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

A LINGUAGEM DO SACRIFÍCIO SEM SACRIFÍCIO

CRISTIANISMO, ESPIRITUALIZAÇÃO E A DESATIVAÇÃO DA MEDIAÇÃO ONTOLÓGICA

Este é o quarto 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.

REVISTA THEOURGOS
O CONHECIMENTO REJEITADO DA CULTURA OCIDENTAL

A LINGUAGEM DO SACRIFÍCIO SEM SACRIFÍCIO

CRISTIANISMO, ESPIRITUALIZAÇÃO E A DESATIVAÇÃO DA MEDIAÇÃO ONTOLÓGICA

Por Fernando Liguori
Táta Nganga Kamuxinzela

A abordagem histórico-religiosa do sacrifício (*thysía*, θυσία)[1] exige, antes de tudo, a recusa de sua abstração moral ou simbólica, erro recorrente tanto em leituras modernas quanto em certas recepções teológicas tardias. Desde a formação da História das Religiões, o sacrifício foi reconhecido como instituição total,[2] integrando gesto, corpo, matéria, palavra e destinatário num único complexo operativo. Filologicamente, os vocábulos gregos *thysía*, *hierà teletaí* (ἱεραὶ τελεταί, *ritos sagrados*)[3] e *leitourgía* (λειτουργία, *serviço sagrado* ou *ofício público*)[4] não designam atos isolados, mas regimes rituais inseridos numa *economia* objetiva do sagrado. Filosoficamente, isso implica compreender o sacrifício como forma de mediação (*mesiteía*, μεσιτεία)[5] entre ordens ontológicas distintas, e não como expressão subjetiva de crença. Teologicamente, tal estrutura antecede qualquer julgamento moral: o sacrifício pertence ao domínio da *táxis* (τάξις, *ordem*) e da *oikonomía* (οἰκονομία, *administração*, *economia*) e não ao da intenção ética.[6] É precisamente essa inteligibilidade ritual objetiva que será progressivamente corroída quando o cristianismo, ao negar o sacrifício material, passa a reempregar sua linguagem em chave espiritualizada.[7]

A história comparada das religiões demonstra que o sacrifício constitui um dado transversal da experiência religiosa humana, presente em contextos

---

[1] Em grego clássico e helenístico, a sequência ritual que envolve imolação, oferenda, partilha e consumpção, não um *símbolo* descolado da prática.

[2] A caracterização do sacrifício como *instituição total* ecoa a leitura funcional e estrutural da história das religiões (Mauss, Hubert, Burkert), retomada na introdução de coletâneas recentes sobre sacrifício pagão e cristão: gesto, corpo, matéria, palavra e destinatário são momentos de um único dispositivo ritual, não camadas separáveis.

[3] Remete a ritos *completivos*, muitas vezes iniciáticos, estruturados por uma *táxis* própria.

[4] Indica originalmente *serviço público*, e em contexto religioso, serviço oficial prestado à divindade pela comunidade; a posterior *liturgia* cristã conserva essa dimensão objetiva de ofício.

[5] A escolha de *mesiteía* (μεσιτεία, *mediação*) situa o sacrifício no plano ontológico: trata-se de um ato que põe em relação duas ordens heterogêneas (divina e humana), não apenas de uma expressão simbólica da interioridade. Isso prepara, no projeto maior sobre teurgia, a articulação com o *daimōn* como *mesítēs* pessoal.

[6] A inscrição do sacrifício no domínio da *táxis* (ordem) e da *oikonomía* (economia/gestão) é coerente com o uso teológico tardio desses termos: i. *táxis* designa hierarquias e sequências fixas (por exemplo, ordens de deuses, de ritos, de palavras); ii. *oikonomía* refere-se à administração do conjunto (Cosmos, Igreja, história da salvação). Na medida em que o sacrifício é um dos instrumentos dessa *oikonomía*, ele não pode ser reduzido a escolha ética subjetiva sem perda de estatuto.

[7] Ver Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Guy G. Stroumsa (eds.), SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY, Tübingen: Mohr Siebeck/Oxford: Oxford University Press, 2011, esp. pp. 1-7. Fritz Graf, MAGIC IN THE ANCIENT WORLD, trans. Franklin Philip, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1997, esp. pp. 179-201. Estes estudos sobre a *espiritualização* do sacrifício no cristianismo primitivo e Antiguidade tardia mostram como termos sacrificiais são reempregados para indicar oração, fé, martírio, ascese, etc., enquanto a θυσία material é progressivamente rejeitada. É esse deslocamento semântico que qualifico como *cristianização da linguagem do sacrifício* e que, no horizonte teúrgico, implica um esvaziamento do eixo material-simbólico do rito.

indo-europeus, semíticos, africanos e asiáticos, sem redução a um modelo único. Filologicamente, essa transversalidade manifesta-se na recorrência de termos que articulam *oferta*, *consagração* e *mediação vital*, como *zōē* (ζωή, *vida*),[8] *haîma* (αἷμα, *sangue*)[9] e *thymía* (θυμία, *fumigação*, *perfume sacrificial*),[10] frequentemente associados a θυσία nos léxicos rituais greco-romanos. Filosoficamente, o sacrifício responde a uma estrutura universal do pensamento ritual: a necessidade de converter *vida sensível* (*zōē aisthētē*, ζωή αἰσθητή) como *meio* de acesso ao invisível. Teologicamente, essa conversão não implica destruição arbitrária, mas *reinscrição* da vida numa *ordem superior* (*táxis anōtérā*, τάξις ἀνωτέρα). O erro de certas abordagens pós-modernas reside em tratar o sacrifício como construção cultural contingente, ignorando sua *persistência* estrutural como *tecnologia de mediação ontológica*.[11] A partir dessa perspectiva, a tentativa cristã de declarar o *fim* do sacrifício não elimina sua função, mas força sua *transposição* semântica, preservando a *linguagem sacrificial* enquanto se nega a prática.[12]

A tensão entre sacrifício e cristianismo não se desenvolve apenas no plano teológico, mas também no plano sociopolítico das *elites religiosas* da Antiguidade tardia. As elites pagãs concebiam o sacrifício como dever *cívico* e *cósmico*, integrado à manutenção da *koinōnía* (κοινωνία, *comunhão*, *participação*) entre *pólis* (πόλις, *cidade*), deuses e Cosmos (κόσμος, *ordem do mundo*).[13] Filologicamente, essa função aparece no vínculo entre *thysía* e *pólis*, especialmente na religião cívica greco-romana. Filosoficamente, o sacrifício garantia a continuidade da ordem (*táxis*, τάξις) por meio da *participação ritual* (*methexis*, μέθεξις). O cristianismo primitivo, ao se afirmar como religião sem sacrifício material, posiciona-se contra essa elite ritual, mas simultaneamente herda e ressignifica sua linguagem, apropriando-se de termos como *leitourgía* (λειτουργία, *serviço público*, *liturgia*)[14] e *thysía* para designar

---

[8] Indica a *vida* enquanto princípio vital; sua associação com θυσία é recorrente em contextos onde se fala de *vida oferecida*, *vida dada*, etc.

[9] Condensa a dimensão do sangue como portador de vida e como elemento central da eficácia sacrificial em muitos contextos.

[10] No campo do culto grego, relaciona-se à fumigação, ao perfume das oferendas que *sobem* aos deuses, frequentemente associado à queima de partes da vítima e a libações. A menção destes termos indica como o léxico sacrificial articula, em vários níveis, vida, corpo e mediação ascendente.

[11] A expressão resume, em chave sistemática, o que Hubert-Mauss chamam de *função* do sacrifício: não se trata apenas de representação, mas de um ato que visa efetivar uma transformação real de estados, seja da vítima, do sacrificante, da relação com a divindade ou da ordem do mundo. A crítica às abordagens pós-modernas que dissolvem o sacrifício na contingência discursiva é consistente com essa linha.

[12] Henri Hubert and Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, L'Année sociologique No. 2 (1899): 29-138; repr. in Marcel Mauss, Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 193-307. Jan Assmann, *Sacrifice, Violence and Memory*, in Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Guy G. Stroumsa (eds.), Sacrifice in Pagan and Christian Antiquity, Tübingen: Mohr Siebeck/Oxford: Oxford University Press, 2011, 1-20. Hubert e Mauss definem o sacrifício como *ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o realiza ou de certos objetos aos quais ela se interessa*. Essa definição funcionalista procura, precisamente, captar o *núcleo* transversal do sacrifício através das culturas.

Jan Assmann, em *Sacrifice, Violence and Memory*, insiste no sacrifício como lugar de *memória cultural* e de inscrição de identidades, destacando a tensão entre violência e sentido. A *transposição semântica* cristã, que converte θυσία em metáfora eucarística, martirial ou ética, é um dos exemplos privilegiados dessa dinâmica de conservação/transformação da linguagem sacrificial. Já a tese do *fim do sacrifício* em Stroumsa e outros não descreve um desaparecimento puro e simples, mas uma mutação em que a prática pública é substituída por formas interiorizadas, enquanto a linguagem sacrificial permanece central em liturgia e teologia. Este é o argumento maior deste ensaio: a *cristianização da linguagem* sacrificial como deslocamento ontológico da prática para o discurso.

[13] A noção de *religião da pólis* sublinha que, no mundo greco-romano, θυσία é, antes de tudo, ato público, inscrito no calendário e nas instituições da cidade. O sacrifício é *dever cívico* porque marca a pertença à comunidade política e *dever cósmico* porque é percebido como contribuição para a manutenção da ordem do mundo.

[14] No contexto grego clássico, *leitourgía* designa um serviço público realizado às custas de cidadãos abastados em prol da pólis (financiamento de festivais, frotas, edifícios). O cristianismo retoma o termo para designar o

práticas não sacrificiais.[15] Teologicamente, essa operação inaugura uma *cisão* entre linguagem e ontologia ritual que marcará toda a tradição cristã.[16]

A politização do sacrifício na Antiguidade tardia manifesta-se de modo particularmente agudo quando a recusa cristã ao culto sacrificial passa a operar como marcador de identidade pública e não apenas como divergência teológica. Em contextos imperiais, a *thysía* funcionava como ato de lealdade cívica e cósmica, articulando *koinōnía* (κοινωνία, *comunhão*, *participação*) entre *pólis*, deuses e *kósmos*.[17] A abstenção sacrificial cristã, portanto, foi lida pelas elites tradicionais não como opção devocional privada, mas como ruptura da ordem pública, pois recusava o gesto pelo qual a cidade se reinscrevia ritualmente na *táxis* (τάξις, *ordem*). Filologicamente, essa tensão aparece na retórica jurídica e apologética romana, que identifica o sacrifício com *officium* e *pietas*, categorias político-religiosas inseparáveis.[18] Filosoficamente, a recusa cristã mina a lógica da *methexis* (μέθεξις, participação) ritual que sustentava a continuidade entre o humano e o divino. Teologicamente, inaugura-se um conflito estrutural entre uma religião de mediações públicas e uma religião de adesão interior, cujo impacto excede o domínio do culto e alcança a própria definição de pertencimento político.

A partir do Séc. III, essa tensão se intensifica à medida que o cristianismo deixa de ser apenas uma seita marginal e passa a disputar o controle simbólico da linguagem do sagrado. Ao rejeitar o sacrifício animal, mas conservar termos como *leitourgía*,[19] *hiereús* (ἱερεύς, *sacerdote*)[20] e *thysía* em sentido metaforizado, o cristianismo realiza uma operação de deslocamento semântico estratégico: preserva a gramática ritual da *pólis* enquanto neutraliza sua eficácia ontológica. Filologicamente, essa apropriação revela continuidade vocabular sem continuidade prática. Filosoficamente, trata-se de uma substituição da causalidade ritual por um regime discursivo, no qual o gesto público é trocado pela confissão, pela oração e pela ética. Teologicamente, essa estratégia permite ao cristianismo apresentar-se simultaneamente como herdeiro legítimo da tradição e como sua superação, esvaziando o sacrifício

---

serviço prestado a Deus pela assembleia, deslocando o eixo do espaço cívico para a comunidade de fiéis e reinterpretando o vocábulo num regime não sacrificial (especialmente na teologia do *único sacrifício de Cristo*).

[15] Em THE END OF SACRIFICE, Stroumsa descreve precisamente o movimento pelo qual o sacrifício deixa de ser *dever na comunidade cívica* e se transforma em práticas interiorizadas (oração, ascese, martírio), com forte ênfase na *interioridade reflexiva*. A *disputa pelo regime ritual* entre elites pagãs e cristãs passa, assim, por uma reconfiguração da relação entre ritual público e salvação pessoal. Já Peter Brown caracteriza a religião pagã imperial como *religião de coisas*: templos, altares, sacrifícios públicos, festivais comuns. A ascensão do cristianismo, com sua ênfase em ascese, ética e interioridade, desloca o foco do culto público para uma disciplina da alma, mesmo quando termos sacrificiais são mantidos na linguagem litúrgica.

[16] Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, esp. pp. 35-72. Peter Brown, THE RISE OF WESTERN CHRISTENDOM: TRIUMPH AND DIVERSITY, A.D. 200–1000, 2nd ed., Oxford: Blackwell, 2003, esp. pp. 84-101. Quando θυσία e *leitourgía* passam a designar atos não sacrificiais (no sentido material), abre-se uma distância entre o vocabulário herdado da religião cívica e a ontologia efetiva da prática cristã. É essa distância que este ensaio tematiza como *cristianização da linguagem do sacrifício*: a forma verbal permanece, mas o regime de *erga* (ἔργα, *obras*) e *sýmbola* (σύμβολα, *símbolos eficazes*) desaparece.

[17] *Edictos* como o de Décio (250 d.E.C.) mostram que o sacrifício público podia funcionar como *juramento de lealdade* ao imperador e à ordem tradicional. A recusa cristã a sacrificar era percebida pelas autoridades como recusa a participar da *koinōnía* político-religiosa do Império, não apenas como divergência doutrinal.

[18] Na retórica jurídica e política romana, *officium* (dever) e *pietas* (lealdade aos deuses, à família, à cidade) estão intrinsecamente ligados ao cumprimento de ritos, especialmente sacrifícios públicos. A recusa cristã é narrada em fontes pagãs como ruptura da *pietas* e da *fides*, acentuando o caráter político da controvérsia.

[19] Originalmente *serviço público* financiado por elites, é reapropriada para designar o serviço litúrgico cristão, que se apresenta como *sacrifício espiritual* e memorial único do sacrifício de Cristo.

[20] Passa a ser usado, sobretudo no cristianismo pós-constantino, para o ministro do altar, embora a teologia acentue a unicidade do sacerdócio de Cristo e a dimensão ministerial do presbítero. Essa resemantização revela continuidade vocabular, mas deslocamento radical do regime de *erga* (ἔργα, *obras rituais*) associados ao termo.

de sua função mediadora enquanto mantém sua autoridade simbólica. A tensão política reside precisamente nesse ponto: a linguagem sacrificial é mantida como capital simbólico, enquanto o rito que sustentava a ordem cívico-cósmica é desativado.

Com a progressiva cristianização do Império, a tensão resolve-se não por conciliação, mas por assimetria de poder, na qual a recusa do sacrifício é transformada de sinal de dissidência em norma estatal. O que antes era interpretado como impiedade cívica passa a ser reinterpretado como pureza religiosa, enquanto o sacrifício tradicional é reclassificado como superstição ou crime. Filologicamente, observa-se a inversão dos termos: *thysía* passa a designar erro, enquanto sua linguagem é absorvida em registros litúrgicos cristãos. Filosoficamente, a exclusão do sacrifício marca o colapso do modelo antigo de pluralidade ritual regulada. Teologicamente, a vitória cristã não elimina a lógica sacrificial, mas a internaliza e monopoliza, deslocando o custo ontológico do plano da matéria para o da obediência e da fé. Assim, a tensão entre sacrifício e cristianismo deve ser compreendida como conflito político-religioso profundo, no qual a disputa não é apenas sobre ritos, mas sobre quem detém o direito de definir a mediação legítima entre o humano, o divino e a ordem do mundo.[21]

Agora, responder à pergunta *o que é sacrifício?* exige uma delimitação filológica rigorosa contra sua redução moral. O verbo grego *thýein* (θύειν, *fazer subir em fumaça, sacrificar*) indica originalmente o ato de converter algo vivo em oferenda consagrada, frequentemente por meio do fogo e da fumigação. Filologicamente, *thysía* não é sinônimo de *matar* (*apokteínein*, ἀποκτείνειν),[22] mas de *consagrar* mediante transformação, por meio de uma sequência ritual em que a morte da vítima é integrada a um processo de oferta. Filosoficamente, o sacrifício é um operador de passagem (*metábasis*, μετάβασις, *transição*)[23] entre níveis do ser, transformando *zōē* (ζωή, *vida*) em meio de acesso ao divino. Teologicamente, ele instaura uma relação *assimétrica* entre o humano e o divino, sem confundi-los, fixando a diferença na própria estrutura do rito. A leitura cristã posterior, ao *moralizar* o sacrifício como violência ou expiação, desloca o conceito de seu campo *ontológico* para um campo

---

[21] Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009. Stroumsa destaca que o *fim do sacrifício animal* deu lugar a novas formas de culto centradas em *oração*, *jejum*, *estudo de textos* e *busca de salvação pessoal*. Este ensaio interpreta esse deslocamento não como desaparecimento da lógica sacrificial, mas como sua *internalização* e *moralização*: o custo da mediação transfere-se da vítima para o sujeito. Ver também J. B. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, JOURNAL OF ROMAN STUDIES 89 (1999): 135-154. *Cf. Persecution of Christians in the Roman Empire*, em enciclopédia online de acesso aberto, com remissão às fontes primárias (Plínio-Trajano, édito de Décio, perseguição de Diocleciano etc.). P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*: *The Evidence of the Theodosian Code*, Ph.D. thesis, University of Exeter, 2006. Esta tese analisa a legislação imperial de Constantino a Teodósio I preservada no *Codex Theodosianus* e é adequada para fundamentar afirmações sobre *officia publica*, penalidades legais e reclassificação de cultos tradicionais como *superstitio*.

[22] Estudos de vocabulário sacrificial lembram que *thýein* deriva de um campo semântico ligado à ideia de *fumar*, *fazer subir em fumaça* (θυός, *perfume*, *fumaça sacrificial*), mais do que à simples noção de matar. Em muitos contextos, ἔθυσε significa *ofereceu sacrifício*, não apenas *matou*. A nuance que se destaca, θυσία como consagração transformadora, e não mero ato de matar.

[23] A ideia de *metábasis* (μετάβασις, *passagem*, *transição*) capta bem o que Hubert-Mauss e Burkert descrevem: o sacrifício como ato que muda o estatuto do objeto, do sacrificante e da relação com a divindade, transferindo-os de uma ordem para outra. O vocabulário platônico de μετάβασις entre gêneros e níveis de realidade fornece um pano de fundo filosófico adequado para essa leitura ontológica.

ético-afetivo, obscurecendo sua função original como *tecnologia* de mediação.[24] Essa confusão semântica é decisiva para a cristianização da linguagem sacrificial.[25]

Quando o cristianismo emerge no Mediterrâneo antigo, ele se defronta com um mundo integralmente sacrificial,[26] no qual deuses, *daimones* e homens participam de uma *economia* ritual comum. Filologicamente, a linguagem desse mundo está saturada de termos sacrificiais: *thysía* (sacrifício), *hierà teletaí*(ritos sagrados), *spondaí* (libações), que o cristianismo não pode simplesmente abolir sem perder inteligibilidade cultural. Filosoficamente, a negação do sacrifício material cria um vácuo ontológico[27] que precisa ser preenchido por novas categorias: oração, jejum, ascese, confissão, estudo de textos. Teologicamente, esse preenchimento ocorre por meio da *espiritualização* do sacrifício, na qual a *thysía* é reinterpretada como *fé* (*pístis*, πίστις), *intenção* (*proaíresis*, προαίρεσις) ou *imitação interior* (*mímēsis*, μίμησις) do sacrifício único de Cristo. Contudo, essa espiritualização não elimina o sacrifício enquanto estrutura; ela apenas o desloca do plano da prática (*prâxis*, πρᾶξις) para o plano do discurso (*lógos*, λόγος).[28] Assim, a cristianização da linguagem do sacrifício constitui menos uma superação do mundo antigo do que uma usurpação semântica,[29] preservando os termos enquanto se desativa sua eficácia ritual.[30]

---

[24] Ao qualificar o sacrifício como *tecnologia de mediação*, se inscreve na linha que vê o rito como dispositivo técnico-espiritual para operar transformações reais na relação humano-divino. A *cristianização da linguagem sacrificial* consiste precisamente em conservar termos como θυσία, θύειν, λειτουγία, mas deslocar sua referência de uma tecnologia material para estados interiores e configurações discursivas.

[25] Walter Burkert, HOMO NECANS: THE ANTHROPOLOGY OF ANCIENT GREEK SACRIFICIAL RITUAL AND MYTH, trans. Peter Bing, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983, esp. pp. 1–30. Embora o título *Homo Necans* enfatize o *homem que mata*, Burkert sublinha que o sacrifício é *ato de matar estruturado* por um contexto ritual, narrativo e comunitário, não simples violência. Ao insistir que θυσία não é mero *matar*, mas *consagração mediante transformação*, posiciona-se numa leitura que evita tanto a redução moral (sacrifício como *crueldade*) quanto a dissolução simbólica (sacrifício como mera metáfora). Albert I. Baumgarten, *What Is Sacrifice?*, in Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Guy G. Stroumsa (eds.), SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY, Tübingen: Mohr Siebeck/Oxford: Oxford University Press, 2011, 8-19. Autores como Daly e Assmann mostram que o cristianismo, especialmente a partir da *Epístola aos Hebreus* e da patrística, tende a reinterpretar toda θυσία à luz da morte de Cristo, enfatizando temas de expiação, culpa, purificação interior. Essa *moralização* desloca o foco da operação ritual (*metábasis* ontológica) para o estado da consciência e da vontade. Trata-se de um movimento de mudança de campo semântico: de ontológico para ético-afetivo.

[26] A expressão capta o que Stroumsa descreve como o *horizonte sacrificial* do Mediterrâneo antigo: uma estrutura cultural em que praticamente toda relação com o divino passava por alguma forma de oferta material, libações, fumigações, imolações. Os templos eram matadouros sagrados; os festivais cívicos, ocasiões de sacrifício coletivo.

[27] Stroumsa enfatiza que, com a rejeição do sacrifício animal, o cristianismo e o judaísmo rabínico (após 70 d.E.C.) precisaram desenvolver substitutos funcionais: oração contínua, jejum, estudo das Escrituras, ascetismo, peregrinação. Essas práticas preenchem o *vácuo* deixado pela abolição do rito sacrificial, mas mudam a estrutura da mediação, deslocando-a da matéria para a interioridade.

[28] A oposição entre *práxis* e *lógos* resume o deslocamento: onde havia ato ritual público (*thysía* como *prâxis*), passa a haver confissão, oração, pregação (*thysía* como *lógos*). No horizonte teúrgico, esse deslocamento é precisamente o que Jâmblico recusa ao insistir que a *theourgía* não é *epistēmē* nem *téchnē*, mas *epitélesis érgōn* (realização de obras).

[29] o cristianismo não inventa um vocabulário novo, mas *ocupa* o vocabulário sacrificial existente, ressignificando-o. A palavra θυσία permanece, mas seu referente muda: de ato material com eficácia ontológica para metáfora de disposição interior. Essa operação é *usurpação* porque conserva a autoridade simbólica do termo enquanto desativa o regime de *erga* qo cristianismo não inventa um vocabulário novo, mas ocupa o vocabulário sacrificial existente, ressignificando-o. A palavra θυσία permanece, mas seu referente muda: de ato material com eficácia ontológica para metáfora de disposição interior. Essa operação é "usurpação" porque conserva a autoridade simbólica do termo enquanto desativa o regime de *erga* que o sustentava.

[30] Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, esp. caps. 2-3. Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Mutations of Late Antiquity*, in Johann P. Arnason and Kurt A. Raaflaub (eds.), THE ROMAN EMPIRE IN CONTEXT: HISTORICAL AND COMPARATIVE PERSPECTIVES, Malden, MA/Oxford: Wiley Blackwell, 2011, 134-147. Jan Assmann, DEATH AND SALVATION IN ANCIENT EGYPT, trans. David Lorton, Ithaca, NY/London: Cornell University Press, 2005, esp. partes IV–V. Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Guy G. Stroumsa (eds.), SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY, Tübingen: Mohr Siebeck/Oxford: Oxford University Press, 2011. Assmann analisa como, no Egito, ritos

Nos poemas de Homero (850–700 a.E.C.)[31] e Hesíodo (750–650 a.E.C.),[32] o sacrifício aparece como eixo da relação entre homens, deuses e ordem cósmica, não como gesto moral, mas como prática reguladora da *táxis* (ordem). Filologicamente, a repetição de cenas sacrificiais na ILÍADA e na ODISSEIA indica que a comunicação com os deuses ocorre por *atos rituais* públicos, integrados à vida política e doméstica.[33] Em Hesíodo, a partilha sacrificial em Mēkōnē (Μηκώνη) fixa a distinção entre deuses e homens, estabelecendo uma *economia* permanente de mediação. A passagem decisiva encontra-se em TEOGONIA 535–557:

> ὅτε δ᾽ ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ᾽ ἄνθρωποι / Μηκώνῃ, τότ᾽ ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ / δασσάμενος προὔθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.
> Quando deuses e homens mortais (*thnetoì ánthrōpoi*, θνητοί ἄνθρωποι) se separaram em Mecone (Μηκώνη), então [Prometeu], com ânimo pronto (*próphronī thymôi*, πρόφρονι θυμῷ), dividindo um grande boi, pô-lo diante [de Zeus], iludindo o pensamento de Zeus (*Diòs nóon exapaphískōn*, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων).[34]

Heráclito (540-480 a.E.C),[35] embora crítico do ritualismo vulgar, não rejeita o sacrifício enquanto tal, mas a ignorância de sua lógica: o fogo sacrificial reflete o *pŷr aeízōon* (πῦρ ἀείζωον, *fogo sempre vivo*) que governa o Cosmos. Assim lemos no fragmento DK 22 B 30:

> 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.

---

funerários e oferendas eram tecnologias de passagem para o além, com forte componente material. A comparação com o mundo greco-romano reforça a ideia de um Mediterrâneo *integralmente sacrificial* que o cristianismo encontra e transforma.

[31] Figura fundacional da poesia épica grega, Homero é o autor tradicionalmente atribuído à ILÍADA e à ODISSEIA, obras que estruturam a memória religiosa, ética e ritual do mundo grego arcaico. Embora sua existência histórica individual seja debatida, o *corpo homérico* representa uma *tradição poética performativa* cristalizada no período arcaico, na qual o sacrifício (*thysía*) aparece como eixo da relação entre homens, deuses e ordem cósmica. A religião homérica não é teológica no sentido sistemático, mas ritual e narrativo, integrando práticas sacrificiais à vida doméstica, guerreira e cívica, fornecendo o pano de fundo indispensável para a posterior reflexão filosófica sobre mediação, ordem e participação.

[32] Poeta didático do período arcaico, autor da TEOGONIA e dos TRABALHOS E DIAS, Hesíodo desempenha papel decisivo na *formalização mítica da economia sacrificial*. O episódio de Mecone fixa paradigmaticamente a separação entre deuses e homens por meio da partilha sacrificial, estabelecendo uma ordem permanente de mediação. Diferentemente de Homero, Hesíodo tematiza explicitamente a origem da ordem divina e humana, fornecendo uma *genealogia do sagrado* na qual o sacrifício aparece como operador estrutural da relação ontológica entre planos, antecedendo qualquer leitura moral ou simbólica posterior.

[33] Na ILÍADA e na ODISSEIA, o sacrifício é sequência ritual codificada: procissão, lustração, orações, aspersão de grãos de cevada, degola, libação, assadura das vísceras (*splánchnā*, σπλάγχνα), partilha da carne. A regularidade dessas cenas indica que θυσία é ato público de comunicação com os deuses, não expressão de sentimento individual.

[34] Hesiodus, THEOGONIA, ed. Martin L. West, Oxford: Clarendon Press, 1966, vv. 535-557. O episódio de Mecone funciona como *aition* (αἴτιον, *causa*, *origem*) do sacrifício: a partilha prometeica estabelece, de uma vez por todas, a distinção entre a *porção dos deuses* (ossos e gordura queimados) e a *porção dos homens* (carne comestível). O gesto de Prometeu é astúcia (*dólos*, δόλος), mas Zeus o aceita e, ao fazê-lo, fixa a *estrutura permanente* do rito sacrificial grego.

[35] Filósofo pré-socrático oriundo de Éfeso, Heráclito é conhecido por uma doutrina cosmológica e ontológica centrada no *pŷr aeízōon* (πῦρ ἀείζωον, fogo sempre vivo) e no *lógos* (λόγος, princípio racional, discurso), concebidos como fundamentos da ordem do *kósmos* (κόσμος, ordem do mundo). Embora crítico do ritualismo vulgar e da prática sacrificial desprovida de inteligibilidade, Heráclito não rejeita o sacrifício enquanto tal, mas denuncia a ignorância de sua lógica profunda, na qual o fogo sacrificial participa analogicamente do fogo cósmico que acende e se apaga segundo medidas (*katà métra*, κατὰ μέτρα). Sua reflexão introduz uma crítica interna à religião ritual antiga, preservando a mediação ontológica entre sensível e inteligível e preparando o terreno para leituras posteriores, platônicas e teúrgicas, nas quais o sacrifício será compreendido não como gesto moral, mas como expressão regulada da *táxis* (τάξις, ordem) universal governada pelo *lógos*.

> Este cosmos (*kósmos*, κόσμος), o mesmo para todos, nenhum dos deuses nem dos homens o fez, mas sempre era, é e será fogo sempre vivo (*pŷr aeízōon*, πῦρ ἀείζωον), acendendo-se em medidas (*métra*, μέτρα) e apagando-se em medidas.[36]

Em Platão (427-347 a.E.C.),[37] sobretudo no TIMEU e nas LEIS, o sacrifício permanece integrado à religião cívica e à pedagogia da *pólis*, sendo reinterpretado à luz da participação (*méthexis*, μέθεξις) e da analogia (*analogía*, ἀναλογία).[38] Assim, desde o início da tradição grega, o sacrifício não é resíduo arcaico, mas expressão ritual da ordem ontológica.

Em Platão, especialmente nas LEIS, o sacrifício é explicitamente reinscrito como instituição *pedagógica* e *cosmopolítica*, vinculada à formação do *êthos* (ἦθος, *caráter*) e à estabilidade da *pólis*.[39] Diferentemente de leituras modernas que veem no pensamento platônico uma antecipação da interiorização religiosa, o texto legislativo preserva o sacrifício como *prática pública regulada*, necessária para manter a consonância entre *lei humana* (*nómos*, νόμος), *ordem divina* (*theía táxis*, θεία τάξις) e *educação cívica*. No livro IV das LEIS, Platão afirma que a fundação da cidade deve começar pelos ritos, sacrifícios e honras aos deuses, pois é por meio deles que se estabelece a justa disposição da *alma coletiva*. A formulação é:

> πρῶτον μὲν οὖν θεοὺς τιμᾶν καὶ ἱερὰ καὶ θυσίας καὶ πανηγύρεις κατὰ νόμον καθιστάναι.
> Antes de tudo, deve-se honrar (*timân*, τιμᾶν) os deuses (*theoús*, θεούς) e instituir (*kathistánai*, καθιστάναι), segundo a lei (*katà nómon*, κατὰ νόμον), os santuários (*hierá*, ἱερά), os sacrifícios (*thysías*, θυσίας) e as festividades públicas (*panēgýreis*, πανηγύρεις).[40]

---

[36] Heraclitus, *Fragmenta*, in Hermann Diels and Walther Kranz (eds.), DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, 6th ed., Berlin: Weidmann, 1951-1952, DK 22 B 30. O fragmento DK 22 B 30 não menciona explicitamente o sacrifício, mas a tradição interpretativa (desde Clemente de Alexandria) associa o *pŷr aeízōon* ao fogo do altar, que *se acende e se apaga em medidas*. Heráclito critica a ignorância dos que *purificam-se com sangue* sem compreender a lógica do rito (*cf.* DK 22 B 5), mas não rejeita a estrutura sacrificial enquanto tal: ela espelha, no plano humano, a dinâmica do fogo cósmico.

[37] Filósofo ateniense e discípulo de Sócrates, Platão é o fundador da Academia e uma das figuras centrais da filosofia antiga, cuja obra estabelece as bases ontológicas, epistemológicas e teológicas da tradição platônica posterior. Nos diálogos, especialmente no TIMEU, nas LEIS e na REPÚBLICA, Platão articula uma concepção do Cosmos como realidade viva e inteligivelmente estruturada, na qual o sensível participa (*méthexis*, μέθεξις) do inteligível (*noētón*, νοητόν). No plano religioso e político, Platão preserva o sacrifício como instituição pública indispensável à educação da *pólis* e à manutenção da *táxis* (τάξις, ordem), recusando qualquer redução do rito a interioridade subjetiva. Embora critique práticas supersticiosas e representações míticas inadequadas, Platão não propõe a abolição do sacrifício, mas sua reordenação segundo analogia e proporção (*analogía*, ἀναλογία), fornecendo assim o arcabouço metafísico que permitirá ao platonismo tardio, sobretudo em Jâmblico e Proclo, compreender o rito e o sacrifício como mediações ontológicas legítimas entre o humano e o divino.

[38] No TIMEU e nas LEIS, Platão mantém o sacrifício como componente da religião cívica, subordinando-o à *méthexis* (μέθεξις, *participação*) e à *analogia* (ἀναλογία, *proporção*). O sacrifício não é abolido, mas reinterpretado: ele participa, em seu nível, da ordem do Cosmos, e sua correta execução é parte da *paideía* (παιδεία, *educação*) da *pólis*.

[39] Burkert observa que, para Platão, a religião cívica é inseparável da *paideía* (παιδεία, *educação*) dos cidadãos: os sacrifícios e festivais educam o *êthos* coletivo pela repetição de gestos e narrativas que inscrevem a *pólis* numa história com os deuses. A θυσία platônica é, portanto, simultaneamente culto e pedagogia política. Ver Walter Burkert, GREEK RELIGION: ARCHAIC AND CLASSICAL, trans. John Raffan, Oxford: Blackwell/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, esp. pp. 131-145.

[40] Plato. LAWS, ed. and trans. R. G. Bury, 2 vols., Loeb Classical Library, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1926, IV:716c–d. A estrutura do período «πρῶτον μὲν οὖν θεοὺς τιμᾶν…» estabelece uma *hierarquia* explícita: antes da organização das leis civis particulares, é necessário determinar o culto, os santuários, as θυσίαι e as πανηγύρεις. A *pólis* nasce como comunidade ordenada porque se define, em primeiro lugar, na sua relação ritual com o divino.

O tríptico ἱερά - θυσίαι – πανηγύρεις abrange espaço, gesto e tempo: i. *hierá* (ἱερά) designa lugares e objetos consagrados; ii. *thysíai* (θυσίαι) são atos sacrificiais concretos; iii. *panēgýreis* (πανηγύρεις) são festivais que ritmam o calendário cívico. Em conjunto, eles constituem a *infraestrutura* ritual da pólis, sem a qual a legislação

A mediação sacrificial não é apresentada como concessão arcaica, mas como *fundamento institucional* da vida política, uma vez que a *pólis* só se mantém ordenada quando participa ritualmente da ordem do *kósmos* (κόσμος). Assim, a *méthexis* (μέθεξις, *participação*) não é apenas conceito metafísico, mas *prática ritual* reiterada, sem a qual a *analogia* (ἀναλογία, *proporção*) entre cidade, alma e universo se rompe.[41]

No TIMEU, o sacrifício reaparece de modo menos explícito, mas não menos decisivo, como *desdobramento ritual* da estrutura ontológica do Cosmos. A distinção entre o *modelo inteligível* (*parádeigma*, παράδειγμα), o demiurgo (*dēmiourgós*, δημιουργός, *artífice*) e o receptáculo (*hypodochē*, ὑποδοχή)[42] estabelece uma ontologia na qual o sensível só pode *participar* do inteligível por mediações proporcionais e ordenadas. Embora Platão não descreva diretamente ritos sacrificiais no TIMEU, sua cosmologia fornece o fundamento metafísico que tornará o sacrifício indispensável na tradição platônica posterior: se o mundo sensível é um composto vivo (*zôon*, ζῷον, *ser vivo*) animado, então a vida sensível (*zōē*, ζωή) torna-se o meio privilegiado de tradução da causalidade superior.[43] A tradição teúrgica lerá essa passagem como *autorização ontológica do sacrifício: não enquanto violência, mas enquanto transformação ritual da vida* no interior do receptáculo cósmico. Desse modo, longe de representar um resíduo pré-filosófico, o sacrifício aparece como corolário necessário de uma metafísica que reconhece a *mediação* entre inteligível e sensível como estrutural e irredutível.

> τρίτον δὲ γένος ἔν, τόδε δὴ χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν ἰδεῖν… ὑποδοχὴν γίγνεσθαι πάσης γενέσεως.
> Há ainda um terceiro gênero (*tríton génos*, τρίτον γένος), único, difícil e obscuro de perceber (*chalepòn kaì amydròn ideîn*, χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν ἰδεῖν) […] que se torna o receptáculo (*hypodochḗn*, ὑποδοχήν) de toda geração (*pásēs genéseōs*, πάσης γενέσεως).[44]

Em Anaxímenes (586–528 a.E.C.),[45] o sacrifício não é tematizado diretamente, mas sua cosmologia fornece o pano de fundo ontológico para a inteligibilidade ritual. Ao

---

permaneceria abstrata. Já a expressão *katà nómon* (κατὰ νόμον, *segundo a lei*) aplicada à instalação de ἱερά, θυσίαι e πανηγύρεις testemunha que, em Platão, o *nómos* deve adequar-se a uma *táxis* divina implícita. Organizar o culto *segundo a lei* significa, em última análise, ordenar a vida da cidade segundo uma ordem superior, que o rito sacrificial torna presente.

Essa passagem de Platão mostra um *preâmbulo filosófico* da posição de Jâmblico e de Proclo: a ordem da cidade e a salvação da alma não se asseguram apenas por leis e doutrinas, mas por *erga* (ἔργα, *obras*) rituais ordenadas, entre as quais a θυσία ocupa lugar central.

[41] A *méthexis* (participação) e a *analogia* (proporção) são conceitos metafísicos centrais no platonismo; porém, nas LEIS, elas se deixam ler como *estruturas rituais*: o sacrifício é a forma como a cidade *participa* do *kósmos* e se dispõe em *proporção* a ele. Nessa perspectiva, abolir o sacrifício não seria um detalhe litúrgico, mas um rompimento na cadeia de participação que liga alma, *pólis* e Cosmos.

[42] A *hypodochē* é descrita como *difícil e obscura de perceber* porque não é nem forma nem simples corpo, mas aquilo em que os corpos podem surgir e transformar-se. A tradição posterior (Plotino, Proclo) lerá essa *terceira realidade* como espaço-matéria, condição mesma de qualquer *metábasis* (μετάβασις, passagem) do inteligível ao sensível, o que inclui, implicitamente, a passagem ritual.

[43] O TIMEU caracteriza o Cosmos como *zôon empsýchon* (ζῷον ἔμψυχον, ser vivo animado) e *zôon noeron* (ζῷον νοερόν, ser vivo inteligível). Se o todo é *animal* vivente, então a *zōē* (vida) não é acidente, mas o meio pelo qual o inteligível se figura no sensível. A teurgia irá explorar exatamente esse ponto: oferecer vida (animal, vegetal, humana) como suporte da *enérgeia* divina.

[44] Plato, *Timaeus*, ed. John Burnet, PLATONIS OPERA, vol. 4, Oxford: Clarendon Press, 1902, 48e-52d. O TIMEU articula a realidade em três *génē* (γένη): i. o ser (*to ón*, τὸ ὄν), relacionado ao *parádeigma*; ii. o devir (*génesis*, γένεσις), como imagem do modelo; iii. a *hypodochē* (ὑποδοχή, receptáculo), *terceiro gênero* que acolhe todas as gerações. Essa tripartição cria o espaço ontológico em que qualquer mediação entre inteligível e sensível, incluindo a mediação ritual, deve operar.

[45] Filósofo pré-socrático da escola milesiana, discípulo de Anaximandro, Anaxímenes formulou uma cosmologia monista na qual o *aēr* (ἀήρ, ar) constitui o princípio (*archē*) de todas as coisas por processos de rarefação e

identificar o *aēr* (ἀήρ, ar) como princípio vital que se *condensa* e *rarefaz*, Anaxímenes oferece um modelo no qual a vida (*zōē*, ζωή) e o *movimento* circulam entre níveis do real.[46] Filologicamente, esse modelo explica por que substâncias vitais (respiração, exalações, fumos sacrificiais) ocupam lugar central no rito. Filosoficamente, a mediação entre invisível e visível é pensada como processo *contínuo*, não como ruptura absoluta. Teologicamente, tal continuidade sustenta a possibilidade de uma *eficácia ritual material* sem colapso do divino no sensível.[47] O cristianismo posterior herdará essa linguagem da *respiração* e do *espírito*, mas desligando-a de sua base *ritual sacrificial*.[48]

Teofrasto (371–287 a.E.C.)[49] representa um momento decisivo da reflexão grega, pois formula uma crítica filosófica ao sacrifício sem, contudo, espiritualizá-lo. Em PERÌ EUSÉBEIAS (Περὶ εὐσεβείας, *Sobre a piedade*), preservado em larga medida por Porfírio (234-305 d.E.C.),[50] ele questiona o valor do sacrifício animal com base na justiça (*dikaiosýnē*, δικαιοσύνη) para com os seres vivos, mas não propõe sua substituição por uma interioridade simbólica. Filologicamente, a crítica de Teofrasto permanece no interior da categoria de *thysía*, buscando reformá-la, não abolir seu estatuto ontológico. Porfírio resume assim seus argumentos:

---

condensação. Embora não trate diretamente do sacrifício, sua doutrina fornece um *modelo ontológico de continuidade vital* entre níveis do real, no qual respiração, vida e movimento são mediações fundamentais. Essa concepção será decisiva para a inteligibilidade ritual posterior, pois permite compreender por que exalações, fumos e substâncias vitais desempenham papel central na mediação entre sensível e invisível. A tradição (via Teofrasto) preserva o célebre testemunho em que Anaxímenes compara a alma ao ar: que a *psychē* (ψυχή, alma) que nos sustenta é ar, e o ar envolve o Cosmos, sugerindo uma continuidade entre *anapnoē* ἀναπνοή, respiração) e a estrutura do mundo. Essa associação antiga entre ar, sopro vital e alma é o que torna natural a centralidade de fumos, vapores e respirações na prática ritual.

[46] Anaxímenes *corrige* seus predecessores ao introduzir um mecanismo contínuo de transformação: o ar, quando rarefeito, torna-se fogo; quando condensado, torna-se vento, nuvem, água, terra, pedra. Esse modelo de gradação oferece uma imagem física da *metábasis* (μετάβασις, passagem) entre níveis do real, que pode ser lido, em chave ritual, como matriz para pensar passagens sacrificiais (da vítima sensível à presença divina).

[47] Ao pensar o devir como modulação contínua de um único substrato (*aēr*), Anaxímenes oferece uma ontologia de *mediação contínua* entre visível e invisível, denso e sutil, quente e frio. Isso fornece um horizonte em que uma *eficácia ritual material*, por meio de fogo, fumaça, odores, é pensada sem que o divino *caia* no sensível, porque a diferença é de grau e densidade, não de substância absoluta. O cristianismo posterior conserva a linguagem do sopro (*pneuma*, *spiritus*) para descrever a relação com o divino, mas tende a desvinculá-la da base sacrificial (corpos, sangue, fumos) que a sustentava no imaginário ritual antigo. Nesse sentido, opera-se um deslocamento paralelo para θυσία: a forma vocabular permanece, enquanto o regime de *erga* (ἔργα, obras) materiais é progressivamente abandonado.

[48] Estudos sobre *pneuma* (πνεῦμα, sopro, espírito) mostram como a tradição médica, estóica e cristã herda e reelabora o vínculo entre ar, calor, vida e alma. A teologia cristã do *pneuma hagion* (πνεῦμα ἅγιον, Espírito Santo) retoma essa gramática, mas tende a deslocá-la para um plano interiorizado, desligando-a da materialidade ritual (da fumigação sacrificial, por exemplo). Ver G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, THE PRESOCRATIC PHILOSOPHERS, 2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1983, esp. cap. sobre Anaxímenes, pp. 144-149.

[49] Discípulo direto de Aristóteles e seu sucessor no Liceu, Teofrasto destacou-se tanto na filosofia quanto na botânica e na ética. Em PERÌ EUSÉBEIAS (Περὶ εὐσεβείας, *Sobre a piedade*), conhecido por fragmentos preservados sobretudo por Porfírio, Teofrasto formula uma crítica ética ao sacrifício animal, questionando sua legitimidade sem, contudo, abolir o estatuto ritual do sacrifício enquanto instituição religiosa. Sua posição representa uma crítica *interna* ao mundo sacrificial antigo, distinta da espiritualização cristã posterior, pois busca reformar práticas e não converter o sacrifício em metáfora moral ou interior.

[50] Filósofo místico-platônico nascido em Tiro, discípulo direto de Plotino e editor das ENÉADAS, Porfírio ocupa posição ambígua e decisiva na história da religião antiga, sobretudo no debate sobre o sacrifício. Em obras como DE ABSTINENTIA AB ESU ANIMALIUM (*Sobre a Abstinência de Alimentos Animais*), Porfírio formula uma crítica ética e ascética ao sacrifício animal, defendendo a purificação da alma por meio de práticas não cruéis, sem contudo negar a existência de uma ordem divina hierárquica nem a legitimidade tradicional do culto ritual. Filologicamente, Porfírio preserva o vocabulário da *thysía* e da *hierà teletaí* (ἱεραὶ τελεταί, ritos sagrados), mas busca reinterpretá-los à luz de uma filosofia da purificação (*katharsis*, κάθαρσις) orientada à contemplação. Filosoficamente, sua posição revela a tensão entre ascese intelectual e mediação ritual; teologicamente, essa ambiguidade prepara o terreno tanto para a espiritualização cristã do sacrifício quanto para a reação explícita de Jâmblico, que acusará Porfírio de dissolver a eficácia ontológica do rito ao subordinar a teurgia à ética e à intelecção.

> οὕτως οὖν ἐχόντων τούτων, εὐλόγως ὁ Θεόφραστος κωλύει τοὺς βουλομένους ὄντως εὐσεβεῖς εἶναι θύειν τὰ ζῷα· τοῖς τοιούτοις καὶ ἄλλοις ὁμοίοις χρώμενος λόγοις.
> Assim, pois, estando as coisas desta maneira, com razão (*eulógōs*, εὐλόγως) Teofrasto proíbe (*kōlýei*, κωλύει) aqueles que desejam ser verdadeiramente piedosos (*tous bouloménous óntōs eusebeîs eînai*, τοὺς βουλομένους ὄντως εὐσεβεῖς εἶναι) de sacrificar animais (*thýein ta zôia*, θύειν τὰ ζῷα), valendo-se desses e de outros argumentos semelhantes.[51]

Filosoficamente, trata-se de uma *crítica ética interna* ao sistema ritual, não de sua negação: o sacrifício é julgado à luz da justiça devida aos *zôia* (ζῷα, *seres vivos*), não dissolvido em metáfora espiritual.[52] Teologicamente, isso distingue Teofrasto radicalmente do cristianismo posterior: o sacrifício é problematizado, mas não transmutado em símbolo interior.[53]

Em Fílon de Alexandria (20 a.E.C.– 50 d.E.C.),[54] o sacrifício bíblico[55] é submetido a uma interpretação alegórica, mas sem ser ontologicamente negado.[56] Nos tratados legais, em particular em DE SPECIALIBUS LEGIBUS, Fílon distingue entre o sentido literal (*sōmatikós*, σωματικός, *corpóreo*) e o sentido espiritual (*noētós*, νοητός,

---

[51] Theophrastus, *On Piety* (*Perì eusébeias*), fragments, in Porphyry, DE ABSTINENTIA AB ESU ANIMALIUM, ed. and trans. Gillian Clark, *Ancient Commentators on Aristotle*, London/Ithaca, NY: Duckworth/Cornell University Press, 2000. As palavras de Porfírio, «κωλύει… θύειν τὰ ζῷα», demostram que Teofrasto *proíbe* o sacrifício animal em nome de uma *eusebeía* (εὐσέβεια, piedade) mais elevada, sem, porém, negar o princípio da θυσία enquanto tal. Ele não substitui o rito por *fé* ou *intenção*, mas reivindica outros modos de oferenda (frutos, produtos da terra, etc.), mantendo a estrutura sacrificial num outro regime de vítimas. Ver também Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, pp. 19-34.

[52] Porfírio insiste que a argumentação de Teofrasto se funda na justiça(*dikaiosýnē*) em relação aos animais: não é legítimo matar e sacrificar seres que não nos causam injustiça. Essa crítica é *interna* porque parte da mesma gramática de *piedade* e *justiça* que sustenta a religião cívica, mas a aplica de modo mais estrito à relação com os animais. Ao contrário da crítica cristã posterior, que frequentemente lê o sacrifício como *figura* superada, ou como imagem de violência expiatória, Teofrasto não *alegoriza* a θυσία. Ele não a converte em disposição interior; antes, redefine o que pode ser oferecido *piosamente* aos deuses, preservando a ideia de uma *oferenda objetiva* que estabelece relação com o divino. A recepção tardia vê em Teofrasto um precedente para formas de vegetarianismo filosófico (Pórfírio, Plutarco), mas sempre dentro de um horizonte que admite a necessidade de *mediação ritual*. A questão não é se deve haver θυσία, mas que tipo de θυσία é compatível com uma *eusebeía* esclarecida.

[53] Para o projeto posterior da teurgia, Teofrasto marca a possibilidade de articular teurgia e *ethos* sem dissolver o rito na moral: a crítica ética não conduz à abolição da mediação sacrificial, mas a uma reconfiguração das suas modalidades (preferência por oferendas sem sangue, por exemplo). A teurgia de Jâmblico retomará, em ouro registro, essa ideia de selecionar mediações *dignas dos deuses*.

[54] Filósofo judeu helenístico ativo em Alexandria, Fílon realizou uma síntese singular entre a exegese da TORÁ, a filosofia platônica e estóica. Em suas obras alegóricas e legais, o sacrifício bíblico é reinterpretado segundo categorias do *noētón* (inteligível), sem ser ontologicamente negado, permanecendo ancorado na prática ritual do Segundo Templo. Fílon inaugura um *modelo de alegorização controlada*, no qual o sacrifício conserva estatuto divinamente instituído, ao mesmo tempo em que adquire significação interior. Essa posição intermediária prepara, sem consumar, a posterior *espiritualização* cristã do vocabulário sacrificial.

Essa tese de que Fílon *prepara* a espiritualização cristã consiste em notar que ele desloca o foco do sacrifício para o *êthos* (ἦθος, caráter) e para a *noēsis* (νόησις, pensamento), mas não dá o passo, típico da epístola aos Hebreus e da patrística, de declarar a θυσία material superada. O cristianismo retoma a linguagem de Fílon da interioridade, mas tende a romper o vínculo com a prática ritual concreta.

[55] A obra de Runia mostrou como Fílon lê a TORÁ à luz do TIMEU: o mundo é *kosmos empsýchos* (κόσμος ἔμψυχος, cosmos animado) ordenado por Deus segundo número, medida e proporção, o que legitima uma leitura *noētós* das instituições rituais-legais. As θysíai podem assim ser interpretadas como modos de harmonizar alma e Cosmos, sem deixar de ser observâncias materiais. Ver David T. Runia, PHILO OF ALEXANDRIA AND THE TIMAEUS OF PLATO, Leiden/New York: Brill, 1986

[56] Chamar a leitura de Fílon de alegorização controlada significa notar que ela não dissolve o nível dos rituais na interioridade: o *soma* (σῶμα, corpo) das leis permanece, mesmo quando seu *logos* (λόγος, razão) é buscado no nível inteligível. Há aqui uma diferença decisiva em relação a certas leituras cristãs posteriores, que tendem a declarar o cumprimento de Cristo como fim do sacrifício material.

inteligível), mantendo ambos em tensão.[57] Filologicamente, o sacrifício permanece como instituição prescrita pela *nómos* (νόμος, *lei*), mesmo quando é lido como figura da purificação da *psychē* (ψυχή, *alma*).[58] Filosoficamente, o sacrifício torna-se imagem (*eikón*, εἰκών) da purificação interior, mas continua fundado numa prática ritual concreta herdada do judaísmo do Segundo Templo. Teologicamente, Fílon prepara o terreno para a espiritualização cristã ao deslocar o centro de gravidade do rito para a interioridade, mas ainda reconhece o sacrifício como dado divinamente instituído. O cristianismo romperá esse equilíbrio ao reter a linguagem alegórica e, progressivamente, eliminar a prática.

Apolônio de Tiana (15-100 d.E.C.)[59] representa um modelo ascético frequentemente mobilizado como precursor de uma religião *sem sacrifício*. Contudo, filologicamente, suas práticas não negam o sacrifício como estrutura, mas privilegiam formas não cruéis adequadas a determinadas séries divinas. Filóstrato resume assim sua postura:

> ἀπέχεσθαι δὲ καὶ τῆς τῶν ἀναιμάτων θυσίας καὶ τῆς τῶν ἐμψύχων ἐκείνων φασίν· οὐ γὰρ ἤθελε τὰ βωμὰ μιάναί ποτε αἵματι, ἀλλὰ μᾶλλον πεμμάτι μέλιτος καὶ λιβάνῳ καὶ ὕμνῳ θεοὺς τιμᾶν, τούτοις γὰρ αὐτοὺς μᾶλλον ἥδεσθαι ἢ ἑκατόμβαις καὶ μαχαίρᾳ ἐπὶ τῆς κανῆς κειμένῃ συνῆκε.
> Dizem que ele se abstinha tanto da oferenda de sangue (*tēs tōn empsychōn thysías*, τῆς τῶν ἔμψυχων θυσίας) quanto de comer carne, pois não queria jamais manchar os altares com sangue (*miânai ta bōmá haímati*, μιάναί τὰ βωμὰ αἵματι), mas preferia honrar os deuses (*timân theoús*, τιμᾶν θεούς) com bolo de mel (*pemmati mélitos*, πεμμάτι μέλιτος), incenso (*libánōi*, λιβάνῳ) e hino (*hýmnōi*, ὕμνῳ), por compreender que com tais oferendas eles se comprazem mais do que com hecatombes e com a faca colocada sobre a cesta sacrificial (*macháirāi epì tēs kanês*, μαχαίρᾳ ἐπὶ τῆς κανῆς).[60]

Filosoficamente, Apolônio opera uma *seleção ritual* conforme a natureza dos deuses: para o Hélio (Ἥλιος, Sol), por exemplo, oferece apenas incenso e oração, como atesta seu sacrifício alternativo diante do rei que imola um cavalo:

---

[57] Fílon opera sistematicamente com a distinção entre o nível *sōmatikós* (dos ritos, objetos, narrativas enquanto fatos) e o nível *noētós* (sua verdade inteligível), sem anular o primeiro. A θυσία, nesse horizonte, não é mero *erro a ser superado*, mas *veículo simbólico* cuja verdade última é espiritual, mas cuja existência histórica permanece vinculante.

[58] Em De specialibus legibus, a discussão das leis sacrificiais é acompanhada de leituras em que os animais, os gestos e os tempos do rito representam disposições da alma: vícios a serem eliminados, paixões a serem queimadas etc. Ainda assim, Fílon insiste em que Deus ordenou tais ritos para a *disciplina* da alma e do corpo; não se trata, portanto, de pura metáfora desvinculada da prática.

[59] Filósofo e asceta neopitagórico oriundo de Tiana, na Capadócia, Apolônio é figura central da religiosidade helenística tardia, conhecido sobretudo pela biografia composta por Filóstrato, a Vita Apollonii. Sua prática religiosa caracteriza-se por uma disciplina rigorosa de pureza, abstinência e observância ritual, frequentemente interpretada de modo anacrônico como rejeição do sacrifício. Filologicamente e historicamente, contudo, Apolônio não nega o sacrifício enquanto instituição ontológica, mas reordena suas modalidades segundo a hierarquia dos destinatários divinos, privilegiando oferendas não cruéis para deuses superiores e reconhecendo a legitimidade de ritos materiais para potências inferiores. Filosoficamente, sua postura expressa a ética da *katharsis* (κάθαρσις, purificação) integrada a uma cosmologia hierárquica, não uma espiritualização simbólica do culto. Teologicamente, Apolônio exemplifica um modelo de reforma interna do mundo sacrificial antigo, distinto tanto da abolição cristã quanto da restauração teúrgica de Jâmblico, e sua recepção posterior será instrumentalizada, de modo distorcido, como precedente de uma religiosidade *sem sacrifício* que ele próprio jamais formulou. Fritz Graf utiliza Apolônio como caso limite entre o *mago* e o *filósofo santo*, mostrando como suas práticas rituais se afastam da religião cívica comum, mas continuam a operar no registro de *oferendas objetivas* a deuses e poderes espirituais. A seleção de meios (incenso, hinos, bolos) é, portanto, reconfiguração da mediação, não seu abandono. Ver Fritz Graf, Magic in the Ancient World, trans. Franklin Philip, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1997, esp. pp. 236-245.

[60] Philostratus, Vita Apollonii, ed. C. L. Kayser, 3 Vols., Leipzig: Teubner, 1870; trad. inglesa em F. C. Conybeare, Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana, 2 Vols., Loeb Classical Library, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1912.

> σὺ μὲν θῦε, ἔφη, βασιλεῦ, καθ᾽ ὃν τρόπον θέλεις· ἐμοὶ δὲ ἐπίτρεψον θύειν καθ᾽ ὃν τρόπον ἐγώ… καὶ λαβὼν λιβανωτοῦ δράγμα εἶπεν· Ἥλιε, πέμπόν με… καὶ ταῦτα εἰπὼν ἔρριψεν εἰς τὸ πῦρ.
> Tu, ó rei, sacrifica, disse ele, do modo que quiseres; quanto a mim, permite-me sacrificar (*thýein*, θύειν) do modo que é o meu […] e, tomando um punhado de incenso, disse: «Ó Sol (Hēlie, Ἥλιε), envia-me […]» E, após dizer isso, lançou o incenso ao fogo.[61]

Teologicamente, isso confirma a lógica hierárquica: diferentes níveis do divino exigem diferentes mediações: oferendas de sangue para certas divindades, oferendas *puras* para outras. A leitura cristã posterior transforma esse modelo *seletivo* em argumento contra o sacrifício enquanto tal, extrapolando indevidamente seu alcance.[62]

Plutarco (46-120 d.E.C.)[63] aborda o sacrifício a partir de uma perspectiva filosófica moderada, buscando purificá-lo de excessos sem dissolvê-lo. Filologicamente, em De Iside et Osiride, o sacrifício é reinterpretado como rito simbólico, ligado à ordem cósmica (*táxis tou kósmou*, τάξις τοῦ κόσμου)[64] e à alma (*psychē*, ψυχή). Filosoficamente, Plutarco preserva a função mediadora do rito, mesmo quando enfatiza sua dimensão ética e pedagógica. Teologicamente, ele mantém a convicção de que os deuses são acessados por práticas instituídas,[65] e não por mera intenção interior. A recepção cristã, ao adotar apenas a crítica moral de Plutarco à violência sacrificial,[66] ignora sua fidelidade estrutural ao mundo sacrificial.

---

[61] *Idem*. Filóstrato é explícito: Apolônio *não queria manchar os altares com sangue*, mas *sacrifica* com bolo de mel, incenso e hinos. Não há rejeição da θυσία enquanto tal, mas rejeição de um tipo específico de θυσία (de animais). O sacrifício permanece como estrutura de mediação; mudam-se as vítimas. Já o episódio com o rei que sacrifica um cavalo ao Sol mostra dois modelos paralelos de θυσία: i. o sacrifício real, com vítima animal; ii. o sacrifício de Apolônio, com incenso e oração. Ambos são chamados θύειν; a diferença está na *adequação* da vítima à natureza do deus. Isso corresponde, em termos teúrgicos, à ideia de que séries solares requerem mediações *luzentes* (perfumes, fogo, canto), enquanto outros deuses podem aceitar sangue.

A dieta vegetariana e a recusa de vestes feitas de animais, por outro lado, se inserem na busca de *hagnéia* (ἁγνεία, pureza), não num programa de abolição do rito. A pureza ascética reforça, em vez de dissolver, a dimensão ritual: o asceta torna-se vítima e oferente ao mesmo tempo, sem que isso torne obsoleta a θυσία enquanto categoria.

[62] A tradição cristã, interessada em construir um contraste entre culto sangrento e *sacrifício espiritual*, tende a ler Apolônio como figura de ruptura com a θυσία. Do ponto de vista filológico, porém, trata-se de *reforma interna* do regime sacrificial: Apolônio permanece um agente de θυσίαι, ainda que *puras* e não cruéis.

[63] Filósofo médio-platônico, sacerdote de Apolo em Delfos e figura central da elite intelectual greco-romana, Plutarco ocupa posição estratégica na reflexão antiga sobre religião, sacrifício e piedade. Em tratados como De Iside et Osiride, De defectu oraculorum e De superstitione, Plutarco propõe uma reinterpretação filosófica do culto tradicional que busca corrigir excessos supersticiosos sem abolir a estrutura ritual do sacrifício. Filologicamente, ele preserva o vocabulário sacrificial e sacerdotal, reinterpretando-o à luz de uma metafísica da alma e da ordem cósmica; filosoficamente, concebe o sacrifício como mediação proporcional entre o humano e o divino, integrada à *táxis* do Cosmos; teologicamente, mantém a convicção de que os deuses são acessados por ritos instituídos e não por mera intenção subjetiva. A posição de Plutarco representa, assim, uma reforma interna e moderada do mundo sacrificial antigo, distinta tanto da espiritualização cristã quanto da crítica ética radical de Porfírio, e constitui um elo decisivo na transição entre a religião cívica clássica e o platonismo teúrgico posterior.

[64] Em De Iside et Osiride, Plutarco insiste que os mitos e ritos egípcios, dentre eles os ritos funerários e as honras a Osíris, devem ser entendidos como símbolos (*sýmbola*, σύμβολα) das potências cósmicas, não como superstições desprovidas de fundamento. O sacrifício entra nesse registro: ele é *signo* de realidades psíquicas e cósmicas, mas continua sendo prática objetiva.

[65] Plutarco compartilha o pressuposto fundamental da religião antiga: os deuses se deixam acessar de modo regular por meio de *nomíma* (νόμιμα, costumes instituídos), entre os quais o sacrifício ocupa lugar central. A intenção interior é necessária, mas não suficiente; a *eusebeía* (εὐσέβεια, piedade) se realiza em *erga* (ἔργα, obras) rituais.

[66] Nos tratados sobre o consumo de carne, De esu carnium, Plutarco formula críticas severas à violência contra animais e às formas cruéis de sacrifício. No entanto, mesmo quando deixa transparecer simpatia por práticas pitagóricas, ele não propõe o abandono do sacrifício enquanto instituição; a crítica é dirigida contra abusos e excessos (*hybris*, ὕβρις), não contra a θυσία como tal.

> καθ' ἡμέραν δὲ τῷ Ἡλίῳ τριττὴν ποιοῦνται θυμίασιν, ῥητίνης μὲν ἀνατολῇ, σμύρνης δὲ μεσημβρίᾳ, κυφίων δὲ τῇ δύσει· δι' ὧν οἴονται καὶ λιτάς τινας καὶ θεραπείας τῷ θεῷ προσάπτειν.
> Todos os dias fazem ao Sol (Hēlíōi, Ἡλίῳ) um triplo incensamento (*trittèn thymiásin*, τριττὴν θυμίασιν): de resina (*rhētínēs*, ῥητίνης) ao nascer, de mirra (*smýrnēs*, σμύρνης) ao meio-dia e do chamado *kyphí* (*kyphíōn*, κυφίων) ao pôr-do-sol; e pensam que por meio dessas coisas dirigem ao deus tanto súplicas (*litás*, λιτάς) quanto serviços (*therapeías*, θεραπείας).[67]

Aqui, o sacrifício (na forma de fumigações ordenadas ao ciclo solar) é explicitamente entendido como mediação ritual objetiva: é por meio de substâncias oferecidas em horas determinadas que se presta culto e se estabelece relação com a divindade, não por mera intenção interior.

Autores cristãos posteriores apropriam-se com facilidade das críticas de Plutarco à violência do sacrifício e à crueldade contra animais, mas tendem a ignorar o fato de que Plutarco permanece solidário a uma visão de mundo em que a θυσία é parte constitutiva da ordem religiosa e política. A cristianização de Plutarco passa, assim, por uma leitura parcial, que retém o elemento moral e omite a adesão estrutural ao regime sacrificial.

Luciano de Samósata (125-180 d.E.C.)[68] ridiculariza o sacrifício popular, expondo sua degradação supersticiosa, mas não oferece uma alternativa ontológica. Em DE SACRIFICIIS, ele descreve a cena em que a vítima é adornada e morta *para deleite* dos deuses, sublinhando o absurdo dessa representação divina:

> ...καὶ ἐπὶ τούτοις ἐπιπείθουσιν ἡμᾶς ὡς χαίρουσιν οἱ θεοὶ τῷ τοιοῦτον θέαμα ὁρᾶν, βοῶν σφαζομένων καὶ τῶν ἱερέων περιχορευόντων·τίς γὰρ ἂν ἀμφισβητήσειε τῆς τοιαύτης τῶν θεῶν ἡδονῆς.
> E, além disso, querem nos convencer de que os deuses se alegram ao ver tal espetáculo, com bois sendo degolados e os sacerdotes dançando em roda; pois quem ousaria pôr em dúvida um prazer tão grande dos deuses?[69]

Embora a sátira desmonte a imagem antropomórfica dos deuses *comedores de carne*, ela não substitui o regime sacrificial por uma nova ontologia da mediação, permanecendo no registro da crítica moral e racionalista.

---

[67] Plutarch, *De Iside et Osiride*, in PLUTARCHI MORALIA, Vol. 2, ed. Gregorios N. Bernardakis, Leipzig: Teubner, 1889, 377b-c. Frederick Brenk mostra que Plutarco, tanto nos MORALIA quanto nas VIDAS, tende a *vestir de neblina* os ritos, i.e. cercá-los de leitura simbólica e filosófica, mas sem despojá-los de sua materialidade. A *reforma semântica* consiste em elevar o sentido dos ritos, não em transformá-los em puras metáforas desligadas da práxis. Ver Frederick E. Brenk, IN MIST APPARELLED: RELIGIOUS THEMES IN PLUTARCH'S MORALIA AND LIVES, Leiden: Brill, 1977.

[68] Escritor e retórico sírio de língua grega, ativo no contexto da Segunda Sofística, Luciano de Samósata é conhecido por sua crítica satírica às práticas religiosas populares e às pretensões filosófico-religiosas de sua época. Em tratados como DE SACRIFICIIS (Περὶ Θυσιῶν, *Sobre os Sacrifícios*) e diálogos afins, Luciano ridiculariza o ritualismo degradado, a venalidade sacerdotal e a antropomorfização vulgar dos deuses, sem, contudo, oferecer uma ontologia alternativa do sagrado. Filologicamente, sua sátira opera por exagero e inversão do vocabulário ritual (*thysía*, sacrifício, *hierá*, coisas sagradas), expondo o descompasso entre linguagem e prática. Filosoficamente, Luciano não nega a mediação ritual enquanto estrutura do mundo antigo, mas denuncia sua corrupção social e performativa. Teologicamente, sua posição é negativa e desconstituinte: ao atacar o sacrifício popular sem substituí-lo por uma economia ontológica coerente, ele contribui para a erosão simbólica do regime sacrificial, preparando, de modo indireto e não programático, o terreno para leituras posteriores que confundirão crítica satírica com superação ontológica do rito.

[69] Lucian of Samosata, *De sacrificiis*, in LUCIANI OPERA, ed. M. D. Macleod, 4 Vols., Oxford: Clarendon Press, 1972-1987; trad. inglesa em A. M. Harmon, LUCIAN, vol. 3, Loeb Classical Library 302, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1921. Em DE SACRIFICIIS, Luciano acumula exemplos de deuses que se deixariam comprar por oferendas, criticando tanto a teologia implícita quanto a função social do sacrifício. No entanto, o texto não desenvolve uma doutrina positiva da mediação: a θυσία é desqualificada como superstição, mas não substituída por uma nova forma não ritualizada.

Porfírio, por sua vez, em DE ABSTINENTIA AB ESU ANIMALIUM, defende a abstinência sacrificial por razões éticas e filosóficas, mas preserva a estrutura teúrgica por meio de ritos não cruéis e da mediação simbólica. Ao discutir as θυσίαι, ele distingue os ritos adequados ao *noûs* e aos deuses incorpóreos daqueles dirigidos a *daimones* e potências mais ligadas à matéria; e, retomando Teofrasto, afirma: εὐλόγως ὁ Θεόφραστος κωλύει τοὺς βουλομένους ὄντως εὐσεβεῖς εἶναι θύειν τὰ ζῷα (*com razão Teofrasto proíbe aqueles que desejam ser verdadeiramente piedosos de sacrificar os seres vivos*).[70] Filologicamente, Porfírio não abandona a categoria de *thysía*, mas a redefine, deslocando seu foco das vítimas animais para oferendas *não sangrentas* (frutos, incenso, oração) e para a própria vida ascética. Filosoficamente, sua posição permanece ambígua entre crítica e continuidade: critica a θυσία sangrenta como injusta em relação aos animais e inadequada à purificação da alma, mas continua a pensar a relação com os deuses em termos de oferenda e mediação ritual. Teologicamente, essa ambiguidade será resolvida por Jâmblico (245-325 d.E.C.)[71] em favor da *restauração plena* do sacrifício como operador ontológico, contra a *espiritualização incipiente* que tende a reduzir a teurgia à ascese moral e à contemplação.

Em Macróbio (395-430 d.E.C.),[72] sobretudo nos SATURNALIA, o mundo sacrificial (*sacrificium*) aparece como *memória erudita* de uma ordem ritual em declínio: os ritos são descritos com minúcia antiquária, muitas vezes por meio de fórmulas pontificiais e exemplos históricos, sinal de sua perda de centralidade prática. Filologicamente, o sacrifício é exposto segundo uma precisão técnico-jurídica que reflete

---

[70] Porphyry, DE ABSTINENTIA AB ESU ANIMALIUM, ed. and trans. Gillian Clark, PORPHYRY: ON ABSTINENCE FROM KILLING ANIMALS, Ancient Commentators on Aristotle, London/Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000. Em DE ABSTINENTIA, Porfírio associa a abstinência de carne à busca de *homoiōsis theôi* (ὁμοίωσις θεῷ, assimilação a Deus) e a uma vida *sem injustiça* em relação aos animais. Ao mesmo tempo, ele preserva a ideia de que há oferendas apropriadas aos deuses superiores, insistindo em θυσίαι *purificadas* (sem sangue), de caráter simbólico e intelectual. Mas mesmo recusando o abate de animais, Porfírio permanece fiel à gramática teúrgica básica: i. há hierarquias de seres (deuses, *daimones*, almas); ii. há meios de comunicação diferenciados (orações, nomes divinos, oferendas sutis); iii. a purificação da *psychē* exige *ergon* (ἔργον, ato) ritual, não apenas intenção. A crítica é dirigida ao *tipo* de θυσία, não à ideia de mediação ritual.

A leitura de Gillian Clark sublinha que a abstinência em Porfírio está ligada a um ideal de vida filosófica e a uma reinterpretação *interiorizada* da relação com o divino. Jâmblico reagirá a esse movimento insistindo que a teurgia exige *érga theoprepê* (ἔργα θεοπρεπῆ, obras dignas de deuses), inclusive sacrifícios rituais, recolocando a θυσία no centro da mediação ontológica. Ver Gillian Clark, PORPHYRY, London/New York: Routledge, 2010.

[71] Filósofo platônico sírio, discípulo crítico de Porfírio e fundador de uma linhagem teúrgica própria, Jâmblico é a figura decisiva na reformulação ontológica da religião ritual no platonismo tardio. Em DE MYSTERIIS, ele estabelece a distinção estrutural entre filosofia contemplativa e teurgia (*theourgía*, θεουργία), entendida como ciência dos atos sagrados (*érga*, ἔργα) pelos quais a causalidade divina se torna efetiva no mundo sensível. Filologicamente, Jâmblico preserva e sistematiza o vocabulário sacrificial (*thysía*, *hierà teletaí*), recusando sua redução ética ou alegórica; filosoficamente, fundamenta a mediação ritual na hierarquia das causas, nas *seiraí* (σειραί, cadeias ontológicas) e na participação (*méthexis*, μέθεξις); teologicamente, afirma que a presença divina (*parousía*, παρουσία) não procede do intelecto (*noûs*, νοῦς) nem da intenção, mas da execução correta de ritos instituídos pelos próprios deuses segundo a *oikonomía* (οἰκονομία, economia) da *prónoia* (πρόνοια, providência). A posição de Jâmblico representa a resposta mais articulada à espiritualização incipiente do sacrifício e prepara o terreno para Proclo, ao reinstaurar o rito, e especialmente o sacrifício, como operador ontológico indispensável da arte hierática.

[72] Escritor e erudito romano da Antiguidade tardia, Macróbio é autor das SATURNALIA e do COMMENTARIUM IN SOMNIUM SCIPIONIS, obras que preservam, em forma antiquária e filosófica, a memória do mundo religioso e sacrificial pagão num contexto já amplamente cristianizado. Filologicamente, Macróbio registra com precisão o vocabulário ritual (*thysía*, *hierá*, *sýmbola*), sinal de que o sacrifício permanece inteligível como linguagem, embora progressivamente desativado como prática pública. Filosoficamente, sua obra articula uma síntese platônica tardia na qual o rito é reinterpretado à luz da ordem cósmica, das correspondências simbólicas e da hierarquia das causas, preservando a lógica da mediação (*mesiteía*, μεσιτεία) mesmo quando o horizonte político já não a sustenta. Teologicamente, Macróbio ocupa a posição liminar do chamado *fim do paganismo*: não testemunha a extinção do sacrifício enquanto categoria, mas sua sobrevivência textual e simbólica após a perda de eficácia institucional. Sua obra evidencia que o triunfo do cristianismo não aboliu o léxico sacrificial, mas o herdou como linguagem desritualizada, preparando o terreno para a cristianização definitiva do discurso religioso e para a substituição da *hieratikḗ téchnē* (ἱερατικὴ τέχνη, arte hierática) por uma teologia sem atos rituais eficazes.

a cristalização do saber sacerdotal em texto, mais do que a prática cotidiana do culto. Filosoficamente, Macróbio procura preservar a inteligibilidade simbólica do rito num contexto em que sua execução pública é cada vez mais restringida, articulando o calendário sacrificial com uma leitura cosmológica (por exemplo, a interpretação solar de Saturno e das festas solsticiais).[73] Teologicamente, isso marca o limiar daquilo que se convencionou chamar *fim do paganismo*: não a extinção da linguagem sacrificial, mas sua desativação prática. O cristianismo triunfante herdará essa linguagem esvaziada, convertendo o sacrifício em metáfora redentora e inaugurando a cristianização definitiva de seu vocabulário, enquanto o *sacrificium* tradicional permanece como memória codificada em textos antiquários.[74]

A relação do cristianismo com o sacrifício não se caracteriza por uma simples abolição, mas por uma estratégia de deslocamento semântico: a prática ritual é negada ou drasticamente restringida, enquanto a *linguagem sacrificial* é preservada e ressignificada. Filologicamente, termos como *thysía*,[75] *leitourgía* e *hiereús* não desaparecem no cristianismo primitivo, mas são progressivamente reinterpretados em chave espiritual, de modo que a θυσία se torna *espiritual*, a λειτουργία passa a designar o serviço litúrgico da Igreja e o ἱερεύς é reconduzido à figura do ministro do *único sacrifício* de Cristo.[76] Filosoficamente, essa operação dissocia *linguagem* e *ontologia* ritual, permitindo que o discurso sacrificial sobreviva sem o *custo material* que o fundava (vítimas, sangue, templos). Teologicamente, trata-se de uma *inversão* decisiva: o sacrifício deixa de ser *mesiteía* (μεσιτεία, mediação) objetiva entre ordens ontológicas distintas e torna-se *metáfora moral* e interior, abrindo caminho para uma *religião do logos* (λόγος, discurso, palavra) sem *erga* (ἔργα, *obras rituais*) correspondentes.[77]

---

[73] A leitura solar dos deuses (Saturno, Sol Invictus) permite a Macróbio reinterpretar os antigos sacrifícios sob o signo de um *monoteísmo solar* implícito, no qual os ritos são sinais de uma única ordem cósmica luminosa. Isso preserva uma inteligibilidade metafísica para o *sacrificium*, ainda que o contexto social não permita mais sua plena prática.

[74] Macrobius, SATURNALIA, ed. Robert A. Kaster, 3 Vols., Oxford Classical Texts, Oxford: Oxford University Press, 2011-2013. Stroumsa lê autores como Macróbio como testemunhas de uma fase em que o sacrifício animal já foi praticamente banido, mas continua a estruturar o imaginário religioso e jurídico. O *fim do sacrifício* significa, então, o momento em que o cristianismo retém o para descrever a cruz e a eucaristia, enquanto desautoriza o *sacrificium* público tradicional, processo que capto como *desativação prática* e *usurpação semântica*. Ver Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, esp. pp. 73-95. Macróbio mobiliza o aparato da *ius pontificium* (direito pontifical) e das fórmulas de evocação e voto para *salvar em texto* uma prática religiosa que já não pode ser exercida livremente no espaço público cristianizado. A θυσία/*sacrificium* torna-se objeto de comentário, não de execução. Mesmo em declínio, o antigo direito sacrificial é apresentado como norma ideal: Macróbio transforma práticas interditadas em *verdades eternas* de um passado exemplar. Trata-se de uma estratégia de *resiliência textual* diante da cristianização das instituições.

[75] A análise lexical mostra que *thysía* mantém seu campo semântico sacrificial no *Novo Testamento* (ligado a θύω, sacrificar, imolar), mas passa a ser aplicada à morte de Cristo e a *sacrifícios espirituais* dos fiéis (*Rm* 12:1; *Hb* 13:15). A palavra permanece, mas o referente material (o sistema de θυσίαι do Templo) é declarado obsoleto.

[76] O termo *leitourgía*, que no contexto grego indica serviço público e culto, é apropriado para descrever o *serviço* apostólico e o ministério cultual cristão (*Rm* 15:16), enquanto *hiereús* é reconfigurado em função da unicidade do sacerdócio de Cristo, com forte tendência a distinguir o *sacerdócio de todos os fiéis* do ministério ordenado. Trata-se de continuidade vocabular combinada com profunda alteração da estrutura sacrificial.

[77] A *religião do lógos* que se consolida na Antiguidade tardia (no cristianismo e em parte do judaísmo rabínico) desloca o eixo da mediação para pregação, confissão, oração, exegese. Os *erga* rituais pesados (θυσίαι públicas, sacrifícios estatais) dão lugar a *obras* sobretudo ético-espirituais, enquanto o vocabulário sacrificial fornece a moldura simbólica para descrever essas novas práticas. Jan Assmann insiste em que o sacrifício continua a operar como *forma de memória* mesmo quando é abandonado na prática: textos, liturgias e imagens preservam a estrutura sacrificial como *figura de identidade*. No cristianismo, a cruz e a eucaristia tornam-se os lugares privilegiados dessa memória transfigurada: θυσία já não nomeia uma prática repetível, mas a atualização simbólico-ritual de um evento único. Ver Jan Assmann, *Sacrifice and the Formation of Religious Memory*, in Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Guy G. Stroumsa (eds.), SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY, Tübingen: Mohr Siebeck: Oxford University Press, 2011.

A *espiritualização* cristã do sacrifício funda uma nova *economia religiosa* baseada na interioridade. O sacrifício passa a ser compreendido como disposição da alma, fé (*pístis*, πίστις) ou arrependimento (*metánoia*, μετάνοια), deslocando-se do plano da *enérgeia* (ἐνέργεια, operação em ato) para o da *intenção*.[78] Filologicamente, essa mutação pode ser observada na releitura da *thysía* como *oferta do coração*: *thysía pneumatikai* (θυσία πνευματικαί, espirituais), *zôsa thysía* (ζῶσα θυσία, sacrifício vivo),[79] *thysía aineseōs* (θυσία αἰνέσεως, sacrifício de louvor) tornam-se expressões-chave para designar atos interiores de entrega, louvor e caridade.[80] Filosoficamente, o *custo ontológico* (vítima, sangue, reversão objetiva de estados) é substituído por um *custo psicológico* (renúncia, ascese, disciplina do corpo e da vontade). Teologicamente, essa transposição redefine a *sōtēría* (σωτηρία, salvação) como evento *interior* de transformação da *psychē*, rompendo com a lógica sacrificial objetiva que regulava a relação entre humano e divino no mundo antigo.[81]

A doutrina cristã do *sacrifício único* introduz um colapso estrutural da repetição ritual. Ao afirmar a *unicidade irrepetível* do sacrifício redentor, formulada na linguagem de *hápa x / ephápax* (ἅπαξ / ἐφάπαξ, uma vez por todas),[82] o cristianismo invalida a lógica antiga segundo a qual o sacrifício deve ser continuamente renovado para sustentar a ordem cósmica. Filologicamente, a substituição da *thysía* repetida por um *evento singular* desloca o eixo da mediação: a série de θυσίαι dispersas no tempo cede lugar a um único ato com pretensão de eficácia *universal* e *definitiva*. Filosoficamente, a *repetição ritual*, condição da *monē* (μονή, permanência)[83] da ordem no esquema antigo, é abolida como necessidade estrutural: o contínuo *fazer de novo* (πάλιν θύειν, sacrificar novamente) torna-se, em princípio, desnecessário.

Stroumsa descreve o processo como *mutação* do regime sacrificial: o *fim* não é desaparecimento da ideia de sacrifício, mas sua transformação em paradigma interpretativo da salvação e da vida moral: a cristianização da linguagem sacrificial é precisamente essa passagem de *thysía-práxis* a *thysía-lógos*. Ver Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, esp. pp. 95–118.

[78] No mundo sacrificial antigo, a θυσία opera como *enérgeia* objetiva: um ato que altera, em princípio, estados reais (purificação, reconciliação, manutenção da ordem). A espiritualização cristã desloca esse *custo* para o interior: a salvação passa por renúncia, ascese, controle do corpo, práticas de continência e virgindade, temas centrais em Brown. Ver Peter Brown, THE BODY AND SOCIETY: MEN, WOMEN, AND SEXUAL RENUNCIATION IN EARLY CHRISTIANITY, New York: Columbia University Press, 1988. Brown mostra como o corpo torna-se lugar de sacrifício *subjetivo*: virgindade, continência, jejuns e vigílias constituem um novo tipo de *ascesis* (ἄσκησις, exercício) que substitui o sacrifício público por *auto-sacrifício* contínuo. A *economia da salvação* se torna, assim, economia da disciplina corporal e psíquica, ainda que vestida de vocabulário sacrificial.

[79] Textos neotestamentários e patrísticos falam de θυσίαι πνευματικαί (sacrifícios espirituais) e de θυσία ζῶσα (sacrifício vivo), deslocando o foco da vítima animal para o próprio sujeito, chamado a oferecer seu corpo e sua vida como oferenda. A θυσία torna-se, assim, categoria de auto-doação interior, ainda que evocando a gramática antiga da oferta religiosa.

[80] Stroumsa descreve a passagem de um regime de sacrifícios públicos para uma religiosidade centrada no cuidado de si (*cura sui*): exame de consciência, confissões, direção espiritual, práticas de oração e jejum. O sacrifício torna-se figura da transformação interior, mais do que instrumento de regulação cósmica. Ver Guy G. Stroumsa, *Sacrifice and Spiritualization in Late Antiquity*, in Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Guy G. Stroumsa (eds.), SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY, Tübingen: Mohr Siebeck Oxford University Press, 2011, 187-204.

[81] A categoria de *sōtēría* (salvação) passa a descrever, sobretudo, a passagem da alma da morte espiritual à vida em Cristo, marcada por estados de consciência (fé, arrependimento, habitação do *pneuma*). O antigo esquema objetivo, no qual θυσία intervinha na ordem do mundo, nos favores divinos e na sorte da cidade, cede lugar a um drama interiorizado da alma e do corpo. Ver Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009.

[82] A terminologia *ephápax* (ἐφάπαξ) marca, em textos como *Hebreus* 7:27, 9:12 e 10:10, a oposição entre *muitos sacrifícios* da antiga economia e o *único sacrifício* de Cristo. Essa retórica sela, no plano discursivo, o fim da necessidade de repetição sacrificial como tal, ainda que a liturgia cristã mantenha gestos de memorial.

[83] Nos sistemas pagãos e judaico-templários, a *monē* da ordem (manutenção do Cosmos, da cidade, da aliança) dependia de θυσίαι regularmente repetidas: festivais anuais, ritos cíclicos, sacrifícios cotidianos. A doutrina de um sacrifício único rompe esse vínculo estrutural entre permanência e repetição, deslocando a *monē* da ordem para a fidelidade de Deus a um evento passado.

Teologicamente, a *prónoia* (πρόνοια, providência) deixa de operar por *administrações sucessivas* (*dioíkēseis*, διοικήσεις) e é reconcentrada em um único ato salvífico,[84] cuja atualização se dá não por novas θυσίαι, mas pela memória e pela participação na *eucharistía* (εὐχαριστία, ação de graças).[85]

Um dos traços mais reveladores da cristianização do sacrifício é a persistência da *linguagem do sangue* sem sua efetivação ritual.[86] Filologicamente, *haîma* (αἷμα, sangue)[87] permanece central no vocabulário cristão, especialmente na teologia da cruz e da eucaristia, mas é progressivamente desligado de qualquer *operação* material concreta: não há mais derramamento ritual de sangue animal, ainda que se fale incessantemente do sangue de Cristo (*haîma Christoû*, αἷμα Χριστοῦ). Filosoficamente, o sangue torna-se símbolo abstrato de vida, redenção e aliança, condensando numa imagem as funções que outrora eram distribuídas por múltiplos ritos sacrificiais. Teologicamente, essa abstração permite preservar o impacto simbólico do sacrifício, sua força de comoção, de memória, de identidade, sem assumir a sua dimensão ontológica enquanto tecnologia ritual de mediação vital. O resultado é uma *retórica sacrificial* destituída de mediação vital: o sangue permanece como signo máximo de sacralidade, mas o circuito efetivo de vida, morte e oferenda que o sustentava no mundo antigo é interrompido.[88]

A espiritualização cristã converte o sacrifício de operador ontológico em símbolo representativo. Filologicamente, essa conversão rompe a distinção antiga entre *sýmbolon* (σύμβολον, símbolo eficaz, princípio de participação)[89] e *sēmeîon*

---

[84] Na linguagem filosófico-religiosa antiga, a *prónoia* se exerce através de múltiplas *dioíkēseis* (administrações, gestões) distribuídas ao longo do tempo, frequentemente articuladas a ciclos rituais. A concentração da economia salvífica em um único ato sacrificial cristológico altera esse paradigma: a providência se manifesta, por excelência, em um momento histórico singular, e os ritos posteriores são memória e participação, não novas administrações sacrificialmente eficazes.

[85] Bradshaw mostra que, nos primeiros séculos, a *eucaristia* apresenta grande diversidade de formas e interpretações, mas tende a ser entendida como memorial (*anámnēsis*, ἀνάμνησις) e participação na morte única de Cristo, e não como repetição sacrificial no sentido antigo. Isso confirma, no plano ritual, o colapso da lógica de repetição: o ato central é um, a sua atualização é comemorativa e simbólica. Ver Paul F. Bradshaw, EUCHARISTIC ORIGINS, Oxford: Oxford University Press, 2004. Já Stroumsa interpreta a doutrina do sacrifício único como momento decisivo de *mutação da sacralidade*: o sagrado desloca-se dos muitos altares para a narrativa de um único evento, cuja recepção se dá pela fé, pela interiorização e por ritos de memória. Esse movimento é o colapso da repetição ritual e a reconcentração da *prónoia* em um único ato. Ver Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, esp. pp. 118-141.

[86] Essa expressão, *linguagem do sangue sem sangue*, captura precisamente o processo pelo qual o cristianismo retém o *vocabulário* sacrificial (*haîma*, *thysía*, *koinōnía no haímati*), mas reconfigura completamente o seu *regime* de uso: em vez de designar operações sacrificiais reiteradas, o termo remete a um único ato passado e a sua atualização simbólico-litúrgica. Isso permite conservar a densidade emotiva e identitária do sangue, ao mesmo tempo que se evita a continuidade do derramamento ritual.

[87] A lexicografia neotestamentária registra *haîma* como termo que conserva as conotações sacrificial e expiatória do sangue veterotestamentário, mas agora aplicado quase exclusivamente ao sangue de Cristo. O sangue torna-se, assim, *lugar teológico* mais do que elemento ritual: fala-se do sangue que *redime*, *purifica*, *sela o novo pacto*, enquanto os ritos de derramamento material são abolidos. Caroline Walker Bynum mostra que, na devoção entre o fim da Antiguidade e a aurora da Idade Média ao sangue de Cristo, *haîma* é simultaneamente *objeto* (relíquias, milagres, imagens hiper-realistas) e *símbolo* de salvação. A intensidade dessa imagética evidencia que o cristianismo não abandona o sangue, mas o desloca do plano sacrificial objetivo para um regime de *visões*, relíquias e afetos, no qual a participação não passa por matar, mas por ver, tocar, imaginar. Ver Caroline Walker Bynum, WONDERFUL BLOOD: THEOLOGY AND PRACTICE IN LATE MEDIEVAL NORTHERN GERMANY AND BEYOND. University of Pennsylvania Press, 2007.

[88] Em contextos como o egípcio, analisados por Assmann, o sangue, quando aparece, está inserido numa economia ritual de morte e regeneração, ligada a rios, ciclos agrários, mumificação e ressurreição. O sangue participa de uma *tecnologia de restituição* (recomposição do corpo, *restitutio ad integrum*) que pressupõe ações rituais concretas; não funciona apenas como metáfora. Ver Jan Assmann, DEATH AND SALVATION IN ANCIENT EGYPT, trans. David Lorton, Ithaca, NY/London: Cornell University Press, 2005.

[89] No platonismo teúrgico, tal como explicitado por Proclo, os *sýmbola* (σύμβολα) não são meros sinais convencionais, mas *princípios formais* que tornam possível a *méthexis* (μέθεξις, participação) dos seres inferiores nos

(σημεῖον, sinal, indício),[90] distinção pressuposta pela teurgia. Filosoficamente, o símbolo perde sua *eficácia causal* e torna-se *signo pedagógico* e memorial, destinado a instruir e recordar, não a operar a presença. Teologicamente, a *parousía* (παρουσία, presença) divina é substituída por memória (*anámnēsis*, ἀνάμνησις) ou expectativa (*elpís*, ἐλπίς), dissolvendo a mediação no plano sensível: onde o *sýmbolon* teúrgico atraía e atualizava a presença dos deuses, o símbolo cristão tende a significar uma realidade ausente ou futura.[91]

A rejeição cristã do sacrifício caminha *pari passu* com a demonização dos espíritos intermediários, de modo que o abandono do rito sangrento se articula com uma remodelação radical da topologia espiritual do Cosmos religioso antigo. Filologicamente, *daimōn* (δαίμων) passa progressivamente a designar, no horizonte cristão, uma entidade maléfica, por força de um deslocamento semântico que recodifica as potências intermediárias como forças demoníacas hostis.[92] Filosoficamente, a recusa do *metaxý* (μεταξύ, entre, intermediário)[93] conduz, na recepção cristã de motivos platônicos, à eliminação de graus ontológicos de mediação entre o Deus transcendente e o mundo, comprimindo a hierarquia de seres numa relação imediata e assimétrica. Teologicamente, a afirmação de uma relação direta com o absoluto substitui a antiga hierarquia causal escalonada, tornando o sacrifício não apenas inútil enquanto técnica de comunicação com potências intermediárias, mas positivamente suspeito, por ser associado ao culto dos *daimones* demonizados.[94]

---

superiores. Eles são, ao mesmo tempo, *formadores* do Cosmos e *senhas* teúrgicas que permitem à alma reverter às ordens divinas. Ver Proclus, ON PLATO'S CRATYLUS, ed. and trans. Brian Duvick, London/Ithaca: Cornell University Press, 2007, esp. pp. 104-118.

[90] A transposição cristã tende a aproximar o *sýmbolon* do *sēmeîon*: o símbolo torna-se, em grande parte, *sinal indicativo* de uma realidade transcendente (graça, presença espiritual) que não coincide com o gesto nem depende dele causalmente. O resultado é uma *sinalização* da presença, em lugar da *atuação* da presença que caracterizava o símbolo teúrgico.

[91] Na teurgia, o êxito do rito é descrito justamente como *parousía* (presença efetiva) dos deuses, obtida mediante *erga* (ἔργα, obras) e *sýmbola* adequados. Na cristandade pós-templária, a linguagem da presença concentra-se no evento único (Cristo) e sua atualização é predominantemente memorial(*anámnēsis*) ou escatológica (espera da vinda futura), o que reduz o espaço da presença *operativa* vinculada ao ato ritual em si. Gregory Shaw mostra que, em Jâmblico e Proclo, os *sýmbola* são veículos reais de *enérgeia* (ἐνέργεια, atividade) divina: por meio deles, o *soma* (σῶμα, corpo) do teurgo torna-se *corpo luminoso*, apto a receber a *parousía* dos deuses. A cristianização dessa gramática simbólica, ao dissocia-la de *erga* rituais concretos, transforma o símbolo em instrumento de conformação moral e doutrinal, mais do que de transfiguração ontológica. Ver Gregory Shaw, THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBLICHUS, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995. Assim, essa ruptura ontológica é precisamente a passagem de uma semântica do símbolo como *partecipatio realis* a uma semântica do símbolo como *signum*: permanece a retórica do símbolo, mas o vínculo causal entre ato simbólico e presença divina é, em larga medida, deslocado para o plano da fé e da interioridade.

[92] Para uma introdução ao tema, Fernando Liguori. DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA. Clube de Autores, 2026. A etimologia antiga, já discutida em Platão, no CRÁTILO e na tradição erudita posterior, associa *daimōn* a verbos como δαίω/δαίομαι (dividir, distribuir sortes), indicando originalmente uma potência que reparte destinos, mais próxima de um *espírito distribuidor* do que de um *demônio* em sentido estritamente maléfico. A tradução sistemática de *daimōn* por *demônio* no cristianismo latino e grego corresponde, portanto, menos a um dado filológico originário e mais a uma estratégia teológica de deslegitimação das mediações não cristãs.

[93] No platonismo e nas suas atualizações tardias, o *entre* designa uma região ontológica intermediária, na qual se situam *daimones*, almas, poderes cósmicos e, em certas leituras, o próprio *logos* (λόγος, discurso, razão) como ponte entre inteligível e sensível. A supressão ou desvalorização cristã do *entre* – em favor de uma relação imediata entre o Deus único e a alma – implica uma reconfiguração da própria ideia de causalidade, que se desloca de uma cadeia hierárquica de princípios para um esquema fortemente pessoal, volitivo e providencial. Athanassiadi sublinha que a luta antiga pela *ortodoxia* reorganiza justamente essas zonas intermediárias, seja na direção da angelologia cristã, seja pela recodificação de antigos *daimones* como demônios ou anjos caídos. Ver Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*, L'ÂNE D'OR 25. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

[94] Num contexto teúrgico, o sacrifício e os rituais hieráticos são concebidos como operações simbólicas que mobilizam a cadeia das mediações, desde as potências materiais até as hipóstases inteligíveis, por meio de sinais (*sýmbola*, σύμβολα, símbolos) e ritos ordenados. O *fim do sacrifício* descrito por Stroumsa não é apenas a cessação de um tipo de rito, mas a desarticulação de um regime inteiro de mediação ritual; quando os intermediários

A crítica cristã ao sacrifício passa a fundamentar-se em critérios morais extrínsecos ao próprio campo ritual, de tal modo que a avaliação do rito não decorre mais de sua correção técnico-simbólica, mas de sua conformidade a uma norma ética universalizante. Filologicamente, termos como *kakía* (κακία, mal, vileza moral) e *adikía* (ἀδικία, injustiça, iniquidade),[95] originalmente inscritos em um léxico ético-jurídico, começam a qualificar práticas rituais, de sorte que a condenação da ação religiosa se formula em termos de culpa moral, e não de simples falha performativa. Filosoficamente, o rito é julgado à luz de uma ética que pretende valer *para todos* e *em todos os lugares*, deslocando a lógica interna da *hieratikē téchnē* (ἱερατικὴ τέχνη, arte sacerdotal, ciência ritual)[96] para um horizonte normativo abstrato. Teologicamente, essa moralização dissolve a autonomia da ciência ritual enquanto saber próprio dos especialistas do sagrado, submetendo-a a uma instância ética que se quer transcendente ao rito e que o mede a partir da *rectitudo* da intenção, da pureza do coração e da conformidade à vontade de Deus.[97]

Apesar da rejeição prática do sacrifício, o cristianismo preserva quase integralmente o vocabulário sacrificial na sua autocompreensão litúrgica, sobretudo no âmbito da *leitourgía* (serviço público, serviço religioso) e da *thysía* (oferenda sacrificial). Filologicamente, *leitourgía* e *thysía* permanecem termos centrais na definição do ato eucarístico e da vida religiosa da comunidade, indicando que a gramática da

---

são classificados como demônios malignos, o próprio gesto teúrgico torna-se, aos olhos cristãos, suspeito de magia ilícita ou de pacto demoníaco. A mudança semântica de *daimōn* (δαίμων) e a recusa do *metaxý* (μεταξύ) convergem para produzir um universo no qual a única mediação legítima é Cristo enquanto único mediador (εἷς μεσίτης, um só mediador) e, derivado, a Escritura e os sacramentos definidos pela Igreja. Nesse quadro, toda forma de sacrifício oferecido a potências intermediárias torna-se idolátrica ou demoníaca, o que explica tanto a violência da crítica cristã aos sacrifícios pagãos quanto a necessidade de reinterpretar, espiritualizar ou internalizar o próprio léxico sacrificial. Stroumsa interpreta esta transformação como um dos eixos principais das *mutações religiosas* que caracterizam a Antiguidade. Ver Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, trad. Susan Emanuel. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

[95] Em vocabulário clássico, *kakía* (κακία) designa sobretudo a *maldade*, *baixeza* ou *vício moral*, enquanto *adikía* (ἀδικία) remete à *injustiça*, *violação do direito*, *iniquidade*. A aplicação desses termos ao campo ritual, de modo que um sacrifício ou uma prática religiosa seja qualificada como *má* ou *injusta*, implica um deslocamento decisivo: o juízo sobre o rito já não se limita à sua eficácia simbólica ou à sua conformidade a uma tradição, mas à sua inserção em um horizonte ético que transcende o próprio ato. Em perspectiva cristã, este vocabulário moral passa a recobrir, sob a forma de *idolatria*, todo um conjunto de práticas sacrificiais e teúrgicas que, no mundo pagão, podiam ser avaliadas em termos de correção técnica, observância ritual e adequação simbólica.

[96] A expressão *hieratikē téchnē* (ἱερατικὴ τέχνη, arte sacerdotal, ciência ritual) designa, no contexto do platonismo teúrgico, um saber técnico e simbólico próprio dos especialistas do sagrado, que se situa numa zona de interseção entre religião, magia e teurgia. Em tal horizonte, o critério de legitimidade do rito é, antes de tudo, a sua inserção correta numa cadeia de sinais (*sýmbola*, σύμβολα, símbolos) e correspondências cósmicas, não uma medida moral externa. A moralização cristã do rito despotencializa essa autonomia, subordinando a arte ritual à pureza da intenção e à ortodoxia da fé, de modo que a mesma operação hierática possa ser requalificada como *magia* ilícita ou *sacrifício demoníaco* se não corresponder a tais critérios. Graf mostra que, no universo greco-romano, magia e ritual formam um *continuum* complexo, no qual a distinção entre práticas lícitas e ilícitas é muitas vezes contextual, política ou concorrencial. A intervenção cristã, ao introduzir critérios morais (intenções puras, rejeição de manipulação de potências intermediárias, exclusividade de culto ao Deus único), rompe esse equilíbrio e reclassifica amplos setores da *hieratikē téchnē* como *magia* pecaminosa. A *moralização* do rito deve ser lida, portanto, como parte de um processo mais amplo de redefinição da fronteira entre *religião verdadeira* e *magia*, em que a autonomia da técnica ritual é dissolvida sob o primado de uma ética teologicamente fundada. Ver Fritz Graf, MAGIC IN THE ANCIENT WORLD, trans. Franklin Philip. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

[97] Assmann insiste em que a religião funciona como *memória cultural*, codificando em ritos, festas, textos e símbolos uma gramática de sentido coletivo que atravessa séculos. Quando o cristianismo reinterpreta o sacrifício à luz de uma ética universalizante, introduz um novo regime de memória: as práticas rituais do passado passam a ser lembradas, não mais como formas legítimas de relação com o divino, mas como exemplos paradigmáticos de *kakía* (κακία) e *adikía* (ἀδικία), ou seja, como aquilo que deve ser superado, abandonado e, por vezes, demonizado. A memória ritual é assim submetida a um crivo moral, e o próprio passado religioso é reconfigurado como história de pecado e de correção progressiva. Ver Jan Assmann, RELIGION AND CULTURAL MEMORY: TEN STUDIES, trans. Rodney Livingstone. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

presença cristã diante de Deus continua a ser formulada em categorias herdadas do culto sacrificial antigo. Filosoficamente, essa sobrevivência terminológica revela uma dependência estrutural da linguagem antiga, em que o novo regime ritual, desprovido de imolação ritual, continua, porém, a pensar-se com os esquemas de *oferta* e de *vítima* herdados do mundo pagão e bíblico. Teologicamente, tal persistência indica uma apropriação sem mediação efetiva do léxico sacrificial, na qual o discurso, especialmente a anáfora eucarística, tende a substituir a operação ritual no sentido clássico de uma *thysía* realizada mediante atos de imolação e combustão.[98]

A cristianização da linguagem do sacrifício repercute diretamente sobre a recepção moderna da *theourgía*, favorecendo leituras que tendem a dissolver a dimensão ritual-operativa em categorias predominantemente contemplativas e psicológicas.[99] Privada do sacrifício enquanto eixo objetivo de mediação, a *theourgía* é frequentemente reinterpretada como forma intensificada de *theōría* (θεωρία, contemplação), de tal modo que o *ethos* do rito se desloca para o *páthos* interior da consciência.[100] Filosoficamente, a *epistrophē* (ἐπιστροφή, retorno, conversão), que na teurgia implica um movimento real de re-vinculação da alma às causas superiores mediante símbolos e ritos, converte-se em retorno psicológico da subjetividade a si mesma, i.e. numa *volta* meramente interior e reflexiva. Teologicamente, a teurgia perde a sua eficácia causal objetiva e é absorvida pelo campo indistinto da *espiritualidade*, entendida como experiência íntima e não como *hieratikē téchnē* (ἱερατικὴ τέχνη, arte sacerdotal) ancorada em operações simbólicas concretas.

A cristianização da linguagem do sacrifício não representa uma superação, mas uma verdadeira usurpação semântica: preserva-se o léxico enquanto se neutraliza a ontologia ritual que lhe conferia eficácia causal. Filologicamente, *sacrifício* permanece como palavra disponível, mas progressivamente destacada de *thysía* enquanto operação concreta de imolação, oferta e combustão; filosoficamente, o termo é reduzido a metáfora para atos morais, afetivos ou interiores; teologicamente, é reconduzido à condição de memória, sobretudo memorial da *thysía* única de Cristo, e

---

[98] Stroumsa enfatiza que o *fim do sacrifício* na Antiguidade tardia não significa a desaparição da categoria de sacrifício, mas a sua transfiguração em formas espirituais, morais ou discursivas de oferta. No caso cristão, a centralidade da leitura das Escrituras, da homilia e da anáfora eucarística implica que a *leitourgía* (λειτουργία) se torna, em larga medida, um evento discursivo no qual a linguagem sacrificial é performativamente declarada mais do que ritualmente executada nos moldes antigos. A frase segundo a qual *o discurso substitui a operação* designa precisamente este deslocamento: a *thysía* torna-se sobretudo tema de proclamação, de memória e de interiorização, ainda que permaneça ancorada em gestos rituais (o ofertório, a fração, a comunhão) que, por sua vez, são reinterpretados à luz de categorias sacrificialmente saturadas. Ver Guy G. Stroumsa, THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, trans. Susan Emanuel. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

[99] Esse movimento, da operação à contemplação, pode ser lido como capítulo específico de um processo mais amplo em que práticas rituais são recodificadas como experiências interiores, e a *theourgía* é reinterpretada como modo de falar da ação de Deus na alma, e não como técnica simbólica de cooperação com essa ação. Em Pseudo-Dionísio, por exemplo, a linguagem teúrgica é absorvida na estrutura sacramental da Igreja, de tal forma que a teurgia passa a significar, em primeira instância, *obra de Deus* nos sacramentos, mais do que rito humano que convoca a presença divina; tal deslocamento abre caminho para leituras posteriores que enfatizam a *espiritualidade teúrgica*, desligada da materialidade do sacrifício. A cristianização da linguagem sacrificial, ao suprimir o sacrifício enquanto operação, favorece essa tendência de interiorização, na qual o vocabulário teúrgico é preservado, mas a sua matriz técnico-ritual se torna cada vez mais opaca.

[100] Athanassiadi mostra como, na luta pela ortodoxia platônica, figuras como Jâmblico introduzem uma inflexão decisiva, ao insistirem na necessidade de um aparato ritual e hierático para salvaguardar a integridade do vínculo entre filosofia e religião. A teurgia aparece, neste contexto, tanto como recurso contra leituras puramente intelectualizadas de Platão quanto como alvo de suspeita para projetos de racionalização e espiritualização que desejam reduzir o platonismo a *theōría*. No horizonte cristão posterior, a inscrição da teurgia sob a rubrica de *espiritualidade* implica, em muitos casos, a neutralização precisamente daquilo que nela era mais específico: a pretensão de uma eficácia causal objetiva dos ritos. Ver Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*, L'ÂNE D'OR 25. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

já não de estrutura operativa que ordena um conjunto de práticas hieráticas.[101] Contra essa dissolução, a tradição teúrgica de Jâmblico e Proclo insiste em que, sem *thysía*, não há *theourgía* (ação divina),[102] mas apenas discurso sobre o divino: a união teúrgica não se cumpre na *theōría* (contemplação) isolada, mas na conjunção de contemplação e rito, na qual o sacrifício funciona como eixo objetivo do retorno (*epistrophē*, ἐπιστροφή). O sacrifício permanece, assim, o critério último que separa a autêntica arte hierática (*hieratikē téchnē*, arte sacerdotal) das formas espiritualizadas de religiosidade cristianizada, nas quais o vocabulário sacrificial subsiste, mas a sua densidade ontológica se encontra amplamente desativada.[103]

---

[101] Os estudos reunidos por Baumgarten, Assmann e Stroumsa, bem como o trabalho de Daly, mostram que, na passagem da Antiguidade pagã ao cristianismo, o termo *sacrifício* sofre um processo de crescente metaforização. O sacrifício torna-se, sucessivamente, metáfora da obediência, da caridade, da interioridade devota, e memória ritual de um evento único (a cruz) cuja repetição é impossível. A ontologia ritual antiga, que supunha uma pluralidade de atos sacrificiais dotados de eficácia própria, em cadeias reiteradas, é substituída por uma ontologia da unicidade (um sacrifício, uma vez por todas), cujo reatualizar-se é, sobretudo, simbólico e anamético. Ver Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, Guy G. Stroumsa (eds.), SACRIFICE IN RELIGIOUS EXPERIENCE. Brill, 2002.

[102] Ainda que os ELEMENTOS DA TEOLOGIA não sejam um tratado ritual, a estrutura causal ali exposta, com a ênfase na tríade processão-permanência-retorno (*proódos*, *monē*, *epistrophḗ*), cria o horizonte metafísico no qual a *thysía* teúrgica pode ser pensada como ato objetivo de re-vinculação do participado ao participante. Crystal Addey sublinha que, em Jâmblico e Proclo, o sacrifício não é metáfora, mas mecanismo real de articulação entre níveis ontológicos, no qual a vítima, os símbolos e as fórmulas sacramentais participam efetivamente das causas superiores. Neste quadro, *usurpação semântica* designa toda operação que conserva o termo *sacrifício* sem manter essa ancoragem ontológica e causal. Ver Crystal Addey. *Θυσία and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism*, in THE CLASSICAL QUARTERLY 64, 2014: 1-25. O estudo de Crystal Addey mostra como Jâmblico insiste na necessidade de sacrifícios reais, ainda que transfigurados por uma hermenêutica teúrgica, para que a *theourgía* alcance a sua finalidade, a saber, a união (*hénōsis*, ἕνωσις) da alma com os deuses. A recusa de uma teurgia *puramente contemplativa* é explícita: as virtudes contemplativas são, para ele, inferiores às virtudes teúrgicas, que dependem de operações simbólicas e sacrificiais. Dizer, portanto, que sem *thysía* não há *theourgía*, mas apenas discurso (*lógos*, λόγος) sobre o divino, corresponde a uma formulação rigorosa do núcleo de Jâmblico: onde não há rito, há, no máximo, filosofia da religião, não teurgia.

[103] A fórmula conclusiva segundo a qual o sacrifício permanece *critério último* que separa a arte hierática da espiritualização cristianizada exprime, de maneira condensada, uma tese que se deixa articular nos seguintes termos: onde a *thysía* é ainda operação, i.e. onde há vítima, oferenda, transformação ritual de estados de ser, subsiste uma *hieratikē téchnē* (ἱερατικὴ τέχνη); onde *sacrifício* se tornou apenas metáfora moral ou memória discursiva, o léxico sacrificial foi usurpado por uma semântica espiritualizante. A teurgia situa-se precisamente na primeira vertente, na medida em que preserva o nexo entre símbolos, vítimas, gestos e causas divinas, recusando tanto o intelectualismo puro quanto a espiritualização que reduz o sacrifício a figura de linguagem.

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