DAEMONIUM

A ARTE HIERÁTICA

VOL. IV

THEOURGOS

FERNANDO LIGUORI
TATA NGANGA KAMUXINZELA

DAEMONIUM VOL. 4

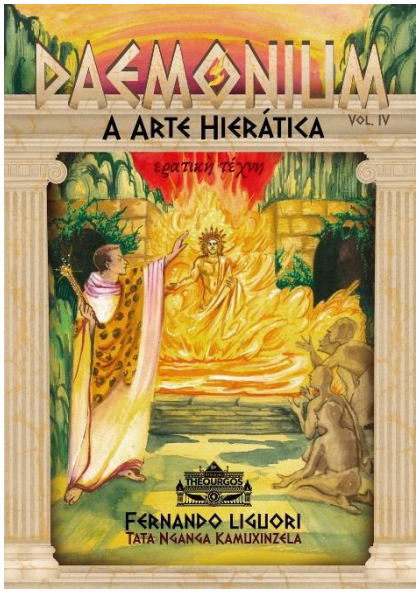
A ARTE HIERÁTICA

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.



Este é o terceiro 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 presente artigo, *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.

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

REVISTA THEOURGOS
O CONHECIMENTO REJEITADO DA CULTURA OCIDENTAL

SEM SACRIFÍCIO ANIMAL NÃO HÁ TEURGIA

CRÍTICA A TEURGIA CRISTIANIZADA MODERNA

Por Fernando Liguori
Táta Nganga Kamuxinzela

> ἡ γὰρ τῶν θυσιῶν τελείωσις ἅμα καὶ τὴν ἡμετέραν ἐπιτέλει σωτηρίαν· ἅτε δὴ τὴν μὲν ἐν ἡμῖν ἀταξίαν ἀφαιρουμένη, τὴν δὲ ἀρμονίαν ἐπιτιθεμένη, καὶ τὸ μὲν ἐλλεῖπον ἀναπληροῦσα, τὸ δὲ περιττὸν ἀφαιρουμένη, τὸ δὲ ἄτακτον καὶ ἀσύμμετρον εἰς τάξιν καὶ συμμετρίαν ἀνάγουσα· καὶ ὅλως δὲ τὴν ὅλην ἡμῶν ζωὴν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἀποκαθίστησιν.
> Pois a *perfeição dos sacrifícios* (*hē gar tōn thysiōn teleiōsis*) ao mesmo tempo consuma a nossa salvação (*sōtērian*), removendo em nós a desordem (*ataxía*), introduzindo a harmonia (*harmonía*), completando o que falta, retirando o que é supérfluo, e elevando o que é desordenado e desproporcionado à ordem (*táxis*) e à justa medida (*symmetría*); em suma, restaura toda a nossa vida para o bem (*epi to agathon*).[1]

> ἡ μὲν οὖν ἀτελὴς θυσία μέρος τι τῆς ἐν τοῖς θεοῖς δυνάμεως ἀποδίδωσιν· ἡ δὲ τελεία καὶ παντελής, ἣν ἂν εἴποι τις ἔμψυχον καὶ ἔνθεον θυσίαν, ἐκ πάντων τῶν τάξεων ἀρξαμένη ἕως τοῦ πρῶτου καὶ ἀνωτάτω αἰτίου ἀνατείνεται.
> O sacrifício imperfeito (*atelḗs thysía*) restitui apenas uma parte da potência que reside nos deuses; o sacrifício perfeito e completo (*teleía kai pantelḗs*), que se poderia chamar um sacrifício *animado* e *divinizado* (*empsychos kai entheos thysía*), estende-se, a partir de todas as ordens, até a causa primeira e suprema (*to prōton kai anōtaton aition*).[2]

A afirmação *sem sacrifício não há teurgia* não constitui um slogan polêmico, mas uma delimitação conceitual rigorosa derivada da própria compreensão da teurgia no platonismo tardio. Em Jâmblico, *theourgía* (θεουργία, *ação divina*)[3] não designa um estado interior, uma elevação psicológica ou um método contemplativo, mas um

---

[1] Iamblichus, DE MYSTERIIS, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, V:23. Aqui, *thysía* (sacrifício) aparece como operação decisiva para a *sōtēria* e como estrutura de ordenação ontológica: não se trata de um suplemento opcional, mas da forma concreta através da qual o poder teúrgico realiza a purificação e a re-harmonização do composto psicossomático. O sacrifício é, em Iâmblico, o lugar em que se vê com máxima clareza o princípio teúrgico geral de *conversão do inferior pelo superior* (*epistrophē*): o fogo do altar imita (*mimeitai*) a atividade do fogo divino, destruindo a materialidade da vítima e convertendo-a em condição de *familiaridade* com os deuses. A distinção entre deuses materiais e imateriais não elimina o sacrifício, mas o estratifica: o que é material é oferecido aos deuses materiais, enquanto os deuses imateriais são cultuados *imaterialmente*, por meio de atos intelectivos e virtudes da alma. Contudo, mesmo a ascese *imaterial* continua a ter, em Jâmblico, estrutura sacrificial: é, como ele diz, *imolação* das paixões, *corte* do supérfluo e complementar preenchimento do que falta.

[2] *Idem*, V:9. Sobre a inseparabilidade entre *thysía* e teurgia em Jâmblico, *cf.* DE MYSTERIIS V:9, Des Places; e V:23, onde a *perfeição dos sacrifícios* (*hē tōn thysiōn teleiōsis*) é explicitamente ligada à consumação da *sōtēria* e à reordenação da vida do teurgo. Ver E.C. Clarke, *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*, Farnham 2001, 39-57; B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Iamblichs De mysteriis*, Stuttgart 1991, 231–82; T.C. Krulak, *Sacrificial Theory in Fourth and Fifth-Century Platonism*, *CQ* 64 2014, 353-82.

[3] Em DE MYSTERIIS I:12 Jâmblico opõe sistematicamente a *theourgía* (ação divina através de ritos) à mera *theōría* (θεωρία, contemplação) racional: as operações teúrgicas envolvem *thysíai* (sacrifícios), *euchai* (εὐχαί, preces), *sýmbola* (σύμβολα, símbolos) e *sunthēmata* (συνθήματα, *sinais vinculantes*) que, enquanto *obras* (*érga*, ἔργα), são os únicos capazes de unir a alma à ordem divina que excede a capacidade do *noûs* humano. A própria etimologia, *theós* (θεός, *deus*) + *érgon* (ἔργον, *obra*), indica que se trata de ações em que o deus age.

conjunto de operações rituais concretas pelas quais a causalidade divina se torna presente e eficaz no mundo sensível. Filologicamente, essa definição exclui qualquer redução da teurgia à *diánoia* (διάνοια, *pensamento discursivo*) ou à *epistrophē* (ἐπιστροφή, *retorno*) puramente interior.[4] Filosoficamente, a teurgia é inseparável da mediação material, pois opera no domínio da *enérgeia* (ἐνέργεια, *operação em ato*) e não da intenção subjetiva. Teologicamente, isso implica que o sacrifício (*thysía*, θυσία) não é um acréscimo opcional, mas o lugar privilegiado onde a *parousía* (παρουσία, *presença*) divina se fixa no plano sensível.[5] A teurgia sem sacrifício, tal como concebida em leituras modernas cristianizadas,[6] não é uma variante legítima, mas uma negação estrutural do conceito de Jâmblico de teurgia.[7]

O equívoco central da teurgia moderna reside em interpretar o sacrifício segundo categorias morais ou simbólicas, herdadas do cristianismo, nas quais o sacrifício é compreendido como expiação ética ou representação interior. Em contraste, Jâmblico concebe o sacrifício como mediação ontológica objetiva, inserida na *oikonomía* (οἰκονομία, *economia*, *ordenação*) da *prónoia* (πρόνοια, *providência*).[8] Filologicamente, o vocabulário sacrificial em De Mysteriis associa-se a termos de operação e administração: *thysía* (θυσία, *sacrifício*), *leitourgía* (λειτουργία, *serviço sagrado*), *erga* (ἔργα, *obras*), não de intenção subjetiva.[9] Filosoficamente, o sacrifício atua como ajuste proporcional[10] entre o humano e o divino, resolvendo, no plano ritual, a descontinuidade entre o *noētón* (νοητόν, *inteligível*) e o sensível. Teologicamente, o sacrifício não *agrada* aos deuses no sentido moral,[11] mas torna o

---

[4] Ao insistir que a teurgia não se identifica com a *epistrophē* (retorno) puramente interior nem com a *diánoia* discursiva, Jâmblico polemiza implicitamente com as leituras de Plotino que tendem a concentrar o processo de divinização no *noûs* e na contemplação. Em sua perspectiva, mesmo a conversão interior (*epistrophē*) deve ser integrada em uma *táxis* (τάξις, *ordem*) ritual que envolve corpo, voz e matéria consagrada.

[5] No livro V:10–14, Jâmblico discute diretamente as *thysíai* (sacrifícios) como mediações indispensáveis para a *parousía* (presença) dos deuses: a vítima, as oferendas, os perfumes e as fórmulas mágicas rituais compõem um *sýmbolon* (símbolo) complexo no qual o deus se *fixa* (*kathístatai*, καθίσταται) no plano sensível. Essa *fixação* não é metafórica: ela corresponde à inserção do rito na *seirá theía* (σειρά θεία, *cadeia divina*) própria de cada deus.

[6] Ao situar a teurgia no domínio da *enérgeia* (operação em ato) e não da intenção, traduz-se com precisão o núcleo platônico-teúrgico: a realidade não se altera por estados interiores, mas por *energeiai* que têm causa superior. Nos termos de Jâmblico, a teurgia não é *boa vontade religiosa*, mas ativação, na matéria, de uma *dýnamis* (δύναμις, *potência*) divina, segundo a ordem providencial.

[7] Iamblichus, De Mysteriis, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, I:12; V:10-14. Ver também Gregory Shaw, Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 137–165. A conclusão, segundo a qual uma teurgia *sem sacrifício* (no sentido amplo de ausência de mediação ritual material) é uma negação estrutural do conceito de Jâmblico, encontra apoio tanto na letra de De Mysteriis quanto na reconstrução de Shaw. As releituras que *espiritualizam* a teurgia, reduzindo-a a oração interior, moralização ou pura contemplação, deslocam o termo para um campo conceitual estranho ao de Jâmblico: já não se trata de *erga* (obras) em que o deus age, mas de estados subjetivos que, para ele, pertencem ao nível inferior da religiosidade.

[8] Ao situar o sacrifício dentro da *oikonomía* (economia, dispensação ordenada) da *prónoia* (providência), Jâmblico retira o ato sacrificial tanto do registro de uma pura obrigação moral quanto de um puro simbolismo subjetivo. O sacrifício é um momento da administração divina do Cosmos: por ele, os diversos níveis de realidade (deuses, *daimones*), homens, corpos) são ajustados em uma *táxis* (τάξις, *ordem*) que preserva a diferença e torna possível a comunicação.

[9] A oposição explícita entre *diánoia* (pensamento discursivo) e *érga árrēta* (ἔργα τὰ ἄρρητα, *obras inefáveis*) é decisiva. A *diánoia* é, para Jâmblico, operação legítima da alma racional, mas permanece intra-humana; ela não consegue, por si, ultrapassar a distância ontológica até os deuses. Já os *erga* rituais (sacrifícios, invocações, manipulação de *sýmbola* e *sunthēmata*) pertencem a uma ordem de eficácia que excede a compreensão discursiva: são *inefáveis* justamente porque sua razão (*lógos*, λόγος) é divina, não humana.

[10] Dizer que o sacrifício *atua como ajuste proporcional* entre humano e divino significa inscrever o rito no horizonte platônico-teúrgico da *analogia* (ἀναλογία) e da *symmetría* (συμμετρία). A vítima, as substâncias oferecidas, o tempo de poder e o espaço consagrado são selecionados de modo a espelhar, no plano sensível, as proporções e qualidades da causa superior. É esse *ajuste* que torna o corpo, o tempo e a matéria aptos a receber uma *enérgeia* (ἐνέργεια, *operação*) que, de outro modo, permaneceria transcendente.

[11] A linguagem segundo a qual o sacrifício *agrada* aos deuses é reinterpretada, por Jâmblico, em chave ontológica: os deuses são ἀπαθεῖς (*apatheîs*, impassíveis) e ἀναλλοίωτοι (*analloíōtoi*, imutáveis), não podendo ser

receptáculo adequado à *parousía* (παρουσία, *presença*) divina, pois reinscreve o corpo, o tempo e a matéria na hierarquia causal correta. Eliminar o sacrifício equivale, portanto, a eliminar o próprio mecanismo de mediação que define a teurgia.[12]

> οὐ γὰρ διὰ τῆς διανοίας ἡ τῶν θεῶν παρουσία γίνεται, ἀλλὰ διὰ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων.
> Pois a presença dos deuses não se produz por meio do pensamento discursivo, mas por meio das obras inefáveis.[13]

A recusa do sacrifício na teurgia moderna decorre de uma interiorização cristianizada da prática ritual,[14] na qual a eficácia é deslocada para a intenção, a fé ou a disposição psíquica. Jâmblico combate explicitamente esse deslocamento ao afirmar que a ação divina (*theía enérgeia*, θεία ἐνέργεια) não depende do estado mental do operador, mas da execução correta dos ritos conforme a hierarquia causal.[15] Filologicamente, essa posição manifesta-se na distinção entre *epistēmē* (ἐπιστήμη, *ciência*), *téchnē* (τέχνη, *técnica*) e *theourgía* (θεουργία, *ação divina*),[16] sendo esta última irredutível às duas primeiras. Filosoficamente, a interiorização dissolve a objetividade da mediação, reduzindo a teurgia a psicologia religiosa.[17] Teologicamente, uma teurgia sem sacrifício transforma a *theía parousía* (θεία παρουσία, *presença divina*) em metáfora subjetiva, negando sua realidade ontológica.[18]

---

afetados por nossas disposições morais. O que muda, no sacrifício, não é o deus, mas o estado do participante: o rito restabelece o homem em sua *táxis* correta, e é esse restabelecimento que constitui, por assim dizer, o *agrado* divino. Clarke sublinha, com razão, que a categoria de *milagroso* em De Mysteriis depende precisamente dessa transformação objetiva do estatuto ontológico do participante.

[12] Se a *parousía* dos deuses *não se produz por meio do pensamento discursivo, mas por meio das obras inefáveis*, então qualquer teologia da *teurgia interior* que dispense o rito material se coloca fora do horizonte de Jâmblico. Ela desloca o eixo da mediação da *oikonomía* divina para a interioridade subjetiva, substituindo o sacrifício enquanto *érgon* (obra) por um estado de consciência. Teologicamente, isso equivale a dissolver a *theourgía* na *theōría* (contemplação), precisamente o movimento que Jâmblico pretende refutar de modo sistemático em De Mysteriis II.

[13] Iamblichus, De Mysteriis, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, II:11. Ver também Emma C. Clarke, *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*, Aldershot–Burlington: Ashgate, 2001, pp. 179–203.

[14] A interiorização cristianizada, que desloca a eficácia para a intenção (*proaíresis*, προαίρεσις) ou para a fé (*pístis*, πίστις), reconfigura o rito como expressão simbólica de um estado da alma. Do ponto de vista de Jâmblico, isso anula precisamente aquilo que define o rito: sua inserção em uma *táxis* (τάξις, *ordem*) objetiva, na qual o símbolo, o corpo e a matéria são assumidos na *seirá theía* (σειρά θεία, *cadeia divina*). A teurgia torna-se, então, *psicologia religiosa*, e não mais *obra dos deuses*.

[15] Para Jâmblico, a eficácia da *theourgía* não depende do *phronêma* (φρόνημα, *disposição mental*) do operador, mas da conformidade dos ritos à ordem causada pelos deuses. A alma deve, sem dúvida, purificar-se e ordenar-se; mas, no nível decisivo, é a correção hierárquica da operação, escolha dos *sýmbola* (σύμβολα, *símbolos*), das *thysíai* (θυσίαι, *sacrifícios*), dos tempos e dos lugares, que abre o espaço para a *theía enérgeia* (operação divina).

[16] Em De Mysteriis I:8-9, Jâmblico diferencia de modo rigoroso: i. *epistēmē* (ἐπιστήμη, *ciência*), enquanto conhecimento discursivo, demonstrativo, próprio do filósofo; ii. *téchnē* (τέχνη, *técnica*), enquanto capacidade produtiva humana, sujeita a regras e ao cálculo; iii. *theourgía* (θεουργία, *ação divina*), enquanto séries de *erga* (ἔργα, *obras*) nas quais os deuses mesmos operam, ultrapassando a esfera tanto da ciência quanto da técnica humanas.

[17] Ao transformar a *theía parousía* (presença divina) em metáfora interior, a teurgia moderna espiritualizada dissolve o núcleo ontológico da doutrina: a afirmação de que os deuses estão realmente presentes, com *enargḗs parousía* (ἐναργὴς παρουσία, *presença evidente*), em certas configurações rituais. Athanassiadi mostrou como, no contexto da *luta pela ortodoxia*, essa insistência na presença objetiva responde tanto ao ceticismo intelectualista quanto às tendências de espiritualização que aproximavam o platonismo de modelos cristãos.

[18] Iamblichus, De Mysteriis, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, I:8-9; V:9. Ver também Polymnia Athanassiadi, La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius, Paris: Les Belles Lettres, 2006, pp. 198–223. Na leitura de Athanassiadi, a defesa de Jâmblico da teurgia sacrificial é parte de uma luta mais ampla pela *orthodoxía* (ὀρθοδοξία, *reta doutrina*) platônica: trata-se de preservar um platonismo religiosamente eficaz contra duas deformações simétricas: o intelectualismo que absolutiza o *noûs* e dispensa o rito, e a interiorização que absorve o rito na intenção subjetiva.

Proclo radicaliza a posição de Jâmblico ao tornar explícito que os elementos rituais (e, entre eles, o sacrifício) não operam por mera significação representativa, mas por causalidade imediata, enquanto veículos de *energeias* (ἐνέργειαι, *atividades*) divinas em ato.[19] No horizonte de sua doutrina dos símbolos (σύμβολα),[20] a eficácia teúrgica não decorre de uma arbitrariedade convencional, mas de uma relação estrutural entre o símbolo e a causa supra-sensível, de modo que o símbolo *não é um simples signo externo, mas portador da própria potência do deus de que procede*. Assim, a linguagem ritual (nomes divinos, fórmulas, hinos e, em última instância, o próprio sacrifício) é parte de uma economia ontológica, não de um código alegórico. Filologicamente, essa concepção exclui leituras que reduzam o sacrifício a metáfora, figura moral ou abstração psicológica. Filosoficamente, o sacrifício marca o ponto em que a causalidade superior *desce* até a matéria sem se degradar, porque a matéria é aqui assumida como suporte real das ἐνέργειαι divinas e não como obstáculo meramente negativo. Teologicamente, Proclo confirma que uma teurgia destituída de dimensão sacrifical e material permanece confinada à esfera da θεωρία (*contemplação*), incapaz de intervir eficazmente na administração (διοίκησις, *governo*, *gestão*) do Cosmos.[21]

> τὰ γὰρ τοιαῦτα τῶν θεῶν σύμβολα ἐν τοῖς ἀνωτάτω μέν ἐστι μονόειδη, ἐν δὲ τοῖς κατωτέροις πολυειδῆ· καὶ ἡ θεουργία ταύτῃ μιμουμένη διὰ φωνῶν μὲν ἀρρυθμήτων προφέρει τὰ σύμβολα, τὰ δὲ τρίτα σύμβολα … ἐστὶ τὰ θεῖα ὀνόματα, δι' ὧν καλοῦνται οἱ θεοί καὶ δι' ὧν τιμῶνται ἐν τοῖς ὕμνοις.
> Pois tais *símbolos* (σύμβολα) dos deuses são nas regiões mais altas simples e únicos em forma, ao passo que nas inferiores se tornam multiformes; e a teurgia (θεουργία), imitando essa disposição, põe adiante tais símbolos por meio de vozes inarticuladas. E os símbolos de terceiro grau […] são os nomes *divinos* (θεῖα ὀνόματα), pelos quais os deuses são *invocados* (καλοῦνται) e pelos quais são *honrados* (τιμῶνται) nos hinos.[22]

A crítica à *teurgia sem sacrifício* inscreve-se, portanto, num projeto de ortodoxia que é ao mesmo tempo filosófico e religioso.

[19] A ἐνέργεια divina, em Proclo, não é mero *efeito* exterior, mas atualização contínua de um poder (δύναμις) que procede da causa e se difunde hierarquicamente até o nível corpóreo. Quando Proclo afirma que os nomes divinos são símbolos pelos quais *os deuses são invocados e honrados nos hinos*, ele supõe que a pronúncia ritual desses nomes coincide com a ἐνέργεια própria do deus, não apenas com uma intenção subjetiva do oficiante.

[20] Proclo distingue explicitamente εἰκόνες (imagens, representações) de σύμβολα: as primeiras remetem por semelhança e permanecem no plano mimético; os símbolos, ao contrário, pertencem à ordem da participação (μέθεξις) e da causação, de modo que *a coisa simbolizada está presente na coisa simbólica segundo o modo próprio de sua processão*. Nos ritos, isso significa que o elemento sacrificial não *representa* o deus, mas o *comporta* anagogicamente.

[21] No quadro da Theologia Platonica e pelo comentário ao Timeu, a teurgia é o modo pelo qual as almas cooperam à διοίκησις (administração) providencial do Cosmos, assumindo ritualmente funções que ecoam a ação dos *jovens deuses* encarregados da geração e conservação do vivente. Uma teurgia exclusivamente contemplativa permaneceria suspensa na alma, sem repercussão objetiva na ordem dos corpos; o sacrifício, como símbolo material saturado de ἐνέργεια, é precisamente o meio pelo qual essa cooperação deixa de ser meramente noética e se torna cósmica.

A insistência de Proclo em que mitos e nomes divinos são σύμβολα e não simples figuras alegóricas implica, por coerência, que o sacrifício, enquanto componente do mesmo regime simbólico, não pode ser brutalmente reduzido a *signo moral* ou *drama pedagógico*. A alegoria moralizante, típica de certas leituras estoicas ou cristãs é, do ponto de vista filológico em Proclo, uma regressão: substitui uma semântica ontológica (presença real da causa na figura) por uma semântica psicológica (mera sugestão edific σύμβολα ante).

[22] Proclus. On Plato's Cratylus. Edited and translated by Brian Duvick. Ancient Commentators on Aristotle. London / Ithaca, NY: Duckworth / Cornell University Press, 2007. Ver R. M. van den Berg. Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming. Leiden / Boston: Brill, 2008. Proclus. Commentaire sur le Timée. Ed. A. J. Festugière. 4 vols. Paris: Vrin, 1966–1968. Esta passagem fornece o quadro técnico para compreender o sacrifício como momento privilegiado em que os *símbolos materiais* (vítimas, oferendas, fumigações, gestos) se integram a uma hierarquia simbólica que vai das *vozes inarticuladas* aos nomes divinos, até os símbolos intelectivos nos níveis superiores. Em termos teúrgicos, o sacrifício não é um acréscimo contingente, mas o lugar em que o símbolo material se torna portador, por simpatia (συμπάθεια), da operação anagógica, tornando presente a ἐνέργεια do deus em um ponto preciso do espaço e do tempo.

À luz de Jâmblico e Proclo, torna-se metodologicamente inevitável desautorizar o uso contemporâneo do termo *theourgía* (θεουργία) para práticas que prescindem de *erga* (ἔργα, *obras rituais*) e *thysíai* (θυσίαι, *sacrifícios*). A teurgia moderna que se pretende válida apenas pela interioridade da intenção conserva o vocabulário antigo, mas esvazia-o de conteúdo ontológico, convertendo a *theourgía* em modalidade de experiência subjetiva. Filologicamente, trata-se de um emprego impróprio do termo, aplicado a exercícios que não envolvem operações simbólicas materiais e não se inscrevem na economia sacrificial do culto. Filosoficamente, tal teurgia moderna colapsa na interioridade, reduzindo a causalidade teúrgica a autotransformação psíquica e renunciando à pretensão antiga de atuar eficientemente sobre a ordem cósmica. Teologicamente, substitui-se a *oikonomía* (οἰκονομία, *disposição*, *gestão* divina) por uma ética da intenção, incompatível com o platonismo teúrgico, para o qual o retorno ao divino se realiza por meio de ritos objetivamente eficazes. Dizer *sem sacrifício não há teurgia* não é nostalgia ritualista, mas critério filológico, filosófico e teológico de validade.

> οὐ γὰρ ὁ καθαρὸς νοῦς συνάπτει τοὺς θεουργοὺς πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλ' ἡ τῶν ὑπὲρ πᾶσαν φράσιν καὶ ἔννοιαν ἔργων ἐπιτέλεσις, καὶ δύναμις συμβόλων ἀρρήτων, μόναις θεοῖς γνωρίμων.
> Pois não é o intelecto puro (ὁ καθαρὸς νοῦς) que liga os teurgos (θεουργοί) aos deuses, mas a realização (ἐπιτέλεσις) de obras (ἔργα) que estão para além de toda expressão e de todo conceito (ὑπὲρ πᾶσαν φράσιν καὶ ἔννοιαν) e o poder (δύναμις) de símbolos inefáveis (σύμβολα ἀρρήτα), conhecidos somente pelos deuses (μόναις θεοῖς γνωρίμων).[23]

A fórmula «οὐ γὰρ ὁ καθαρὸς νοῦς…» marca a crítica direta ao modelo de Pltino e Porfírio em que o intelecto bastaria para a ἕνωσις (união). Em Jâmblico, a teurgia responde precisamente ao limite do intelecto: não é a intensificação indefinida da θεωρία, mas a entrada, pela ἐπιτέλεσις ἔργων, numa ordem de operações que excedem a faculdade racional. A qualificação *para além de toda expressão e de todo conceito* recusa qualquer redução dos ritos a *signos pedagógicos* ou *alegorias morais*. Os ἔργα teúrgicos não são discursos dramatizados, mas atos que operam causalmente sobre a alma e sobre a hierarquia dos seres, no interior da *oikonomía* divina. O caráter ἄρρητος (inefável) e exclusivo (*conhecidos somente pelos deuses*) dos símbolos marca a assimetria entre sujeito humano e objeto divino: o teurgo não *projeta* sentido sobre a matéria, mas se submete a uma rede simbólica cuja inteligibilidade plena pertence aos próprios deuses. Essa assimetria é exatamente o que se perde quando a *teurgia* moderna é redefinida como trabalho de imaginação ou visualização interior.[24]

A exclusão do sacrifício na teurgia moderna não configura apenas uma diferença de estilo ritual, mas implica um erro ontológico na compreensão da hierarquia

---

[23] Iamblichus, DE MYSTERIIS, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, II:11. A partir dessa citação, a fórmula *sem sacrifício não há teurgia* pode ser compreendida não como slogan, mas como consequência filológica e sistemática: se, em Jâmblico, o que *liga os teurgos aos deuses* é a ἐπιτέλεσις ἔργων e a δύναμις συμβόλων, qualquer teurgia que recuse, em princípio, estes ἔργα e símbolos corpóreos desloca-se para fora do campo semântico do termo. A própria definição de Jâmblico de teurgia exclui, portanto, qualquer concepção *moderna* que pretenda conservar o nome *theourgía* suprimindo as *erga* (ἔργα, *obras*. *atos rituais*) e as *thysíai* (sacrifícios) enquanto mediações materiais.

[24] Embora a passagem acima não mencione θυσία por nome, o Livro V discute longamente a natureza do sacrifício, integrando-o no mesmo regime de símbolos e ἔργα pelos quais se efetiva a união teúrgica. A tese de que *sem sacrifício não há teurgia* apoia-se nesse conjunto: em Jâmblico, teurgia sem θυσίαι é tão inconcebível quanto teurgia sem ἔργα e σύμβολα materiais. Ver Gregory Shaw, THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBLICHUS, 2ª ed., Classics in Religious Studies, Kettering, OH: Angelico Press, 2014, esp. cap. 4–5.

causal entre o *divino* (θεῖον) e o *humano* (ἀνθρώπινον). Em De Mysteriis IV, Jâmblico insiste em que

> τὸ μὲν οὖν θεῖον ἐστὶν ἀπαθὲς καὶ ἀμετάβλητον, τὸ δ' ἀνθρώπινον παθητὸν καὶ πολυκίνητον· διὸ δεῖ τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς ἐπικλήσεις καὶ θυσίας καὶ ὅλως τὰς ἱερὰς τελετὰς κατὰ τὴν τῶν θεῶν ἀμεταβλησίαν καὶ ἀπάθειαν καὶ τὴν ἡγεμονικὴν αὐτῶν διοίκησιν ἀναφέρειν, οὐ κατὰ τὰς ἡμετέρας διαθέσεις.
> O que é divino (τὸ θεῖον) é impassível e inalterável, enquanto o que é humano (τὸ ἀνθρώπινον) é passível e sujeito a muitos movimentos; por isso é necessário elevar as invocações aos deuses, os sacrifícios (θυσίαι) e, em geral, os ritos sagrados (*hieràs teletàs*, ἱερὰς τελετάς) segundo a inalterabilidade e a impassibilidade dos deuses e segundo a sua administração régia (*hēgemonikè dioíkēsis*, ἡγεμονικὴ διοίκησις), e não segundo as nossas disposições.[25]

Filologicamente, o vocabulário de *thysía* aparece associado à διοίκησις divina (*administração*, *governo*) e à ἀμεταβλησία (inalterabilidade) dos deuses, e não a um regime de mera *intenção* subjetiva. Filosoficamente, neutralizar o sacrifício significa ignorar a necessidade de mediações proporcionais entre o plano divino e o plano sensível; a hierarquia de causas é substituída pela pretensão de um acesso imediato, em que o *anthrōpinon* (ἀνθρώπινον) se arroga a função do *theîon* (θεῖον). Teologicamente, isso equivale a dissolver a própria *prónoia* (providência), que em Jâmblico se exprime precisamente na ordenação (*dioíkēsis*) de *thysíai* e *teletai* como meios institucionais pelos quais a causalidade superior se torna operante no plano sensível.

A associação entre *thysíai*, *hierà teletaí* (ἱεραὶ τελεταί, *ritos sagrados*) e *hēgemonikè dioíkēsis* (ἡγεμονικὴ διοίκησις, *administração régia*) indica que o sacrifício, para Jâmblico, é uma mediação *proporcional*: a diferença entre *theîon* (θεῖον, *divino*) e *anthrōpinon* (ἀνθρώπινον, *humano*) não é abolida, mas atravessada por atos ritualmente estruturados que ajustam o humano ao ritmo da administração divina. Neutralizar o sacrifício é recusar essa proporcionalidade, substituindo a ponte ontológica por um atalho psicológico.

O termo *dioíkēsis* (διοίκησις, *administração*, *governo*), usado de deuses, remete a uma economia objetiva do Cosmos: uma ordem de distribuição de bens, poderes e destinos. Quando *thysíai* e *teletaí* (τελεταί, *ritos*) devem ser *elevadas segundo a dioíkēsis (administração) dos deuses*, isso significa que a eficácia do rito não depende primariamente do *estado interior* do teurgo, mas do seu alinhamento com uma estrutura causal prévia.

A *prónoia* (πρόνοια, *providência*), no horizonte do platonismo teúrgico, é a forma como o divino governa e conserva o todo por uma série de mediações hierarquizadas; em Proclo, ela se desdobra em múltiplas ordens de deuses, *daimones* e almas responsáveis por funções específicas. Uma *teurgia* que se quer sem sacrifício e sem *teletaí* não apenas se afasta da prática antiga, mas pressupõe um modelo em que a providência é substituída por uma relação direta, sem gradações, entre o indivíduo e o absoluto, precisamente o que Jâmblico combate.

A reflexão de Jan Assmann sobre *thysía* como dispositivo de memória e de constituição de identidades mostra que o sacrifício, no Mediterrâneo antigo, não é

---

[25] Iamblichus, De Mysteriis, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, IV:1-4. Ver também 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. Gregory Shaw, Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus, 2ª ed., Kettering, OH: Angelico Press, 2014.

apenas *oferta*, mas também inscrição performativa de uma ordem de sentido compartilhada. Aplicado ao caso de Jâmblico, isso significa que suprimir o sacrifício na *teurgia* moderna rompe o vínculo entre prática ritual e memória da *dioíkēsis* (administração) divina, deslocando o discurso teúrgico para um plano puramente interior.

Um dos aspectos mais sistematicamente omitidos pela teurgia moderna é o papel do corpo (*sôma*, σῶμα) como receptáculo sacrificial. Em Jâmblico, a mediação divina exige *corpos* preparados, pois a presença (*parousía*, παρουσία) dos deuses não se fixa em um sujeito abstrato, mas em uma *configuração material ordenada*. Filologicamente, o corpo preparado (adequado a contenção divina) aparece como *hypodochē* (ὑποδοχή, *receptáculo*), conceito herdado do TIMEU e reelaborado no contexto ritual. Filosoficamente, o sacrifício reinscreve o corpo na ordem do Cosmos (κόσμος, *ordem*), retirando-o da dispersão sensível. Teologicamente, a eliminação do sacrifício reduz o corpo a mero suporte psicológico, impossibilitando a permanência da *enérgeia* (ἐνέργεια, *operação em ato*) divina.

A noção de *hypodochē* é formulada no TIMEU (48e–52d), onde Platão descreve a *terceira espécie*:

> τρίτον δὲ γένος ἕν, τόδε δὴ χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν ἰδεῖν· οὐδ' αὖ γὰρ ἀνεννοήτως ἀλόν, βλέποντι δὲ ἄλλως τε καὶ δι' ὄνειρον, ὅταν τις φῇ που δεῖ εἶναι φύσιν τινὰ ἓν οὖσαν, ἣ πάντων γένεσιν ὑποδοχὴ γίγνηται.
> Existe ainda um terceiro gênero, um só, dificilmente discernível e obscuro de ver; não se apanha sem um exercício de pensamento, mas se entrevê, sobretudo em sonho, quando alguém afirma que deve existir uma certa natureza una que se torna receptáculo (*hypodochē*, ὑποδοχή) de toda geração.[26]

Mais adiante, Platão insiste que esta *hypodochē* é *mãe* de tudo o que nasce, distinta tanto dos *modelos* (*parádeigmata*, παραδείγματα) quanto das coisas que deles participam (*metéchein*, μετέχειν). Jâmblico toma essa linguagem de *receptáculo* e a desloca para o plano ritual, de modo que certos *corpos* consagrados se tornam *receptáculos* apropriados da presença divina.

Em DE MYSTERIIS V, Jâmblico vincula a *parousía* (παρουσία, *presença divina*) e a *epifania* (ἐπιφάνεια, *manifestação divina*) a corpos consagrados (*sômata hagiasthénta*, σώματα ἡγιασθέντα):

> ὅταν δὲ τὰ σώματα ἡμῶν καὶ τὰ ὄργανα τῆς ψυχῆς ἁγιασθῇ διὰ τῶν ἱερῶν τελετῶν καὶ συμβόλων, τότε καὶ ἡ τῶν θεῶν ἐπιφάνεια καὶ παρουσία γίνεται καθ' ἡμᾶς ἐνεργός.
> Quando, porém, os nossos corpos (*sômata*, σώματα) e os instrumentos da alma forem consagrados (*hagiastheí*, ἁγιασθῇ) por meio dos ritos sagrados (*hierôn teletôn*, ἱερῶν τελετῶν) e dos símbolos (*sýmbola*, σύμβολα), então a epifania (*epipháneia*, ἐπιφάνεια) e a presença (*parousía*, παρουσία) dos deuses se torna operante (*energós*, ἐνεργός) em relação a nós.[27]

---

[26] Plato, *Timaeus*, in PLATONIS OPERA, Vol. IV, ed. John Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford: Oxford University Press, 1902, 48e–49a.

[27] Iamblichus, DE MYSTERIIS, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, V:10-12 (esp. V:20). O conceito de *hypodochē* no TIMEU não é originalmente *corpo humano*, mas *receptáculo* universal de todas as formações sensíveis. Jâmblico, ao falar de corpos consagrados e de estátuas que se tornam *cheias de deuses* (θεοφόρα), traslada essa função de receptáculo para determinados corpos rituais, que reproduzem em microcosmo a função da *hypodochē* cósmica. A expressão *instrumentos da alma* sugere uma hierarquia interna: o corpo não é mero obstáculo, mas um conjunto de órgãos que podem ser reconfigurados por ritmos, gestos, dietas, purificações, tornando-se compatíveis com a presença divina. Daí a insistência em ἁγιασθῇ (consagrar-se) por ritos e símbolos.

A ligação explícita entre *parousía* e *enérgeia* em V:20 (*a presença dos deuses se torna operante*) confirma que, para Jâmblico, não há presença *meramente nominal*: a *parousía* é precisamente o modo como a *enérgeia* divina se fixa num suporte e produz efeitos. Sem um suporte corporal e sacrificial, a presença se converte em metáfora

Não é, portanto, o *sujeito abstrato* que recebe a presença, mas um *corpo ritualizado*, transformado em *hypodochē* (receptáculo) pela série de *thysíai*, *teletaí* e *sýmbola* que o ordenam ao Cosmos e à *prónoia* (providência) divina. Dessa forma, o corpo deixa de ser mero *suporte psicológico* e se torna parte da *dioíkēsis* (administração) sacramental do todo; eliminar o sacrifício é romper a possibilidade de uma *enérgeia* divina que se fixe e permaneça num suporte material.

A relação entre sacrifício (*thysía*, θυσία) e *teurgia* torna-se ainda mais clara quando se considera o papel do *daimōn* pessoal na administração da vida singular. Em DE MYSTERIIS, Jâmblico descreve os *daimones* (δαίμονες) como aqueles que *levam a efeito a vontade dos deuses na vida dos homens e administram* (*dioikoûsi*, διοικοῦσι) a *prónoia* (providência) em relação às realidades singulares por meio das operações da matéria (*energeíai tês hýlēs*, ἐνεργείαι τῆς ὕλης) e de nossas *obras perfeccionais* (*érga telestiká*, ἔργα τελεστικά). No II:4-7 Jâmblico insiste em que a união com o divino não se dá por operações intelectivas apenas, mas por obras teúrgicas que envolvem toda a hierarquia dos intermediários:

> οὐ γὰρ ὁ καθαρὸς νοῦς συνάπτει τοὺς θεουργοὺς πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλ' ἡ τῶν ὑπὲρ πᾶσαν φράσιν καὶ ἔννοιαν ἔργων ἐπιτέλεσις, καὶ δύναμις συμβόλων ἀρρήτων, μόναις θεοῖς γνωρίμων.
> Pois não é o intelecto puro (*katharòs noûs*, καθαρὸς νοῦς) que liga os teurgos (*theurgoí*, θεουργοί) aos deuses, mas a realização (*epitélesis*, ἐπιτέλεσις) de obras (*érga*, ἔργα) que estão para além de toda expressão e de todo conceito (*hypèr pâsan phrasin kaì énnoian*, ὑπὲρ πᾶσαν φράσιν καὶ ἔννοιαν) e o poder (*dýnamis*, δύναμις) de símbolos inefáveis (*sýmbola arrḗta*, σύμβολα ἀρρήτα), conhecidos somente pelos deuses (*mónais theoîs gnorímōn*, μόναις θεοῖς γνωρίμων).[28]

> οἱ δὲ δαίμονες τὴν τῶν θεῶν βούλησιν εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ζωὴν ἐκτελοῦσι καὶ τὴν πρόνοιαν ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστον διοικοῦσι διὰ τῶν τῆς ὕλης ἐνεργειῶν καὶ τῶν ἡμῶν ἔργων τελεστικῶν.
> Os daimones (δαίμονες) levam a efeito (*ekteleîn*, ἐκτελεῖν) a vontade dos deuses (*boulēsis*, βούλησις) na vida dos homens (*zōḗ*, ζωή) e administram (*dioikoûsi*, διοικοῦσι) a *prónoia* (providência) em relação às realidades singulares (*ta kath' hékaston*, τὰ καθ' ἕκαστον) por meio das operações da matéria (*energeíai tês hýlēs*, ἐνεργείαι τῆς ὕλης) e de nossas obras (*érga*, ἔργα) perfeccionais (*telestiká*, τελεστικά).[29]

> αἱ γὰρ θυσίαι καὶ αἱ ἱεραὶ τελεταὶ κατὰ τὴν τῶν δαιμόνων ἰδίαν τάξιν καὶ τὴν ἐπιτεταγμένην ἑκάστῳ μοῖραν ἀναφέρονται, ἵνα τὴν ἰδίαν ἑκάστου ζωὴν εἰς τὴν θείαν διοίκησιν ἀνατάξωσι.
> Pois os sacrifícios (*thysíai*, θυσίαι) e os ritos sagrados (*hierai teletaí*, ἱεραὶ τελεταί) são elevados segundo a ordem própria (*idía táxis*, ἰδία τάξις) dos *daimones* (δαίμονες) e a parte (*moîra*, μοῖρα) atribuída (*epitetagménē*, ἐπιτεταγμένη) a cada um, a fim de reconduzir a vida própria (*idía zōḗ*, ἰδία ζωή) de cada indivíduo à administração divina (*theía dioíkēsis*, θεία διοίκησις).[30]

---

psicológica. À luz do V:20, uma *teurgia* que recusa, por princípio, tanto a consagração do corpo quanto o sacrifício, substitui a estrutura *hypodochē–parousía–enérgeia* por um esquema alma–intenção–experiência; i.e. reduz o problema ontológico da mediação à esfera da autoconsciência, em desacordo com a arquitetura platônica de Jâmblico.

É no Livro V que a discussão das *thysíai* e das *teletaí* fornece o pano de fundo imediato para a doutrina posterior do *daimōn* pessoal: os *érga telestiká* (ἔργα τελεστικά, *obras perfeccionais*, *rituais*) são precisamente os atos através dos quais os *daimones* administram a *prónoia* (πρόνοια) *até o cada um* (τὰ καθ' ἕκαστον).

[28] Iamblichus, DE MYSTERIIS, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, II:4–7.

[29] *Idem*, IX:6-7.

[30] *Idem*, IX:7.

No mesmo horizonte, os sacrifícios e os ritos sagrados (*hierai teletaí*, ἱεραὶ τελεταί) são elevados segundo a ordem própria (*idía táxis*, ἰδία τάξις) dos *daimones* e a parte (*moîra*, μοῖρα) atribuída a cada um, a fim de reconduzir a vida própria de cada indivíduo à administração divina (*theía dioíkēsis*, θεία διοίκησις). Filologicamente, o *daimōn* aparece como *mesítēs* (μεσίτης, *mediador*)[31] que traduz a causalidade superior em efeitos concretos, por meio de *erga* (ἔργα) e *thysíai* (θυσίαι) ajustadas à sua *seirá theía* (σειρά θεία, *cadeia divina*).[32] Filosoficamente, o sacrifício não é oferta genérica, mas ajuste específico à série divina à qual o *daimōn* pertence. Teologicamente, uma teurgia sem sacrifício rompe o vínculo entre o mediador pessoal e o regime material de sua atuação, o domínio das *energeíai tês hýlēs* (ἐνεργείαι τῆς ὕλης)[33] e dos *érga telestiká*, reduzindo o *daimōn* a símbolo psicológico.[34]

A rejeição do sacrifício na teurgia moderna está profundamente ligada a uma espiritualização de matriz cristã, em que o rito material é substituído por intenção, fé ou ética interior. Em De Mysteriis II, Jâmblico combate explicitamente essa transposição ao afirmar que não se deve considerar a *theourgía* como *epistēmē* (ἐπιστήμη, *ciência*) nem como *téchnē* (τέχνη, *técnica*), *mas como a realização de erga (obras) dignas de deuses, as quais, segundo a táxis e a potência dos deuses, de acordo com as tradições sagradas, elevam o homem à vida superior*.[35] Filologicamente, essa oposição invalida qualquer leitura alegórica do sacrifício, que reduziria as *thysíai* e *teletaí* (τελεταί, *ritos*) a metáforas de disposições interiores. Filosoficamente, a espiritualização dissolve a eficácia causal do rito, substituindo a dinâmica das *erga* teúrgicas por estados de consciência. Teologicamente, ela converte a teurgia em forma velada de moralismo, incompatível com o platonismo teúrgico, no qual a *prónoia* se exerce através de mediações rituais objetivas.

A expressão *érga theoprepê* (ἔργα θεοπρεπῆ, *obras dignas de deuses*) acentua que a teurgia não é trabalho do sujeito que se eleva por si, mas participação em uma ação cujo padrão é divino. A tentativa moderna de redefinir a teurgia como *prática espiritual* interior, sem *erga* materiais, desloca o eixo do divino para o psicológico. Ao negar que a teurgia seja *epistēmē* ou *téchnē*, Jâmblico rejeita duas tendências: a intelectualista (que faria da teurgia uma forma superior de conhecimento) e a tecnicista (que a veria como conjunto de técnicas domináveis pelo sujeito). Em ambos os casos, a espiritualização cristianizada tende a *subjetivar* o rito, convertendo-o em veículo de interioridade moral, o que a fórmula teúrgica de Jâmblico impede.

---

[31] Embora o termo *mesítēs* (μεσίτης, *mediador*) não seja técnico em De Mysteriis, a função descrita nas passagens citadas é exatamente mediadora: o *daimōn* executa (ἐκτελεῖ) a *boulēsis* (βουλήσις, *vontade*) divina e *administra* (διοικοῦσι) a *prónoia* (πρόνοια) em direção às realidades singulares, por meio de atos materiais e rituais. Carlos Steel resume esse papel dizendo que o *daimōn desdobra a vontade do Demiurgo em manifestação material*. Ver Carlos Steel, The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism, Bruxelles: Palais des Académies (Académie Royale de Belgique), 1978, esp. pp. 91–113.

[32] A referência à *ordem própria* dos *daimones* e à *moîra* atribuída a cada indivíduo remete à doutrina das *seiraí* (σειραί), as cadeias divinas que ligam deuses, *daimones* e almas. O sacrifício, neste contexto, não é um gesto universal, mas um ato que deve ser determinado pela *idía táxis* (ordem específica) da cadeia à qual o sujeito pertence.

[33] O fato de Jâmblico vincular a administração da *prónoia às operações da matéria* e *às obras perfeccionais* mostra que o *daimōn* não atua num espaço puramente psíquico, mas através de estruturas materiais (corpos, lugares, tempos, objetos) que são configurados e ativados pelos ritos. A eliminação do sacrifício e dos atos materiais suprime precisamente o campo de ação em que o *daimōn* administra a vida singular.

[34] Quando a teurgia moderna se redefine como *trabalho interior* sem *thysíai* nem *érga telestiká*, ela desloca o *daimōn* da sua função ontológica (mediador de *prónoia* por meio de *energeíai tês hýlēs*) para uma função meramente simbólica, próxima de um *arquétipo* ou *complexo* psíquico. Isso entra em conflito direto com a concepção de Jâmblico, na qual o *daimōn* é elemento de uma *dioíkēsis* (διοίκησις, *administração*) objetivamente estruturada.

[35] Iamblichus, De Mysteriis, ed. Édouard des Places, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1966, II:11: οὐ γὰρ ἐπιστήμην οὐδὲ τέχνην ἡγοῦ τὴν θεουργίαν, ἀλλ' ἔργων θεοπρεπῶν ἐπιτέλεσιν, ἃ τῇ τῶν θεῶν τάξει καὶ δυνάμει κατὰ τὰς ἱερὰς παραδόσεις ἐπὶ τὴν ἄνω ζωήν ἀνάγει τὸν ἄνθρωπον.

Guy G. Stroumsa, ao falar da *espiritualização do sacrifício* na Antiguidade tardia, mostra como correntes cristãs transformam a θυσία material em categorias de fé, intenção ou *imitatio Christi*. Aplicada à teurgia, essa lógica implicaria uma *theourgía* sem *érga theoprepê*, em ruptura com a definição de DE MYSTERIIS II.[36] E Polymnia Athanassiadi analisa a *luta pela ortodoxia* no platonismo tardio como reação, entre outras coisas, à pressão de modelos cristãos de interiorização e espiritualização do culto. A insistência de Jâmblico nas *erga* teúrgicas, na *táxis* divina e nas *hierà paradósis* (ἱεραὶ παραδόσεις, *tradições sagradas*) inscreve-se nesse esforço de demarcar o platonismo teúrgico de qualquer teologia que dissolva o rito em moral interior.[37]

À luz da tradição de Jâmblico e Proclo, o sacrifício emerge como critério de verdade da teurgia, não por tradicionalismo, mas por coerência ontológica. Em Proclo, o retorno (*epistrophḗ*, ἐπιστροφή) das almas tem, por um lado, nos discursos (*lógoi*, λόγοι) e contemplações (*theōríai*, θεωρίαι) o seu princípio diretivo (*hēgemonikē*, ἡγεμονική), mas, por outro, encontra a sua consumação (*telestikē*, τελεστική) nas obras (*érga*, ἔργα) e símbolos (*sýmbola*, σύμβολα).[38] Em sua teoria dos símbolos, Proclo explicita que *os símbolos dos deuses* se desdobram até o plano material e que a *theourgía* os põe em ação em diferentes níveis, desde *vozes inarticuladas* até nomes divinos que *invocam* e *honram* os deuses nos hinos.[39] Filologicamente, uma teurgia sem *thysía* perde, portanto, o vínculo com os *sýmbola* que portam a *enérgeia* divina. Filosoficamente, ela se reduz à *theōría* subjetiva, à dimensão hegemônica do *lógos*, sem atingir a consumação *telestikē* do retorno. Teologicamente, deixa de participar da *oikonomía* (οἰκονομία, *economia*) da *prónoia* (πρόνοια, *providência*), tal como articulada por Jâmblico na administração *daemônica* e por Proclo na trama de *seiraí* (σειραί, *cadeias*) e hierarquias divinas, e não pode conduzir à autêntica *epistrophē* ao princípio. Dizer que *sem sacrifício não há teurgia, mas apenas discurso acerca dos deuses* é, assim, enunciar o limite conceitual que separa a *téchnē hieratikē* (τέχνη ἱερατική, *arte hierática*) autêntica de suas imitações modernas.

---

[36] 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: Oxford University Press, 2011. Do mesmo autor *cf.* THE END OF SACRIFICE: RELIGIOUS TRANSFORMATIONS IN LATE ANTIQUITY, Chicago / London: The University of Chicago Press, 2009. A coletânea SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY e a obra de Stroumsa sobre o *fim do sacrifício* enfatizam precisamente o deslocamento da θυσία material para formas de interiorização (fé, intenção, ética). A teurgia antiga situa-se antes e fora dessa transformação: em Jâmblico e Proclo, a θυσία permanece eixo da mediação com deuses e *daimones*.

[37] 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. Os estudos reunidos por Baumgarten, Assmann e Stroumsa exploram como, na Antiguidade tardia, a tensão entre sacrifício e espiritualização produz novos modelos religiosos; o platonismo teúrgico, especialmente em Jâmblico e Proclo, representa uma tentativa de *reafirmar* a necessidade ontológica da θυσία contra tendências de interiorização excessiva.

[38] Proclus, THE ELEMENTS OF THEOLOGY, ed. E. R. Dodds, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1963, prop. 124: ἡ δὲ τῶν ψυχῶν ἐπιστροφή, τῶν μὲν λόγων καὶ θεωριῶν ἐστὶν ἡγεμονικὴ, τῶν δὲ ἔργων καὶ συμβόλων τελεστική. A distinção de Proclo entre *hēgemonikē* e *telestikē* na *epistrophē* mostra que o rito não é acréscimo externo, mas componente estrutural do retorno. O *critério de verdade* é, portanto, ontológico: onde faltam *erga* e *sýmbola*, falta o nível *telestikós* do movimento de retorno.

[39] Proclus, THE ELEMENTS OF THEOLOGY, ed. E. R. Dodds, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1963, prop. 122-124: τὰ γὰρ τῶν θεῶν σύμβολα … καὶ ἡ θεουργία … τὰ θεῖα ὀνόματα, δι' ὧν καλοῦνται οἱ θεοί καὶ δι' ὧν τιμῶνται ἐν τοῖς ὕμνοις.

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