

O ΛΟΓΟΣ NOÉTICO: ANÁLISE DA LÓGICA PROPOSICIONAL DO CORPUS HERMETICUM 12.12-14a

David Pessoa de Lira¹

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 <https://orcid.org/0000-0002-6726-7688>

E-mail: lyrides@hotmail.com

RESUMO:

O presente artigo trata de um objeto da Filosofia, estritamente da Filosofia da Linguagem, no que diz respeito ao estudo da lógica e da dialética. Sendo assim, propõe-se a analisar os aspectos conceptuais lógico-dialéticos incidentes no *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) 12.12-14a em comparação com os textos lógicos de *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*Stoic. Vet. Fr.*), com a finalidade de encontrar supostas fontes enquadradas no texto hermético, e saber como elas foram retrabalhadas nele. Para isso, as referências, descrições e citações de Sexto Empírico (séc. II a III E.C.) e de Diocles Magnes (séc I a.E.C.), *apud* Diógenes Laércio (séc. III E.C.), constituem importantes fontes sobre as doutrinas filosóficas de Zenão, Cleanto e Crísipo. Considera-se que a doutrina da primeira parte do *Corp. Herm.* 12 é, amiúde, platônica. Contudo, percebem-se sinais de influências do estoicismo. A concepção acerca do νοῦς [nous] no homem é de origem platônica, mas a expressão προφορικὸς λόγος [prophorikos logos] é certamente estoica. Logo, o *Corp. Herm.* 12 deve-se tratar de um médio-estoicismo ou médio-platonismo, platonismo estoicizante ou de um estoicismo platonizante que não pode ter surgido antes do séc. I a.E.C. Especificamente, o artigo interessa-se pelo problema lógico-dialético que envolve alguns conceitos estoicos, como λόγος, προφορικὸς λόγος, φωνή [phōnē], outrossim, o problema da proposição lógica conectiva em flagrante processo platonizante por meio da doutrina do νοῦς tematizado no *Corp. Herm.* 12.12-14a, assumindo uma dimensão teológica e um caráter divino do λόγος, por ser ἐνδιάθετος λόγος, o pensamento que existe ἐν τῇ διαθέσει, ἐν τῷ νῷ (na mente).

PALAVRAS-CHAVE: Hermetismo; *Corpus Hermeticum*; Lógica Proposicional; Lógica Dialética; Estoicismo; Filosofia da Linguagem.

THE NOETIC ΛΟΓΟΣ: ANALYSIS OF PROPOSITIONAL LOGIC OF THE CORPUS HERMETICUM 12.12-14a

ABSTRACT:

This article deals with an object of Philosophy, strictly the Philosophy of Language, which concerns the study of the logic and of the dialectics. So, it proposes to analyze the dialectic-logical conceptual aspects in the *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) 12.12-14a in comparison with the logical texts of the *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*Stoic. Vet. Fr.*), in order to find supposed sources conformed with the hermetic text, and know how they were re-worked in it. For that, the references, descriptions and quotations of Sextus Empiricus (c. II - III C. E.) and of Diocles Magnes (c. I C. E.), *apud* Diogenes Laertius (c. III C. E.), they constitute important sources on the philosophical doctrines of Zenon, Cleanthes and Crysippus. One considers that the doctrine of the first part of the *Corp. Herm.* 12 is, often, Platonic. Nevertheless, there are realized signs of influences of stoicism. The conception about νοῦς [nous] in the man is from Platonic origin, but the expression προφορικὸς λόγος [prophorikos logos] is certainly Stoic. Then, the *Corp. Herm.* 12 is a product of a middle-stoicism or middle-Platonism, stoicizing Platonism or platonizing Stoicism, which cannot have appeared before the c. I B.C.E. Specifically, the article is interested in the dialectic-logical problem that involve some Stoic concepts, as λόγος, προφορικὸς λόγος, φωνή [phōnē], as well as the problem of the connective propositional logic in the platonizing process through the doctrine of νοῦς themed in the *Corp. Herm.* 12.12-14a, assuming a theological dimension and a divine character of λόγος, by being ἐνδιάθετος λόγος, the thought that exists ἐν τῇ διαθέσει, ἐν τῷ νῷ (in the mind).

KEYWORDS: Hermetism; *Corpus Hermeticum*; Logic; Propositional Logic; Dialectical Logic; Stoicism; Philosophy of Language.

¹ Doutor em Teologia pelas Faculdades EST – São Leopoldo – RS, Brasil. Professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE, Brasil.

Introdução

12 – Mui claramente, ó pai, concedeste o discurso. – E também observa isso, ó filho, que Deus agraciou ao homem, dentre todos os viventes mortais, com estes dois dons: com o *nous* e com o *logos*, equivalentes à imortalidade, ademais, [*o homem*] tem o *logos* *proferido*. E se alguém usar esses para fins que são necessários, não diferirá dos imortais; e principalmente tendo saído do corpo, será conduzido por ambos para o coro dos deuses e dos bem-aventurados.

13 – Pois os outros viventes não usam o *logos*, ó pai? – Não, filho, mas som; e *logos* difere muito do som. Pois, deveras, o *logos* de todos os homens é comum, e o som é próprio de cada gênero vivente. Mas também dentre os homens, ó pai, o *logos* não é diferente segundo a etnia? – Deveras, é diferente, ó filho, mas o homem é um: assim também o *logos* é um e se traduz² e o mesmo é encontrado no Egito e na Pérsia e na Grécia. E me pareces, ó filho, desconhecer a virtude e a grandeza do *logos*. Pois o bem-aventurado deus Agathos Daimon disse que a alma está no corpo; e o *nous*, na alma; e o *logos*, no *nous*; portanto, Deus é pai de todos.

14 Sendo assim, o *logos* é a imagem e o *nous* de Deus; e o corpo, da ideia; e a ideia, da alma. Por isso, deveras, a coisa mais sutil da matéria é o ar; e do ar, a alma; e da alma, o *nous*; e do *nous*, Deus; e Deus está ao redor de todas as coisas e através de todas as coisas; e o *nous*, ao redor da alma; e a alma, ao redor do ar; e o ar, ao redor da matéria (*Corpus Hermeticum* 12.12-14a) (tradução própria).³

O *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*, daqui por diante) 12, também intitulado *περὶ νοῦ κοινοῦ* (*sobre a mente comum*), é um tratado escrito como lição oral dialogada entre a personagem Hermes Trismegisto e seu discípulo Tat.⁴ Segundo Walter Scott⁵, tudo leva a crer que o *Corp. Herm.* 12 se trata de um *libellus* dividido em duas partes:⁶ a primeira compreende os parágrafos

² Μεθερμηνεύεται [methermēneuetai] é a terceira pessoa do singular do presente da voz passiva ou média. O verbo composto μεθερμηνεύω, no grego helenístico e alexandrino, amiúde, indica *traduzir* especificamente em contexto bilingue. Ele pode ser um neologismo para μεταφέρω, que, no grego ático, significa *traduzir*. No entanto, μεταφέρω, dentre outras acepções, pode significar *mudar, alterar, trocar, transferir*. É justamente nessas acepções que μεθερμηνεύω se diferencia de μεταφέρω (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1090, 1118; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 206; PEREIRA, 1998, p. 360, 369; RUSCONI, 2003, p. 299; LUST; EYNIKEL; HAUSPIE, 1992, p. 294, 301).

³ **12** – Σαφέστατα, ὃ πάτερ, τὸν λόγον ἀποδέδωκας. – Κάκεινο δὲ ὄρα, ὃ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶα ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον ἰσότημα τῇ ἀθανασίᾳ, [τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει]. τοῦτοις δὲ εἴ τις χρήσαιτο εἰς ἃ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει· μᾶλλον δὲ καὶ ἐξεληθὼν ἐκ τοῦ σώματος ὀδηγηθήσεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν.

13 – Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα λόγῳ οὐ χρᾶται, ὃ πάτερ; – Οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ· πάμπολυ δὲ διαφέρει λόγος φωνῆς. ὁ μὲν γὰρ λόγος κοινὸς πάντων ἀνθρώπων, ἰδίᾳ δὲ ἐκάστου φωνῇ ἐστὶ γένους ζῴου. – Ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὃ πάτερ, ἕκαστον κατὰ ἔθνος διάφορος ὁ λόγος; – Διάφορος μὲν, ὃ τέκνον, εἰς δὲ ὁ ἀνθρώπος· οὕτω καὶ ὁ λόγος εἰς ἐστὶ καὶ μεθερμηνεύεται καὶ ὁ αὐτὸς εὑρίσκεται καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Περσίδι καὶ ἐν Ἑλλάδι. δοκεῖς δέ μοι, ὃ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου. ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς Δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔρη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νοῦ, τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα.

14 ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ιδέας, ἢ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς. ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχῆ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός· καὶ ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχὴν, ἢ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀήρ περὶ τὴν ὕλην (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 178-179). Optou-se preferencialmente em conservar os termos técnicos filosóficos νοῦς [nous] e λόγος [logos], transladados e grifados em itálico na tradução, uma vez que eles cobrem uma vasta gama de acepções e cuja problemática se insere na gnosiológica e psicologia no âmbito da lógica (FERRATER MORA, 1964, t. 1, 974-977; t.2, p. 87-89, 303-304; REALE, 2008, v. 9, p. 152-153, 184-186).

⁴ SCOTT, 1985, v. 2, p. 338; COPENHAVER, 2000, p. 173, NOCK; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 174; FESTUGIÈRE, 2014, p. 477; DODD, 2005, p. 28.

⁵ Walter Scott (1855-1925) foi um acadêmico inglês classicista, professor de estudos clássicos na Universidade de Sydney, Universidade McGill em Montreal.

⁶ Arthur Darby Nock e André-Jean Festugière não concordam com a divisão do tratado. Para eles, não há necessidade de dividir o tratado, uma vez que ele compõe uma unidade. Ademais, qualquer divisão seria arbitrária. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 173, 188, n. 37; COPENHAVER, 2000, p. 173.

1-14a e a segunda compreende os parágrafos 14b-23. A segunda parte tematiza sobre a vida.⁷ O *Corp. Herm.* 12.12-14a está inserido na primeira parte que tematiza justamente acerca do *νοῦς* no homem (SCOTT, 1985, v. 2, p. 336). De fato, a doutrina da primeira parte do *Corp. Herm.* 12 é, amiúde, platônica. Contudo, percebem-se sinais de influências do estoicismo. A concepção acerca do *νοῦς* [nous]⁸ (mente, intelecto) no homem é de origem platônica, mas a expressão *προφορικὸς λόγος* [prophorikos logos] (*palavra proferida*) é certamente estoica. A combinação entre concepções platônicas e estoicas evidenciam que o texto não foi escrito antes do séc. I a.E.C. Trata-se de um médio-estoicismo ou médio-platonismo, platonismo estoicizante ou de um estoicismo platonizante que não pode ter surgido antes desse período (SCOTT, 1985, v. 2, p. 338).

O fato é que os autores do médio-estoicismo por diante têm uma inclinação à ética e à física, o que restringe mais o acesso às doutrinas sobre a lógica dos estoicos anteriores. Todos os escritos sobre a lógica estoica são resultados de segunda mão, muitas vezes, de opositores do estoicismo, os quais podem não ter compreendido bem suas doutrinas. Assim sendo, deve-se ficar ciente de que qualquer procedimento metodológico pode incorrer em aparentes inconsistências e generalizações. Se, no médio-estoicismo, o foco está principalmente na ética e na física, deve-se recorrer, aqui, primariamente aos autores estoicos antigos, como Zenão, Cleanto e Crísipo, a partir dos *Stoicorum Veterum Fragmenta* (abrevia-se *Stoic. Vet. Fr.*). No entanto, suas obras também foram perdidas, as fontes são fragmentadas e atribuídas, e não há distinções entre as variadas visões filosóficas estoicas. Por isso, compele-se, amiúde, tratar do estoicismo como se fosse uma unidade. Em todo caso, as referências, descrições e citações de Sexto Empírico (séc. II a III E.C.) e de Diocles Magnes (séc I a.E.C.), *apud* Diógenes Laércio (séc. III E.C.), constituem importantes fontes sobre as doutrinas filosóficas de Zenão, Cleanto e Crísipo.⁹

É especificamente de interesse o problema lógico-dialético que envolve alguns conceitos estoicos, como *λόγος* [logos], *προφορικὸς λόγος*, *φωνή* [phōnē], assim como o problema da proposição lógica conectiva em flagrante processo platonizante por meio da doutrina do *νοῦς* [nous] tematizado no *Corp. Herm.* 12.12-14a, a qual permeia, amiúde, todo o *Corpus Hermeticum* (SCOTT, 1985, v. 2, p. 338). A principal hipótese, neste artigo, é que o autor do *Corp. Herm.* 12.12-14a organizou seu argumento fazendo uso dos conceitos lógico-dialéticos do estoicismo.

O estudo filosófico da lógica pode envolver uma série de procedimentos e análise de escolas filosóficas diferentes e de épocas diferentes. Como o *significado* é a base de toda a preocupação linguística do estoicismo (NEVES, 2005, p. 89), destarte, o presente texto se concentrará nos aspectos temáticos da lógica estoica; nas principais ideias, distinções conceptuais entre os termos, expressões advindas das categorias estoicas; e na circunstância da sua lógica proposicional, especificamente, sobre a proposição conectiva.¹⁰ Não obstante, deve-se

⁷ Quanto ao emprego de *ζωή* [zōē], nos *Hermetica*, ela indica a vida divina que se pode entrar, aqui e agora, ou após a morte. No entanto, no hermetismo, o termo usual para a vida após a morte é *ἀθανασία* [athanasiā]. Em todo caso, *ζωή* é uma vida aqui e agora (DODD, 2005, p. 18-19, 146, 149).

⁸ Para atender à leitura do texto grego, faz-se necessário transliterar, pelo menos, palavras e expressões isoladas na primeira ocorrência. A transliteração é escrita entre colchetes quando segue a própria palavra grafada em caracteres gregos (ROSSETTI, 2006, p. 327-337).

⁹ *STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Collegit Ioannes Ab Armim. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 2. 348p. *I FRAMMENTI DEGLI STOICI ANTICHI*. Zenone. A cura di Nicola Festa. Bari: Laterza, 1932. v. 1. 128p. *I FRAMMENTI DEGLI STOICI ANTICHI*. Aristone, Apollófane, Erillo, Dionigi d'Eraclea, Perseo, Cleante, Sfero. A cura di Nicola Festa. Bari: Laterza, 1935. v. 2. 195p. MATES, 1961, p. 1, 5-9.

¹⁰ Sobre lógica estoica, cf. REALE, 2008, v. 6, p. 17-40; NEVES, 2005, p. 85-107; POHLENZ, 1967, p. 49- 117; MATES, 1961, *passim*. Sobre a variedade de lógica, cf. FERRATER MORA, 1964, t.2, p. 69-82.

observar a compreensão teórica germinal de outras escolas que pensaram cada conceito, tema, ideia e motivo. Por exemplo, embora se possa pensar que a concepção dúplici do *λόγος*, a saber, *προφορικὸς λόγος* (*palavra proferida*) e *ἐνδιάθετος λόγος* [*endiathetos logos*] (*palavra interiorizada, endiatética*), e toda a problematização em torno dessa doutrina, sejam de origem estoica, é bem verdade que essa distinção já encontra seu germe nas concepções platônicas e aristotélicas.¹¹

Convém salientar, *a priori*, dois aspectos importantes acerca da lógica estoica, a saber: a) que ela é uma lógica de proposições (**proposições conectivas**); b) que ela é uma teoria de esquemas de inferência (ilação) (**proposições condicionais**). Buscar-se-á abordar, no presente artigo, o primeiro aspecto dessa lógica proposicional, a saber, as **proposições conectivas**. Para um estoico, poder-se-ia dizer sentenças diferentes (em diferentes línguas) com a mesma proposição, com a descrição do mesmo conteúdo assertivo. Deve-se considerar, contudo, que a lógica estoica não é lógica de sentenças, mas de proposições, expressando, assim, um conteúdo de asserções ou verdades. Assim, emprega-se as definições funcionais de verdades para proposições comuns conectivas (MATES, 1961, p. 2-4).

O presente artigo se propõe analisar os aspectos conceituais lógico-dialéticos incidentes no *Corpus Hermeticum*, sendo objeto de estudo o tratado 12 do *Corpus Hermeticum*. Entretanto, vários outros textos herméticos são referenciados quando oportuno. Por isso, visa-se uma pesquisa da lógica e, delimitadamente, da dialética, no que diz respeito às *formas do pensamento* (*νοήματα* [noēmata])¹² ou aos *significados* a partir do tratado 12.12-14a do *Corpus Hermeticum*. A dialética permite aclarar as formas e as leis do pensamento e constitui as premissas formais para a consciência. Trata-se de uma indagação por uma forma linguística, por um falar e pensar corretamente (REALE, 2008, v. 6, p. 33; POHLENZ, 1967, p. 61). Isso posto, a dialética estoica se divide em duas partes: 1) a dos *significantes* e 2) a dos *significados*. Os estoicos admitiam, além das coisas existentes, sinais (*τυγχάνοντα* [tykhanonta], *σημεῖα* [sēmeia]) e das palavras *significantes* (*σημαίνοντα* [sēmainonta]), os conteúdos dos pensamentos, a saber, os *significados* (*σημαινόμενα* [sēmainomena]) e os *exprimíveis* (*λεκτά* [lekta]), sendo de natureza incorpórea e de significado objetivo.¹³ É justamente a parte dos *significados* que abrange, além de outros aspectos, as proposições e o *λόγος* (NEVES, 2005, p. 89).

Não obstante tudo isso, o termo *λόγος*, entre os estoicos, assume toda a dimensão do raciocinar, falar e criar. É tanto incorpóreo quanto corpóreo, tanto interno quanto externo. Embora o estoicismo divida a filosofia em três partes, a saber, física, ética (moral) e lógica, há uma ligação entre elas por meio da ideia do *λόγος*. A lógica é muitas vezes ilustrada como muro limítrofe e defensivo, esqueleto de um organismo vivo etc. O conceito de *λόγος*, como princípio da verdade na lógica, como princípio criativo cósmico na física e como princípio normativo na ética, garante uma ligação fundamental entre essas três partes na filosofia estoica. O estoicismo tem a tendência a preferir o termo heraclítico *λόγος*, diferentemente de outras correntes filosóficas, como a platônica, que optam pelo termo *νοῦς*.¹⁴

¹¹ SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 353-354; POHLENZ, 1967, p. 61. Sextus, *Adv. Math.*, 8. 275: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43, 74 (fr. 135, 223).

¹² O estudo da linguagem, aqui, diz respeito ao estudo das expressões conceituais e de pensamento. Compreende-se conceituar como modo de expressar conceitos ou pensamentos (*νοήματα* [noēmata]) (NEVES, 2005, p. 101).

¹³ REALE, 2008, v. 6, p. 29-32; NEVES, 2005, p. 87-88; MATES, 1961, p. 11-16; POHLENZ, 1967, p. 62. Sextus, *adv. math.*, 8. 11, 70; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 48, 61 (fr. 166, 187).

¹⁴ NEVES, 2005, p. 86-89; REALE, 2008, v. 6, p. 17-19; POHLENZ, 1967, p. 51-56. Sextus, *adv. math.*, 7. 16; Diogenes Laert. 7. 40; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 15-16 (fr. 38).

Outrossim, aqui, defende-se a teoria de que o *Corpus Hermeticum* 12 é produto de um ecletismo filosófico grego ou com predominância grega.¹⁵ Para proceder heurísticamente a esta pesquisa, o método de procedimento que será empregado é o **histórico-comparativo**,¹⁶ com foco em uma análise ideológico-conceptual. Por análise ideológico-conceptual, entende-se executar um estudo acurado da história dos conceitos, ideias e motivos, indagando pela origem, pelo sentido e pela aplicação de tais conceitos e ideias incidentes no texto. Por meio de cotejamento ou comparação entre o *Corp. Herm.* 12.12-14a e *Stoicorum Veterum Fragmenta*, procura-se evidenciar ou salientar as correlações histórico-filosóficas. Como se trata da análise de textos antigos, faz-se necessário proceder de acordo com a história da filosofia e de uma leitura filosófica dos textos (ROSSETTI, 2006, p. 252-254).

Quanto ao problema, especificamente buscar-se-á confrontar duas teorias, a saber, a de Walter Scott e a de André-Jean Festugière, de maneira que se possa estabelecer uma contra-argumentação frente a suas hipóteses. Walter Scott aventa que τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει (o homem tem o logos proferido) seja uma interpolação ou glosa¹⁷. Ele cogita que, no lugar de ἔχει (tem), deveria haver λέγει (diz) e seria possível que o autor mesmo estivesse abrindo uma explicação. Por isso, segundo Scott, poder-se-ia ter empregado o verbo na primeira pessoa do singular λέγω (eu digo, explico). Explicar o quê? Assim, Scott conjectura que o λόγος do qual o autor estava querendo falar era o προφορικὸς λόγος e não o ἐνδιάθετος λόγος (SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 353-354; COPENHAVER, 2000, p. 177). É bem verdade que o autor tenha sugerido ou tentado explicar sobre a *palavra proferida*, ou, ao menos, procurado indicar que o outro λόγος, distinto daquele que conduz à imortalidade junto com o νοῦς. No entanto, o argumento de Walter Scott é insustentável, uma vez que o texto do *Corp. Herm.* 12.12-14a, no decorrer, não tratará especificamente do προφορικὸς λόγος, mas de uma palavra interiorizada, mental ou significativa e Scott tem consciência disso (SCOTT, 1985, v. 2, p. 350).

André-Jean Festugière, por sua vez, também defende que aquela fraseologia seja uma glosa. No entanto, para ele, o λόγος passa a ter dois sentidos diferentes, a saber: o λόγος comum a todas as pessoas é um “discurso ou expressão inteligente”, ou seja, “palavra ou enunciação inteligente”; e o λόγος que conduz à imortalidade se trata de um λόγος “místico”, de que nem todas as pessoas fazem uso. Para Festugière, o glosador cometeu erro com a designação do λόγος do *Corp. Herm.* 12.12-14a (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 187, nota 31; COPENHAVER, 2000, p. 177).

O tema do λόγος-νοῦς constitui uma das principais doutrinas da Literatura Hermética. Poder-se-ia aventar que, *a priori*, no *Corp. Herm.* 12. 12, tratava-se do λόγος como *ratio*, o qual passa a assumir o sentido de *oratio*, *sermo* ou *verbum*. Igualmente, o νοῦς, como *mens*, órgão da *gnōsis* (γνώσις), assume a acepção de *sensos* (BERTOLINI, 1985, p. 1162-1165, 1177-1181). No entanto, isso só teria razão de ser se o autor considerasse o νοῦς como algo subjacente ao λόγος,

¹⁵ Sobre o enfoque grego (helênico) e greco-oriental dos pesquisadores em relação ao hermetismo, cf. LIRA, 2015, p. 89-95.

¹⁶ Cf. o método histórico e o método comparativo em MARCONI; LAKATOS, 2010, p. 88-90, 204-205.

¹⁷ Sobre interpolação e glosa, cf. ROSSETTI, 2006, p. 369, 374-375. John Horman também defende que τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει é uma glosa. Ele salienta que emprego da expressão προφορικὸς λόγος é incorreto e que o autor deve ter se equivocado com as expressões προφορικὸς λόγος e ἐνδιάθετος λόγος, ou que ele não estava atento à distinção (HORMAN, 1973, p. 78). Nock (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 178) indica no aparato crítico que Scott (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 230) separou (*secl.* é a abreviatura de *seclusit - secludo*) τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει [entre colchetes]. Esse verbo latino é empregado para designar que a leitura é considerada genuína, mas está deslocada e incompleta (ROSSETTI, 2006, p. 248-251). Na opinião de Scott, o emprego dos colchetes significa que as palavras incidentes nos manuscritos estão no manuscrito arquetípico, mas certamente ou provavelmente não estão em conformidade com o texto do autor (SCOTT, 1985, v. 1, p. 24). Nock e Festugière mantiveram a separação da fraseologia no texto (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 178-179). Cf. também DELATTE; GOVAERTS; DENOZ, 1977, p. XXIV, 164; HERMETICA, 2000, p. 45, COPENHAVER, 2000, p. 177.

como no *Corp. Herm.* 10.13: “Porém a alma do homem é dirigida deste modo: o *nous* no *logos*, o *logos* na alma... (tradução própria)”.¹⁸ Nesse caso, o *λόγος* passa a desempenhar uma função enunciativa, seria um *προφορικὸς λόγος*, tendo como elemento subjacente o sentido, que, aqui, seria *νοῦς-sensus* (NEVES, 2005, p. 88-89). Em todo caso, o autor do *Corp. Herm.* 12.12-14a quer dizer mais do que isso. Ele afirma justamente o contrário: o *λόγος* reside na mente ou está subjacente ao *νοῦς* (*λόγος ἐν τῷ νῷ*) (*Corp. Herm.* 12. 13). Nesse sentido, Festugière parte da ideia de que todos os homens possuem *λόγος* (*ratio*), mas nem todos possuem *νοῦς* (*mens, intellectus, intellegentia*)¹⁹ (*Corp. Herm.* 1.22; 4.3-6a; *Asclepius* 7).²⁰ No entanto, isso se trata de uma visão transcendental-dualista. O *λόγος* ao qual Festugière se refere, no *Corp. Herm.* 12.12, é identificado com o *νοῦς*, sendo um *verbo mental*. Para os autores herméticos imanentistas, todos os homens possuem *νοῦς*, mas ele não funciona da mesma forma (*Corp. Herm.* 9.5).²¹ Isso será explicado mais adiante: o mesmo *λόγος*, enquanto *ἐνδιάθετος λόγος* da lógica estoica, assumirá uma dimensão teológica fundamentada na teoria platonizante do *νοῦς*. O *νοῦς* é parte essencial de Deus, é aquilo que ele de fato é, e ele não pode ser cortado da essencialidade ou da substancialidade de Deus. Assim, esse *νοῦς*, deveras, é Deus no homem (*Corp. Herm.* 12.1).²²

Como será abordado na segunda parte deste artigo, assim como, para o estoicismo, o que diferencia o ser humano dos animais irracionais é o *ἐνδιάθετος λόγος*,²³ para o hermetismo, nos animais irracionais, só existe alma vazia de *νοῦς*. Nos homens, o *νοῦς* é Deus (*Corp. Herm.* 12. 1-3).²⁴ No *Asclepius* 6 reza que: “*sed de animalibus cunctis humanos tantum sensus ad diuinæ rationis intellegentiam exornat, erigit atque sustollit* (mas de todos os viventes, somente o *νοῦς-sensus* prepara os humanos, ergue-os e os eleva para a inteligência da razão divina) (tradução própria)”.²⁵ Então, o *λόγος* comum que se diferencia do som dos irracionais não é a *palavra proferida* (*Corp. Herm.* 12. 13).

No caso da distinção entre o *λόγος* e os sons dos irracionais, Festugière se equivoca. Animais podem proferir sons, embora inarticulados. Os estoicos não faziam distinção quanto à *φωνή* humana e irracional.²⁶ A diferença entre os humanos e os irracionais está no *ἐνδιάθετος λόγος* e não em uma “enunciação inteligente”. Festugière negligenciou esse fato e levou a uma distinção entre algo místico e algo externo. Tanto no estoicismo quanto no hermetismo, o problema de uma lógica proposicional conectiva culminará no aspecto teológico, como será detalhado na terceira parte do artigo. Festugière não levou em consideração o fato de que o salto da lógica para o teológico não é estranho entre os estoicistas, mesmo entre os mais racionalistas (POHLENZ, 1967, p. 51-52, 61; DODD, 2005, p. 26-27). Trata-se mesmo de um problema lógico-ontológico que culmina no teológico. Todo esse aspecto teológico é subjacente aos aspectos lógicos do hermetismo.

Será explicado mais adiante que o adjetivo *ἐνδιάθετος* tem a mesma raiz de *ἐνδιάθεσις* [endiathesis] e significa, amiúde, *interior, que reside na mente*, cujo verbo composto *ἐνδιατίθημι*

¹⁸ *Corp. Herm.* 10.13: *ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ...* (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 119).

¹⁹ BERTOLINI, 1985, p. 1160-1165; GLARE, 2015, p. 1028-1029, 1208-1209.

²⁰ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 14, 50-51; t. 2, p. 303-304.

²¹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 98.

²² *Ὁ νοῦς, ὃ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν [...]* ὁ νοῦς οὐδὲν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ’ ὡσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς. οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι... (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 174).

²³ Sextus, *Adv. Math.*, 8. 275; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43 (fr. 135). Cf. o fr. 143 na p. 44.

²⁴ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 174-175.

²⁵ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 303.

²⁶ Sextus, *Adv. Math.*, 8. 275; (fr. 135); cf. fr. 143, p. 44, da *Op. Cit.*

[endiatithēmi] significa *interiorizar*. O *ἐνδιάθετος λόγος* é o pensamento que existe *ἐν τῇ διαθέσει* [en tē diathesei] e o *verbo mental* ao passo que o *προφορικὸς λόγος* é o *verbo proferido*, *elocução* ou *discurso*. A relação do *ἐνδιάθετος λόγος* com o *νοῦς* não é algo puramente inventado pelo hermetismo (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 559-560; DODD, 2005, p. 28; SCOTT, 1985, v. 2, p. 353-354; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 187, nota 31; COPENHAVER, 2000, p. 177).²⁷ No fragmento 135 dos *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a referência de Galeno já pressupõe que os filósofos estoicos denominavam de *λόγος* o que outras pessoas poderiam chamar de *νοῦς* e *φρήν* [phrēn].²⁸ Em última análise, poder-se-ia considerar esse *λόγος* como produto inerente ao *νοῦς*.

Destarte, *a priori*, estabelecer-se-á um panorama dos tratados do *Corp. Herm.* frente a uma complexidade literária, averiguando seu gênero literário, datação e local, as *dramatis personae* incidentes nos textos, conteúdo doutrinário e filosófico. Averiguar-se-á a influência estoica, implicações e limitações. Em uma segunda etapa, serão identificadas as analogias e correlações do *Corp. Herm.* 12.12-14a com as ideias estoicas incidentes nos *Stoic. Vet. Fr.*, de modo a estabelecer uma análise ideológico-conceptual dos temas que permitem estabelecer um quadro lógico-dialético focado no aspecto proposicional. E, por último, busca-se apresentar como o *λόγος* passou da lógica para teologia, no *Corp. Herm.* 12.12-14a, por meio da doutrina platonizante do *νοῦς*, mediante cotejamento com outros tratados do *Corp. Herm.*

1. Os tratados do *Corpus Hermeticum* e a influência estoica

O *Corp. Herm.* é uma coletânea composta de dezessete *libelli*, libretos ou tratados escritos na língua grega *koinē*.²⁹ Esses libretos filosófico-religiosos se desenvolveram no Egito helenístico sob a influência do domínio romano entre os séc. II e III E.C. Também é atestado que, mesmo no séc. III a.E.C, já circulavam alguns escritos herméticos de cunho mágico-astrológico.³⁰ O *hermetismo filosófico-religioso*³¹ é um fenômeno típico dos escritos herméticos. A inter-relação entre Deus, o mundo e o ser humano, constituindo um conhecimento *teoantropocósmico*, é a ideia principal que permeia os livros herméticos filosóficos e religiosos (LIRA, 2015, p. 102-103; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; DODD, 1954, p. 244). Dos escritos herméticos filosófico-religiosos, restou uma coletânea designada, em latim, de *Hermetica*, ou seja, livros herméticos ou Literatura Hermética, a saber:³² o *Corpus Hermeticum*, *Asclepius Latinus*; os três tratados herméticos coptas da Biblioteca de Nag Hammadi VI; os trinta e seis *Fragmenta Hermetica*; os

²⁷ Cf. *διάθεσις* [diathesis] (*διατίθημι* [diatithēmi]) em MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 79, 83; PEREIRA, 1998, p. 130, 138-139; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 394, 415.

²⁸ Galeno, in Hippocr., *De Med. Officina*, v. 18 B: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43 (fr. 135). A palavra *φρήν* [phrēn] incide apenas no *Corpus Hermeticum* 13.4-5, 21. Cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 30, 195.

²⁹ LIRA, 2015, p. 97; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; FOWDEN, 1993, p. 213; DODD, 2005, p. 11; McLEAN, 2014, p. 7.

³⁰ LIRA, 2015, p. 102-103; LIRA, 2017a, p. 101; LIRA, 2017b, p. 150; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3938-3939, 3944; FILORAMO, 2002, p. 669; GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p. 358.

³¹ Na presente pesquisa, designa-se de *hermetismo filosófico-religioso* a doutrina hermética de conteúdo e objetivo filosófico-religioso (EBELING, 2011, p. 63; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487). No séc. XX, Walter Scott e André-Jean Festugière estabeleceram uma distinção entre duas formas de hermetismo (SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487-488). Festugière chama de hermetismo popular (*hermétisme populaire*) aquele que compreende um conjunto de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, *teúrgicas* e pseudocientíficas. O hermetismo erudito ou filosófico (*hermétisme savant* ou *hermétisme philosophique*) é aquele que compreende um conjunto de doutrinas teológicas e filosóficas (FESTUGIÈRE, 2014, p. 7-8, 327; LIRA, 2015, p. 30-40; FOWDEN, 1993, p. 116. ELIADE, 2011, v. 2, p. 259-260; FILORAMO, 1992, v. 1, 377-378; DODD, 2005, p. 11; DODD, 1954, p. xii; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii, xxxvi; EBELING, 2011, p. 11; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1).

³² LIRA, 2015, p. 43; EBELING, 2011, p. 10-11; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; REALE, 2008, v. 7, p. 376-377; VAN DEN BROEK, 2006, p. 489-498; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 15.

Stobaei Hermetica; e os Fragmentos de Viena; além dos tratados herméticos em árabe e armênio. Só se conhece uma parcela da imensa literatura antiga do hermetismo (LIRA, 2015, p. 29, 43, 46; LIRA, 2017b, p. 150; DODD, 1970, p. 11; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939).

De acordo com a classificação de André-Jean Festugière, o gênero literário predominante dos escritos herméticos é em forma de diálogo didático, como, por exemplo, *Corp. Herm.* 1-6, 8-13 e 17, em que o mestre ensina os seus discípulos. O *Corp. Herm.* 14 e o 16, de acordo com seu aspecto didático-epistolar, são cartas. O *Corp. Herm.* 7 pertence ao gênero oratório em forma de sermão. O *Corp. Herm.* 3 é um tratado cosmogônico, e o *Corp. Herm.* 1 é uma aretologia (narração teofânica ou da manifestação de um deus) que se apresenta em forma de diálogo. O *Corp. Herm.* 18 é um tratado panegírico (discurso em louvor ao rei).³³

De maneira geral, os dialogados são caracterizados pela intervenção do discípulo. Nos diálogos do *Corpus Hermeticum*, as *dramatis personae* geralmente recebem pseudônimos divinos greco-egípcios: Hermes Trismegistos (como mestre), Asclépios (Imhotep), Tat e Amon (Ammon) (como discípulos), mas pode haver outras personagens, como *Poimandres*, *Nous* (Ptah) e *Agathos Daimon* (Kneph) (entidades divinas).³⁴

De acordo com as características doutrinárias, os traços imanentistas e monistas estão presentes no *Corp. Herm.* 2, 5, 8 e 14; os traços transcendentalistas e dualistas se evidenciam no *Corp. Herm.* 1, 4, 6, 7 e 13. Em todo caso, percebe-se um imanentismo que não exclui o transcendentalismo nem um transcendentalismo que exclui o imanentismo dentro de um mesmo tratado. À medida que um texto sofre influência platônica, mais traços transcendentalistas e dualistas ele apresenta. Da mesma forma, o imanentismo e monismo incide em textos marcadamente estoicos.³⁵

Quando se refere à influência do médio-estoicismo, deve-se entender que se trata de um estoicismo que recebeu uma influência platônica ou que foi modificado por novas ideias. O médio-estoicismo se desenvolve entre os séculos II e I a.E.C. Seus principais filósofos eram Panécio de Rodes e Possidônio de Apameia. Eles preservaram os principais dogmas do estoicismo, corrigindo apenas algumas doutrinas por meio de um ecletismo. Apesar de Possidônio de Apameia (escreveu entre 100-50 a.E.C.) ser um estoico, contribuiu com o desenvolvimento não só da formação do médio-estoicismo, mas também do médio-platonismo. Possidônio de Apameia, sendo um escritor e filósofo enciclopédico, escreveu vinte e três grandes obras, das quais apenas restam fragmentos. As características filosóficas de Possidônio se expressavam pela liberdade interpretativa dos dogmas de outras escolas filosóficas em um contexto estoico. É bem verdade que muitos dessas doutrinas eram *refratárias* ao estoicismo ou antiestoicos (LIRA, 2015, p. 224-225; LIRA, 2018, p. 288; DODD, 2005, p. 11-12; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 244; REALE, 2008, v. 7, p. 118-119).

Também convém salientar a incidência de um platonismo estoicizante, chamado atualmente de médio-platonismo (ou platonismo médio), que surgiu no decurso do século I a.E.C ao II E.C. Deveras, esse o platonismo modificado pela influência estoica não deve ter existido muito tempo antes do séc I a.E.C. Durante o período cético na Academia Platônica, essa fusão nunca tenha vindo à baila, já que, nesse período, os acadêmicos céticos se

³³ LIRA, 2015, p. 97-98; ELIADE, 2011, v. 2, p. 259-260, 431; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; DODD, 2005, p. 13; SCOTT, 1985, v. 1, p. 15-16; FESTUGIERE, 2014, p. 503, 508.

³⁴ O nome *Tat* é outra forma para Hermes e *Thoth*, mas, no *Corp. Herm.*, é uma personagem diferente de Hermes-*Thoth*. (cf. LIRA, 2015, p. 98; NOCK; FESTUGIERE, 2011, t. 1, p. IV; DODD, 2005, p. 13; SCOTT, 1985, v. 1, p. 2-3; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940).

³⁵ LIRA, 2015, p. 99-101; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9.

posicionavam contra as doutrinas estoicas. Em todo caso, para alguns pesquisadores, principalmente para Walter Scott, as doutrinas do hermetismo não podem ter surgido antes do séc. I a.E.C., justamente porque as doutrinas incidentes nos textos herméticos foram influenciadas por um platonismo estoicizante ou por um estoicismo platonizante, principalmente pelas ideias de Possidônio de Apameia (LIRA, 2015, p. 224-225; LIRA, 2018, p. 287-289; REALE, 2008, v. 6, p. 109-129; DODD, 2005, p. 10-11; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 138, 201, 234, 244). Segundo Charles Harold Dodd:

Do tempo de Possidônio, o qual deu à filosofia estoica uma forte infusão de platonismo, as duas escolas se aproximaram uma da outra, e no nível popular a filosofia muitas vezes tomou a forma de estoicismo platonizante ou de platonismo estoicizante. A filosofia misturada foi um dos precursores do neoplatonismo.

A infusão do platonismo e estoicismo proveu um *organon* para pensadores de várias tendências que procuravam justificação filosófica para a religião. Um exemplo notável é para ser encontrado na assim chamada literatura hermética (tradução própria).³⁶

Como supramencionado, os filósofos estoicos médios e tardios são inclinados à ética e à física, restringindo o acesso às doutrinas sobre a lógica dos estoicos antecessores. Há apenas fragmentos sobre a lógica, muitas vezes, procedentes de citações ou referências dos opositores do estoicismo, o que nem sempre é garantia de que tenham compreendido bem as doutrinas lógicas dos estoicos (MATES, 1961, p. 1, 5-9). Por outro lado, as doutrinas da lógica e dialética, mesmo entre os estoicos médios e tardios devem ter submetido a vários graus de modificações, principalmente com as interpenetrações de doutrinas platônicas e aristotélicas. Mesmo um bom estoico do séc. II ao séc. IV E.C. pode não ter compreendido bem as distinções conceituais ou pode não ter aceitado passivamente as doutrinas dos estoicos anteriores.

Um autor hermético não é estoico *lato sensu* nem pretende imitar as doutrinas filosóficas gregas *ipsis litteris*. Ele pode adequar determinadas doutrinas ao contexto daquilo que ele defende e acredita. Contrariamente ao que se possa imaginar, os ensinamentos dos autores herméticos não eram meras repetições de doutrinas filosófico-religiosas. Eles fazem uso de outras crenças religiosas e de doutrinas filosóficas como se pertencessem ao hermetismo, buscando, por meio de um ecletismo ou sincretismo, *purificá-los* de todos os estratos excessivos que encobrissem a *verdade*.³⁷

Destarte, a discussão presente no texto não indica que seja produto de qualquer escola grega ou helenística sobre a lógica. Ou seja, não se trata de uma *lógica grega pré-socrática*, tampouco de qualquer *lógica antiga helenístico-romana*, ou mesmo *aristotélica*. Pode-se falar que o hermetismo faz uso de uma *lógica estoico-megárica*, desenvolvida por estoicistas e megáricos, mas também elaborada por variados autores da Antiguidade e do Medievo (FERRATER MORA, 1964, t.2, p. 69-82; REALE, 2008, v. 6, p. 7).³⁸ Logo, não seria estranho que os autores herméticos, na Antiguidade, elaborassem uma lógica semelhante à lógica estoica, a fim de justificar suas próprias teorias.

³⁶ *From the time of Posidonius, who gave the Stoic philosophy a strong infusion of Platonism, the two schools approached one another, and on the popular level philosophy often took the form of a platonizing Stoicism or stoicizing Platonism. This mixed philosophy was one of the forerunners of neo-Platonism.*

The fusion of Platonism and Stoicism provided an organon for thinkers of various tendencies who sought a philosophical justification for religion. A striking example is to be found in the so-called Hermetic literature. DODD, 2005, p. 10-11.

³⁷ LIRA, 2015, p. 99; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na p. 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; DODD, 1954, p. 245.

³⁸ Sobre os megáricos, cf. REALE, 2008, v. 2, p. 190-197.

É fato que a não compreensão de conceitos da lógica estoica pode ter existido e certamente Scott e Festugière partiram dessa abordagem para estabelecer as conjecturas acerca de uma possível interpolação ou glosa da fraseologia *τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει* (o homem tem o logos proferido) no *Corp. Herm.* 12.12-14a.³⁹ Como já foi mencionado na introdução, isso advém do fato de que o autor hermético apenas menciona sobre o *logos proferido*, mas não dá total desenvolvimento a esse conceito.

É bem verdade que André-Jean Festugière, amiúde, tenta justificar a inconsistência da literatura hermética em relação ao raciocínio grego, defendendo que os escritos herméticos eram produtos pseudointelectuais de amadores na arte de filosofar, os quais, em sua mediocridade filosófica, imitavam os gregos, tanto em seu pensamento quanto na originalidade e vigor, no entanto, falhavam ao proceder dessa forma, evidenciando suas contradições.⁴⁰ Por outro lado, Walter Scott nega qualquer potencialidade noética do *λόγος*, sendo simplesmente observado seu aspecto de enunciação e de razão enunciada no *Corp. Herm.* 12.12-14a, potencializando o aspecto platonizante do *νοῦς* no *Corp. Herm.* 12. No entanto, seu argumento não se sustenta, já que o texto, no decorrer, não tratará especificamente do *προφορικὸς λόγος*, mas de uma palavra interiorizada, mental ou significativa, o que é averiguado por ele mesmo, contradizendo sua teoria sobre a glosa (SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 350, 353-354; COPENHAVER, 2000, p. 177).

2. A incidência da lógica proposicional conectiva no *Corp. Herm.* 12.13

Como supramencionado, a lógica estoica é uma lógica de proposições, conectivas ou condicionais. De acordo com essa lógica conectiva ou simples, poder-se-ia dizer diferentes sentenças diferentes (em diferentes línguas) com a mesma proposição, com a mesma asserção. Diferentemente de uma lógica aristotélica, a lógica estoica não é lógica de sentenças equivalentes, mas de proposições, de maneira a designar um conteúdo de asserções ou verdades. Assim, emprega-se as definições funcionais de verdades para proposições comuns conectivas (MATES, 1961, p. 2-4; NEVES, 2005, p. 92-95). É justamente a parte dialética dos *significados* que compreende, entre outros aspectos, as proposições e o *λόγος*, sendo o próprio *significado*, amiúde, base da preocupação do estoicismo (NEVES, 2005, p. 89).

No que se refere à passagem do *Corp. Herm.* 12.13 que reza “...assim também o *logos* é um e é traduzido e o mesmo é encontrado no Egito e na Pérsia e na Grécia. (*οὕτω καὶ ὁ λόγος εἷς ἐστὶ καὶ μεθερμηνεύεται καὶ ὁ αὐτὸς εὐρίσκεται καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Περσίδι καὶ ἐν Ἑλλάδι*)”⁴¹, Walter Scott afirma que esse *λόγος* se trata da unidade do discurso enquanto significado ou sentido, não com respeito ao som *de per se*.⁴² Todos os seres humanos são de uma espécie, racional, e mesmo que sejam de etnias diferentes, expressando seus pensamentos através de sons diferentes, os pensamentos são os mesmos. Pode-se explicar esse fato através da palavra grega *ἄνθρωπος* [anthrōpos] e da palavra latina *homo*, as quais diferem no som, mas são idênticas enquanto *λόγος* no que diz respeito ao significado *homem* (SCOTT, 1985, v. 2, p. 350). Embora as palavras não possam ter o mesmo agrupamento sonoro, elas podem demonstrar a mesma base conceitual (NEVES, 2005, p. 104). O ponto principal aqui está inserido na dialética,

³⁹ NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 187, nota 31; SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 353-354; COPENHAVER, 2000, p. 177

⁴⁰ “*la culture philosophique de l’hermétisme est médiocre et sa pensée sans originalité e sans vigueur*” (a cultura filosófica do hermetismo é medíocre e seu pensamento sem originalidade e sem vigor (tradução própria)) (FESTUGIÈRE, 2014, p. 505). Cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 8-9; CHLUP, 2007, p. 134; LIRA, 2015, p. 91.

⁴¹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 179.

⁴² Essa assertiva é diferente da hipótese de Festugière, o qual defende que esse *λόγος* seja palavra ou enunciação inteligente (NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 187, nota 31; COPENHAVER, 2000, p. 177).

no que diz respeito às *formas do pensamento* (*νοήματα* [noēmata])⁴³ ou aos *significados*, na expressão linguística dos conceitos. E, nesse sentido, a dialética possibilita melhor clareza sobre as leis do pensamento e a constituição das premissas formais para a consciência (REALE, 2008, v. 6, p. 33; POHLENZ, 1967, p. 61). A parte da dialética que está em jogo, no *Corp. Herm.* 12.12-14a, diz respeito mais especificamente aos *significados*, aquilo que permanece inalterado.

Há, aqui, uma incidência do aspecto da lógica proposicional conectiva. Esse *λόγος κοινός* está na dimensão de um conteúdo assertivo, ou seja, da verdade. Sentenças em línguas diferentes podem expressar proposições conectivas que se confirmam. Em outras palavras, cumpre afirmar que essas palavras podem expressar a mesma base conceitual (MATES, 1961, p. 2-4; SCOTT, 1985, v. 2, p. 350; NEVES, 2005, p. 104).

Assim, Walter Scott está se referindo a uma lógica proposicional conectiva (MATES, 1961, p. 2-4). Como já foi mencionado, a principal hipótese, neste artigo, é que o autor do *Corp. Herm.* 12.12-14a organizou seu argumento fazendo uso dos conceitos lógico-dialéticos do estoicismo. Poder-se-ia criar uma objeção a essa hipótese pelo fato de que os termos não seguem rigorosamente as diferenciações e os padrões estoicos. Pode-se mencionar ainda a incidência da expressão *προφορικὸς λόγος* em detrimento de outra conhecida expressão, a saber, *ἐνδιάθετος λόγος*.⁴⁴ Em todo caso, a acepção dessa expressão é subjacente no emprego do *λόγος*, que é diferente da voz, do som, e está presente em qualquer língua (*Corp. Herm.* 12.13). De fato, o texto está tratando de um *ἐνδιάθετος λόγος*.

O *Corp. Herm.* 12.12-14a se apropria de um *lugar-comum* helenístico da superioridade do homem sobre os animais (FESTUGIÈRE, 2014, p. 559). Segundo o *Corp. Herm.* 12.12-14a, o ser humano é capaz de emitir ou proferir (*τὸ προφέρεισθαι* [to propheresthai]) som (*φωνή*), isto é, voz. Isso indica que o homem possui *palavra proferida* (*τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει*). De qualquer forma, a diferença entre o ser humano e os animais irracionais não está no fato de que esse possa proferir som (*προφορικὸς λόγος*), mas na *palavra endiatética* (*ἐνδιάθετος λόγος*). Animais irracionais, como corvo, papagaio, proferem sons (*προφέρονται φωνάς*), mas são incapazes de articular esses sons com sentido.⁴⁵

Embora, segundo os estoicos, qualquer som seja voz, a atividade de conversar entre os humanos exerce um papel importante. Nos irracionais, o som é desprovido de enunciado ou palavra (*λόγος*). O proferir ou pronunciar (*τὸ προφέρεισθαι*) é diferente do dizer (*τὸ λέγειν* [to legein]). O que se diz é algo ou alguma coisa (*πρᾶγμα*) e o que se pronuncia (*τὸ προφέρεισθαι*) é som (*φωνή*). Nos humanos, ao proferir uma palavra (*προφορικὸς λόγος*), a mesma sempre deve vir acompanhada de um sentido (*λεκτόν* [lekton]), de algo *significado* (NEVES, 2005, p. 88-89; POHLENZ, 1967, p. 62-64).

Para os estoicos, todo conhecimento parte do mundo sensível. Mesmo os exprimíveis (*λεκτά*) devem se materializar por meio do som, de uma palavra proferida, que é o ar ferido. Assim, o som ou a voz é corporal (*σῶμα δ' ἐστὶν ἢ φωνή, vocem corpus esse*).⁴⁶

No *Corp. Herm.* 12.12-14a, ao questionar se os outros animais não usam o *λόγος*, fundamenta-se na emissão de ‘palavra sem sentido’ pelos irracionais. No entanto, o *λόγος* deve

⁴³ O estudo da linguagem, aqui, diz respeito ao estudo das expressões conceituais e de pensamento. Compreende-se conceituar como modo de expressar conceitos ou pensamentos (*νοήματα* [noēmata]) (NEVES, 2005, p. 101).

⁴⁴ Sextus, *Adv. Math.*, 8. 275; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43, 74 (fr. 135, 223); POHLENZ, 1967, p. 64.

⁴⁵ Sextus, *Adv. Math.*, 8. 275; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43 (fr. 135). Cf. também o fragmento 143 na página 44.

⁴⁶ NEVES, 2005, p. 88; REALE, 2008, v. 6, p. 22, 29-32; POHLENZ, 1967, p. 62-64; MATES, 1961, p. 11-16. Diogenes Laert. 7.55; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43 (fr. 140). Cf. também os fragmentos 141-143 na página 44.

ser empregado sempre em conjunção com o sentido (λεκτόν). Assim sendo, os animais são incapazes de enunciar ou dizer algo. Destarte, deve-se levar em consideração que preocupação do estoicismo está sempre na teoria do *significado*. Só há fala se houver compreensão por parte do ouvinte (NEVES, 2005, p. 89; POHLENZ, 1967, p. 64).

Em última análise, trata-se de um λόγος com característica noética ou significativa (νοῦς). Ele não é apenas uma palavra enunciada, mas também a palavra significativa ou com base no sentido (νοῦς). O νοῦς passa a designar, aqui, o domínio dos incorporais exprimíveis (λεκτά ἀσώματα [lekta asōmata]),⁴⁷ dos sentidos (σημαινόμενα), da palavra *endiatética* (ἐνδιάθετος λόγος), da concepção, do pensamento, do λόγος que reside na mente ou está subjacente a essa (λόγος ἐν τῷ νῷ) (*Corp. Herm.* 12. 13).⁴⁸

Isto já foi dito na introdução, mas se deve retomar que, assim como, para o estoicismo, o que diferencia o ser humano dos animais irracionais é o ἐνδιάθετος λόγος,⁴⁹ para o hermetismo, nos animais irracionais, só existe alma vazia de νοῦς. Nos seres humanos, o νοῦς é Deus (*Corp. Herm.* 12. 1-3).⁵⁰ No *Asclepius* 6 reza que: “*sed de animalibus cunctis humanos tantum sensus ad diuinae rationis intellegentiam exornat, erigit atque sustollit* (mas de todos os viventes, somente o νοῦς-sensus prepara os humanos, ergue-os e os eleva para a inteligência da razão divina) (tradução própria)”.⁵¹ Desta maneira, o λόγος comum, o qual é diferente do som dos irracionais, não é a *palavra proferida* (*Corp. Herm.* 12. 13).

Na introdução deste artigo, também de antemão, mencionou-se as acepções para ἐνδιάθετος, a saber, *interior, interno, que reside na mente, imanente, inato*. Assim, mais uma vez convém notar que a expressão ἐνδιάθετος λόγος significa *concepção, pensamento; o pensamento que existe na mente, verbo mental, razão concebida, palavra interiorizada*. O ἐνδιάθετος λόγος é um pensamento sem qualquer expressão de vocalização e elocução.⁵² Isso difere do προφορικὸς λόγος, cujo sentido é do pensamento expresso por vocalização, sendo razão vocalizada, verbo proferido, elocução ou discurso.⁵³ O hermetismo não criou o conceito relacional do ἐνδιάθετος λόγος com o νοῦς. Em todo caso, aqui, poder-se-ia considerar esse λόγος como produto inerente ao e interno do νοῦς. Essa relação está nas ideias correntes na Antiguidade, como supracitado.⁵⁴

De qualquer forma, deve-se averiguar o percurso conceptual do λόγος e do νοῦς, passando pela lógica estoico-megárica, até chegar a uma compreensão lógico-dialética, culminando em um problema de proposições conectivas no *Corp. Herm.* 12.12-14a.

Desde Homero, pode-se perceber que o νοῦς assume uma função puramente espiritual distinta da ideia de percepção, sensação e sentido (αἴσθησις [aisthēsis]), podendo ser sede efetiva da consciência. Por meio dele, as impressões sensíveis se juntam à consciência. Em uma primeira acepção, o νοῦς designa a *faculdade de pensar, a inteligência (intellegentia)* (BERTOLINI, 1985, p. 1160-1165), o *espírito, memória* e às vezes se pode pensar em o νοῦς como *sabedoria (sapientia)*

⁴⁷ Sextus, *adv. math.*, 7. 38: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 42 (fr. 132).

⁴⁸ Sextus, *adv. math.*, 8. 275: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43, 74 (fr. 135, 223).

⁴⁹ Sextus, *Adv. Math.*, 8. 275: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43 (fr. 135). Cf. o fr. 143 na p. 44.

⁵⁰ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 174-175.

⁵¹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 303.

⁵² LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 559-560; DODD, 2005, p. 28; SCOTT, 1985, v. 2, p. 354; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 187, nota 31; COPENHAVER, 2000, p. 177. A palavra διάθεσις [diathesis] (διατίθημι [diatithēmi]), entre várias acepções, significa *mente, disposição da alma, do espírito* (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 79, 83; PEREIRA, 1998, p. 130, 138-139; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 394, 415).

⁵³ SCOTT, 1985, v. 2, p. 353-354; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 187, nota 31; COPENHAVER, 2000, p. 177.

⁵⁴ Galeno, in Hippocr., *De Med. Officina*, v. 18 B: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 43 (fr. 135). A palavra φρήν [phrēn] incide apenas no *Corpus Hermeticum* 13.4-5, 21. Cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOZ, 1977, p. 30, 195.

(cf. *Odisseia* 6.320).⁵⁵ Essa parece ser a acepção que Aristóteles, mais tarde, tomará para o *voũs* enquanto parte superior da alma. Sendo parte de todos os seres pensantes, esse *voũs* se converte em um *entendimento agente, por meio do qual se adquire significação das coisas*.⁵⁶ Nesse sentido, pode-se designar *voũs* de *intellectus (inter+lectus)*⁵⁷, *hábito e atividade da alma, pensamento objetivo, inteligência objetiva*. Quando o *voũs* passa a indicar a *vida interior da alma, do espírito*, ele pode ser designado como *mens*.⁵⁸

Para Parmênides, o *voũs* adquire a dimensão de independência em relação à experiência externa. Platão leva adiante esse sentido do *voũs*. Segundo ele, o *voũs* contempla os lugares *hiperurânios* e as ideias se desnudam de toda a materialidade. No entanto, para Platão, o *voũs*, enquanto *faculdade pensante ou atividade pensante*, distingue-se da *νόησις* [noēsis] (pensamento) propriamente dita, que é conteúdo daquela atividade ou faculdade. Na *Res Publica*, 7. 534a, por exemplo, Platão segue essa ideia.⁵⁹ Em todo caso, ele está se referindo à *atividade* ou *faculdade noética*, a qual se diferencia de outras faculdades. Anaxágoras dá um sentido cosmológico ao *voũs*, isto é, de *alma do mundo, espírito cósmico* ou *ordem do cosmo*, e uma *faculdade pensante*, uma *atividade pensante*, capaz de fazer refletir a *anima mundi*. Nesse caso específico, está-se tratando de uma entidade repleta de inteligência que rege os processos cósmicos ou universais.⁶⁰

Embora seja raro encontrar o emprego e o conceito de *voũs* entre os estoicos mais antigos, é bem verdade que há incidência de seu emprego, pelo menos, entre outras ocorrências, para descrever o destino (*εἰμαρμένη* [heimarmenē]) como mente de Deus (Zeus).⁶¹ Ademais, esse termo é empregado por Aristo de Quios para designar a parte diferente dos aspectos sensoriais, que ele a denomina de *voũs*, nos racionais.⁶²

Para o hermetismo, o *voũs* é incorpóreo, insensível, intelectivo e divino (*Corp. Herm. passim*). É o órgão próprio da *διάνοια* [dianoia] (raciocínio, pensamento, inteligência), do *νόημα* [noēma] (conceito, pensamento) e da *νόησις* [noēsis] (pensamento), levando às últimas consequências a uma *gnōsis (γνώσις) teoantropocósmica*. Em termos de funcionalidade, diz-se que o *voũs* é tanto intuitivo quanto discursivo, atua sobre a *νόησις* e a *διάνοια* (*Corp. Herm.* 1.1, 5.2, 9.1).⁶³ Em termos de finalidade, o *voũs* conduz à *gnōsis (γνώσις) teoantropocósmica* (*Corp. Herm.* 10.21).⁶⁴ Em termos de natureza última, o *voũs* é Deus (*Corp. Herm.* 12. 1-3).⁶⁵ No entanto, *διάνοια* é um termo de baixíssima incidência nos tratados do *Corp. Herm.*, ocorrendo duas vezes, enquanto *νόησις* faz parte do tema principal da *intelecção* do *Corp. Herm.* 9, incidindo vinte e uma vezes em todo *Corpus*.⁶⁶

Embora o *voũs* seja o órgão da *gnōsis (γνώσις)*, no *Corp. Herm.*, ele pode ser descrito como uma metonímia de *gnose*. Esse fenômeno metonímico corre com *voũs* quando significa *sabedoria (sapientia)* nas obras homéricas (cf. *Odisseia* 6.320).⁶⁷ Amiúde, *voũs* denota *mente*, mas

⁵⁵ HOMERO, 2011, p. 192; FERRATER MORA, 1964, t.2, p. 304.

⁵⁶ HOMERO, 2011, p. 192; POHLENZ, 1967, p. 51-56; REALE, 2008, v. 6, p. 17-18; FERRATER MORA, 1964, t. 1, 974-977; t.2, p. 303-304.

⁵⁷ GLARE, 2015, p. 1028-1029, 1038; FERRATER MORA, 1964, t.2, p. 304.

⁵⁸ GLARE, 2015, p. 1208-1209; FERRATER MORA, 1964, t.2, p. 304.

⁵⁹ PLATO, 1942, v. 6, p. 204.

⁶⁰ POHLENZ, 1967, p. 51-56; REALE, 2008, v. 6, p. 17-18; FERRATER MORA, 1964, t. 1, 974-977; t.2, p. 303-304.

⁶¹ Proclus in Hesiod, *Op. et Dies*, v. 105.: STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 267 (fr. 929).

⁶² I FRAMMENTI DEGLI STOICI ANTICHI. 1935, v. 2, p. 21 (fr. 377 A.).

⁶³ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 7, 61, 96.

⁶⁴ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 123.

⁶⁵ Sobre a função e natureza última do *voũs*, FERRATER MORA, 1964, t. 1, 974-975.

⁶⁶ Cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 46, 124.

⁶⁷ HOMERO, 2011, p. 192; FERRATER MORA, 1964, t.2, p. 304.

pode conotar *significado; sensibilidade; recordação; alma, coração; intenção; razão, intelecto, entendimento; pensamento, intelecção, sabedoria, percepção, intuição*.⁶⁸

Em suma, para os autores herméticos transcendentalistas e platonizantes, o ser humano, ao ter se apropriado do *νοῦς*, vem a ser imortal. Mas, para o autor do *Corp. Herm.* 12.12-14a, é a conjunção do *λόγος* com o *νοῦς* que possibilita a imortalidade. Poder-se-ia aventar que, *a priori*, no *Corp. Herm.* 12. 12, o *λόγος* (*ratio*) passou a ser designado como *oratio, sermo* ou *verbum*.⁶⁹ Igualmente, o *νοῦς* (*mens*), órgão da *gnōsis* (*γνώσις*), assume a acepção de *sensus*.⁷⁰ Todavia, isso só seria possível se o autor considerasse o *νοῦς* como algo subjacente ao *λόγος*, como no *Corp. Herm.* 10.13 (*ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ*).⁷¹ *A contrario sensu* do *Corp. Herm.* 12, o *λόγος* desempenha uma função enunciativa, tendo o *νοῦς* (*sensus*) como elemento subjacente, isto é, o *sensus* na *oratio*.⁷² Em última análise, o autor do *Corp. Herm.* 12.12-14a afirma justamente o oposto do *Corp. Herm.* 10.13: o *λόγος* reside na mente ou está subjacente ao *νοῦς*, é a *ratio* no *intellectus* (*mens*)⁷³ (*λόγος ἐν τῷ νῷ*) (*Corp. Herm.* 12. 13).

3. A dimensão teológica do *λόγος* no *Corp. Herm.* 12.14a

Foi supramencionado que, não obstante o estoicismo dividir a filosofia em três partes, a saber, física, ética (moral) e lógica, existe uma ligação nessa tripartição por meio da ideia do *λόγος*.⁷⁴ Outrossim, o salto da lógica para o teológico não é estranho entre os estoicistas, mesmo entre os mais racionalistas dentre os estoicos, essa dimensão teológica ou religiosa se faz pela ideia do *λόγος* (POHLENZ, 1967, p. 51-52, 61; DODD, 2005, p. 26-27). Assim, um problema lógico-ontológico chega às últimas consequências em uma adequação teológica. No *Corp. Herm.* 12.14a, esse *λόγος* não é só uma imagem (*εἰκῶν* [eikōn])⁷⁵, mas também a mente ou o pensamento (*νοῦς*) de Deus (*ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκῶν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ*). Todo esse aspecto teológico é subjacente aos aspectos lógicos do hermetismo. Poder-se-ia aventar que essa imagem é algo sensível, semelhante à fraseologia platônica no *Timaeus* 92C, a saber: “*εἰκῶν νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός* (Deus sensível é imagem do inteligível) (PLATO, 1929, v. 9, p. 252)”. No entanto, novamente isso poderia dar a entender que se trata de uma *λόγος* proferido ou de um *προφορικὸς λόγος*. De fato, esse *λόγος* é um *pensamento*, um *ato de pensar* sem a presença da sensação ou do sentido (*αἰσθησις*). Trata-se de uma palavra interiorizada ou *endiatética*. O *λόγος*, pensamento, é Deus *iconizado*, é a *mens*, o *sensus*, o *intellectus* de Deus ou a palavra noética de Deus. Em todo caso, essa dimensão teológica em torno do *λόγος* só será decididamente ajustada ao hermetismo por uma via platonizante.

A ideia principal que permeia os livros herméticos filosóficos é de caráter gnóstico *teoantropocósmico*. Sendo assim, os temas em destaque na Literatura Hermética giram em torno

⁶⁸ LIRA, 2015, p. 143. Referente ao *νοῦς* como órgão da *gnose*, cf. SCOTT, 1985, v. 2, p. 140; DODD, 2005, p. 27-28. Sobre as acepções de *νοῦς*, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 222; PEREIRA, 1998, p. 391; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1180-1181; FERRATER MORA, 1964, t. 2, p. 303-304; FOBES, 1959, p. 284; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261-268; JUNG, 2019, p. 317-319; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7-8; DODD, 2005, p. 27-28, 216-219, 221-224, 304.

⁶⁹ Sobre o *ratio* (*λόγος*) no *oratio* (*λόγος*), cf. NEVES, 2005, p. 104.

⁷⁰ BERTOLINI, 1985, p. 1162-1165, 1177-1181.

⁷¹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 119.

⁷² NEVES, 2005, p. 88-89.

⁷³ BERTOLINI, 1985, p. 1160-1165; GLARE, 2015, p. 1028-1029, 1208-1209.

⁷⁴ NEVES, 2005, p. 86-89; REALE, 2008, v. 6, p. 17-19; POHLENZ, 1967, p. 51-56. Sextus, *adv. math.*, 7. 16; Diogenes Laert. 7. 40; STOICORVM VETERVM FRAGMENTA, 1964, v. 2, p. 15-16 (fr. 38).

⁷⁵ Cf. as acepções de *εἰκῶν* em LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 485.

de θεός [theos] (Deus), do ἄνθρωπος [anthrōpos] (homem)⁷⁶ e do κόσμος [cosmos] (mundo).⁷⁷ Como já se comentou, o tema do λόγος-νοῦς é uma das principais doutrinas do *Corp. Herm.* Para os autores herméticos transcendentalistas dualistas de influência platônica, os homens possuem λόγος (*ratio*), mas nem todos possuem νοῦς (*mens, intellectus, intellegentia*)⁷⁸ (*Corp. Herm.* 1.22; 4.3-6a; *Asclepius* 7).⁷⁹ Para autores herméticos imanentistas panteístas e de influência estoica, todos os homens possuem νοῦς, mas ele não funciona de igual modo (*Corp. Herm.* 9.5).⁸⁰ De fato, λόγος e νοῦς constituem elementos temáticos centrais da doutrina hermética, mas, ao contrário do *Corp. Herm.* 12.12-14a, o qual se apropria de um lugar-comum helenístico da superioridade do homem sobre os animais (FESTUGIÈRE, 2014, p. 559), o assunto não é a superioridade do homem em relação ao mundo e aos irracionais (ἄλογοι), e, sim, a categorização dos homens em duas classes ou grupos - aqueles que receberam o νοῦς (os τέλειοι [teleioi]) e os que apenas possuem a λόγος (os λογικοί [logikoi]).⁸¹

De qualquer forma, os autores herméticos empregam expressões para designar a parte do homem que se relaciona com o νοῦς e o torna imortal, a saber, οὐσιώδης ἄνθρωπος [ousiōdēs anthrōpos] homem essencial (*Corp. Herm.* 1.15; 9.5), τέλειοι ἄνθρωποι [teleioi anthrōpoi] homens perfeitos (*Corp. Herm.* 4.4), ὄντως ἄνθρωπος [ontōs anthrōpos] homem realmente homem (*Corp. Herm.* 10.24) e ἐνδιάθετος ἄνθρωπος homem interior (*Corp. Herm.* 13.7). Às vezes parece que os autores herméticos empregam essas expressões para designar uma subespécie ou *hipônimo* do gênero humano (*hiperônimo*) (LIRA, 2015, p. 171; DODD, 2005, p. 25, 28).

Não obstante, no *Corp. Herm.* 1.15, reza que: “...παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον... (...de todos os viventes sobre a terra, o homem é duplo: mortal por causa do corpo, porém imortal por causa do homem essencial...) (tradução própria)”.⁸² Ao mencionar que o ser humano é duplo (*homo duplex*)⁸³, há uma demarcação de uma biunidade, que caracteriza duas naturezas de cada ser humano. Não se trata de dois grupos humanos separados, mas de duas naturezas da realidade humana. Há uma parte simples, também denominada οὐσιώδης, e outra parte material (ὕλικόν [hylikon]), mundana, terrestre e de que se origina o corpo.⁸⁴

Em todo caso, a imortalidade conferida pelo νοῦς apenas diz respeito a essa parte simples e essencial do ser humano. Ademais, o ser humano vem a ser imortal por meio dessa parte noética. Os autores herméticos fazem uso dessas expressões que descrevem o homem essencial, interior, essencialmente humano, com a finalidade de evidenciar o νοῦς em termos psicológicos no próprio homem. Como supramencionado, os autores herméticos lidam preferencialmente com o conceito de νοῦς. Destarte, qualquer doutrina hermética em torno do λόγος tem um caráter e um sentido psicológico e interior (DODD, 2005, p. 28-29).

Não obstante tudo isso, é bem verdade que Filo de Alexandria reformulou a doutrina platônica das *Ideias*. Não se sabe ao certo quem foi o primeiro a formular a doutrina das *Ideias*

⁷⁶ Relativo à palavra ἄνθρωπος, ela pode significar tanto a espécie humana como cada indivíduo humano. Essa distinção só é possível pelo uso do artigo, mas, sobretudo, pelo contexto (LIRA, 2020, p. 110, nota 6).

⁷⁷ LIRA, 2015, p. 102-103; DELATTE; GOVAERTS; DENOZ, 1977, p. 209; REALE, 2008, v. 7, p. 375; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3938; EBELING, 2011, p. 1, 7; VAN DEN BROEK, 2006, p. 559s; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; DODD, 2005, p. 11, 15, 30.

⁷⁸ BERTOLINI, 1985, p. 1160-1165; GLARE, 2015, p. 1028-1029, 1208-1209.

⁷⁹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 14, 50-51; t. 2, p. 303-304.

⁸⁰ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 98.

⁸¹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 50-51; DODD, 2005, p. 14; COPENHAVER, 2000, p. 132-133; SCOTT, 1993, v. 2, p. 136-139.

⁸² HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 10-12.

⁸³ Cf. *Asclepius* 7 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 304).

⁸⁴ Cf. *Asclepius* 7-8 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 304-306). Sobre ὕλη [hyle] como *materia, silva e mundus*, cf. BERTOLINI, 1985, p. 1185-1194.

como *pensamentos de Deus*, mas o fato é que, antes do filósofo judaico-alexandrino, não houve ninguém que tenha apresentado tão amplamente essa doutrina. É possível que tenha havido alguns que tentaram situar as *Ideias* no *pensamento de Deus*, mas não obtiveram sucesso. Saiba-se que os médio-platonistas levaram adiante essa doutrina com as devidas revisões e formulações, como em Plutarco de Queroneia e Albino, e isso chegou até o neoplatonismo de Plotino (REALE, 2008, v. 7, p. 222, 253-254, 294-295).

O fato é que, para os herméticos, a devoção é o conhecimento de Deus (*γνώσις*) e isso é a realidade última de todos os seres humanos. Sendo assim, parece compreensível que os herméticos estariam familiarizados com a mesma linguagem do pensamento de Filo de Alexandria.⁸⁵ Não obstante, no *Corp. Herm.* 16.12⁸⁶, incida a expressão *νοητὸς κόσμος* [noētos kosmos] (o mundo inteligível que envolve o mundo sensível), cunhada por Filo, reencontrada em Plotino,⁸⁷ ou mesmo, no *Corp. Herm.* 1.8⁸⁸, ocorra a expressão *τὸ ἀρχέτυπον εἶδος* [to arkhetypou eidōs] (a forma arquetípica), não se pode defender que os autores herméticos fizessem uso da doutrina platônica das *Ideias* nem mesmo que Deus tenha feito o mundo fenomênico por meio dos *νοητά* [noēta] ou inteligíveis. A doutrina de um mundo transcendente das *Ideias* parece ser inexistente no *Corpus Hermeticum*, não obstante as influências médio-platônicas.⁸⁹

Os autores dos tratados do *Corpus Hermeticum* muitas vezes relacionam Deus ao *νοῦς*, seja identificando Deus com o intelecto, seja descrevendo o *νοῦς* como derivação de Deus, seja o *νοῦς* a própria essência, natureza e alma de Deus. Em todo caso, essas concepções, em certo grau, são herdadas da doutrina das hipóstases do médio-platonismo, ora identificando Deus com o *νοῦς*, ora colocando o intelecto como hipóstase, gradação ou intermediário.⁹⁰

Para compreender a fraseologia do *Corp. Herm.* 12.14a, a saber, *ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκῶν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ* (O *λόγος* é imagem e *νοῦς* de Deus), faz-se necessário considerar que Deus é pensamento por ser pensado (*νοῦς μέν, νοούμενος*) (*Corp. Herm.* 5.11).⁹¹ E esse *νοῦς* é visível no pensar (*νοῦς ὁράται ἐν τῷ νοεῖν*) (*Corp. Herm.* 11.22).⁹² Pode-se considerar Deus como o primeiro inteligível (*νοητός*), mas ele só é inteligível para o pensante (cognoscente), pois esse depende da sensação. Por si e em si, Deus não é inteligível, uma vez que ele não é outra coisa pensada. Para os humanos, Deus é outro ser e, por isso, é pensado, sendo inteligível (*Corp. Herm.* 2.5-6).⁹³ Não obstante, os autores herméticos querem dizer algo a mais sobre esse Deus-*νοῦς*. Trata-se de uma essência que irradia como raio solar nos seres humanos. Tudo isso é próprio da essência sapiencial de Deus (*τοῦ δὲ θεοῦ ὡσπερ οὐσία ἐστὶ ... ἡ σοφία*), cuja atividade reside na racionalidade plena (*ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχὴ*) (*Corp. Herm.* 11.2).⁹⁴ Assim, o *νοῦς*, como alma de Deus (*ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχὴ*), prevalece sobre todas as coisas, inclusive sobre o *fado* (*Corp. Herm.* 12.9).⁹⁵ Nos viventes irracionais, a alma (*ψυχὴ*) é vazia de intelecto (*ἐν*

⁸⁵ Cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 30, 195; DODD, 2005, p. 58.

⁸⁶ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 235.

⁸⁷ FILO, *De Opificio Mundi*, 24; PHILO, 1981, v. 1, p. 20-21; REALE, 2008, v. 7, p. 249, 253.

⁸⁸ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 9.

⁸⁹ DODD, 2005, p. 23; DODD, 1954, p. 108-113, 120.

⁹⁰ DODD, 2005, p. 17-25; REALE, 2008, v. 7, p. 298-301, 382, 384-386.

⁹¹ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 65.

⁹² HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 157.

⁹³ *νοητὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεὸς ἐστὶν ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ· τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθήσει ὑποπίπτει· ὁ θεὸς οὐκοῦν οὐχ ἑαυτῷ νοητός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ' ἑαυτοῦ νοεῖται· ἡμῖν δὲ ἄλλο τί ἐστι· διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται* (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 33). É bem verdade que nesse texto, o autor hermético suspeita de uma substância inteligível de Deus. Cf. DODD, 2005, p. 21.

⁹⁴ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 147.

⁹⁵ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 177. DODD, 2005, p. 24-25.

δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἢ ψυχὴ ζωὴ ἐστὶ κενὴ τοῦ νοῦ). Assim, há apenas instinto (ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἢ φύσις ἐστίν) (*Corp. Herm.* 12.1-2).⁹⁶ Suas sensações se unem ao instinto enquanto que, nos homens, a sensação é unida à inteligência (A sensação ou o produto da sensação?). Em todo caso, a inteligência vem a ser por causa do *νοῦς* (ἢ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ) (*Corp. Herm.* 9.1).⁹⁷

Embora se possa afirmar que a doutrina lógica do estoicismo possa alcançar problemas de ordem teológica, é bem verdade que a justificativa dessas ideias, no hermetismo, se dá por meio platonizante da teoria do *νοῦς*. Justamente pelo *λόγος* ser pensamento, palavra que reside no *νοῦς*, esse pensamento conceitual se aproxima de Deus, que é pensamento enquanto sendo pensado. O *λόγος* é um produto noético. Sendo assim, de uma lógica-dialética e proposicional conectiva relacionada ao pensamento estoico-megárico, ele passou para uma dimensão teológica (ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ). Em suma, o *λόγος* apresenta um caráter divino por ser pensamento, por ser ἐνδιάθετος λόγος, o pensamento que existe ἐν τῇ διαθέσει, ἐν τῷ νῷ (na mente).

Conclusão

A presente pesquisa permite concluir que o *Corp. Herm.* 12.12-14a descreve problemas de ordem lógico-dialética, principalmente no que diz respeito ao significado, conceito e, conseqüentemente, à proposição conectiva com conteúdos assertivos relacionados ao *λόγος*. Isso pôde ser constatado pela análise conceptual do emprego da palavra *λόγος*, mais especificamente pelos principais mecanismos que possibilitam contrastá-lo com a *φωνή*. O *λόγος*, assim, pertence unicamente aos seres humanos, diferenciando-se do simples som dos outros animais (*Corp. Herm.* 12.12-13). Por meio da análise conceptual, ainda se confirmou que o sentido da expressão ἐνδιάθετος λόγος está subjacente ao *λόγος* que incide no *Corp. Herm.* 12.13, sendo elemento de diferenciação entre o humano e os irracionais. Isso foi comprovado pelas ocorrências e referências doutrinárias lógico-dialéticas estoicas incidentes nos *Stoic. Vet. Fr.*

Além disso, constatou-se que o *λόγος* é universal e comum a todos os seres humanos (*Corp. Herm.* 12.13), sendo único e invariável em todos os seres humanos. Ele, embora seja diferente da língua nativa e possa ser traduzido em diferentes línguas, ele se encontra também em todas as línguas de diversos lugares. Sendo assim, pôde-se perceber que o *Corp. Herm.* 12.12-14a está tratando não apenas de um lugar-comum helenístico da superioridade do homem sobre os animais, mas também de um problema de ordem lógico-proposicional conectiva, cujo conteúdo assertivo está baseado no sentido e significado.

Inferiu-se que, no *Corp. Herm.* 12.12-14a, o *νοῦς* passa a designar o domínio dos incorporais exprimíveis (λεκτά ἀσώματα). Pôde-se perceber que o *λόγος* pertence ao domínio psicológico e noético (νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ) (*Corp. Herm.* 12.13). Trata-se de algo sedimentado e residente na mente (*νοῦς*), concepção, pensamento; o pensamento que existe ἐν τῇ διαθέσει, verbo mental, razão concebida, palavra interiorizada. Isso se dá pelo simples fato de que os autores herméticos lidam preferencialmente com o conceito de *νοῦς* e, a partir desse aspecto, toda doutrina hermética em torno do *λόγος* tem um caráter e um sentido psicológico e interior.

Por fim, pôde-se corroborar que o *λόγος* como produto noético, de uma lógica-dialética e proposicional conectiva relacionada ao pensamento estoico-megárico, assumiu uma dimensão

⁹⁶ HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 33.

⁹⁷ αἴσθησις γὰρ καὶ νόησις [...] ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφοτέραι ἠνώσθαι καὶ μὴ διαιρεῖσθαι, ἐν ἀνθρώποις λέγω· ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἢ αἴσθησις τῇ φύσει ἦνεται... (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 96). DODD, 2005, p. 25.

teológica, sendo imagem e pensamento de Deus (*ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ*) (*Corp. Herm.* 12.14a), fundamentando-se na teoria platonizante do *νοῦς*, a qual permeia todo o *Corp. Herm.* O *λόγος* apresenta um caráter divino por ser pensamento, por ser *ἐνδιάθετος λόγος*, o pensamento que existe *ἐν τῇ διαθέσει, ἐν τῷ νῷ* (na mente).

Referências

- BERTOLINI, Marco. Sul Lessico Filosofico dell'“Asclepius”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di Lettere e Filosofia, serie 3, v. 15, n. 4, p. 1151-1209, 1985.
- COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- COPENHAVER, Brian P. Notes. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 93-260.
- DODD, 1954, p. 138, 201, 234, 244.
- DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. 359p. (Lessico Intellettuale Europeo, 13).
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, 264p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.
- EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007). 158p.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 5. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. 2t.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 2014. 2062p.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.
- FOBES, Francis H. *Philosophical Greek: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. 321p.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. 244p.
- GLARE P.G.W. (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. 2. ed. Oxford: At the Clarendon Press, 2015. 2v. 2344p.
- GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. Misticismo y Escatología en el Corpus Hermeticum, *Cuaderno de Filología Clásica*, n.5, p. 313-360, 1973.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).
- HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. 549p.
- HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. 404p.
- HOMERO. *Odisseia*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2011. 816p.

HORMAN, John F. *The Text of the Hermetic Literature and the Tendencies of its Major Collections*. Hamilton, nov. de 1973. 349p. (A Dissertation Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy). McMaster University.

I FRAMMENTI DEGLI STOICI ANTICHI. Aristone, Apolofane, Erillo, Dionigi d'Eraclea, Perseo, Cleante, Sfero. A cura di Nicola Festa. Bari: Laterza, 1935. v. 2. 195p.

I FRAMMENTI DEGLI STOICI ANTICHI. Zenone. A cura di Nicola Festa. Bari: Laterza, 1932. v. 1. 128p.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia*. 6. ed. 10. reimpr. Petrópolis: Vozes, 2019. 596p. (Obras completas de C. G. Jung, v.12).

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. (2042p. + 45p. + 320p. + 31p. = 2438p.).

LIRA, D. P. O Argumento das Artes Mânticas no *Corpus Hermeticum* 12.19. *GRIOT*, v.17, p.203/1 - 303, 2018.

LIRA, D. P. Recepção, tradução, influência e sucesso do *Corpus Hermeticum*. *NUNTIUS ANTIQUUS*, v.13, p.149/13 - 170, 2017b.

LIRA, David Pessoa de. A Influência dos Aforismos Sapienciais no Mito Cosmogônico do Ἑρμῆος Λόγος Hermético. *CLASSICA* (SAO PAULO), v. 29, p. 99-118, 2017a.

LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015. 360p.

LUST, J.; EYNIKEL, E.; HAUSPIE. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. With the collaboration of G. Chamaberlain. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992. 2 pt.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2. 565p. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 297p.

MATES, Benson. *Stoic Logic*. 2. ed. Berkeley; Los Angeles: University of California Press; London: Cambridge University Press, 1961. 148p.

McLEAN, Bradley H. *Hellenistic and Biblical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 352p.

MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Britain: Oxford University Press, 2002. xii, 449p.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A Vertente Grega da Gramática Tradicional: Uma Visão do Pensamento Grego sobre a Linguagem*. 2.ed. rev. e atual. São Paulo: UNESP, 2005. 278p.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Apparatus Critique. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Notes. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Préface et Introduction. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J.

Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2, p. I-LIII, 259-295.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. 1054p.

PHILO. *On the Creation, Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1981. v. 1. 484p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Republic: Books VI-X*. With an English Translation by Paul Shorey.. Cambridge (MA): Harvard University Press, London: William Heinemann, 1942. v. 6. 539p. (Loeb Classical Library).

POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di um movimento spirituale*. Presentazione di Vittorio Enzo Alfieri. Firenze: La Nuova Italia, 1967. 578p. (Il Pensiero Filosofico 3,1).

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. 9 v.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 540p.

SCOTT, Walter. Introduction. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.

SCOTT, Walter. Notes on the *Corpus Hermeticum*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. p. 1-482.

STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Collegit Ioannes Ab Arnim. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 2. 348p.

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 487-498

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2012. 440p.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: David Pessoa de Lira. Rua Hemetério Maciel, 150. CDU, Várzea, 50740-120, Recife – PE, Brasil. lyrides@hotmail.com