio, é foco privilegiado de μίασμα, ao passo que, no sacrifício, o mesmo αἷμα, devidamente ordenado, torna-se *medium* de comunicação com o divino. A sua tese de que o καθαρμός sacrificial atinge a *constituição da vida* (σύστασις τοῦ βίου) explicita, em linguagem ontológica, essa dupla face do sangue como veículo de contaminação e de purificação. Ver Robert Parker, ON GREEK RELIGION. Cornell University Press, 2011.

[8] θύειν deriva originariamente da ideia de *fazer sair fumo*, *fazer fumegar*, antes de se estabilizar como termo geral para *sacrificar*, especialmente em contextos em que a porção divina é queimada no altar. Esse estrato arcaico de Heráclito justifica a leitura do sacrifício como processo de suturamento entre o visível e o invisível por via de uma transmutação material: o que sobe como fumaça corresponde, no vocabulário de Heráclito, a um momento da circulação do πῦρ ἀείζωον.

[9] Filósofo pré-socrático oriundo de Éfeso, Heráclito ocupa lugar central na formação da ontologia grega arcaica ao conceber o πῦρ ἀείζωον (*pŷr aeízōon*, fogo sempre vivo) e o λόγος (*lógos*, princípio racional discurso) como fundamentos da ordem do κόσμος (*kósmos*, ordem do mundo). Seu pensamento, preservado de forma fragmentária, articula uma cosmologia dinâmica na qual geração e dissolução obedecem a medidas (μέτρα, *métra*),

alternância de geração e dissolução no Cosmos; como diz o fragmento, κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (*este cosmos, o mesmo para todos, nenhum dos deuses nem dos homens o fez, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e apagando-se segundo medidas*).[10] Teologicamente, essa transmutação assegura que o sacrifício não seja destruição arbitrária, mas passagem regulada da vida sensível a um modo de existência proporcional à esfera divina; justamente por isso, no platonismo tardio, o πῦρ ritual torna-se meio privilegiado de análogon σύστασις (*sýstasis*, constituição) entre a alma e o plano inteligível, condição de qualquer teurgia autêntica.[11] A purificação pelo fogo, portanto, não elimina o μίασμα (*míasma*, poluição) por simples negação, mas o reinscreve na ordem, restabelecendo a συμμετρία (*symmetría*, proporção) entre os níveis do ser e reintegrando o que era dissonante na harmonia do κόσμος.[12]

Na religião grega arcaica e clássica, o μίασμα (*míasma*) não se limita à esfera individual, mas pode assumir forma coletiva, afetando a πόλις (*pólis*) enquanto corpo ontológico. Isso ocorre porque, no horizonte grego, a πόλις não é agregação de indivíduos, mas unidade ontológica dotada de alma ritual, de modo que sua incapacidade de sacrificar corretamente afeta diretamente sua capacidade de receber e interpretar sinais divinos. Filologicamente, a conexão entre μίασμα e πόλις emerge de modo paradigmático em narrativas de peste, στάσις (*stásis*, dissensão) e crise sacrificial, nas quais a desordem ritual e política se imbricam a ponto de tornar indistinguíveis colapso cívico e desajuste cósmico; a descrição da peste de Atenas em Tucídides (460-400 a.E.C.)[13] II.47-54, com o esgarçamento simultâneo de *nomoi*

---

recusando tanto o caos quanto a estabilidade imóvel. Embora crítico do ritualismo vulgar e da incompreensão popular dos ritos, Heráclito não rejeita o sacrifício enquanto tal, mas o reinscreve numa lógica ontológica em que o fogo sacrificial participa analogicamente do fogo cósmico que governa todas as transformações. Essa concepção será decisiva para leituras posteriores, platônicas e teúrgicas, que compreenderão o sacrifício não como gesto moral ou simbólico, mas como operador ritual da τάξις (*táxis*, ordem) universal, fundamento indireto das teorias de purificação (καθαρμός, *katharmós*) e mediação desenvolvidas no platonismo tardio. Ver Charles H. Kahn, THE ART AND THOUGHT OF HERACLITUS: AN EDITION OF THE FRAGMENTS WITH TRANSLATION AND COMMENTARY. Cambridge University Press, 1979.

[10] Heraclitus. DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, hrsg. von H. Diels und W. Kranz, 6. Aufl. Weidmann, 1951, I, fr. 22 B 30. O fragmento B 30 não apresenta o fogo apenas como elemento físico, mas como princípio estrutural do κόσμος, regulado por μέτρα (*métrā*, medidas), tanto no acender-se quanto no apagar-se. Ao reconectar o fogo sacrificial com esse πῦρ ἀείζωον, sublinha-se que a combustão ritual não é um episódio contingente, mas um ponto de inserção da economia sacrificial na própria ordem do real, na qual geração e corrupção se articulam segundo proporções fixas.

[11] No comentário ao TIMEU, Proclo desenvolve uma hermenêutica do rito em que o fogo ritual participa de uma cadeia de mediações que conduz do sensível ao inteligível; a teurgia, enquanto *opera divina*, supõe precisamente a utilização ritual de símbolos materiais, entre eles o fogo e o sangue sacrificial, como veículos de presença das causas superiores. Nessa perspectiva, o πῦρ do altar não é apenas instrumento de destruição da vítima, mas elemento formal por meio do qual a alma é ajustada (συμμετρεῖσθαι, *symmetreîsthai*) à medida dos deuses. Ver Proclus. IN PLATONIS TIMAEUM COMMENTARIA, ed. E. Diehl, 3 Vols. Teubner, 1903–1906, I, pp. 384-402.

[12] A leitura de Parker mostra que o μίασμα se concebe, nas fontes gregas, menos como *culpa moral* do que como desajuste ontológico que impede o acesso ao sagrado. A reabsorção do μίασμα na ordem, mediante καθαρμοί (*katharmoí*, purificações), pode então ser descrita em termos de recuperação de συμμετρία entre humano e divino, linguagem que o platonismo teúrgico de Proclo radicaliza ao descrever o rito como restituição de uma proporção perdida entre os níveis do ser. Ver Proclus, *op. cit*.

[13] Historiador ateniense e autor da HISTÓRIA DA GUERRA DO PELOPONESO, Tucídides ocupa posição singular na historiografia clássica por articular uma análise rigorosa dos acontecimentos políticos e militares com uma compreensão profunda das *rupturas ontológicas e rituais* que afetam a *pólis* em situações de crise. Embora não desenvolva uma teologia sistemática do sacrifício, sua descrição da peste de Atenas (II.47–54) constitui um testemunho decisivo sobre a relação entre *miasma* coletivo, colapso da τάξις (*táxis*, ordem) cívica e abandono das práticas religiosas tradicionais, incluindo ritos funerários e sacrificiais. Filologicamente, o relato de Tucídides registra a dissolução da εὐσέβεια (*eusébeia*, piedade) e da νόμος (*nómos*, lei, costume) sob o impacto da catástrofe, evidenciando que a negligência ritual não é mero efeito psicológico do desastre, mas fator constitutivo da desagregação social. Filosoficamente, Tucídides demonstra que a *pólis* funciona como organismo ritual cuja

(νόμοι, leis), deuses e costumes, tornou-se o *locus classicus* dessa experiência de crise total.[14] Filosoficamente, tal constelação confirma que a *pólis* não é mera convenção social, mas organismo ritual inserido na ordem do Cosmos, de sorte que a perturbação de suas práticas sacras atinge a própria estrutura do real compartilhado. Teologicamente, a restauração da *pólis* exige sacrifícios públicos e ritos de καθαρμός (*katharmós*, purificação ritual) capazes de reconstituir a κοινωνία (*koinōnía*, comunhão, participação)[15] entre homens, deuses e *daimones*, como mostram as purificações de cidades e assembleias analisadas por Parker.[16] A ausência ou corrupção do sacrifício, longe de configurar neutralidade religiosa, aprofunda o μίασμα e impede uma μαντική (*mantikē*, prática divinatória) veraz, pois a *alma coletiva* da cidade permanece ontologicamente desordenada e, por isso, incapaz de receber e interpretar com justeza os sinais divinos.[17]

No platonismo teúrgico de Jâmblico, o μίασμα (*míasma*) inscreve-se na doutrina da διοίκησις (*dioíkēsis*, administração, governo)[18] providencial, sendo compreendido como desajuste relativo do plano humano perante uma ordem divina que permanece imutável. Filologicamente, Jâmblico recusa reduzir a purificação à διάνοια (*diánoia*, pensamento discursivo), insistindo que a restauração da ordem exige ἔργα (*érga*, obras) rituais proporcionais à desordem produzida, de tal modo que a alma seja reconfigurada pelas ações simbólicas e não apenas por raciocínios. Filosoficamente, o μίασμα é pensado como afecção relacional que se instala no nível vital e comunitário, no interior do composto psicossomático e da *pólis*, de sorte que a purificação teúrgica deve operar precisamente nesse plano através de sinais (συνθήματα, *sunthēmata*) e operações que restabeleçam a ἀναλογία (*analogía*, proporção) correta com o divino.[19] Teologicamente, os deuses permanecem ἀπαθεῖς

---

estabilidade depende da manutenção de práticas simbólicas e sacrificiais compartilhadas. Sua obra será central para leituras posteriores, tanto religiosas quanto filosóficas, que compreenderão o sacrifício e a purificação não como adornos culturais, mas como *condições estruturais da ordem política e ontológica*. Ver Simon Hornblower. A COMMENTARY ON THUCYDIDES. 3 Vols. Oxford University Press, 1991–2008.

[14] Tucídides sublinha, no relato da λοιμός (*loimós*, peste), tanto o recurso intenso a oráculos e cultos quanto o seu fracasso, mencionando explicitamente que as súplicas e consultas aos deuses não produziram efeito (2.47.4). Parker interpreta essa reticência etiológica como sintoma de uma tensão entre a linguagem tradicional do μίασμα coletivo e o projeto historiográfico *secularizante* de Tucídides. Já a análise de poluições *cívicas*, como o caso dos Alcmeônidas, as purificações de santuários e mesmo a reconfiguração de Delos no contexto da guerra, revela que a *pólis* é pensada como unidade ritual cuja integridade pode ser comprometida por sangue derramado, sacrílegos ou erros litúrgicos. Nessa perspectiva, peste e στάσις não são apenas eventos políticos ou médicos, mas manifestações de uma crise da συμμετρία (*symmetría*, proporção) entre comunidade e deuses. Ver Parker, *op. cit*.

[15] A κοινωνία sacrificial, o partilhar carne, vinho e sangue consagrados, funciona, na *pólis*, como dispositivo de rearticulação do corpo cívico após episódios de divisão ou catástrofe. Ao insistir em sacrifícios públicos para a cura do μίασμα coletivo, a tradição grega pressupõe que a verdadeira unidade política é inseparável de uma economia ritual ordenada, de modo que a crise da *pólis* é, em primeira instância, crise de sua vida sacrificial. Ver Parker, *op. cit*.

[16] Parker, *op. cit*.

[17] As fontes de época clássica e posterior atestam que períodos de crise (pestes, derrotas militares, dissensão interna) frequentemente são acompanhados por dúvidas sobre a eficácia dos sacrifícios e a confiabilidade dos oráculos. Quando o μίασμα é percebido como *não resolvido*, o sacrifício público deixa de garantir a abertura de um canal estável de comunicação, e a própria μαντική é suspeita, não porque os deuses se tornem mentirosos, mas porque a disposição ontológica da *pólis* se encontra desajustada. Parker mostra que purificações cívicas, *lustrationes* de assembleias e expulsão de *escória* (κάθαρμα, *kátharma*) são respostas rituais a esse tipo de bloqueio. Ver Parker *op. cit*.

[18] A noção de διοίκησις, articulada em Jâmblico a partir da tradição médio-platônica, designa o governo providencial que distribui, ordena e corrige os movimentos das almas e das comunidades no interior do Cosmos. O μίασμα é, assim, um dado a ser administrado, não abolido de maneira extrínseca, por meio de dispositivos rituais que reinscrevem a vida humana na τάξις querida pelos deuses, os quais permanecem, segundo Jâmblico, invariavelmente em sua ἰδιότης (*idiótēs*, propriedade) e φύσις (*phýsis*, natureza).

[19] O vocabulário de Jâmblico da ἀναλογία permite descrever o μίασμα como alteração assimétrica da relação entre humano e divino: não se trata de mancha *no* deus, mas de deformação da medida humana em relação à

(*apathêis*, impassíveis), e a eficácia do sacrifício reside unicamente na reordenação do receptáculo humano e cívico para receber a παρουσία (*parousía*, presença) divina; como declara Jâmblico:

> ἀεὶ δὲ τὰ θεῖα τῆς αὐτῶν παραμένουσιν ἐν ἰδιότητι καὶ φύσει· ἡ δὲ πρὸς αὐτὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἀναλογία κατὰ τὰς ἡμετέρας ἐνεργείας καὶ διαθέσεις ἄνω καὶ κάτω μεταβάλλεται.
> As realidades divinas permanecem sempre na sua própria propriedade e natureza; é a proporção das coisas humanas em relação a elas que, segundo as nossas ações e disposições, se altera para cima e para baixo.[20]

Assim, a teurgia não *remove culpa*, mas readministra a vida segundo a τάξις (*táxis*, ordem) superior, inserindo o μίασμα na economia providencial da διοίκησις sem jamais projetar mudança na φύσις (*phýsis*, natureza) dos deuses.

A μαντική (*mantikē*, arte divinatória) pressupõe um estado ontológico específico do receptáculo anímico, sem o qual a revelação se degrada em φαντασία (*phantasía*, fantasia, imaginação). A distinção entre revelação e fantasia não se funda, portanto, na intensidade subjetiva da experiência, mas na identificabilidade objetiva da cadeia causal que a produziu. Filologicamente, Jâmblico distingue cuidadosamente a μαντικὴ θεία (*mantikē theía*, divinação divina) das formas técnicas e inferenciais de previsão, precisamente porque aquela depende da ἐπιφάνεια (*epipháneia*, manifestação) e παρουσία (*parousía*, presença) reais do divino; como ele afirma:

> ἡ γὰρ τῶν θεῶν ἐπιφάνεια καὶ παρουσία τὴν ἐν ἡμῖν μαντικὴν ἐνεργεῖ καὶ κινεῖ, τὴν ψυχὴν ὡς ὀργανικὸν ὅν τι πρὸς τὴν τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀναλόγως διατίθησα.
> Pois é a epifania e presença dos deuses que atualiza e põe em movimento a capacidade divinatória em nós, dispondo a alma, como órgão, de modo proporcional à energia dos deuses.[21]

Filosoficamente, o μίασμα (*míasma*) distorce a capacidade receptiva da ψυχή (*psychē*, alma), introduzindo ruído ontológico que impede a apreensão do νοητόν (*noētón*, inteligível) e faz com que as imagens recebidas sejam desviadas, fragmentárias ou meramente oníricas. Teologicamente, o sacrifício e o καθαρμός (*katharmós*) constituem condição prévia da divinação, pois restabelecem a ἀναλογία (*analogía*)[22] necessária para a ação da πρόνοια (*prónoia*): sem sacrifício, a μαντικὴ θεία

---

medida divina. A purificação teúrgica é, por conseguinte, um processo de re-proporção (reconstituição de analogia), não de transformação da divindade.

[20] Iamblichus, De Mysteriis, ed. Édouard des Places. Les Belles Lettres, 1966, V:23. Em De Mysteriis V, Jâmblico responde à crítica de Porfírio sublinhando que a alma, por ser *misturada* ao corpo e ao mundo sensível, requer purificações que atinjam o nível das ações (sacrifícios, invocações, gestos rituais) e não apenas correções da διάνοια. Shaw mostra que essa posição constitui uma crítica interna ao intelectualismo de Plotino: a *gnōsis* (γνῶσις, conhecimento) salvador é inseparável da *práxis* teúrgica. Ver Gregory Shaw, Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania State University Press, 1995, esp. pp. 137-165.

[21] Iamblichus, *op. cit.*, Livro III (especialmente III:2-4). A imagem da ψυχή como ὀργανικόν ὅν em De Mysteriis III é decisiva: a μαντική não é produção da διάνοια, mas ativação de uma função orgânica da alma pela ἐπιφάνεια e παρουσία dos deuses. Athanassiadi mostra que, nesse contexto, sonhos, visões e possessão divinatória são modalidades de uma mesma dinâmica epifânica teúrgica. Ver Polymnia Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*, Journal of Roman Studies 83 (1993), 115-130.

[22] A partir da doutrina de Jâmblico do μίασμα e da ἀναλογία, pode-se descrever a poluição como *ruído* ontológico: um desajuste na disposição do órgão anímico que impede a consonância entre ψυχική *enérgeia* e *enérgeia* divina. Essa leitura articula-se com o quadro mais amplo, em que o mal não tem *ousía* própria, mas par-hypóstasis, i.e. subsistência parasitária em relação à ordem providencial.

não é *falsa* por erro técnico, mas por inadequação ontológica do órgão anímico, que permanece desordenado em relação à presença dos deuses.[23]

A centralidade do αἷμα (*haîma*, sangue) no sacrifício liga-se diretamente ao efeito clarificador da divinação, pois o sangue é portador da ζωή (*zōē*, vida) em sua forma mais densa e operativa, e é precisamente sobre esse plano vital que incide a μαντικὴ θεία (*mantikē theía*). Essa eficácia não decorre de uma sacralização genérica da vida, mas do fato de que a vida animada constitui o nível ontológico intermediário no qual a mediação entre sensível e inteligível pode operar sem colapso. Filologicamente, a religião grega compreende o sangue menos como símbolo do que como veículo vital, razão pela qual a sua liberação ritual produz efeitos reais; Parker mostrou, por exemplo, como o derramamento de sangue tanto gera μίασμα (*míasma*) quanto, quando ritualmente ordenado, se converte em meio de comunicação com deuses e *daimones*.[24] Filosoficamente, a vida sacrificial atua sobre o nível intermediário entre sensível e inteligível, precisamente onde se situa a faculdade divinatória da ψυχή (*psychē*, alma), de modo que a modificação ritual desse *meio vital* repercute diretamente na qualidade das imagens e influxos recebidos. Teologicamente, Jâmblico afirma que as oferendas que conservam traços de vida são mais afins às naturezas intermediárias:

> ὅσα δὲ τῶν θυσιῶν ἔτι ψυχῆς καὶ ζωῆς ἴχνη περιέχει, ταῦτα μᾶλλον πρὸς τὰς δαιμονικὰς καὶ ψυχικὰς φύσεις ἔχει τὴν οἰκειότητα, διὰ τὸ τῆς ζωῆς κοινωνεῖν.
> Quanto às oferendas que ainda conservam vestígios de alma e vida, estas têm afinidade tanto maior com as naturezas daemônicas e psíquicas, pelo fato de participarem da vida.[25]

A μαντική é, assim, vivificada pelo sacrifício: o órgão divinatório não é apenas instruído por signos, mas reanimado por exalações vitais que reconfiguram, a partir do sangue e da vida sacrificada, a disposição da alma para a ἐπιφάνεια (*epipháneia*, manifestação) e παρουσία (*parousía*, presença) dos deuses.

A relação entre sacrifício, μίασμα (*míasma*) e μαντική (*mantikē*, divinação) culmina na função do δαίμων (*daimōn*, mediador), responsável pela administração da revelação no plano particular, o *daimōn* pessoal. O δαίμων não intervém apesar do sacrifício, mas precisamente por meio dele, pois é no nível sacrificial que a administração da providência se torna operacional no particular. Filologicamente, os *daimones* são descritos como instância subordinada, mas constitutiva, da διοίκησις (*dioíkēsis*, administração) providencial:

---

[23] O vínculo entre sacrifício e μαντικὴ θεία é pressuposto em De Mysteriis: os ritos sacrificiais, enquanto καθαρμοί, preparam o estado anímico no qual a epifania divina pode atuar sem distorção. A πρόνοια não é, pois, suspensa em caso de *miasma*, mas encontra um receptáculo inadequado; a teurgia tem por finalidade precisamente reconstituir a ἀναλογία que torna a alma *transparente* à providência.

[24] Parker sublinha que o sangue é ao mesmo tempo foco privilegiado de μίασμα, sobretudo no homicídio, e elemento central de muitos ritos de καθαρμός (*katharmós*, purificação), nos quais o αἷμα sacrificial, devidamente ordenado, reverte o efeito contaminante do sangue derramado *fora de lugar*. Essa ambivalência permite pensar o sangue como ponto nodal em que poluição e purificação se cruzam. Ver Parker, *op. cit.*

[25] Iamblichus, *op. cit.*, V:12-14. Essa passagem de Jâmblico articula uma tripla hierarquia: divino, *daemônico*/psíquico e material; as θυσίαι que *ainda conservam vestígios de alma e vida* pertencem a um nível intermédio e, por isso, são mais aptas a estabelecer *oikeiótēs* com as δαιμονικαὶ φύσεις (naturezas daemônicas). A clarificação do órgão divinatório ocorre, assim, não por abstração da vida, mas por uma purificação e oferecimento ritualmente regulados da própria vida. Mesmo quando o termo ἀναθυμιάσεις (*anathymiáseis*, exalações) não é explicitado em V:12-14, a lógica de Jâmblico supõe que as *emanações* vitais dos sacrifícios animados transportam qualidades psíquicas e vitais que afetam diretamente o estado da alma e, portanto, a qualidade da recepção divinatória. Em consonância com isso, Parker (*op. cit.*) enfatiza que, na prática grega, o que sobe do altar (fumo, cheiro, vapor) não é mero sinal visual, mas veículo pelo qual se pensa que a oferta alcança efetivamente o domínio dos deuses.

> τῆς δὲ τῶν θεῶν ἐξηρτημένην τὴν τῶν δαιμόνων, μακρῷ δή τινι καταδεεστέραν αὐτῆς, συνακολουθοῦσαν, ἅτε δὴ οὐ πρωτουργὸν οὖσαν, ὑπηρετικὴν δέ τινα τῆς ἀγαθῆς βουλήσεως τῶν θεῶν συνεπομένην, καὶ ἐκφαίνουσαν εἰς ἔργον τὸ ἀφανὲς αὐτῶν ἀγαθόν, ἀπεικαζομένην τε πρὸς αὐτό, καὶ τὰ δημιουργήματα ἐπιτελοῦσαν πρὸς τὸ αὐτὸ ἀφομοιούμενα.
> À [ordem] dos deuses está dependente a dos daimones, muito inferior a ela, acompanhando-a, por não ser primária, mas algum tipo de servidora (ὑπηρετική, *hypēretikē*) da boa vontade (ἀγαθὴ βούλησις, *agathè boúlēsis*) dos deuses, seguindo-a e manifestando em atos (εἰς ἔργον, *eis érgon*) o bem invisível deles, configurando-se segundo esse bem e realizando as obras (δημιουργήματα, *dēmiourgḗmata*) de modo a se assimilar a ele.[26]

Filosoficamente, o μίασμα impede essa *tradução* ao introduzir descontinuidade no vínculo mediador: se o δαίμων é aquele que *traz a efeito* (ἐκφαίνουσα εἰς ἔργον) a βούλησις divina, a poluição quebra a analogia entre a ψυχή (*psychē*, alma) e a σειρά θεία (*seirá theía*, cadeia divina) à qual o *daimōn* está ligado. Teologicamente, a veracidade da revelação, ἀλήθεια θεία (*alētheia theía*, verdade divina), depende do alinhamento entre a alma purificada pelo καθαρμός (*katharmós*) sacrificial e essa cadeia *daemônica*, pois somente então a πρόνοια (*prónoia*, providência) pode ser administrada *em atos* sem distorção; onde o sacrifício é omitido, a mediação degenera e a *revelação* se reduz a δόξα ψυχική (*dóxa psychikē*, opinião da alma), i.e. projeção imaginativa e não epifania.[27]

No domínio da revelação onírica, o μίασμα (*míasma*) exerce efeito particularmente insidioso, pois opera no mesmo nível intermediário em que os ἐνύπνια (*enýpnia*, sonhos inspirados) se manifestam. Filologicamente, Jâmblico distingue os sonhos enviados pelos deuses dos produtos da φαντασία (*phantasía*, imaginação), insistindo em De Mysteriis III que somente uma ψυχή (*psychē*, alma) purificada pode receber a manifestação divina:

> ὅταν γὰρ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἁρμόττῃ καὶ καθαρὰ τῶν παθῶν γένηται, τότε καὶ τὰ ἐνύπνια θεῖα καὶ προγνωστικὰ τῶν ἐσομένων ἐπιπέμπεται.
> Pois quando a alma se harmoniza com a enérgeia dos deuses e se torna pura das paixões, então são enviados os sonhos divinos e premonitórios das coisas futuras.[28]

---

[26] Iamblichus, *op. cit.*, I:3-4. A caracterização dos *daimones* como ὑπηρετική τῆς ἀγαθῆς βουλήσεως τῶν θεῶν mostra que eles não introduzem uma providência *segunda*, mas administram, por graus, a única πρόνοια divina. Steel enfatiza que a alma humana, pelo seu *daimōn* pessoal, é integrada numa σειρά θεία que garante a continuidade entre o inteligível e o singular. Ver Carlos Steel, The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism. Académie Royale de Belgique, 1978, pp. 91-113.

[27] Se o δαίμων *manifesta em atos o bem invisível* dos deuses, qualquer desordem na ἀναλογία (*analogía*, proporção) entre alma e cadeia *daemônica* converte a revelação em opinião: o conteúdo aparentemente oracular passa a refletir apenas a disposição ψυχική, não a βούλησις divina. Nesse sentido, o μίασμα não *bloqueia* a divindade, mas torce o canal. Por outro lado, o καθαρμός sacrificial, inscrito em ritos de θυσία (*thysía*, sacrifício) e ἔργα τελεστικά (*érga telestiká*, obras telésticas), tem precisamente a função de restaurar a continuidade entre a ψυχή e a sua σειρά, tornando possível que a ἐπιφάνεια (*epipháneia*, manifestação) divina, mediada pelo δαίμων, se inscreva na alma sem ser absorvida pela φαντασία. Nessa perspectiva, a ἀλήθεια θεία não é primariamente critério lógico, mas efeito de um estado ontológico proporcional ao modo de ser do mediador.

[28] Iamblichus, *op. cit.*, III:2-4. Reconstruo aqui, de forma composta, o núcleo expressivo que aparece disperso no livro III: adequação da ψυχή, καθαρότης dos παθήματα e envio de ἐνύπνια θεῖα. Na seção em que distingue sonhos verdadeiros dos meramente psíquicos, Jâmblico afirma, em síntese (resumindo a partir de III:3-4), que os sonhos divinos se dão quando a alma está disposta de acordo com o deus que se manifesta. O verbo ἁρμόττειν (*harmóttein*, harmonizar-se) e o adjetivo καθαρός (*katharós*, puro) são decisivos na descrição de Jâmblico dos sonhos divinos: verdade onírica é função de uma harmonia ontológica prévia, não de mera interpretação posterior.

Filosoficamente, o μίασμα residual introduz assimetria entre causa e efeito, fazendo com que o conteúdo onírico reflita as afecções desordenadas da ψυχή em vez da ordem νοητή (*noētē*, inteligível), de modo que o sonho se torna espelho da disposição psíquica e não da βούλησις (*boúlēsis*, vontade) divina. Teologicamente, a ausência de θυσία (*thysía*) e de καθαρμός (*katharmós*) impede a estabilização do meio vital necessário para a ἐπιφάνεια (*epipháneia*, manifestação), razão pela qual, como mostra Athanassiadi, os sonhos não purificados em Jâmblico[29] tendem à ambiguidade, ao erro e à proliferação de δόξαι ψυχικαί (*dóxai psychikaí*, opiniões da alma), em contraste com os ἐνύπνια θεῖα que acompanham a prática teúrgica.[30]

A κατοχή (*katochē*, ocupação, possessão divina) constitui, em Jâmblico, um dos modos mais intensos da revelação, mas também um dos mais vulneráveis à distorção pelo μίασμα (*míasma*), na medida em que envolve não apenas a ψυχή (*psychē*), mas o corpo enquanto ὄργανον (*órganon*, instrumento). Filologicamente, o verbo κατέχειν (*katéchein*, reter, ocupar) indica uma presença real que se fixa no sujeito; DE MYSTERIIS descreve a verdadeira κατοχή como suspensão da *enérgeia* racional e irrupção do poder divino:

> ὅταν ἡ μὲν ἡμετέρα κίνησις ἡσυχάζῃ καὶ ἀναιρεθῇ πᾶσα λογικὴ ἐνέργεια, θεία δὲ δύναμις ἐπιφοιτᾷ καὶ τὴν ψυχὴν κατέχῃ, τότε δὴ κυρίως θεία κατοχή γίνεται.
> Quando o nosso movimento se aquieta e toda a operação racional é removida, e um poder divino sobrevém e ocupa a alma, então é que, propriamente, se dá a possessão divina.[31]

Filosoficamente, sem θυσία (*thysía*) e καθαρμός (*katharmós*), esse estado tende a oscilar entre afecção psíquica e descontrole, pois a alma permanece permeável a influxos não hierarquizados, de modo que o que se toma por *possessão* pode não passar de exacerbação de παθήματα (*pathēmata*, paixões) e fantasias.[32] Teologicamente, o sacrifício fornece o lastro vital e a configuração ritual que permitem à θεία ἐνέργεια (*theía enérgeia*, operação divina em ato) manter-se operante sem colapsar o sujeito: a κατοχή verdadeiramente teúrgica surge apenas quando a presença divina se insere numa ἱερὰ τάξις (*hierà táxis*, ordem sagrada) previamente estabelecida pelo rito e pelo καθαρμός, estabilizando a συμμετρία (*symmetría*, proporção) entre o humano e o divino.[33] Nessa perspectiva, *nem toda possessão é divina*, mas

---

[29] Em Jâmblico, a preparação onírica não é apenas ascese interior, mas também rito: sacrifícios, oferendas e gestos teúrgicos ordenam o *meio vital* (no qual a ψυχή sonha) de modo a torna-lo compatível com a παρουσία (*parousía*, presença) e ἐπιφάνεια (*enérgeia*) dos deuses. Onde esse trabalho prévio falta, os sonhos permanecem no plano da δόξα ψυχική, incapazes de garantir ἀλήθεια θεία (*alētheia theía*, verdade divina).

[30] Polymnia Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*, JOURNAL OF ROMAN STUDIES 83 (1993), 115-130. A distinção entre ἐνύπνια θεῖα e produtos da φαντασία permite descrever o μίασμα residual como fator de *distorção onírica*: as imagens do sonho são então determinadas por resíduos passionais (πάθη) e por estados psicossomáticos, tema que Athanassiadi explora ao analisar a fronteira entre sonhos teúrgicos e práticas divinatórias *freelance*.

[31] Iamblichus, *op. cit.*, III:6-7. Também *cf.* V:10-12. A fórmula de Jâmblico enfatiza a dupla condição da verdadeira κατοχή: cessação da λογικὴ ἐνέργεια e irrupção de θεία δύναμις. Shaw observa que esse estado não é entendido como alienação patológica, mas como reconfiguração do sujeito em órgão da *enérgeia* divina, distinta da mania psíquica denunciada por Porfírio. Ver Gregory Shaw, *op. cit.*, pp. 55-73.

[32] Quando o μίασμα não foi neutralizado, a suspensão parcial da racionalidade abre espaço não para a θεία δύναμις, mas para a intensificação dos παθήματα; a κατοχή torna-se então sintoma de doença psíquica, não de epifania. A distinção, em Jâmblico, entre θεία ἐπίπνοια (*theía epípnoia*, inspiração divina) e estados de delírio ilustra essa preocupação.

[33] A θυσία, articulada a práticas de καθαρμός, estabelece a συμμετρία entre sujeito e cadeia divina que torna possível a κατοχή ordenada: o corpo é preparado, o *meio vital* clarificado, a ψυχή reconduzida à sua ἀναλογία com o divino. A possessão teúrgica é, assim, o ápice de um processo sacrificial de estabilização ontológica, e não um fenômeno espontâneo de excitação religiosa.

somente aquela que, correspondendo à definição de Jâmblico, se manifesta como substituição ordenada da *enérgeia* humana pela dos deuses no contexto de um corpo e de uma alma já purificados.

A distinção entre revelação, ἀλήθεια θεία (*alētheia theía*, verdade divina), e projeção subjetiva, δόξα ψυχική (*dóxa psychikē*, opinião da alma), depende, no platonismo teúrgico de Jâmblico, de um critério objetivo: a inserção ou não da experiência num contexto de ἔργα ἱερὰ καὶ τελεστικά (*érga hierà kaì telestiká*, obras sagradas e telésticas). Filologicamente, Jâmblico recusa avaliar o divino pela coerência narrativa ou pela força afetiva de uma experiência, pois tais critérios pertencem ao domínio da διάνοια (*diánoia*, pensamento discursivo) e da δόξα (*dóxa*, opinião); como ele afirma:

> οὐ γὰρ ἐκ τῶν παρ᾽ ἡμῖν λογισμῶν ἢ δοξασιῶν τὸ θεῖον κρίνεται, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν καὶ τελεστικῶν, ἐν οἷς αὐτὸ παραγίνεται καὶ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐπιδείκνυται.
> Pois o divino não é julgado a partir dos nossos raciocínios ou opiniões, mas a partir das obras sagradas e telésticas, nas quais ele próprio se faz presente e manifesta o seu poder.[34]

Filosoficamente, a φαντασία (*phantasía*, imaginação) surge quando a ψυχή (*psychē*, alma) opera sem καθαρμός (*katharmós*), confundindo influxos *daemônicos*, imagens internas e estados passionais, de modo que o conteúdo aparentemente *oracular* não pode ser atribuído com segurança à sua causa própria. Teologicamente, a θυσία (*thysía*) e os ἱεροὶ τελεταί (*hieroi teletaí*, ritos sagrados)[35] restabelecem a σειρά (*seirá*, cadeia divina) de mediações corretas, de deuses, *daimones* e almas, de tal forma que, quando o *theîon* se faz presente nos ἔργα τελεστικά, a revelação pode ser discernida como ἀλήθεια θεία; onde o sacrifício é omitido e os ritos são ausentes ou corrompidos, a divinação torna-se ontologicamente indistinguível da imaginação, porque falta o sinal objetivo da presença divina que só os ἔργα ἱερὰ podem fornecer.[36]

A exclusão sistemática do sacrifício na prática divinatória moderna conduz, do ponto de vista de Jâmblico, à psicologização da revelação, na qual sonhos, visões e estados de κατοχή (*katochē*) são reinterpretados como conteúdos de um *inconsciente* puramente interior.[37] Filologicamente, tal leitura ignora a distinção antiga entre σύμβολον (*sýmbolon*, símbolo eficaz) e σημεῖον (*sēmeîon*, sinal interpretável): em De Mysteriis, Jâmblico reserva σύμβολον e συνθήμα (*sunthēma*, sinal teúrgico)

---

[34] Iamblichus, *op. cit.*, II:11. Também *cf.* III:7. A fórmula τὸ θεῖον κρίνεται … ἐκ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν καὶ τελεστικῶν desloca o critério de discernimento do plano lógico (λογισμοί, δοξασίαι) para o plano ritual: o que distingue revelação de fantasia é a participação da experiência no campo dos atos em que o próprio deus *se faz presente e manifesta o seu poder*.

[35] Ao vincular a verdade do fenômeno à sua inserção em θυσίαι e τελεταί, Jâmblico fornece um critério de imputação causal: somente aquilo que ocorre *dentro* da economia ritual pode ser atribuído ao θεῖον; o que se dá fora dela permanece, no mínimo, suspeito de ser δόξα ψυχική, mesmo que psicologicamente intenso.

[36] Lewelyn mostra que, para Jâmblico, a *theourgía* funciona como dispositivo de neutralização da φαντασία desordenada: ao disciplinar o corpo, a voz, o gesto e o tempo através de ἔργα τελεστικά, o rito torna a ψυχή menos propensa a projetar imagens próprias e mais apta a acolher a παρουσία (*parousía*, presença) divina. Ver E. L. Lewelyn, *The Theurgy of Iamblichus*, PhD diss., University of Sydney, 1978.

[37] Shaw insiste que, para Jâmblico, a *aísthēsis* (αἴσθησις, sensação) ritual (ver o fogo, ouvir o canto, sentir o cheiro do sangue e da fumaça) é o meio através do qual o veículo pneumático (ὄχημα, *ochēma*) da alma é preenchido pela luz dos deuses. Sem θυσίαι e sem o tecido sensível do rito, não há canal efetivo para a παρουσία (*parousía*, presença) divina; resta apenas a circulação de imagens psíquicas. Ver Gregory Shaw, *The Role of Aesthesis in Theurgy*. Em Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore (eds.), Iamblichus and the Foundations of Late Platonism. Brill, 2012, pp. 91-112.

para aquilo que, no rito, possui eficácia ontológica,[38] ao passo que σημεῖον pode designar um dado simplesmente interpretável; reduzir ambos a projeções psíquicas é dissolver a diferença entre objeto que age e signo que apenas remete. Filosoficamente, a divinação assim *desritualizada* perde sua ancoragem ontológica e converte-se em técnica de introspecção: a φαντασία (*phantasía*, imaginação) torna-se o único horizonte, pois, como lembra Jâmblico: *o divino não é julgado a partir dos nossos raciocínios ou opiniões, mas a partir das obras sagradas e telésticas*. Teologicamente, tal prática é incompatível com a μαντικὴ θεία (*mantikē theía*, divinação divina), pois substitui a διοίκησις (*dioíkēsis*, administração) da πρόνοια (*prónoia*, providência) por um modelo terapêutico centrado na ψυχή (alma), rompendo precisamente a mediação vital que, em Jâmblico, torna o divino presente no sensível e nas formas simbólicas do rito.[39]

A função última do sacrifício no contexto da μαντική (*mantikē*, arte divinatória) não é primariamente produzir informações sobre eventos futuros, mas reintegrar a ψυχή (*psychē*, alma) à sua σειρά (*seirá*, cadeia ontológica) própria, condição sem a qual nenhuma revelação pode ser verdadeira. Filologicamente, Jâmblico insiste em De Mysteriis que a οὐσία (*ousía*, essência) da ψυχή deve ser pensada *em ordem e cadeia* em relação aos deuses:

> τὴν μὲν οὖν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τῇ τῶν ἀνωτάτω θεῶν ἐξαρτῶμεν τάξει καὶ σειρᾷ· κατὰ γὰρ ταύτας ἡ πρόνοια πᾶσαν ἡμῶν τὴν ζωὴν διοικεῖ.
> Devemos, pois, fazer depender a essência da alma, em ordem e cadeia, dos deuses supremíssimos; pois é segundo estas que a providência administra toda a nossa vida.[40]

Filosoficamente, o μίασμα (*míasma*) impede essa reintegração ao deslocar a alma de sua posição ontológica correta, de modo que o nexo entre causa (αἰτία, *aitía*) e efeito se rompe e o conteúdo supostamente oracular passa a refletir apenas deslocamentos internos da ψυχή. Teologicamente, a θυσία e os καθαρμοί (*katharmoí*) atuam como atos de reinscrição da ζωή (*zōē*, vida) singular na σειρά θεία (*seirá theía*, cadeia divina), permitindo que o *daimōn* pessoal administre novamente, segundo a πρόνοια, a revelação; é nesse sentido que, para Jâmblico, a μαντικὴ θεία não se orienta pelo mero χρόνος (*chrónos*, tempo sucessivo), mas pelo καιρός (*kairós*, tempo oportuno)[41] em que a alma, purificada, permanece na τάξις e σειρά que lhe são próprias.[42]

---

[38] Em Jâmblico, συνθήματα e σύμβολα teúrgicos são dotados de eficácia própria, *atuam por si* sobre a alma, ao passo que σημεῖα podem ser apenas índices interpretáveis. A leitura moderna que transforma tudo em signo subjetivo anula essa diferença e, com ela, a própria possibilidade de uma ontologia do símbolo.

[39] Parker observa que, já na Antiguidade tardia, certos discursos tendem a *moralizar* ou *psicologizar* o μίασμα, deslocando-o do plano ritual para a interioridade; a exclusão moderna do sacrifício radicaliza essa tendência, ao ponto de tornar impossível, nos termos de Jâmblico, qualquer μαντικὴ θεία, pois a πρόνοια deixa de ser reconhecida como ordem objetiva e torna-se metáfora para processos psíquicos internos. Ver Parker *op. cit*.

[40] Iamblichus, *op. cit*., VIII:2-4. Lida à luz do De Mysteriis VIII, o *míasma* pode ser descrito como *deslocamento de série*: a ψυχή que se afasta da τάξις e da *seirá* que a ligam *àqueles de cima* torna-se mais permeável a causas inferiores, incluindo afecções corporais e imagens desordenadas. O sacrifício, reinserindo a vida singular na série das causas divinas, restitui à μαντική sua veracidade enquanto ἀλήθεια θεία (*alētheia theía*, verdade divina), e não mera δόξα ψυχική (*dóxa psychikē*, opinião da alma).

[41] Addey sublinha que, para o platonismo teúrgico, a μαντική autêntica não é mera antecipação cronológica de fatos, mas momento *kairológico* de convergência entre disposição anímica, cadeia divina e signo ritual (sacrifício, símbolo, oráculo). A purificação sacrificial prepara justamente esse *kairós* da alma. Ver Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. Em Culture and Cosmos, 13. 2009, pp. 17-38.

[42] A noção de σειρά, desenvolvida por Jâmblico e retomada por Proclo, exprime a pertença de cada ψυχή a uma cadeia ontológica que vai do Uno, passando por deuses e *daimones*, até o nível humano. Estar *em série* significa, ontologicamente, ocupar o lugar que torna possível a ação direta da πρόνοια.

O sacrifício, enquanto καθαρμός (*katharmós*), não se esgota na remoção do μίασμα (*míasma*), mas prepara a ψυχή (*psychē*, alma) para o movimento de ἐπιστροφή (*epistrophē*, retorno) ao princípio, no qual ela se reconecta com a sua αἰτία (*aitía*, causa própria). Filologicamente, ἐπιστροφή designa, na tradição platônica que culminou em Proclo, o retorno ordenado do inferior ao superior, movimento que supõe sempre uma precedência da causa e nunca uma ascensão voluntarista pura; nos termos de Jâmblico, a ψυχή:

> συνήνωταί τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τάγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν.
> Está desde o princípio unida à causa que lhe é própria e subsiste juntamente com a tendência essencial da alma para o bem.[43]

Filosoficamente, sem sacrifício e sem ἔργα τελεστικά (*érga telestiká*, obras teléstícas), a ἐπιστροφή degenera em introspecção subjetiva, pois carece de suporte ontológico e deixa de ser resposta à πρόνοια (*prónoia*, providência) para se tornar apenas exercício da διάνοια (*diánoia*, pensamento discursivo); Jâmblico lembra que a perfeição buscada προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει (*existe antes de nossa escolha, do discurso e da demonstração*).[44] Teologicamente, o sacrifício cria o ponto de inflexão em que a ζωή (vida) singular é reinscrita na τάξις (ordem) e σειρά (cadeia) relativas aos deuses, de maneira que a ψυχή, purificada, deixe de operar apenas segundo a εἱμαρμένη (*heimarménē*, destino) e passe a ser governada novamente pela πρόνοια, em conformidade com o esquema epistrófico sistematizado por Proclo nas ELEMENTA THEOLOGICA.[45]

À luz da exposição precedente, torna-se claro que o sacrifício, μίασμα (*míasma*, contaminação) e μαντική (*mantikē*, divinação) não constituem domínios separados, mas momentos de um único sistema ontológico de mediação ritual. Filologicamente, Parker (*op. cit.*) mostrou que μίασμα e καθαρμός (*katharmós*, purificação) aparecem, nas leis sacras e narrativas, intrinsecamente ligados à prática sacrificial, enquanto Beerden,[46] ao analisar a μαντική, evidencia como o oráculo e outros procedimentos divinatórios operam sempre em enquadramento ritual regulado. Filosoficamente, o μίασμα representa a ruptura da τάξις (*táxis*, ordem), o sacrifício a sua reconfiguração eficaz, e a μαντική o efeito cognitivo dessa reordenação, i.e. o

---

[43] Iamblichus, *op. cit.*, I:2. Também *cf.* II:10-13. Jâmblico afirma que aquilo de que fala, a ciência-sabedoria divina, o modo de conhecimento que funda a teurgia, não é resultado de uma decisão humana, mas anterior a qualquer προαίρεσις. Em termos filosóficos, isso implica que a ἐπιστροφή da alma ao princípio não é iniciativa voluntária da alma, mas resposta a algo que a precede ontologicamente: uma ἐπιστήμη θεία (*epistēmē theía*, ciência divina) que a alma apenas pode receber e atualizar por meio da τελεστική (*telestikē*).

[44] *Idem*. Ao dizer que essa realidade *existe antes* do λόγος e da ἀπόδειξις, Jâmblico delimita o âmbito da φιλοσοφία discursiva: a argumentação não produz o divino, apenas o interpreta segundo a medida humana. Aqui a oposição com uma *divinação psicologizada* é direta: toda tentativa moderna de reduzir μαντικὴ θεία (divinação divina) a elaboração simbólica interior inverte a ordem proposta por Jâmblico, fazendo da διάνοια (pensamento discursivo) a fonte da verdade, quando, para ele, ela é sempre posterior à ἐπιφάνεια (*epipháneia*, manifestação) e παρουσία (*parousía*, presença) dos deuses. Ver Crystal Addey, *op. cit.*

[45] Se o que é conhecido *preexiste* à προαίρεσις e ao λόγος, então a questão central não é *produzir* revelação, mas tornar a ψυχή capaz de recebê-la. É nesse ponto que o καθαρμός (purificação) sacrificial entra como condição teúrgica: ele reconfigura a ζωή (vida) e o σῶμα (*sōma*, corpo) para que a tendência essencial da alma *para o bem* (τῇ πρὸς τάγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει) possa efetivamente operar. Nessa perspectiva, o sacrifício não é acessório devocional, mas a forma concreta pela qual a πρόνοια (*prónoia*, providência) torna eficaz, no plano sensível, aquilo que *preexiste* à nossa προαίρεσις e ao nosso λόγος. Sem esse dispositivo ritual, resta apenas a δόξα ψυχική (*dóxa psychikē*, opinião da alma), i.e. a fantasia organizada pela consciência, e não ἀλήθεια θεία (*alētheia theía*, verdade divina). Ver Gregory Shaw, THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBLICHUS. Pennsylvania State University Press, 1995.

[46] Kim Beerden. WORLDS FULL OF SIGNS: ANCIENT GREEK DIVINATION IN CONTEXT. Brill, 2013.

momento em que a alma purificada se torna capaz de ler os σημεῖα (*sēmeîa*, sinais) como símbolos da πρόνοια (providência). Teologicamente, a revelação não é causa, mas resultado da purificação ontológica: onde a θυσία é corretamente realizada e o καθαρμός consumado, a μαντική emerge como consequência necessária na economia da διοίκησις (*dioíkēsis*, administração) divina; onde o sacrifício é omitido ou corrompido, a revelação tende a confundir-se com δόξα ψυχική (opinião da alma), e a distinção entre experiência espiritual e imaginação torna-se, nos termos da religião antiga, insustentável.[47]

O exame do sacrifício em relação ao *miasma* e à divinação conduz a uma conclusão inequívoca: sem ἔργα ἱερὰ καὶ τελεστικά (*érga hierà kaì telestiká*, obras sagradas e telésticas) não há τέχνη ἱερατική (*téchnē hieratikē*, arte hierática), mas apenas λόγος περὶ ἱερῶν (*lógos perì hierōn*, discurso acerca do sagrado). Filologicamente, Jâmblico afirma que:

> οὐ γὰρ ἐκ τῶν παρ᾽ ἡμῖν λογισμῶν ἢ δοξασίῶν τὸ θεῖον κρίνεται, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν καὶ τελεστικῶν, ἐν οἷς αὐτὸ παραγίνεται καὶ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐπιδείκνυται.
> Pois o divino não é julgado a partir dos nossos raciocínios ou opiniões, mas a partir das obras sagradas e telésticas, nas quais ele próprio se faz presente e manifesta o seu poder.[48]

Filosoficamente, isso significa que a mediação ontológica não admite atalhos psicológicos ou morais: a τέχνη ἱερατική é arte dos ἔργα, não dos λόγοι, e qualquer tentativa de separar *ritual* e *experiência espiritual* rompe o μεταξύ (*metaxý*, entre) que vincula deuses, *daimones* e as almas. Teologicamente, a recusa moderna do sacrifício implica, nesse horizonte, a recusa da própria διοίκησις (*dioíkēsis*, administração) da πρόνοια (*prónoia*, providência), pois, como lembra Jâmblico:

> ἀνάλογον δὲ καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἱερουργίας τοῖς τιμωμένοις θεοῖς εἶναι χρή, καὶ μηδέποτε παρ᾽ ἡμᾶς τὸ ὑπερβάλλον ἐν ταῖς προσφοραῖς ἢ τὸ ἐλλεῖπον γίγνεσθαι.
> É necessário que os sacrifícios e as hierurgias sejam proporcionais aos deuses honrados, e que nunca, da nossa parte, haja excesso ou falta nas oferendas.[49]

No horizonte do platonismo teúrgico tal como reconstruído por Shaw (*op. cit.*),[50] o sacrifício mantém aberta a via da παρουσία (*parousía*, presença), permitindo que a alma purificada e reintegrada receba a revelação segundo a ordem da providência; é por isso que, em última instância, ele se reafirma como eixo operativo da divinação da alma e como fundamento irredutível de qualquer *arte hierática* digna desse nome.[51]

---

[47] Parker (*op. cit.*) enfatiza que, em vários casos, a *pólis* só se julga apta a consultar um oráculo ou a interpretar um sinal após uma sequência de ritos de καθαρμός, às vezes incluindo sacrifícios expiatórios coletivos. Beerden (*op. cit.*), por sua vez, mostra que a μαντική grega pressupõe um *mundo cheio de sinais*, mas que esses sinais só adquirem estatuto de mensagens divinas quando inseridos numa prática ritual reconhecida; fora desse quadro, permanecem meros acontecimentos. Essas duas linhas convergem para a tese: separar *ritual* e *experiência espiritual* é uma operação moderna sem equivalente na lógica interna da religião grega antiga.
[48] Iamblichus, *op. cit.*, II:11.
[49] Iamblichus, *op. cit.*, V:25.
[50] A distinção entre θεουργία (obra divina) e θεολογία (discurso sobre o divino), já tematizada pela tradição e retomada por Shaw, explicita a oposição entre τέχνη ἱερατική como prática ritual eficaz e mero λόγος περὶ ἱερῶν. Nos termos de Jâmblico, só a primeira insere a alma na cadeia divina.
[51] A exigência de ἀναλογία (*analogía*, proporção) entre θυσίαι, ἱερουργίαι e φύσεις divinas (φύσεις θεῖαι, *phýseis theîai*) mostra que o sacrifício não é instrumento indiferente: ele *mede* a relação entre humano e divino e, por isso, integra a própria constituição da arte hierática.

A eficácia durável da μαντική (*mantikē*) depende não apenas do καθαρμός (*katharmós*) imediato, mas da μνήμη ἱερά (*mnēmē hierá*, memória ritual) que os sacrifícios instituem no χρόνος (*chrónos*, tempo sucessivo). Filologicamente, a repetição das θυσίαι estabelece, tanto no σῶμα (*sōma*, corpo) quanto na ψυχή (*psychē*, alma), uma ἕξις (*héxis*, disposição estável) distinta do mero πάθος (*páthos*, afecção) momentâneo; Proclo pode definir ἕξις como:

> ἡ μονίμως κατ᾽ ἐνέργειαν ἕξις τοῦ ζῴου πρὸς τὰ ἑαυτοῦ ἔργα καὶ τὴν οἰκείαν ζωήν.
> A disposição permanente, segundo enérgeia, do vivente em relação às suas obras e à sua vida própria.[52]

Filosoficamente, essa estabilização corresponde à passagem da impressão episódica à forma adquirida, sem a qual a μαντική degenera em acaso e não se distingue, em última instância, da δόξα ψυχική (*dóxa psychikē*, opinião da alma); a repetição ritual objetiva, em termos ontológicos, aquilo que, de outro modo, permaneceria pura experiência interior. Teologicamente, o sacrifício anula a ruptura provocada pelo μίασμα (*míasma*) e ancora a παρουσία (*parousía*, presença) divina no regime da μονή (*monē*, permanência), de tal modo que a ἀλήθεια θεία (*alētheia theía*, verdade divina) se torne reconhecível e reiterável no curso da ζωή (*zōē*, vida); na perspectiva articulada por Assmann,[53] a memória ritual é uma *memória cultural* que não se reduz à lembrança psicológica, mas constitui inscrição ontológica da revelação, preservando a via divina contra a recaída no μίασμα.[54]

É decisivo distinguir o καθαρμός (*katharmós*, purificação ritual) sacrificial da ἄσκησις (*áskēsis*, exercício) moral, distinção frequentemente obliterada por leituras modernas que reinterpretam a teurgia como mera disciplina interior. Filologicamente, καθαρμός designa, em Jâmblico, uma operação objetiva sobre o campo do ser, realizada por meio de ἔργα ἱερὰ καὶ τελεστικά (*érga hierà kaì telestiká*, obras sagradas e telésticas), ao passo que ἄσκησις indica treino subjetivo; por isso ele afirma que:

> οὐ γὰρ ἐκ τῶν παρ᾽ ἡμῖν λογισμῶν ἢ δοξασιῶν τὸ θεῖον κρίνεται, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν καὶ τελεστικῶν, ἐν οἷς αὐτὸ παραγίνεται καὶ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐπιδείκνυται.
> Pois o divino não é julgado a partir dos nossos raciocínios ou opiniões, mas a partir das obras sagradas e telésticas, nas quais ele próprio se faz presente e manifesta o seu poder.[55]

---

[52] Proclus. IN PLATONIS TIMAEUM COMMENTARIA, ed. Ernst Diehl, 3 Vols. Teubner, 1903–1906. Em Proclo, ἕξις designa uma estrutura estável adquirida, distinta tanto de φύσις (*phýsis*, natureza) quanto de πάθος (afecção); aplicada à prática ritual, a ἕξις teúrgica é precisamente o resultado da ἐπανάληψις (*epanálēpsis*, repetição) ordenada das ἱερὰ ἔργα (*hierà érga*, obras sagradas).

[53] Jan Assmann, RELIGION AND CULTURAL MEMORY: TEN STUDIES. Stanford University Press, 2006. Assmann caracteriza a religião como *corrente de memória*, na qual ritos e festas funcionam como dispositivos de atualização periódica de um passado fundante; nessa chave, a θυσία recorrente não é apenas comemoração, mas reatualização efetiva da presença divina no tempo histórico.

[54] A tríade de Proclo μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή fornece moldura para compreender a *estabilização* da presença divinma: a θεία παρουσία (*theía parousía*, presença divina) não é mero instante que passa, mas momento de μονή instaurado e mantido pela ἕξις ritual; é nesse horizonte que a ἀλήθεια θεία se torna, ao mesmo tempo, revelação e critério para distinguir o oracular autêntico da pura φαντασία (*phantasía*, imaginação).

[55] Iamblichus, *op. cit.*, II:11. Também *cf.* V:9-10. Em DE MYSTERIIS, καθαρμοί são ações (πράξεις, *prâxeis*) ritualizadas, muitas vezes sacrificiais, que operam objetivamente sobre corpo, alma e meio cósmico; ἄσκησις, em contraste, pertence ao vocabulário ético e indica treino de disposições. A leitura moderna que identifica purificação com ascese moral desloca a questão da esfera ontológica à psicológica.

Filosoficamente, confundir καθαρμός e ἄσκησις equivale a substituir a mediação ontológica pela qual uma δύναμις θεία (*dýnamis theía*, potência divina) intervém no nível vital e corporal, por um mero aperfeiçoamento ético da ψυχή (*psychē*, alma), como se a remoção do μίασμα (*míasma*) pudesse ser efeito do esforço humano em vez de resposta a uma παρουσία divina operante nos símbolos (σύμβολα, *sýmbola*) e συνθήματα (*sunthēmata*, sinais teúrgicos).[56] Teologicamente, Jâmblico sustenta que a purificação verdadeira não procede da ἄσκησις considerada em si, mas da δύναμις que, por meio dos ἱερὰ ἔργα (*érga hierà*, obras sagradas), reordena o plano vital onde o μίασμα se fixa; nesse sentido, uma divinação fundada apenas na disciplina interior permanece exposta à distorção, pois carece precisamente do operador ritual que restitui a ψυχή à τάξις (*táxis*, ordem) e à σειρά (*seirá*, cadeia) correspondentes à πρόνοια (*prónoia*, providência).[57]

A relação entre θυσία (*thysía*, sacrifício) e μαντική (*mantikē*, divinação) alcança sua máxima inteligibilidade quando considerada sob o prisma da administração do particular, τὰ καθ᾽ ἕκαστον (*tà kath' hékaston*, as coisas singulares). Filologicamente, Jâmblico atribui essa administração não diretamente aos θεοί (*theoí*, deuses), mas aos δαίμονες (*daimones*, espíritos mediadores), cuja τάξις (*táxis*, ordem) é descrita como ὑπηρετική (*hypēretikḗ*, servicial) da βούλησις (*boúlēsis*, vontade) divina: «

> τῆς δὲ τῶν θεῶν ἐξηρτημένην τὴν τῶν δαιμόνων… ὑπηρετικὴν δέ τινα τῆς ἀγαθῆς βουλήσεως τῶν θεῶν συνεπομένην, καὶ ἐκφαίνουσαν εἰς ἔργον τὸ ἀφανὲς αὐτῶν ἀγαθόν.
> À ordem dos deuses está dependente a dos daimones […] servidora da boa vontade dos deuses, seguindo-a e manifestando em atos o bem invisível deles.[58]

Filosoficamente, disso resulta que a μαντική não revela leis universais, mas ajusta a ζωή (*zōē*, vida) singular à sua posição na σειρά (*seirá*, cadeia) ontológica: a função do δαίμων pessoal é traduzir a πρόνοια (*prónoia*, providência) em decisões e direções concretas para τὰ καθ᾽ ἕκαστον, e é precisamente nesse nível que θυσίαι e ἔργα τελεστικά (*érga telestiká*, obras consumatórias) operam.[59] Teologicamente, o sacrifício pode ser descrito como instrumento técnico dessa διοίκησις (*dioíkēsis*, administração), pois é nele que a βούλησις dos deuses se torna ἐκφανής (*ekphanēs*, manifestada) em ἔργον (*érgon*, ato); onde o sacrifício é omitido, a πρόνοια não desaparece, mas permanece ἄδηλος (*ádēlos*, não-manifesta) para o sujeito, de modo que a

---

[56] Brown mostrou como, no cristianismo antigo, a ἄσκησις se autonomiza progressivamente do ritual, convertendo-se em *tecnologia do eu* centrada no corpo e na sexualidade. Lido ao lado de Jâmblico, isso evidencia a diferença estrutural entre uma economia sacramental da καθαρσις (*katharsis*) e uma ética ascética na qual a mediação ritual é secundarizada ou mesmo recusada. Ver Peter Brown. THE BODY AND SOCIETY: MEN, WOMEN AND SEXUAL RENUNCIATION IN EARLY CHRISTIANITY. Columbia University Press, 1988, pp. 83–99.

[57] Se o καθαρμός é, em Jâmblico, condição da μαντικὴ θεία (*mantikḕ theía*), a redução da purificação à ἄσκησις subjetiva implica uma *psicologização* da μαντική: em vez de resultado de uma δύναμις que παραγίνεται καὶ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐπιδείκνυται (*faz-se presente e manifesta o seu próprio pode*) nos ritos, a revelação torna-se expressão da δόξα ψυχική (*dóxa psychikē*, opinião da alma), ainda que disciplinada.

[58] Iamblichus, *op. cit.*, I:3. Também *cf.* II:1-7 e V:25. Steel mostra que, na leitura de Jâmblico, a ψυχή humana se insere numa σειρά *daemônica* que garante a passagem da ordem universal à administração do particular; o δαίμων pessoal é precisamente o ponto em que a πρόνοια se torna eficaz em τὰ καθ᾽ ἕκαστον (*as coisas singulares*). Ver Carlos Steel. THE CHANGING SELF: A STUDY ON THE SOUL IN LATER NEOPLATONISM. Académie Royale de Belgique, 1978, pp. 101-129.

[59] Como ἔργον ἱερόν (*érgon hierón*, ato sagrado), a θυσία fornece ao δαίμων um *suporte* no qual a βούλησις divina pode ser ἐκφαίνουσα εἰς ἔργον (*ekphaínousa eis érgon*, manifestar-se em ato); sem esse suporte, a mediação permanece apenas estrutural, mas não se traduz em orientações discerníveis para o sujeito.

μαντική perde sua função diretiva e a vida singular deixa de ser lida como lugar de realização da vontade divina.

A rejeição moderna da θυσία (*thysía*) implica, de modo correlato, uma neutralização conceitual do μίασμα (*míasma*), frequentemente reinterpretado como mera metáfora psicológica ou categoria higienista. Filologicamente, tal neutralização apaga a distinção antiga entre μίασμα, que em Parker (*op. cit.*) caracteriza uma forma de desordem objetiva ligada a derramamento de sangue, morte e transgressões rituais, e ἁμαρτία (*hamartía*, falha, erro), que pertence ao vocabulário ético e jurídico; a confusão desses planos converte o que era *poluição do ser* em simples *culpa* ou *estado de alma*. Filosoficamente, essa redução dissolve a necessidade de mediações rituais objetivas: se o μίασμα é apenas estado psíquico ou metáfora moral, então o καθαρμός (*katharmós*) deixa de exigir ἔργα ἱερὰ (*érga hierá*, obras sagradas) e torna-se apenas trabalho interior, o que esvazia a lógica sacrificial sobre a qual repousa a μαντική (*mantikē*, divinação). Teologicamente, Parker já notava a tendência a *moralizar* a pureza, enquanto Corrigan[60] mostra como, na modernidade, o vocabulário do μίασμα migra para a interioridade da μνήμη (*mnēmē*, memória) e do *eu* psicológico, perdendo o seu estatuto de realidade ontológica que requer intervenção ritual; nesse quadro, a eliminação do μίασμα como realidade objetiva torna a divinação impossível no sentido antigo, pois suprime precisamente o problema que a θυσία veio resolver na economia da διοίκησις (*dioíkēsis*, administração) providencial.[61] A τέχνη ἱερατική (*téchnē hieratikē*, arte hierática) é então substituída por terapias do sentido, incapazes de restabelecer a τάξις (*táxis*, ordem) do ser, porque operam exclusivamente no plano da ψυχή (*psychē*, alma) individual, deixando intacta a dimensão ontológica da desordem que os antigos nomeavam μίασμα.

A função última da θυσία (*thysía*) na economia do μίασμα (*míasma*) e da μαντική (*mantikē*) consiste em restituir a συμμετρία (*symmetría*, proporção, justa medida) entre o sensível e as causas superiores, condição sem a qual a mediação se torna instável. Filologicamente, συμμετρία designa, em Proclo, a adequação proporcional entre termos heterogêneos, princípio que governa tanto a cosmologia do TIMEU quanto a leitura das práticas rituais.[62] Filosoficamente, o μίασμα rompe essa συμμετρία ao introduzir ὕβρις (*hýbris*, desmedida) ou deficiência no campo vital; a θυσία, ao contrário, opera como correção proporcional, ajustando a ζωή (*zōē*, vida) ao ritmo da τάξις (*táxis*, ordem), de modo que o composto psicossomático volte a espelhar, na medida do possível, a ordem das causas. Teologicamente, Jâmblico e Proclo convergem ao afirmar que a revelação só é estável quando o *receptáculo* participa proporcionalmente da causa que o governa: sem συμμετρία restaurada por ἔργα ἱερὰ (*érga hierá*, obras sagradas), a μαντικὴ θεία (divinação divina) degenera em φαντασία (imaginação), e o sacrifício deixa de ser eixo operativo da divinação da ψυχή (alma) para se tornar mero símbolo; é precisamente contra essa redução

---

[60] John Michael Corrigan. *Miasma in the House of Memory: Idealism, Contagion, and the Making of the Gothic Self*. CONCENTRIC: LITERARY AND CULTURAL STUDIES, Vol. 49, No. 2. 2023, pp. 125-154. Corrigan mostra como, em contextos modernos, o conceito de *miasma* se desloca para o interior da memória e da subjetividade, tornando-se figura da *contaminação* psíquica; isso reforça a pertinência de nossa tese: onde o μίασμα é pensado *apenas psiquicamente*, a κάθαρσις (*kátharsis*, purificação) deixa de ser operação sobre o ser para se tornar gestão de afetos.

[61] Parker (*op. cit.*) insiste que, embora já na Antiguidade haja tendências à *moralização* da poluição, o μίασμα grego clássico não se reduz a culpa subjetiva nem a higiene, mas designa uma forma de *matéria fora de lugar* que exige ritos específicos de καθαρμός.

[62] Proclus. IN PLATONIS TIMAEUM COMMENTARIA, ed. Ernst Diehl, 3 Vols. Teubner, 1903-1906. A fórmula de Proclo vincula diretamente προνοία (*prónoia*, providência), τάξις e συμμετρία: a ação providencial consiste em reconduzir o desordenado à ordem e o desproporcionado à justa medida. Isso fornece o pano de fundo metafísico para pensar o sacrifício como correção proporcional do campo vital afetado pelo μίασμα.

que Parker, ao discutir as funções do sacrifício, insiste em sua capacidade de *repor em ordem* o campo sensível nas religiões gregas.[63]

A restauração da τάξις (*táxis*, ordem) pelo sacrifício (θυσία, *thysía*) funda também o critério de κρίσις (*krísis*, discernimento, julgamento) da revelação, pois apenas uma ψυχή ritualmente reordenada pode distinguir entre ἐπιφάνεια (*epipháneia*, manifestação) autêntica e παρακοπή (*parakopē*, desvario). Filologicamente, a κρίσις não é operação subjetiva, mas resultado de um estado ontológico adequado, o que Jâmblico formula ao afirmar que o *divino não é julgado a partir dos nossos raciocínios ou opiniões, mas a partir das obras sagradas e telésticas, nas quais ele próprio se faz presente e manifesta o seu poder*.[64] Filosoficamente, isso implica reconhecer que a autoridade da revelação não pertence ao indivíduo isolado nem à sua διάνοια (*diánoia*, pensamento discursivo), mas à τέχνη ἱερατική (*téchnē hieratikē*, arte hierática) enquanto corpo de práticas transmitidas e enquanto lugar em que αὐτὸ παραγίνεται, i.e. o próprio divino se faz presente.[65] Teologicamente, a neutralização moderna do sacrifício dissolve essa autoridade, pois retira o fundamento objetivo, os ἔργα ἱερὰ καὶ τελεστικά (*obras sagradas e telésticas*), que legitima o discernimento, substituindo-o por avaliações interiores sem ancoragem ontológica; como mostra Athanassiadi,[66] tal dissolução reproduz, em sentido inverso, a luta pela ortodoxia que atravessa o platonismo tardio, na medida em que elimina precisamente a instância (a τέχνη ἱερατική) que garantia um critério comum para julgar experiências espirituais. Onde não há θυσία, a μαντική (divinação) perde seu critério de verdade e a revelação torna-se, em última análise, indecidível.[67]

A análise desenvolvida ao longo destes parágrafos permite afirmar, em termos ontológicos rigorosos, que θυσία (*thysía*, sacrifício), μίασμα (*míasma*, contaminação) e μαντική (*mantikē*, divinação) constituem um único eixo operativo da τέχνη ἱερατική (*téchnē hieratikē*, arte hierática). Filologicamente, os campos semânticos desses três termos revelam uma co-pertinência estrutural que a modernidade fragmentou ao moralizar o rito e psicologizar a revelação; como mostrou Shaw,[68] a teurgia de Jâmblico articula sacrifício material, purificação ontológica e divinação numa única economia de elevação da ψυχή (*psychē*, alma). Filosoficamente, o sacrifício

---

[63] Robert Parker. ON GREEK RELIGION. Cornell University Press, 2011, pp. 168-187. Parker mostra que muitos ritos sacrificiais gregos são explicitamente descritos como *reparadores* de desordens geradas por homicídios, transgressões de fronteiras e contatos impuros; lidos em chave platônico-teúrgica, esses ritos podem ser entendidos como operações de restauração da συμμετρία entre comunidade, espaço, sangue e presença divina.

[64] A fórmula de Jâmblico desloca o critério de julgamento do plano lógico-discursivo para o plano ritual: não são λογισμοί ou δοξασίαι que decidem a autenticidade do divino, mas os ἔργα ἱερὰ καὶ τελεστικά nos quais ele próprio se torna presente. Isso significa que a κρίσις depende de uma prévia reordenação do *receptáculo* (corpo, alma, comunidade) pelo καθαρμός (purificação) sacrificial.

[65] A τέχνη ἱερατική constitui-se como *corpo de práticas transmitidas* precisamente porque não é invenção individual, mas tradição de ἔργα nos quais a παρουσία (*parousía*, presença) divina foi efetivamente verificada; nesse sentido, como mostra Athanassiadi, a comunidade teúrgica funciona como *comunidade textual e ritual* que custodia o critério de κρίσις. Ver Polymnia Athanassiadi. LA LUTTE POUR L'ORTHODOXIE DANS LE PLATONISME TARDIF: DE NUMÉNIUS À DAMASCIUS. Les Belles Lettres, 2006, pp. 224-247.

[66] Polymnia Athanassiadi, *op. cit*.

[67] Se o critério de κρίσις repousa nos ἔργα ἱερὰ καὶ τελεστικά, a eliminação do sacrifício implica a eliminação do próprio critério: a revelação torna-se matéria de opinião (δόξα, *dóxa*) ou de *experiência interior* sem instância objetiva de verificação. Na perspectiva de Jâmblico, isso equivale a torna-la ἀδιάκριτος (*adiákritos*, indiscernível), ou seja, indecidível entre epifania e delírio.

[68] Gregory Shaw. THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBLICHUS. Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 193-214. A estrutura lógica subjacente à essa formulação pode ser descrita como um sorites: cada termo é condição *sine qua non* do seguinte, de modo que a eliminação do primeiro (θυσία) implica a dissolução de toda a cadeia. Shaw argumenta que, em Jâmblico, os sacrifícios materiais e os sacrifícios noéticos correspondem a graus de envolvimento da alma na hierarquia teúrgica, garantindo que mesmo a alma menos elevada tenha acesso à via purificatória.

resolve o problema do μίασμα ao reordenar a ζωή (*zōē*, vida) no nível em que a desordem se instala; a divinação emerge como efeito cognitivo dessa reordenação e não como técnica autônoma, é por isso que Jâmblico pode afirmar que *pois o divino não é julgado a partir dos nossos raciocínios ou opiniões, mas a partir das obras sagradas e telésticas, nas quais ele próprio se faz presente e manifesta o seu poder*. Teologicamente, a recusa do sacrifício implica a recusa do μεταξύ (*metaxý*, entre),[69] tornando impossível a παρουσία (*parousía*, presença) divina no sensível e dissolvendo a hierarquia de causas que sustenta a μαντικὴ θεία (*mantikē theía*, divinação divina). Com isso, confirma-se a tese central desta série de artigos: sem θυσίαι não há κάθαρσις (*kátharsis*, purificação); sem κάθαρσις não há μαντική; sem μαντική não há τέχνη ἱερατική, mas apenas λόγος περὶ ἱερῶν (*lógos perì hierōn*, discurso sobre o sagrado) destituído de eficácia ontológica, exatamente o tipo de discurso que a tradição teúrgica sempre distinguiu da ação hierática propriamente dita.

[69] O conceito de μεταξύ, central no platonismo desde o BANQUETE, designa o espaço intermediário em que δαίμονες (*daimones*, espíritos mediadores) e símbolos rituais operam; a θυσία é precisamente o operador que ativa esse espaço, permitindo que a πρόνοια (*prónoia*, providência) se traduza em efeitos singulares (τὰ καθ' ἕκαστον).

www.theourgos.com.br
www.goeteia.com.br