

A FILOSOFIA POLÍTICA NEOPLATÔNICA DE JULIANO, O REI-FILÓSOFO¹

The Neoplatonic Political Philosophy of Julian, the Philosopher King

Bruno Camilo de Oliveira²

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar a influência do pensamento de Plotino na filosofia política do imperador romano Juliano, entre os anos de 361 a 363. A metodologia consiste em selecionar trechos das obras de Juliano *Misopogon* e *Cartas y fragmentos* que possam indicar a influência das ideias da *Enéada* de Plotino no discurso proferido pelo imperador para legitimar o seu poder político. Juliano argumenta que as leis do império foram criadas pelos deuses para a organização da vida humana, de modo que a obediência aos deuses necessariamente requer uma obediência a essas leis. De acordo com Juliano, o conhecimento ou *epistème* sobre as leis do império é condicionado à fuga da realidade sensível em nome da realidade espiritual, em que o governante sábio também precisa transcender o corpo para conhecer e obedecer às leis divinas. Assim, após a análise dos argumentos de Juliano busca-se refletir sobre a viabilidade do sistema político adotado por ele, principalmente se for considerada a recepção de suas ideias pelos governantes do século XX em diante.

Palavras-chave: Imperador Juliano. Império Romano. Leis. Neoplatonismo de Plotino. Rei-filósofo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present the influence of Plotinus' thought on the political philosophy of the Roman Emperor Julian, between the years 361 to 363. The methodology consists of selecting excerpts from the works of Juliano *Misopogon* and *Cartas y Fragmentos* that may indicate the influence of the ideas of Plotinus' *Ennead* in the speech given by the Emperor to legitimize his political power. Juliano argues that the laws of the empire were created by the gods for the organization of human life, so that obedience to the gods necessarily requires an obedience to those laws. According to Juliano, knowledge or *episteme* about the laws of empire is conditioned to the escape from sensible reality in the name of spiritual reality, in which the wise ruler also needs to transcend the body to know and obey divine laws. Thus, after analyzing Juliano's arguments, we seek to reflect on the viability

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2023.249939>

² Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA). E-mail: bruno.camilo@ufersa.edu.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7623-1281>.

of the political system adopted by him, especially if the reception of his ideas by rulers from the 20th century onwards is considered.

Key-words: Julian Emperor. Roman Empire. Laws. Plotinus Neoplatonism. Philosopher King.

1 Introdução

Durante boa parte do império romano a monarquia se serviu da sacralidade fundamentada em uma espécie de teologia política e cristã. Segundo Carlan (2009, p. 29) essa sacralidade foi afirmada e impulsionada a partir da “ascensão de Constantino”, da qual culminou em uma política baseada na visão de mundo em que o imperador e Cristo compartilhavam de uma mesma identidade, o que contribuiu com a forte presença da Igreja Católica no poder imperial. O cristianismo, assim, acabou assumindo a função política e fundamental no império de aproximar a figura do imperador ao sagrado, uma vez que “os valores e crenças cristãos, compartilhados abertamente pelos imperadores, se converteram aos poucos em matéria-prima para a formulação das diretrizes de governo” (PEREIRA, 2009, p. 3).

Contudo, o imperador Juliano (331-363 d.C.) não era cristão, era pagão e fez questão de declarar publicamente sua posição religiosa politeísta e sua vontade em se opor ao cristianismo, o que irritou boa parte da maioria cristã. Quando assumiu o império, ele acabou modificando toda a filosofia política fundamentada na política com base cristã que vigorava no governo de seus antecessores, inclusive a justificava da realeza por meio da ideia da providência divina. Juliano era adepto de um paganismo de raízes greco-romanas, fundamentado nas ideias filosóficas e políticas de Plotino (205-270 d.C.) quanto ao “assemelhar-se a deus” (*Enéada* I 2 [19] 1 1-3, tradução

nossa),³ que logo se tornou base para a vertente religiosa e política de oposição ao cristianismo mais importante do império romano.⁴

Considerando essa conjuntura histórico-política-filosófica do império romano, o objetivo principal deste artigo é identificar os elementos no discurso filosófico do imperador Juliano que confirmam a presença do pensamento de Plotino e que embasam a sua justificativa para o seu poder político. Além disso, no contexto de transição de uma filosofia política a outra é possível identificar ainda no conflito ideológico com os cristãos uma nova perspectiva política por meio da qual o poder político do imperador era justificado com base na ideia platônica do rei-filósofo.⁵

Para o cumprimento desse objetivo é realizada uma análise e uma interpretação de trechos de Juliano que tratam sobre a sua filosofia política, como aqueles que podem ser encontrados na reunião de missivas intitulada *Cartas y fragmentos* que reúne uma coleção de cartas escritas na cidade de Antioquia entre o ano de 353 até o ano 363⁶, ou aqueles que podem ser encontrados em *Misopogon*, que são uma sátira em resposta aos habitantes da cidade que não viam as ideias e atitudes pagãs de Juliano com bons olhos.

³ O sistema de chamada adotado para as citações da *Enéada* segue o padrão adotado por Barakat Júnior (2006), cuja ordem é a seguinte: *Enéada* (e algarismo romano entre I e VI conforme a organização de Porfírio); o tratado (com algarismo arábico de 1 a 9 para indicar a localização do tratado na obra e em seguida algarismo arábico entre colchetes para indicar a localização do tratado segundo a ordem cronológica da escrita de Plotino; o capítulo (algarismo arábico), a linha do trecho citado, com o algarismo arábico após a vírgula. Exemplo: “*Enéada* I 2 [19] 1, 1-3” significa “segundo tratado da primeira *Enéada*, décimo-nono na ordem cronológica, capítulo um, linhas de um à três”.

⁴ Na *Enéada* existe a concepção de uma unidade suprema ou Bem supremo (*noús*), cuja realidade serve de arquétipo para todos os seres sensíveis. Segundo Plotino, o conhecimento sobre o *noús* e as leis por ele emanadas é o que deve fundamentar o poder político do governante, e não a sua ascendência ou linhagem. Para maiores detalhes sobre esse aspecto das ideias de Plotino ver Addey (2013) e Nikulin (2019).

⁵ O “rei-filósofo” ou “filósofo-rei” (*A república*, 473d) é um ideal platônico do governante virtuoso, amante da sabedoria, que governa de maneira justa e possui um estilo de vida simples. O ideal parece ter surgido nos diálogos de *A república* quando Platão idealiza que são os filósofos “que devem governar, a fim de que, uma vez esclarecidos, possamos defender-nos, demonstrando que a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa” (*A república*, 474c, tradução nossa). O imperador Juliano, mediante uma junção com o pensamento de Plotino, parece considerar essa perspectiva platônica para justificar o seu poder político. Para mais detalhes acerca da definição e da aplicação do ideal platônico do rei-filósofo em governos do passado ver Reeve (2006) e Desmond (2013).

⁶ A seleção e análise dos trechos será restringida às cartas que foram escritas na cidade de Antioquia, no período em que Juliano, já como imperador, residiu na cidade em sua campanha contra os persas, enfrentando, porém, uma forte oposição da população cristã devido as suas ideias pagãs, sendo essa oposição o tema principal das referidas cartas.

Para a análise e interpretação das ideias de Plotino que influenciaram o pensamento político de Juliano, seleciona-se trechos da *Enéada*.

Além da seção introdutória, a estrutura deste artigo está dividida em mais quatro seções. A seção 2 está dedicada a posição pagã de Juliano e o surgimento do problema em encontrar uma nova maneira de legitimar e justificar as suas ações enquanto imperador. Essa seção também aborda o modo como Juliano rejeitou a ideia cristã de realeza sagrada, bem como os indícios que indicam a sua decisão em voltar sua atenção para o pensamento político e pagão que vinha sendo divulgado. Na seção seguinte apresentam-se os elementos da filosofia política de Plotino utilizados por Juliano para justificar o seu poder político. É interessante notar nessa seção o argumento de Juliano de que o que legitima o seu poder político enquanto imperador é o seu conhecimento ou *epistème* sobre as leis emanadas pelo *noûs*. A próxima seção é dedicada ao estudo das virtudes necessárias para se obter o conhecimento sobre as leis divinas. Os objetivos dessa seção são mostrar que, para Juliano, a conquista de tais virtudes se torna necessária para o reconhecimento do poder político do imperador, e verificar os trechos em que o próprio Juliano o ressalta possuir as virtudes necessárias para obter certa pureza em relação ao conhecimento, tal como Platão parece ter idealizado alguém para chamar de “rei-filósofo”. Por último, nas considerações finais, pretende-se refletir sobre a relevância e legado da filosofia política neoplatônica de Juliano para a consolidação de uma forma ideal de governo, nos dias atuais, baseada na ideia do rei-filósofo.

2 Juliano, O Apóstata

Durante o império romano a explicação mais comum utilizada para justificar o poder político dos imperadores baseava-se na concepção de que eles possuíam uma ascendência divina, ou seja, que pertenciam a uma linhagem de seres humanos em que o poder político deles seria decorrente de uma escolha ou providência divina. Essa concepção legitimou boa parte das justificativas utilizadas pelos imperadores para legitimar o seu poder político ou a obediência da população às suas leis. Segundo Harrington (2012), foi a visão de mundo fundamentada no cristianismo que acabou por determi-

nar, no início da Idade média, o padrão da ascendência divina como forma de organização social e política no império romano. A concepção cristã foi utilizada para legitimar a ideia de ascendência por meio da ideia de que o Deus cristão seria capaz de interferir nas sociedades para melhorar a condição de vida dos seres humanos. No entanto, é importante salientar que a conjuntura histórica e social do período que compreende o reinado do imperador romano Juliano⁷ retrata uma forte transição a esse respeito. Trata-se de uma época marcada tanto pela mudança na concepção e justificativa do poder imperial, quanto no direcionamento religioso do império. Ambas as mudanças, porém, não podem ser entendidas de maneira separada, uma vez que uma esteve profundamente relacionada com a outra.

Flávio Cláudio Juliano foi um imperador romano cujo reinado se estendeu apenas por dois anos, do ano 361 até o ano 363. Antes de ser imperador, Juliano era comandante do exército do seu primo, o imperador Constâncio II. Após um motim realizado pelos soldados de Juliano, que exigiam Juliano como imperador, Juliano e Constâncio II iniciaram uma guerra civil pelo império, até que Juliano assumiu o trono após a morte prematura de Constâncio II.

Quando Juliano chega ao trono o cristianismo já havia sido aceito e incentivado pelo seu tio, o imperador Constantino I, pai de Constâncio II. No entanto, Juliano era pagão e ficou conhecido como o último imperador pagão ou o “Apóstata”, ou seja, aquele que nega o cristianismo,⁸ e começou a despertar certa rejeição da população cristã. Juliano necessitava encontrar uma nova justificativa para o seu poder político.

3 Uma nova justificativa

⁷ Conforme Alföldy (1989), o período de transição da justificativa cristã para a justificativa pagã do poder imperial refere-se ao período final do império romano que compreende os anos de 305, com o reinado do imperador Diocleciano, a 476, com a queda do império no ocidente, após a ascensão dos povos germânicos.

⁸ De acordo com Carvalho (2006), o termo “apóstata” é utilizado pela historiografia eclesial para se referir a atitude pagã, anticristã. Interessante notar que ao rejeitar as ideias religiosas do cristianismo o imperador Juliano rejeita também a justificativa cristã comumente adotada para a legitimação do poder político do imperador. Essa atitude de Juliano levou historiadores eclesiais, de grande impacto para a cultura ocidental, como Gregório Nazianzeno (329-389 d.C.), a se referir a Juliano como “o apóstata” (MAIER, 1972, p. 53, tradução nossa).

Por ser pagão Juliano não podia legitimar e justificar o seu poder político da mesma forma como fazia a maioria dos seus antecessores cristãos. Assim, uma questão importante a ser resolvida por Juliano, uma vez tendo rejeitado o cristianismo, é a de encontrar uma nova justificativa para o seu poder político. Juliano, então, convida os seus antigos professores de Atenas, que haviam lhe ensinado muito do que ele sabia sobre o helenismo e o neoplatonismo, para ajudar a refletir sobre a questão. Um deles era Máximo de Éfeso e o outro Crisânio. Os dois professores estavam receosos, sabiam que a convocação do imperador se tratava de uma tentativa de estabelecer uma base intelectual pagã para fundamentar e legitimar o poder político do império, mas que em contrapartida despertaria o ódio dos cristãos que já eram “maioria da população” (PEREIRA, 2009, p. 125). Sabendo dos riscos, apenas Máximo aceitou o convite e passou a residir em Constantinopla, tornando-se o maior divulgador das ideias de Plotino na época. Juliano, então, conseguiu se instruir e fundamentar, graças a Máximo, suas doutrinas pagãs com base no pensamento de Plotino em meio a ascensão do cristianismo no império romano.

Uma das principais características do pensamento político baseado nas ideias de Plotino é a exaltação do imperador enquanto figura central da sociedade. Mas, é importante observar que não se trata de uma exaltação, como no cristianismo, com base em um caráter de ascendência e divindade do imperador, como se ele fosse dessedente de uma linhagem divina e pudesse ser adorado como um deus por isso. Para Plotino e seus seguidores a divindade do imperador está ligada a um desenvolvimento intelectual conquistado por meio de virtudes. Em um trecho de *Enéada*, ele escreve:

[...] se ele [deus] também está desejoso dos mesmos inteligíveis que nossas almas, é claro que daí nos vêm a ordem e as virtudes [...] É irracional que não nos assemelhemos de modo algum através delas [...] mas que a assemelhação se dê segundo as superiores. Todavia, cabe precisamente possuir ambas as virtudes, mesmo que não sejam do mesmo tipo (*Enéada* I 2 [19], 12-24).

Plotino considera ser a transcendência intelectual ou contemplação (*theoría*) do *noús* uma espécie de virtude, típica daqueles que são verdadeiramente filósofos (BRANDÃO, 2014, 2018). É pela contemplação que as

leis que fundamentam o “Poder governante” podem ser conhecidas. Possuir essa “virtude” tornaria, em certo sentido, o filósofo semelhante ao “Poder governante”, na medida em que conhece o *noûs* e, conseqüentemente, as leis.

Plotino não é um filósofo interessado apenas nos assuntos místicos, transcendentais ou puramente especulativos em detrimento de necessidades práticas concernentes à vida comum (REMES, 2006), como se Plotino desconsiderasse o lado político de sua filosofia por ter feito o controle da razão um fim em si e para si. Ousager (2005, p. 12, tradução nossa) argumenta bem “contra a visão tradicional ainda difundida de Plotino como apolítico” e apresenta evidências e indicações satisfatórias para “uma filosofia política em Plotino”. Talvez parte da recusa a uma dimensão política do pensamento de Plotino seja uma consequência de uma imagem estereotipada de que Plotino é um filósofo que se isola na especulação mística para fugir das necessidades práticas da vida. Mas, não é bem assim. É preciso recompor o contexto interpretativo do pensamento de Plotino e considera-lo como um pensador interessado em desenvolver uma filosofia política. Em um texto de Porfírio, intitulado “Vida de Plotino”, que compõe as informações biográficas de Plotino na introdução de *Enéada*, é possível encontrar um trecho interessante sobre o pensamento político de Plotino, que diz:

O imperador Galieno e sua esposa Salonina imensamente honraram e veneraram Plotino. Este, usando de sua amizade, pediu-lhes que restaurassem uma cidade de filósofos que se dizia ter existido na Campânia, mas que agora estava em ruínas, e que concedessem à cidade fundada a região circunvizinha; seus futuros habitantes haveriam de seguir as leis de Platão e a cidade receberia o nome de Platonópolis; e ele mesmo se comprometia a retirar-se para lá com seus companheiros. E facilmente teria se realizado esse desejo de nosso filósofo, se não tivessem alguns cortesãos do rei, por invejá-lo ou por ofenderem-se ou por outra causa perversa, impedido (*Porfírio* 12, 1-9).

Segundo o relato, Plotino se dispôs a auxiliar o imperador Galieno na organização de uma política com base na indicação platônica do filósofo como o mais preparado para governar uma cidade. Ao contemplar a ordem e o conceito das coisas o filósofo estaria apto a agir conforme o esclarecimento que possui sobre o conceito das coisas. A disposição em fundar a “Plato-

nópolis” ressalta a preocupação política de Plotino com as questões ligadas a cidadania e o exercício da vida sábia, isto é, “a dimensão epistemológica do inteligível serve de medida para a vivência política” (SILVA, 2021, p. 228). Também Andrade (2020, p. 1, tradução nossa) argumenta que “Plotino não limita a esfera da livre ação humana simplesmente à contemplação intelectual, mas estende-a até a práxis humana”, isto é, apesar de Plotino considerar de maneira especial o aspecto intelectual, isso não significa dizer que ele abandona a prática, como um “continuum de atividade, onde nossa contemplação intelectual interna flui para ações externas que dão expressão (imperfeita) a ela” (ANDRADE, 2020, p. 8, tradução nossa). Em suma, Plotino não contrapõe um mundo teórico e um mundo prático, mas fundamenta o segundo por referência ao primeiro. Sua filosofia política considera ser um bom governante alguém contemplativo e capaz de realizar uma mediação entre a esfera transcendental e prática. Não é por acaso que Plotino tenha dito que “as intelectões” tem o papel de examinar e efetuar a “investigação” e o “julgamento” sobre essas “coisas” corpóreas e investigar o modo como as ações políticas possuem um assento nas experiências e conceitos (*Enéada* I 1 [53] 1, 6-8). É dessa forma que Plotino defende uma espécie de “virtude cívica” (*Enéada* I 2 [19] 3, 1-8). Em um trecho interessante ele diz que

Não é razoável, pelo menos, que possua as chamadas virtudes cívicas, a sabedoria na parte racional, a coragem na irascível, a temperança, que é um acordo e consonância da parte desiderativa com o raciocínio e a justiça, que é a completa suígerência de cada uma dessas partes no que diz respeito a governarem e serem governadas (*Enéada* I 2 [19] 1, 14-18).

O ser humano necessita de virtude política para que a sua atividade fundamental não seja corrompida. É exatamente nisso que é possível identificar uma filosofia política de Plotino cujo projeto seja a garantia de uma vida justa,

Sua filosofia política enfatiza o anseio de desenvolver o ‘si mesmo’ e a sua pátria [a natureza intelectual do homem]; e a sua autoproteção, a fim de não se tornar presa de outros, bem como para libertar todos na cidade-estado em geral” (OUSAGER, 2005, p. 320, tradução nossa).

Alguns trechos de Juliano mostram que ele adotou exatamente essa justificativa neoplatônica para legitimar o seu poder político. Sua justificativa pessoal era a de que ele próprio conhecia e obedecia “*as leyes de los dioses que son divinas*” (*Carta 89b, 289a*) – como se o próprio Juliano tivesse a virtude necessária para o conhecimento profundo e intelectual sobre as leis divinas –, o que legitimaria o seu poder político. Em outras palavras, para Juliano, o poder político do imperador é justificado pelo seu conhecimento ou *epistème* sobre as leis que são criadas pelos deuses. Juliano acreditava que após o esclarecimento do que são as leis, vem naturalmente um desejo de obedecê-las. O imperador devia obediência ao Bem supremo (*noûs*) e às leis. Mas todos aqueles que não conheciam profundamente as leis, como conhecia Juliano, deviam obediência a quem as conhecia, isto é, ao próprio Juliano ou o filósofo-rei.

Um outro aspecto do neoplatonismo de Plotino que pode ser identificado na filosofia política de Juliano, desta vez a partir da interpretação de *Oration*, pode ser verificado no uso de Juliano em suas orações da noção de *ýmnoi fysikoí* (hinos naturais). Na oração 4, intitulada “Hymn to king helios”, Juliano afirma que o sol é o filho da ideia de Bem (*noûs*), que

Has received also the dominion among the intellectual gods, and himself dispenses to the intellectual gods those things of which the Good is the cause for the intelligible gods (*Oration IV 133b*).⁹

As divindades inteligíveis ou arquetípicas (*vontói*) são aquelas que constroem e governam dando forma à matéria, concedendo ao mesmo tempo o conhecimento e a faculdade de conhecer. Com a expressão “king helios”, Juliano não está se referindo ao sol visível, mas o “intellectual” (*voepós*) que é à semelhança do seu arquetipo “intelligible” (*vontós*), o transcendental Helios, o sol para quem a Oração 4 se dedica. Na realidade, Juliano está reproduzindo a ideia de Plotino de que o arquetipo da grande fonte de luz e ordem no universo sensível é o sol, que se posiciona como inteligência criadora fundamentada na ideia de Bem. No que diz respeito aos aspectos da filosofia política de Plotino que fundamentam a filosofia políti-

⁹ “Ha recibido también el dominio entre los dioses intelectuales, y él mismo dispensa a los dioses intelectuales aquellas cosas de las cuales el Bien es la causa para los dioses inteligibles”.

ca de Juliano, o sol refere-se ao governante, pois o governante possui uma função similar à do sol, isto é, de decretar e governar o comportamento daqueles que são seus governados. Segundo France (1896, p. 52, tradução nossa), a oração 4 é, nesse sentido, como uma “cópia” do tratado perdido de Iamblichus intitulado *Perí theôn*, um tratado neoplatônico que se ocupava com a estrutura da trindade entre o sensível, o inteligível e os meios de mediação entre os dois. France afirma que todos os neoplatônicos construíram teorias em torno de uma trindade nesse sentido e apresenta elementos convincentes que permitem concluir que Juliano fez o mesmo.

A trindade para Juliano representa o *kósmos óratòs* ou universo visível, o *kósmos voeròs* ou universo sutil e o *kósmos noitòs* ou universo inteligível – esse último o princípio supremo do Bem (*noûs*), ou do Uno (*tò ên*), a não ser apreendido pela inteligência. A filosofia política de Juliano é fundamentada em tal trindade de raízes neoplatônicas, na ideia de separação do *noûs* (intelecto) em dois *kósmos* (ordem), os *vontós* (inteligíveis) e os *voepós* (mundos intelectuais). Esse é outro aspecto que permite identificar a influência das ideias de Plotino na filosofia de Juliano. Para Plotino até mesmo o intelecto, o ato de pensar, não é digno do mundo ideal e transcendental. O motivo é que o intelecto humano possui um arquétipo de intelecto ideal em um mundo transcendental. O mundo transcendental é constituído por atributos que apenas podem ser contemplados (*theoría*) e que são responsáveis pela criação ou geração da ordem de criaturas inteligentes, os *voepói*. Em outras palavras, existe um intelecto ideal para criar o pensamento ou intelecto humano, como se fossem “arquétipos do *kósmos noitòs* [mundo concebível]” (GARDNER, 1906, p. 184, tradução nossa). Assim como Plotino, Juliano aceitava a existência de uma força divina primordial, um mundo de arquétipos cujas forças criativas e geradoras entre os fenômenos necessitaria de um espírito ou meio, sendo essa mediação, de acordo com o que Juliano acredita, a inteligência nos animais. Nesse sentido, encontrar sabedoria para agir segundo as funções políticas do Rei Helius é algo que caracteriza o pensamento político de Plotino. Juliano se apresenta exatamente como um Rei no sentido figurado por Plotino, conforme ele mesmo escreveu em uma carta dirigida aos “alexandrinos”. Em um trecho ele diz:

[...] and you think that one whom neither you nor your fathers have ever seen, even Jesus, ought to rank as God the Word. But the god whom from time immemorial the whole race of mankind has beheld and looked up to and worshipped, and from that worship prospered, I mean mighty Helios, his intelligible father's living image, endowed with soul and intelligence, cause of all good ... if you heed my admonition, do ye lead yourselves even a little towards the truth (*Letters* 47, 434d).¹⁰

É importante notar que assim como para o neoplatonismo de Plotino, para Juliano as leis possuem caráter transcendental, isto é, são entidades pertencentes ao plano espiritual, perfeito e imutável, uma vez que são consideradas uma emanção da vontade divina ou do *noûs* para organizar a vida humana. Trata-se de considerar que o plano transcendental, por ser perfeito e imutável, é o plano que comporta entidades teóricas que possuem natureza similar ao que é permanente, perfeito e imutável, como as leis, as ideias e os deuses. Por outro lado, Juliano considera o plano sensível e inteligível, que é cópia imperfeita do plano transcendental, precívél, mutável e imperfeito, que precisa de organização. A obediência às leis é de certa maneira a obediência à vontade divina e o conhecimento científico ou *epistème* sobre as leis é capaz de possibilitar organização à vida sensível. Assim como para Plotino e seus seguidores, para Juliano as leis são criadas pelos deuses para governar as sociedades, o estado, a natureza, etc. de maneira similar como a alma governa o corpo em que ela está aprisionada. Para Juliano é necessário “guardar desde el principio las leyes tradicionales que evidentemente dieron los dioses, porque no serían tan buenas si hubiec sen tenido un origen simplemente humano” (*Carta* 89a, 453c). Da mesma forma como para Platão e Plotino, também para Juliano o sábio deve buscar o distanciamento da *dóxa* (opinião), para que sua alma possa livre transcender e contemplar o conceito no plano do inteligível. Assim, o governante precisa transcender, na perspectiva de Juliano, para contemplar as leis, obedecê-las e, assim, para ser sábio. E uma vez que as leis são o resultado da vontade divina somente elas seriam capazes de guiar a humanidade no caminho correto, porque são emanções

¹⁰ “y pensáis que uno a quien ni vosotros ni vuestros padres habéis visto jamás, ni siquiera Jesús, debe tener el rango de Dios el Verbo. Pero el dios a quien desde tiempo inmemorial toda la raza de la humanidad ha contemplado y admirado y adorado, y de esa adoración prosperó, me refiero al poderoso Helios, la imagen viviente de su padre inteligible, dotado de alma e inteligencia, causa de todo bien... Si escuchan mi amonestación, llévense a sí mismos aunque sea un poco hacia la verdad”.

do desejo dos deuses. Com esse argumento, em um trecho de *Misopogon*, Juliano repreendeu os habitantes que não obedeciam às leis do império, uma vez que ao desobedecerem às leis e, conseqüentemente, a autoridade de Juliano enquanto guardião das leis, os habitantes estariam assim rejeitando a vontade dos deuses.

Pois o pejo convém aos covardes, já que aos corajosos como vocês compete fazer carnaval de madrugada, se divertirem à noite, e demonstrar, não no discurso, mas na prática, que desprezam as leis. Com efeito, as leis só nos atemorizam por causa dos governantes, de modo que aquele que ultraja o governante, acima de tudo, pisa nas leis. Ora, vocês deixam evidente que vocês têm prazer nessas coisas de muitas formas, tanto em lugares públicos quanto nos teatros (*Misopogon* 8, 342b-342c).

O trecho sugere uma preocupação com a ignorância das pessoas, que passam a vida interessadas nos prazeres do corpo e negligenciam o conhecimento teórico das leis. Elas próprias criam obstáculos que impedem a liberdade da alma para contemplar aquilo que é da própria natureza da alma, isto é, o conceito, as leis, etc., não a aparência sensível ou opinião. Para Juliano, Platão não deve ser completamente abandonado – ambos consideram que a vida de um sujeito voltada para os prazeres do corpo dificultaria a contemplação intelectual. Os adeptos dessa filosofia adotam a ideia de que o corpo é um empecilho para o conhecimento produzido pela alma, tal como nos diálogos tardios de Platão como o *Fédon*. Para Juliano e aqueles que partilham da sua filosofia política neoplatônica só existe possibilidade de obediência às leis e aos deuses somente se houver um conhecimento transcendental sobre as mesmas. Essa forma de considerar a construção do conhecimento como uma condição específica da alma também é típica da filosofia de Plotino, em que o sábio é aquele que conhece as leis e que a elas obedece, porque é capaz de se libertar do corpo e contemplar o conceito. Por isso, é necessário que os sábios sejam governantes cuja tarefa seria exatamente organizar a sociedade, porque conhecem as leis divinas.

Mas se é o tipo de coisa que você entende agora, se consiste em saber que os homens devem ser escravizados aos deuses e às leis, que devem se comportar com justiça e com brandura para os de igual valor e qualquer superioridade entre eles [os deuses]; estudar e pensar que os pobres não podem sofrer injustiça nas mãos dos ricos; e,

para conseguir isso, suportando todos os aborrecimentos com os quais você naturalmente se depara, ódio, raiva e abuso (*Misopogon* 9, 343b).

A maneira como Juliano considera a submissão às leis e aos deuses sugere a ideia de que o poder político do soberano não é decorrente de uma encarnação do divino, como que uma representação de uma linhagem escolhida pelos deuses, mas do conhecimento filosófico que possui sobre as leis e os deuses. Também considera que a educação no sentido da *paidéia* é uma condição necessária para qualquer governante. Juliano rejeita qualquer tipo de consideração em que o poder divino está atrelado a uma aristocracia. Para ele, o poder do imperador vem do conhecimento que possui sobre o divino, na medida em que sabe explicar porque o divino cria as leis para que o soberano possa conhecê-la e ser obediente a elas.

É importante ressaltar que Plotino e seus seguidores, como Porfírio (ca. 234-305), formularam uma filosofia política neoplatônica distinta, em certos aspectos, dos princípios e valores cristãos.¹¹ Um desses aspectos era a acusação de que os cristãos não possuíam uma educação adequada fundamentada na *paidéia*. Platão define a “*paidéia*” como “educação [...] desde a infância na virtude”, isto é, um treinamento que produz um desejo no indivíduo “de se converter num cidadão perfeito, o qual possui a compreensão tanto de governar como a de ser governado com justiça” (*Leis I*, 644a). Jaeger (1995) acrescenta que a “*paidéia*” é um sistema de educação oposto do “saber especializado dos homens de ofícios, negociantes, merceeiros, armadores” (p. 146-147), pois é “a essência de toda a verdadeira educação” (p. 147), na medida em que determina a formação do cidadão de acordo com a *areté*, isto é, o mérito ou ideal de excelência de cada cidade-estado (*pólis*). Os cristãos não eram capazes de *paidéia* porque segundo os seguidores de Plotino o cristianismo era uma doutrina religiosa típica das camadas da população intelectualmente e financeiramente menos favorecidas.

¹¹ Segundo Paul Henry é possível admitir uma continuidade entre o “helenismo de Plotino” e o cristianismo, embora também seja possível admitir, em questões cruciais, que eles se separam, principalmente no que diz respeito a certos aspectos dos valores cristãos que, secularizados e desvinculados de seu contexto original, “[...] ora revertem ao racionalismo puro ou ao racionalismo místico do platonismo de Plotino, e ora, como em certos tipos de fenomenologia e existencialismo, permanecem, no plano filosófico, mais próximos da tradição aristotélica e judaico-cristã do que do ‘idealismo’ grego de Platão e Plotino” (HENRY, 1930, p. xxxv, tradução nossa).

Juliano, por sua vez, também se refere aos cristãos de uma maneira pejorativa, chamando-os de “galileus”, termo sinônimo à vagabundo e saltador. Ele classifica o cristianismo como uma religião de povos indignos e pobres de espírito. Segundo Pereira (2009, p. 104), na época de Juliano as agressões e lutas tinham como objetivo, além da conquista da vitória sobre os inimigos, a consolidação de perspectivas políticas. De acordo com Carvalho e Figueiredo (2013, p. 214), não se trata de dizer que Juliano era “contra os cristãos”, mas contra a perspectiva política incentivada pelo cristianismo, já que no império romano “a questão religiosa está imbricada na esfera político cultural”. A política neoplatônica de Juliano foi desenvolvida contra esse contexto. Isto é, Juliano atacava veementemente o cristianismo com o argumento de que os cristãos corrompiam as tradições antigas e engendravam a violência e todos os tipos de males na sociedade. Conforme Carvalho (2010, p. 31), a perspectiva de realeza de Juliano é “extremamente vinculada à sua aplicação da Paidéia” e Juliano concebia a *paidéia* como “um longo processo no qual os homens, individualmente, e, na verdade o Império em geral, teriam de se ater a um objetivo de perfeição, o qual Juliano identificou com *episteme*”. Assim, o conhecimento (*episteme*) para Juliano é o fundamento para justificativa do seu poder político. A principal rejeição de Juliano ao cristianismo diz respeito a impossibilidade de se realizar a *paidéia*, considerada por ele como a verdadeira expressão da cultura romana que estava sendo gradativamente subvertida pelo cristianismo (TEITLER, 2017).

4 A conquista da virtude

Em vários momentos de seus textos Juliano ressalta que ele próprio possui as virtudes necessárias para obter a pureza que a alma necessita para conquistar o conhecimento ou *episteme* das leis. Semelhante ao modo como Plotino justifica o poder político do rei-filósofo, ao apresentar a ideia de que o poder político não decorre de uma ascendência divina, mas da conquista de virtudes necessárias para se alcançar a pureza necessária para a construção do conhecimento. Considerando essa perspectiva das virtudes, Eunapius, por exemplo, refere-se ao seu imperador como o “The divine Julian” e ressalta que Juliano escreve para a população “as though they were his inti-

mate friends, and implored them as though they were gods to come and live with him” (*Vit. Soph.* 477, 53-55).¹² Segundo Eunapius, Juliano foi um governante perfeito, uma vez que conseguiu mostrar para seus súditos que era virtuoso, sobretudo no que diz respeito ao seu interesse pela sabedoria e pelos textos filosóficos.

Para Eunapius Juliano confirma a imagem neoplatônica do imperador sábio, um rei-filósofo, virtuoso, educado e amante da sabedoria, envolto de pessoas inteligentes e que, por isso, seria considerado sábio e protegido pelos deuses. Nessa perspectiva, a divindade do imperador é reconhecida pela sua capacidade de construir um conhecimento voltado para o plano inteligível, afastado do plano corpóreo, e não por questões linhagem.

A imagem de imperador que Juliano quis passar aos seus súditos foi uma imagem do rei-filósofo, que ocupa uma posição de governança devido a virtudes como o conhecimento das leis e a proximidade com os deuses. Por ser o sacerdote supremo e o guardião das leis o imperador seria o mais próximo do divino que alguém poderia chegar, sendo a afirmação de sua realeza uma questão de ascendência aos deuses por práticas transcendentais.

A conquista de virtudes é necessária para conquistar a sabedoria e, conseqüentemente, obediência aos deuses e às suas leis. Se a alma conhece apenas aquilo que possui sua mesma natureza, como o conceito ou verdade, então é preciso possuir a virtude para se libertar das amarras do corpo para conhecer. O reconhecimento do poder político do imperador é, assim, uma consequência de suas virtudes. Se trata de uma explicação em termos de adquirir em vida a virtude necessária, no pensamento e na ação, para a contemplação e proximidade em relação ao conceito, sem obstáculos provenientes do mundo sensível.

A função do imperador nesse modo de concepção teórica é fundamental. Juliano representa a posição terrena mais próxima às leis divinas e, por isso, possui autoridade, na medida em que se auto-declara o “sumo-sacerdote” (*Misopogon* 34, 362b), isto é, o soberano pontífice, “y si alguien piensa que no soy yo maestro fidedigno de estas cuestiones, por respeto al dios obedézcale a él y honre con deferência a los sacerdotes de los dioses”

¹² “Como si fueran sus amigos íntimos, y les imploró como si fueran dioses para que vinieran a vivir con él”.

(Carta 89b, 298b). Juliano afirma a sua posição de dignidade sacerdotal, se auto conclamando o “sumo sacerdote”. É importante observar que ao se considerar o sumo sacerdote o imperador Juliano legitima publicamente a sua posição de elemento mais próximo aos deuses, os criadores das leis e da ordem, uma vez que a contemplação seja mais comum entre os sacerdotes e filósofos. Essa é a justificativa pagã utilizada por Juliano para legitimar o seu poder: por estar no topo da hierarquia sacerdotal possui também as virtudes necessárias para ser mais capaz que os demais de contemplar as leis e ordens divinas.

As leis seriam manifestações supremas da realidade objetiva. Os sacerdotes, por possuírem treinamento para a contemplação metafísica e, em consequência, um contato mais próximo com os deuses, seriam mais capazes de conhecer de maneira pura as leis e suas prescrições. Portanto, na perspectiva pagã de Juliano, os sacerdotes são, em certa medida, também mais capazes de governar. Isso porque para Juliano e para o neoplatonismo que fundamenta o seu pensamento governar é o mesmo que agir segundo as leis divinas. Assim, quando o imperador se auto declara a autoridade religiosa superior ou “sumo sacerdote” ele está, claramente, também legitimando a sua autoridade máxima perante os indivíduos do império.

Em um trecho marcante de *Misopogon* Juliano mostra seu desprezo pelos habitantes que questionavam a sua autoridade. Ele escreveu que tais habitantes recusam toda forma de escravidão, “começando primeiramente pela escravidão aos deuses; então às leis e, em terceiro lugar, a nós, os guardiães da lei” (*Misopogon* 27, 356d). A perspectiva de Juliano é a de que os sacerdotes devem ser privilegiados e reconhecidos com certo prestígio pela sociedade.

Um trecho interessante sobre esse aspecto pode ser encontrado em uma carta de Juliano simbolicamente endereçada à população de Antioquia, tendo em vista a rejeição da população em adorar templos, imagens e sacerdotes pagãos, que dizia:

Conviene adorar no sólo las imágenes de los dioses, sino también sus templos, recintos y altares. Es lógico también honrar a los sacerdotes, como ministros y servidores de los dioses, que cumplen para nosotros los oficios de los dioses ayudando a la dosis de bienes que los dioses nos

otorgan, pues sacrifican y suplican en nombre de todos. Es justo, pues, retribuir a todos ellos honores no menores, si es que no mayores, que a los magistrados civiles [...] hay que repartir los mismos honores a los sacerdotes y a los magistrados civiles, porque éstos en cierta manera son también sacerdotes de los dioses al ser guardianes de las leyes [...] (*Carta 89b*, 296b).

Esse trecho ressalta a ideia de que os sacerdotes são tão ou mais dignos do que os magistrados civis. É que em sua visão os sacerdotes possuem um interesse maior em objetos transcendentais, de maneira a deixá-los próximos da natureza divina, ao passo que os magistrados não possuem necessariamente a contemplação como uma virtude. E, no que diz respeito a função do sumo sacerdote, para Juliano, na escala hierárquica do sacerdócio, a função do sumo sacerdote era a mais elevada por ter como função a de guardião das leis divinas.

Interessante notar que Juliano chega a sugerir aos sacerdotes as atitudes cabíveis segundo suas posições de destaque, que vão desde ao jejum de determinadas atitudes libidinosas e lascivas, até ao riso das comédias (*Carta 89b*, 300c-300d). Para ele os sacerdotes deveriam somente se ocupar com atividades intelectuais sérias, como a leitura dos textos dos filósofos helenos e de outros autores da cultura greco-romana. Juliano estava convencido de que ele próprio possuía todas essas virtudes (SWIST, 2018).

Com isso, Juliano rejeitou as explicações sobrenaturais em termos de ascendência de sangue ao considerar que o poder político do governante do império deveria ser justificado a partir das virtudes necessárias, conquistadas pelo esforço humano, para governar. Para os pagãos e filósofos neoplatônicos como Juliano o reconhecimento de alguém se dava em função de suas próprias virtudes, conquistadas pelo saber filosófico e pela purificação da alma. Aquele que possuía virtudes estaria mais próximo ao divino do que aqueles que não possuíam tais virtudes. Por isso Juliano defendia uma postura diferenciada dos sacerdotes. Caberia aos sacerdotes os hinos, orações, sacrifícios aos deuses, isolamento em templos ou santuários, a leitura de textos filosóficos e a busca por uma educação clássica ou *paidéia* fundamentada na contemplação dos deuses. Para isso teriam que adotar as virtudes necessárias para justificar a ocupação de cargos sacerdotais.

5 Considerações finais

Graças aos textos de Juliano é possível estudar, em maiores detalhes, tanto o conteúdo das críticas pagãs ao cristianismo no período do império romano, quanto a tentativa de consolidar um modelo pagão de governo no mesmo período, um modelo fundamentado no ideal neoplatônico do rei-filósofo e cujo poder político do imperador é justificado com base no conhecimento do imperador acerca das leis naturais. Assim, Juliano lega para as sociedades atuais um importante relato histórico sobre a conjuntura histórico-social do império romano e sobre sua tentativa de estabelecer um sistema político baseado na filosofia de Plotino.

O paganismo de Juliano possuía uma base na filosofia de Plotino, filosofia que ele conheceu em sua juventude, durante os seus estudos em Atenas. A concepção neoplatônica de Juliano baseada na filosofia de Plotino rejeita completamente a ideia de ascendência ou realeza sagrada como justificativa para a autoridade máxima do império. Na perspectiva cristã, o reconhecimento do aspecto divino do imperador vinha em grande parte da ideia de que o imperador pertencia a uma família ou linhagem escolhida pelo próprio Deus cristão, para governar os seres humanos de forma a garantir a palavra e as leis de Deus. A perspectiva pagã e neoplatônica de Juliano, fundamentada nas ideias de Plotino, porém, admitia a existência de uma trindade, composta por uma “unidade suprema, idêntica ao Bem supremo”, por uma segunda unidade ou cópia gerada da primeira, e por uma terceira unidade considerada como “a alma animadora do universo” (GARDNER, 1906, p. 183, tradução nossa). Sendo assim, Juliano buscou justificar o seu poder político com base na ideia de que ele havia conseguido uma união mística com o “Bem supremo” ou *noûs* e, dessa forma, contemplado as leis divinas, o que lhe dava a condição de mediador, como a alma animadora de seus súditos, o que também lhe dava credibilidade para governar.

Há, contudo, uma ressalva importante a se fazer ao sistema político e neoplatônico adotado por Juliano, principalmente se for considerada a recepção de suas ideias pelos governantes do século XX em diante. Pois, é preciso refletir se um sistema de governo baseado no ideal do rei-filósofo pode fazer emergir uma justificativa para o totalitarismo, o que em tese tra-

ria sérios problemas contra a humanidade. Segundo Popper (1974, p. 154) “o caráter totalitário da cidade de Platão, em que o interesse do estado domina a vida dos cidadãos, desde o casamento de seus pais até ao túmulo” pode ter servido de base intelectual para incentivar ditadores do século XX, como Stalin, Mussolini e Hitler, a justificar suas políticas totalitárias. Para Popper

Em teoria, passo análogo foi dado pelos pragmatistas sucessores de Hegel; na prática, foi dado pelo próprio Hegel e seus sucessores racistas. Platão, porém, reteve bastante do espírito socrático para admitir sinceramente que estava mentindo. O passo dado pela escola de Hegel era um que nunca poderia ter ocorrido, acredito, a nenhum companheiro de Sócrates (POPPER, 1974, p. 159-160).

Popper esteve convencido de que o ideal do rei-filósofo foi responsável pela ascensão do totalitarismo no século XX, principalmente devido a interferência do pensamento de Hegel no pensamento platônico, o que acabou desvirtuando o verdadeiro ideal platônico acerca do rei-filósofo. Talvez, um dos últimos exemplos do século XX de um governo reconhecidamente baseado no ideal platônico do rei-filósofo tenha sido o caso do governo do aiatolá iraniano Ruhollah Musavi Khomeini, que governou o Irã de 1979 a 1989. Segundo Anderson (1989, p. 39, tradução nossa) o aiatolá Khomeini “se interessou pelo misticismo islâmico e pela ‘*República*’ de Platão, o que pode ter ajudado a moldar sua visão de um estado islâmico liderado por um rei-filósofo”. Apesar da referência assumida pelo ideal platônico do rei-filósofo, foi noticiado por jornalistas como Lamb (2001) que o líder supremo do Irã havia realizado grandes massacres de opositores do seu governo e de infiéis do islamismo, cabendo-lhe a acusação de ter realizado crimes contra a humanidade, o que confirmaria a tese de Popper de que no século XX, ao menos nesse caso, houve um desvirtuamento do ideal do rei-filósofo.

Tendo em vista a verificação da concepção do rei-filósofo em alguns discursos do imperador Juliano entende-se que a sua perspectiva está longe de um totalitarismo nos moldes atuais, embora esteja igualmente carregada de certo misticismo na maneira como oferece explicações sobre a submissão da população ao poder político do imperador. Ora, a mesma necessidade de utilizar o misticismo para justificar o poder político também pode ser encontrada em ditadores do século XX como o aiatolá Khomeini. No entanto, é

preciso ressaltar que no caso de Juliano a necessidade de elaboração de misticismo de cunho pagão se mostrou diferente da ideia de *jihad* que pode ser encontrada em governantes muçumanos como o aiatolá Khomeini. A perspectiva de Juliano de explicar a submissão da população ao imperador, sobretudo após o reinado de Constantino, pareceu ser decorrente da sua crença filosófica acerca da distinção entre os planos inteligível e sensível. Pois, Juliano admitia uma supervalorização do mundo transcendental por meio de rituais de purificação.

Importante notar que nesse tipo de proposta política neoplatônica, tal como foi adotada por Juliano, o plano sensível e material não tem nenhuma credibilidade em relação ao conhecimento. A educação no sentido de *paideia* era para Juliano uma condição necessária para se atingir as verdadeiras virtudes da alma e, conseqüentemente, o distanciamento do corpo era uma condição necessária para atingir tais virtudes e o merecimento em ocupar o cargo de imperador.

Essa nova forma de justificação do seu poder político, baseada na distinção entre os planos inteligível e sensível, estabelecia que o poder político do imperador não era mais baseado em uma natureza divina, nem nas suas condições de nascença e nem em uma sacralidade, mas em uma capacidade de se desprender das amarras do corpo e contemplar aquilo que possui a mesma natureza da verdade, como as leis. Para a população pagã o imperador, assim como todos, estaria abaixo das leis do império, uma vez que as leis seriam criações dos deuses para organizar a vida humana. Por serem emanações diretas dos deuses ninguém poderia estar acima das leis, posto que se estivesse então se igualaria aos próprios deuses. O papel do imperador seria o de conhecer as leis e exigir o cumprimento das mesmas enquanto governante. E, para isso, o imperador necessitaria possuir as virtudes necessárias para se afastar do corpo.

Por esses motivos é possível considerar o exemplo histórico de Juliano um pouco diferente do exemplo de ditadores totalitaristas do século XX, na medida em que no caso de Juliano tinha-se uma compreensão e valorização exagerada da educação enquanto *paideia* e de uma percepção diferenciada acerca da alma e do corpo. Por isso Juliano se considerou o maior guardião das leis no império, o *sumo-sacerdote*, isto é, o governante e sacer-

dote supremo que possuía um profundo conhecimento (*epistème*) sobre as leis e que tinha as virtudes necessárias para transcender e utilizar esse conhecimento para organizar a vida da população. Nessa perspectiva mística, ele seria na Terra aquele que estaria mais próximo aos deuses por ser um profundo conhecedor e guardião de suas leis. Dessa forma, o imperador era, em certa medida, tanto o legislador, como no senado, quanto o guardião, como os magistrados. Com base nessa concepção baseada na filosofia política neoplatônica o imperador detinha um poder com base no conhecimento filosófico das leis divinas e poderia, assim, organizar a sociedade humana.

Recebido em 22/03/2021

Aprovado em 30/11/2022

REFERÊNCIAS

ADDEY, C. “In the light of the sphere: the ‘vehicle of the soul’ and subtle-body practices in neoplatonism”. In: SAMUEL, G.; JOHNSTON, J. (ed.). *Religion and the subtle body in Asia and the west: between mind and body*. London: Routledge, 2013. p. 149-167. (Routledge studies in asian religion and philosophy; 8).

ANDERSON, R. H. “Ayatollah Ruhollah Khomeini, 89, the unwavering iranian spiritual leader”. *The New York times*, v. 138, n. 47,891, 4 jun. 1989, p. 39. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1989/06/04/obituaries/ayatollah-ruhollah-khomeini-89-the-unwavering-iranian-spiritual-leader.html>. Acesso em: 31 jul. 2020.

ANDRADE, B. “Freedom and praxis in Plotinus’s Ennead 6.8.1-6”. *Revista archai*, n. 30, 2020, p. 1-29. Disponível em: https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_31. Acesso em: 27 dez. 2021.

ALFÖLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese (Doutorado em linguística) — Programa de Pós-Graduação em linguística na Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/js-pui/handle/REPOSIP/269213>. Acesso em: 13 fev. 2022.

BRANDÃO, B. G. S. L. “Ascensão e virtude em Plotino. Sobre a doutrina dos níveis da virtude na Enéada I, 4”. *Gregorianum* (Roma), v. 95, n. 1, 2014, p. 145-57. Disponível em: <https://www.academia.edu/6388554/ascen>

são_e_Virtude_em_Plotino_-_Gregorianum_vo._95_n._1_-_2014. Acesso em: 17 fev. 2022.

BRANDÃO, B. G. S. L. “Purificação e virtude em Plotino”. In: OLIVEIRA, L.; BACELAR, A. *Cenas poéticas, filosóficas e musicais: um panorama dos estudos clássicos*. São Paulo: Annablume, 2018, p. 157-173.

CARLAN, C. U. “Constantino e as transformações do império romano no século IV”. *Revista de história da arte e arqueologia*, n. 11, jan./jun. 2009, p. 27-35. Disponível em: <https://www.unicamp.br/chaa/rhaa/revista11.htm>. Acesso em: 16 jun. 2020.

CARVALHO, M. M. A. “Gregório de Nazianzo e a polêmica em torno da restauração pagã de Juliano”. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 267-296.

CARVALHO, M. M. “Um caso político-cultural na antiguidade tardia: o Imperador Juliano e seu conceito de educação”. *Acta Scientiarum. Education*, v. 32, n. 1, 2010, p. 27-39. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/actascieduc/article/view/9488/5878>. Acesso em: 17 fev. 2022.

CARVALHO, M. M.; FIGUEIREDO, D. “O significado do ‘contra’ nos discursos político-religiosos da antiguidade tardia: o ‘contra os Galileus’ do Imperador Juliano – 361-363 d.c.”. In: CERQUEIRA, F.; GONÇALVES, A. T.; MEDEIROS, E; LEÃO, D. (org.). *Saberes e poderes no mundo antigo. Estudos ibero-latino-americanos. Vol. II – dos poderes*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 213-226. Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/34762>. acesso em: 17 fev. 2022.

DESMOND, W. D. *Philosopher-kings of antiquity*. London: Bloomsbury, 2013.

EUNAPIUS. “Lives of the philosophers and sophists”. In: PHILOSTRATUS; EUNAPIUS (ed.). *The lives of the sophists: with a english translation by Wilmer Cave Wright, Ph.D.* London: William Heinemann, 1922, p. 342-566. Disponível em: <https://archive.org/details/philostratusuna00phil>. Acesso em: 16 maio 2020.

FRANCE, W. C. *The emperor Julian's relation to the new sophistic and neo-platonism: with a study of his style*. Londres: Spottiswoode, 1896. Disponível em: <https://archive.org/details/emperorjuliansre00wrigrich/mode/2up>. Acesso em: 24 dez. 2021.

GARDNER, A. *Julian, philosopher and emperor and the last struggle of paganism against christianity*. New York: G. P. Putnam's sons, 1906. (Heroes of the nations). Disponível em: <https://archive.org/details/JulianPhilosopherAndEmperor>. Acesso em: 07 mar. 2021.

HARRINGTON, M. “The emperor Julian's use of neoplatonic philosophy and religion”. In: CORRIGAN, K.; TURNER, J. D.; WAKEFIELD, P. (ed.). *Religion and philosophy in the platonic and neoplatonic traditions: from antiquity to the early medieval period*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2012, p. 65-79.

HENRY, P. Introduction: Plotinus’ place in the history of thought. In: MacKENA, S. (ed.). *Plotinus. The Enneads*. 2. ed. Londres: Faber and Faber, 1930. p. xxxiii-xliv. Disponível em: <https://archive.org/details/plotinus-theennea033190mbp/mode/2up>. Acesso em: 14 fev. 2022.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JULIANO. “Cartas”. In: JULIANO. *Contra los Galileos, cartas y fragmentos, testimonios, leyes: introducciones, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo*. 2. reimp. Madrid: Editorial Gredos, 2016, p. 65-244. (Biblioteca Clásica Gredos; 47).

JULIANO. “Letters 1-58 with dates”. In: CAPPS, E.; PAGE, T. E.; ROUSE, W. H. D. (ed.). *The works of the emperor Julian, III: with an english translation by Wilmer Cave Wright, Ph.D., in three volumes*. London: William Heinemann, 1913, p. 2-208. (The Loeb Classical Library). Disponível em: <https://archive.org/details/workswithenglish03juliuft/mode/2up>. Acesso em: 18 maio 2020.

JULIANO. *Misopogon. O ódio à barba*. Trad. Milton L. Torres. São Paulo: Engenheiro Coelho, 2012.

JULIANO. “Oration IV. – Hymn to king helius dedicated to Sallust”. In: PAGE, T. E.; ROUSE, W. H. D. (ed.). *The works of the emperor Julian, I: with an english translation by Wilmer Cave Wright, Ph.D., in three volumes*. London: William Heinemann, 1913, p. 352-435. (The Loeb Classical Library). Disponível em: <https://archive.org/details/worksofemperorj01juli/mode/2up>. Acesso em: 18 maio 2020.

LAMB, C. “Khomeini fatwa ‘led to killing of 30,000 in Iran’”. *The Telegraph*, 4 fev. 2001, não paginado. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iran/1321090/Khomeini-fatwa-led-to-killing-of-30000-in-Iran.html>. Acesso em: 31 jul. 2020.

MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

NIKULIN, D. *Neoplatonism in late antiquity*. New York: Oxford University Press, 2019.

OUSAGER, A. *Plotinus on selfhood, freedom and politics*. Arhus: Aarhus University Press, 2005.

PEREIRA, F. C. C. *Filosofia política, resistência e identidade no baixo Império Romano: um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do cristianismo (361-363)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/3361>. Acesso em: 17 maio 2020.

PLATÃO. *A república: introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira*. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *As leis*. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021.

PLOTINO. Enéadas. In: BARACAT JUNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. 2006. 2v. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269213>. Acesso em: 7 ago. 2021.

POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos: 1º volume*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1974. (Espírito do nosso tempo, 1-1A).

REEVE, C. D. C. *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.

REMES, P. “Plotinus's ethics of disinterested interest”. *Journal of the history of philosophy*, v. 44, n. 1, p. 1-23, jan. 2006.

SILVA, R. B. B. “Plotino e o tema do homem como animal político”. *Problemata*, v. 12, n. 1, p. 220-234, jun. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v12i1.57899>. Acesso em: 27 dez. 2021.

SWIST, J. J. “Medicine in the thought and action of the emperor Julian”. *The international journal of the platonic tradition*, v. 12, n. 1, p. 13-38, apr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/18725473-12341395>. Acesso em: 07 mar. 2021.

TEITLER, H. C. *The last pagan emperor: Julian the apostate and the war against christianity*. New York: Oxford University Press, 2017.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.