

MAGIA E HERMETISMO NAS ORIGENS DA CIÊNCIA: A influência de textos herméticos no pensamento renascentista

Magic and Hermetism in the origins of Science:
The influence of hermetic texts on Renaissance thought

Thiago Barbosa Vieira^(*)

Resumo

Este artigo realiza um estudo introdutório sobre a relação entre Hermes Trismegisto e os textos atribuídos a ele (especialmente o *Corpus Hermeticum*) com o pensamento filosófico do Renascimento. Conduz uma investigação a respeito da influência dessa eminente figura na mentalidade renascentista sobre a construção de uma ciência moderna. Para este fim, levamos em consideração a sua recepção, leitura e interpretação por parte dos homens do Renascimento. **Palavras-chave:** Hermetismo. Hermes Trismegisto. *Corpus Hermeticum*. Filosofia do Renascimento. Ciência.

Abstract

This article carries out an introductory study on the relationship between Hermes Trismegistus and the texts attributed to him (especially the *Corpus Hermeticum*) with the philosophical thought of the Renaissance. It conducts an investigation into the influence of this eminent figure in the Renaissance mentality on the construction of a modern science. For this purpose, we take into account its reception, reading and interpretation by Renaissance men.

Keywords: Hermetism. Hermes Trismegistus. *Corpus Hermeticum*. Renaissance Philosophy. Science.

1 INTRODUÇÃO

Os estudos acerca da tradição mágico-hermética no renascimento já são bem desenvolvidos no âmbito acadêmico. Estudos panorâmicos e importantíssimos como os de Mircea Eliade em relação à História das Religiões, se juntam às pesquisas distintas de vários autores como e pesquisadores do Renascimento como Eugenio Garin, O. P. Kristeller, Francis Yates (ao estudar o hermetismo de Giordano Bruno) Edwin Arthur Burt, Keith Thomas, Lynn Thorndike, Paolo Rossi, Paolo Casini, Wouter J. Hanegraaff, entre outros.

De acordo com tais estudos, nota-se uma grande importância na figura de Hermes Trismegisto e dos escritos atribuídos a ele, como o *Corpus Hermeticum*. Alguns desses estudos têm como cerne a problematização da relação do Hermetismo com o desenvolvimento científico que colocou o mundo de fato na idade moderna e influenciou de certa forma o pensamento do homem em um suposto rumo ao progresso e na sua forma de se ver em relação à natureza e a realidade. Grandes figuras,

^(*) Mestrando em Filosofia. Universidade Federal de Uberlândia – UFU. E-mail: tbvieira@gmail.com

conhecidas por sua indiscutível contribuição para a ciência moderna como Kepler, Newton e Giordano Bruno, além de pensadores como Marcilio Ficino, Pico della Mirandola, Tommaso Campanella, Cornélius Agrippa, Paracelso e Francis Bacon (WALKER, 2000, p. 200-202) possuem em sua trajetória histórica alguma ligação com as denominadas ciências ocultas, mesmo que em graus e contextos diferentes, podendo chegar a considerá-los magos e alquimistas.

Este artigo visa contribuir como debate introdutório acerca da recepção do Hermetismo no Renascimento, buscando instigar respostas aos questionamentos sobre o grau de envolvimento das temáticas herméticas no desenvolvimento da mentalidade que culminou no pensamento científico moderno. Chamar atenção a esse questionamento é, para nós, como iluminar e conhecer a face oculta da lua, uma vez que tais estudos são negligenciados e ganharam o status de “conhecimento rejeitado”(HANEGRAFF, 2012).

Na busca por uma perspectiva filosófica que permeia o pensamento mágico hermético renascentista, o nome mais evidente é, obviamente, o de Hermes Trismegisto e, conseqüentemente, os escritos atribuídos ao seu nome ou que, ao menos, o possuem como importante personagem. Sua enorme notoriedade entre os renascentistas talvez seja o primeiro grande mistério a ser desvendado a fim de compreender os desdobramentos que sua filosofia greco-egípcia gerou na modernidade, mas que permanece ainda oculto quando estudamos de maneira superficial o processo histórico do desenvolvimento do pensamento moderno.

2 O TRISMEGISTO E O *CORPUS HERMETICUM* NO RENASCIMENTO

Durante o Renascimento, precisamente em 1463, Marcílio Ficino estava se preparando para fazer a tradução de manuscritos de Platão, do grego para o latim, mas seu patrão, Cosimo de' Medici, pediu que ele deixasse este projeto de lado e se lançasse em outra empresa cuja urgência merecia a sua atenção imediata. Esta história ainda é muito contada quando se questiona as condições em que os tratados herméticos alcançaram Florença no século XV, ainda que seja deveras emblemática, ou mesmo exagerada: É surpreendente que Cosimo de' Medici fizesse este pedido para Ficino, pois fazia pouco tempo que ele havia pedido uma tradução dos manuscritos platônicos para que ele próprio pudesse ler antes de sua morte:

Mas depois, em 1462, ele [Cosimo] me encarregou em traduzir primeiro Mercúrio Trismegisto e depois Platão. Eu terminei Mercúrio em alguns meses enquanto Cosimo ainda vivia, e depois eu comecei a trabalhar também em Platão (FICINO 1576, p. 1537 *apud* GENTILE, 2001, p. 19)¹.

O mecenas italiano já contava 74 anos, idade muito avançada se comparada com a expectativa de vida comum do século XV. Ele queria ler toda a obra de Platão, uma tarefa impressionante até para jovens leitores. Pode-se inferir, portanto, que pedir a Ficino que colocasse Platão na espera significa que Cosimo assumia o risco de não conseguir realizar a leitura dos textos de platônicos; uma pista da significativa importância dada aos escritos herméticos pelo mecenas florentino.

No renascimento, quem possuía poderes para adquirir documentos culturais do oriente, o fazia sem hesitar. Havia agentes que trabalhavam nesta tarefa, encontrando manuscritos de conhecimento erudito que, acreditava-se, continham pérolas culturais antigas da humanidade. Quanto mais antigo, maiores as chances de se tratar de uma amostra cultural da Era de Ouro.

Leonardo da Pistoia era o monge que trabalhava para Cosimo como um desses agentes e comprava qualquer documento erudito que pudesse alcançar. Ele havia descoberto um item na Macedônia que seria de grande apreciação por parte de seu mestre. Tais documentos, cuja existência se supunha, teriam se perdido para o oeste desde a Antiguidade. Seu autor era considerado um dos grandes sábios do passado, mago, filósofo e professor cuja existência dataria de antes do Dilúvio e cujos ensinamentos foram a fundação da tradição do conhecimento pelas eras.

Acreditava-se que, inclusive, Platão, o favorito de Cosimo, teria partilhado dos ensinamentos de tal mestre superior. O que um mecenas como Cosimo, que tinha enorme interesse por ideias e por tesouros intelectuais antigos, não teria sentido ao descobrir que tal conhecimento lendário estava finalmente à sua disposição? O que seu agente trouxera das terras de Alexandre Magno era nada mais do que uma coleção de tratados herméticos conservados e reunidos em um corpus. Seu suposto autor era considerado desde mago a deus ou ainda, dependendo da fonte, algo entre estas duas condições: Hermes Trismegisto².

¹Tradução nossa da versão em inglês de Gentile: *'Posthac autem anno millesimo quadringentesimo sexagesimo tertio [...] mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit [scil. Cosmus] interpretandum. Mercurium paucis mensibus eo vivente peregi, Platonem tunc etiam sum aggressus'*; 'But later, in 1462, he [Cosimo] charged me with translating first Mercury Trismegistus and then Plato. I finished Mercury in a few months while Cosimo was still living, and then I began work also on Plato'

²Do latim, Hermes Trismegistus ou Mercurio Termaximum, do grego Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος, pode ser traduzido livremente como Hermes, o três vezes grande.

A essa misteriosa figura se atribui a autoria da *Hermetica*³ que, grosso modo, podemos caracterizar os vários textos que compreendem um conjunto de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii) e de caráter teológico-filosófico-religioso. A autoridade máxima do hermetismo pode ser rastreada a diferentes personas, dependendo da fonte de pesquisa. Definir quando viveu ou quem foi o Trismegisto é muito incerto e é possível encontrar vários deles (LACHMAN, 2011, p. 16). Já foi dito que ele viveu antes do Dilúvio, que foi o inventor dos hieróglifos egípcios e com eles escreveu sua sabedoria em estelas. Outro Hermes Trismegisto fez a tradução dos seus escritos para livros em grego (EBELING, 2007). Há um que é considerado neto de Adão e escreveu em dois pilares (um em tijolo e outro em pedra) com a finalidade de proteger os seus escritos da destruição. Se falou de um outro que, nesta história, guardou sua sabedoria escrita sob templos egípcios (LACHMAN, 2011, p. 16).

Em *De natura deorum* Cícero explica que existiram cinco Hermes e o quinto foi para o Egito, em fuga, após matar o gigante Argos Panoptes. No Egito, ele teria dado as leis e a escrita aos egípcios, além de ter adotado o nome Thoth, sendo a partir daí sincretizado com o deus Thoth do panteão egípcio (YATES, 1990, p. 14). Para Marcílio Ficino, que se apoiou na autoridade de Santo Agostinho e de Lactâncio (YATES, 1990, p. 14), Hermes Trismegisto era quase contemporâneo de Moisés, mas certamente mais antigo que Platão ou Pitágoras. Para alguns, ele poderia ser ainda mais antigo.

No entanto, é tema pacificado entre os estudiosos que Hermes Trismegisto é uma figura resultante de associações sincréticas entre o deus egípcio Thoth e o deus grego Hermes, possivelmente formada na relação entre a cultura egípcia e a cultura grega no ambiente egípcio cosmopolita pós-conquista de Alexandre Magno, durante o domínio Ptolomaico e, posteriormente, do Império Romano (COPENHAVER, 1992, passim; FOWDEN, 1993, passim).

E o que é o *Corpus Hermeticum*? A coleção de textos deste corpus tem caráter místico, filosófico e religioso (EBELING, 2011, p. 63; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487). Os pesquisadores acerca do hermetismo classificam o *Corpus Hermeticum* na categoria de textos herméticos filosóficos ou teóricos (ELIADE, 2011, v. 2, p. 259-260; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487-488.) por conter essas

³ Quando nos referimos à *Hermetica*, estamos nos referindo a uma quantidade muito maior de tratados herméticos que não somente os que estão aglutinados no *Corpus Hermeticum*, traduzido por Ficino. A *Hermetica* é formada por textos atribuídos a Hermes Trismegisto ou que o tenham como personagem principal.

características marcadamente no seu discurso, e por outro lado, se diferenciarem de uma outra categoria de literatura hermética que foca em um viés mais prático, centrado na astrologia, na magia, as propriedades ocultas de substâncias, erva, minerais, etc.

O *Corpus Hermeticum* é atribuído a Hermes Trismegisto, mas é muito provável (e isso é ponto pacífico entre os pesquisadores) que é uma coleção de textos escritos por vários autores desconhecidos, dentro de um amplo período de tempo. Acredita-se que a coleção poderia ser muito maior do que a que chegou até Ficino: Clemente de Alexandria fala de quarenta e dois livros. A cópia incompleta⁴ que chegou até Ficino foi organizada por um erudito bizantino, por volta do século XI, chamado Miguel Pselo. É possível dizer que esta coleção é provavelmente diferente dos textos que originalmente foram coletados em Bizâncio (COPENHAVER, 1992, p. xli).

Sobre o texto mais difundido no renascimento, a sequência de quatorze livros herméticos ficou intitulada por Ficino de *Pimandro*⁵. O primeiro texto trata sobre a criação do mundo, outros tratam sobre a ascensão do adepto pelas esferas dos planetas a fim de retornar à divindade. Há textos que tratam de um processo de regeneração do espírito, onde este se livra das limitações terrenas e alcança virtudes e poderes divinos. Além desses textos, há um que seria o décimo quinto livro, intitulado *Asclépio*⁶. Este já era anteriormente conhecido por já ser traduzido anteriormente para o latim (anterior a Ficino que não teve acesso à versão na língua grega), e narra aspectos da religião egípcia em que os sacerdotes animavam magicamente as estátuas dos deuses, além de uma profecia da queda do Egito e suas tradições sagradas.

Os eruditos na renascença acreditavam na extrema antiguidade dos escritos que conseguiram recuperar. Ser antigo no renascimento significava ser importante. Havia uma aura de glória na Antiguidade e esperava-se poder recuperá-la. Conforme Yates, havia a concepção de que “o antigo é puro e santo, de que os primeiros pensadores viviam mais perto dos deuses do que os diligentes racionalistas, seus sucessores” (YATES, 1990, p. 17). Marcilio Ficino permitiu que à revivescência de Platão e do

⁴ Embora o *Corpus Hermeticum* possua, de acordo com pesquisadores contemporâneos, um total de dezoito *libelli* escritos em grego, a coleção que Ficino teve acesso contava com quatorze *libelli*.

⁵ Do grego Πουμάνδρης, **Poimandres** ou **Divine Pymander** ou mesmo **Pimander**: em uma tradução livre, pode significar Pastor de Homens. Para os hermetista cristãos não é estranha a identificação com Cristo, o Pescador de Homens. De acordo com outras traduções pode significar “mente de autoridade” ou “mente de soberania” (FOWDEN, 1993, p. 3; LACHMAN, 2011, p. 29)

⁶ É um texto hermético cuja tradução para a língua latina era comumente atribuída a Apuleio de Madaura, escritor e filósofo considerado platônico. Mas tal afirmação não é comprovada. Conforme Yates, Lactâncio teria usado como referência o texto do *Asclépio* em grego e Agostinho teria se servido da tradução para o latim atribuída a Apuleio.

neoplatonismo (como um movimento que se poderia somar ao cristianismo) fosse agregado o tema da magia. O que proporcionou tal fato foi a aceita teoria de que Hermes Trismegisto era pio e antigo, *priscustheologus* e mago anunciador do Cristianismo.

Sem dúvida, a atribuição de profeta do "Filho de Deus", proveniente de Lactânncio, já era confirmada pelo *Asclépio*, antes da tradução do *Corpus Hermeticum* e, por causa desta obra, Ficino se sentiu autorizado a evitar a censura de Agostinho⁷. "A presença de Hermes Trismegisto no interior da Catedral de Siena, na qualidade de profeta gentio segundo Lactânncio, é sintomática do êxito desta reabilitação"(YATES, 1990, p. 71.):

Figura 1 – Hermes Mercurius Trismegistus Contemporâneo Moysi– Piso da Catedral de Siena - Giovanni di Stefano (1488)



Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hermes_mercurius_trismegistus_sie_na_cathedral.jpg>. Acesso em: 25 jun. 2021.

Feita tal contextualização sobre a figura de Hermes Trismegisto e considerando sua reputação perante Cosimo de' Medici, começa-se a compreender melhor o pedido feito a Ficino em detrimento da tradução das obras platônicas. Ficino, frente ao pedido de seu mecenas, concordou imediatamente. Como já mencionado, eles haviam aprendido com grandes pensadores da Igreja como Agostinho e Lactânncio que

⁷Agostinho admitia a extrema antiguidade atribuída a Hermes Trismegisto, mas o condenava por ter obtido a presciência do futuro (como a profecia do Filho de Deus) pelos “demônios que reverenciava” (YATES, 1990, p. 22).

Trismegisto havia vivido um tempo muito anterior a Platão. No que tange a isto, a historiadora Francis Yates (1990, p. 18) escreve:

Com o aval de excelentes autoridades, a Renascença aceitou Hermes Trismegisto como uma pessoa real, de grande antiguidade e autor dos escritos herméticos. Isso estava implícito nas crenças dos principais Padres da Igreja, em particular nas de Lactâncio e Agostinho. Naturalmente, não ocorreu a ninguém duvidar de que esses autorizados escritores estivessem com a razão. É realmente um testemunho notável da eminência e importância dos escritos herméticos e do êxito precoce e total da lenda de Hermes Trismegisto, no que diz respeito à sua autoria e antiguidade, que, no século IV, Lactâncio e Agostinho tenham aceito essa lenda sem questioná-la.

Havia no renascimento um extraordinário interesse em ter contato com o conhecimento do passado, as origens e fontes de todas as coisas. O longínquo passado era puro, brilhante e havia inclusive uma aura de santidade em torno do que se relacionava com os conhecimentos antigos. Diferentemente da mentalidade do homem moderno, onde o futuro e o progresso começam a despertar todo o interesse. Ao olharmos para o contexto renascentista, o que encontramos no berço do Humanismo é justamente um olhar esperançoso em relação a um passado visto como uma “Era de Ouro”. Quanto mais próxima a origem de um texto dessa era dourada, mais importante e urgente era seu resgate. Cosimo de’ Medici e Marcilio Ficino confiavam totalmente que Hermes Trismegisto era o iniciador de uma *prisca theologia*, uma “filosofia perene” e agora tinham em mãos as próprias palavras do grande mestre. Assim, fez todo sentido abandonar Platão para que o *Corpus Hermeticum* fosse traduzido e Cosimo pudesse lê-lo. Só depois Ficino voltou para seu projeto de tradução dos escritos platônicos.

No entanto, a crença de que Hermes Trismegisto foi uma pessoa real, um sacerdote egípcio, que vivera numa antiguidade remota e que escrevera de próprio punho todas aquelas obras, é considerada fruto de um equívoco histórico. A fixação da data dos escritos herméticos ocorreu em 1614 por Isaac Casaubon, um homem nascido em Genebra de família protestante, conhecido por ser um dos maiores conhecedores do grego de seu tempo e também erudito em todas as áreas do saber clássico e da história da Igreja (YATES, 1990, p. 441). Por meio de uma série de análises filológicas, Casaubon identificou os escritos herméticos não como anteriores à Era Cristã, mas provenientes do século II ou III d.C. De acordo com Yates (1990, p. 440),

[...] tal descoberta esmagou de um só golpe a estrutura do platonismo renascentista, cuja base se assentava nos *prisca theologi*, dos quais o principal era Hermes Trismegisto. Destruíu a situação do mago e da magia renascentista com seus fundamentos hermético-cabalísticos, alicerçados na antiga filosofia ‘egípcia’ e no cabalismo. Destroçou até o movimento hermetista não-mágico do século XVI. Desmantelou a situação de um

extremista hermético como Giordano Bruno, com uma plataforma que consistia apenas no retorno a uma ‘melhor’ filosofia egípcia ‘pré-judaica e pré-cristã’, e a uma religião mágica que, aliás foi explorada com a descoberta de que os escritos do santo egípcio deviam ser datados não só muito posteriormente a Moisés, como também muito depois de Cristo. Abalou, além disso, a base de algumas tentativas de erigir uma teologia natural sobre o hermetismo, tais como aquela em que Campanella depositou suas esperanças.

Esse “desprestígio” ao Trismegisto, estava em uma crítica a Baronius⁸, mais especificamente uma crítica de Casaubon a um texto em doze volumes que atacava a lenda da venerável antiguidade da *Hermetica*. Assim, tal novidade tirava Hermes do seu status de extrema antiguidade. Giordano Bruno fora condenado e morto pela Igreja 14 anos antes da descoberta de Casaubon e, assim como atesta Yates, nunca perdeu a fé na extrema antiguidade de Hermes Trismegisto. Campanella, que defendeu o Hermetismo nos seus escritos, continuou seu trabalho como quem desconhecia totalmente a descoberta de Casaubon. O neoplatonismo renascentista perdurou em meio à época das novas filosofias e da nova ciência. A atitude renascentista frente à figura de Hermes Trismegisto perdurou com Robert Fludd, os rosa-cruzes e Atanásio Kirsher (YATES, 1990, p. 445).

Além disso, o fato de os humanistas não terem se dado conta de que a *Hermetica*, ou seja, os textos atribuídos a Hermes Trismegisto, não serem de fato de uma data tão pretérita como se supunha, trouxe resultados de alta reverberação para a história do pensamento filosófico. O que nos interessa para este artigo é discutir e investigar a hipótese de que o Hermetismo e a magia hermética permearam significativamente todo o processo conhecido de desenvolvimento do pensamento moderno e qual a relevância do pensamento hermético no processo histórico-filosófico que conduz até Galileu, supostamente proveniente de um desenvolvimento contínuo da tradição racional da ciência grega que atravessa a Idade Média e a Renascença. Paolo Rossi (2000, p. 48) sustenta a ideia de que

[...] os métodos, as categorias, as instituições da ciência moderna foram construídos em alternativa a uma visão mágico-hermética do mundo que era, naqueles séculos, não um fato de folclore, mas um fato de cultura, que se punha diante daquilo que hoje chamamos ‘ciência’ e que era definido como ‘filosofia natural’, como uma via alternativa dotada de possibilidades reais, rica de uma antiga tradição, capaz de unificar tendências e orientações diversas.

⁸ Segundo Frances Yates (1990, p. 441), os 12 volumes dos *Annales ecclesiastici*, de Cesare Baronius, que surgiram entre 1588 e 1607, eram “a réplica da Contrarreforma à perspectiva protestante da história da Igreja”. Baronius morreu em 1614 e foi enterrado na Abadia de Westminster.

Haveria uma contundente mudança nos interesses do homem em relação ao mundo em que vive e seu funcionamento. Ao analisar a história do desenvolvimento do pensamento moderno, nota-se que houve, de fato, um novo direcionamento da vontade em relação ao funcionamento do mundo ao rejeitar o arcabouço filosófico natural aristotélico e consultar a própria sensação e razão⁹.

Rossi observa que no pensamento comum renascentista existe a noção de que a natureza é algo universal, que subentende uma harmonia, que abrange todas as coisas. O homem é um ser que está na natureza fazendo parte da mesma, com a importante distinção de que ele pode atuar no mundo, exercendo a sua liberdade enquanto essência mais pura. Possuindo em potência o conhecimento infinito, o homem estabelece assim a capacidade de reproduzir o universo no pensamento. A partir destas noções comuns à mentalidade renascentista, podemos distinguir de maneira mais claro o pensamento dos magos herméticos dos representantes do secular pensamento moderno.

Enquanto os representantes da tradição mágico-hermética buscavam a verdade se apoiando na tese de um remotíssimo passado, em uma “idade de ouro”, os representantes do pensamento moderno projetavam o lugar da Verdade num tempo futuro onde seria “resultado de uma construção progressiva e como resultado de contribuições individuais que se colocam uma após a outra no tempo, segundo uma perfeição cada vez maior”(ROSSI, 2000, p. 40).

Para investigarmos esta suposta mudança de atitude filosófica perante a natureza, mesmo considerando a hipótese de que o Hermetismo teve um importante papel, percebemos a necessidade em lançar luz sobre Idade Média para compreendermos alguns conceitos em relação à magia natural.

3 MAGIA NATURAL NA IDADE MÉDIA E SEU ALCANCE NO RENASCIMENTO

Pierre Hadot chama de “atitude prometeica” a “utilização de procedimentos técnicos a fim de arrancar à Natureza seus ‘segredos’ para a dominar e explorar” (HADOT, 2006, p. 123). Segundo esse autor, tal atitude “engendrou nossa civilização moderna e a expansão mundial da ciência e da indústria” (HADOT, 2006, p. 123). Na Antiguidade, as formas de expressão da atitude prometeica frente à Natureza são: a mecânica, a magia e os esboços de método experimental. A ciência experimental,

⁹ “[...] nós ‘humilhávamos demais nosso próprio *status*... quando tentávamos aprender de Aristóteles aquilo que ele não sabia ou não conseguia descobrir, em vez de consultar nossa própria sensação e razão.’[...]” (GALILEI Apud. GRANT, 2009, p. 357, grifo do autor).

baluarte da ciência moderna, é resultado da proximidade destas três formas de expressão e de uma profunda transformação das mesmas. É a magia natural que admite que os homens podem conhecer as forças ocultas da Natureza. Eugênio Garin (*apud* HADOT, p. 2006, p 133) escreve que desde o fim do século XII

[...] vê-se desenvolver no Ocidente latino um interesse crescente pelas obras de magia, acompanhado de um desejo confuso, inerente a todo trâmite mágico, de aumentar o poder do homem sobre seus semelhantes e sobre a matéria.

O desenvolvimento da mecânica durante a Idade Média pode ser considerado como uma espécie de física matemática que gerou no homem diversas aspirações em relação ao futuro da técnica. Hadot expõe que tais aspirações se juntaram, às aspirações da magia e homens como Roger Bacon imaginavam máquinas que poderiam voar sob o comando do ser humano, máquinas que poderiam permitir que se caminhasse no fundo do oceano, aparelhos que proporcionasse a visão de objetos distantes, espelhos capazes de produzir incêndios, etc. Para isso se utilizava o poder do fogo, do magnetismo, da luz e de uma série de elementos que utilizamos ainda hoje, como é o caso do petróleo. Havia ainda as pesquisas alquímicas que aspiravam por produzir ouro e elixires para prolongar a vida.(HADOT, 2006, p. 136). Para Roger Bacon, no entanto, tais visões esperançosas de um mundo maravilhoso graças à magia natural e a mecânica se afastam das visões dos modernos no que tange à motivação principal. Ele era um cristão que se dedicava à apologética e todas as maravilhas deveriam servir a cristandade.

Como Pierre Hadot denota, uma grande quantidade de literatura sobre magia (a maioria traduções do árabe) começa a se desenvolver no Ocidente latino a partir do final do século XII até o século XVI. É a partir do fim da Idade Média e no Renascimento que uma noção de “magia natural” começa a emergir. Com esta noção viria a possibilidade de dar uma explicação natural dos fenômenos que até então só poderiam ser explicados como feitos por demônios, os únicos conhecedores dos segredos da natureza. Agora os homens poderiam ter a chance de alcançar o conhecimento das forças ocultas que regem as coisas sem a necessidade de pedir ajuda aos demônios. Tais conhecimentos estão escondidos secretamente no seio da natureza e cabe ao homem descobrir as qualidades ocultas na fauna e na flora, além das relações simpáticas e antipáticas entre os seres naturais. (HADOT, 2006, p. 130)

Segundo Edward Grant, durante a Idade Média a magia e as ciências ocultas (astrologia e alquimia, por exemplo) “formariam parte integrante da filosofia natural,

porque elas todas, em algum sentido, se ocupam da matéria em movimento”(GRANT, 2009, p. 223). No entanto, é muito importante ter em mente que a magia era condenada pela Igreja porque se pensava que os praticantes se envolviam com demônios. Grant diz que “muitos, senão a maioria” dos crentes na eficácia das práticas mágicas negavam a acusação do envolvimento com demônios dizendo que a magia era parte da natureza e é justamente este aspecto da magia que o autor diz ter um papel na filosofia natural medieval.

A visão que os filósofos escolásticos tinham da magia natural era baseada nas visões de São Tomás de Aquino que insistia que “quaisquer poderes que o corpo tenha derivam dos elementos que o compõem”, porém, alguns efeitos não eram oriundos dos elementos, mas de “princípios mais elevados” (TOMÁS DE AQUINO *apud*, GRANT, 2009, p. 226). Estes princípios que não derivavam de forças naturais dos elementos estavam inerentes a outras fontes como “corpos celestes (órbitas, planetas e estrelas) e substâncias diferenciadas (Deus, inteligências, ou anjos e demônios)” (GRANT, 2009, p. 227) Um efeito poderia ser causado por forças terrestres e atribuídos à força causadora dos corpos celestes, mas eram considerados mágicos por Tomás de Aquino e por outros filósofos naturais porque “o efeito não derivava dos elementos que compunham o corpo em questão.”(GRANT, 2009, p. 227). No entanto, “esses efeitos mágicos eram considerados naturais porque eram causados pelas forças naturais dos corpos celestes.” (GRANT, 2009, p. 374). Já os efeitos mágicos causados por Deus, pelos anjos ou pelos demônios (substâncias diferenciadas) não eram naturais, mas sobrenaturais, podendo ser benéficos e servir a propósitos naturais (divinos e angelicais) ou maléficos (demoníacos) e, conseqüentemente, condenados pela Igreja.

Como exemplos dos efeitos ocultos citados acima, Tomás de Aquino dá o exemplo do ímã que atrai o ferro e certos remédios que agem em humores de áreas específicas do corpo. As qualidades ocultas, além de não serem perceptíveis nos corpos por onde eram manifestas (incolor, indolor, inodoro, intangível, invisível e sem formas). Apesar de perceber o efeito do ímã atrair o ferro, não é possível sua ação causal. Segundo Grant (2009, p. 374),

[...] os filósofos naturais escolásticos não encaravam como uma obrigação ou dever a determinação de que causas específicas permitiam a um ímã atrair o ferro, ou que agentes causais poderiam ser operativos nas ações purgativas de certos remédios. Eles se contentavam em invocar as causas mais gerais que já foram mencionadas. Conseqüentemente, a magia natural exerceu um papel relativamente irrelevante na filosofia natural medieval.

A magia natural recebe um papel importante nos séculos XVI e XVII. João Baptista della Porta (1535 – 1615) definia a magia natural como um tipo de filosofia natural que envolvia experimentos matemáticos e deveria excluir o papel dos demônios. Os poderes mágicos estariam ocultos na Natureza. Tal concepção de magia natural era baseada em tratados neoplatônicos e herméticos (GRANT, 2009, p. 224). Aqui, os textos herméticos referidos são os que se convencionou categorizar pelos pesquisadores do Hermetismo como a literatura hermética prática ou técnica. Sobre o adjetivo “técnico”, conforme David Pessoa de Lira (2015, p. 33, grifo do autor):

Trata-se de obter, em maior ou menor grau, o poder e o controle sobre o mundo telúrico através de certas práticas de observação e conhecimento da simpatia que se estabelece entre os seres astrais e terrestres, ou seja, conhecer os poderes astrais que se estabelecem por meio da simpatia dos planetas. Ademais, também, busca-se um conhecimento para interpretação dos sinais de prognóstico e adivinhação do futuro, e as propriedades ocultas que compõem as substâncias dos vegetais e dos poderes astrais. Daí chama-se *hermetismo prático* ou *técnico*, justamente porque lida com essas práticas e técnicas.

No decorrer do tempo, muitas qualidades passaram a ser consideradas ocultas por possuírem causas imperceptíveis. Os filósofos naturais passaram a considerar a ciência moderna primitiva como uma “caça pelos segredos da natureza” (EAMON *apud*. GRANT, 2009, p. 374). Essa é uma atitude diferente da que é notada nos filósofos naturais da idade média. Podemos sintetizar aqui quais os grandes pontos de divergência, segundo Paolo Rossi (2000), entre a tradição mágico-hermética e os modernos. A primeira delas está diretamente vinculada a uma ideia de laicização e democratização do saber, onde, sendo contrários ao método de iniciação¹⁰, os modernos propõem que o saber universal deve ser disseminado de maneira que todos possam usufruir do mesmo e não sendo transmitido para uns poucos eleitos. Esse saber deve ser ensinado de maneira simples, evitando mistificações e “espírito de seita”. Os experimentos ganham métodos e devem ser amplamente comunicáveis, podendo ser repetidos em qualquer outro lugar sendo observadas as condições. Assim, esta transmissão do saber passa de um plano privado para o plano público o que possibilitou a forma de educação que temos na atualidade, com escolas e universidades onde as ideias passam a operar dentro destas instituições.

¹⁰ Entendemos aqui por “iniciação” uma forma de transmissão de conhecimentos de mestre para discípulo, onde tais conhecimentos não são de ampla disponibilidade pública, mas fechados para eleitos. Após a iniciação, o estudante possuirá acesso a conhecimentos que antes não poderia alcançar sem passar pelo processo iniciático, que culturalmente pode prescindir ou não de provas e tarefas especiais. (ELIADE, 2010, *passim*; HANEGRAFF, 2006, *passim*.)

A segunda grande divergência se dá na sua noção de historicidade. Em seus discursos, os modernos negam a premissa de que existe uma Verdade eterna e imutável em uma “Idade de Ouro”, noção tão comum no *milieu* renascentista. Há o que podemos considerar como uma inversão desse mito em que, relacionando a ideia de progresso (tema central do texto de Paolo Rossi), temos que a descoberta da Verdade aconteceria com os sucessivos desenvolvimentos e descobertas do ser humano a caminho de uma era futura e cada vez mais promissora. Não há mais a noção em que a Verdade aguarda ser descoberta no passado, ou no início dos tempos. No passado, pensam os modernos, há o que é rude, bárbaro e selvagem. Esta concepção, portanto, se faz diretamente relacionada à noção de progresso que rege os caminhos desde a barbárie ao desenvolvimento da civilização, por meio da ciência técnica. (ROSSI, 2000, *passim*)

Assim, conseguimos notar a importância da eminente figura de Hermes Trismegisto e dos escritos Ihe são atribuídos, que é dada pelos magos renascentistas, apesar de operarem com metodologia patentemente diferente da que emprega os cientistas modernos. As conjecturas desenvolvidas foram inspiradas pela atitude, impressa nos textos herméticos, em se compreender a *physis*, no entendimento e na preocupação dos hermetistas em superar o fatalismo dos astros, a *heimarmenē*, ou do destino. A interpretação renascentista dos textos herméticos estimulou a vontade humana de desvendar o véu de Isis e atuar sobre o próprio papel no mundo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que originou este artigo se mostra longe de ser conclusiva, e muitos questionamentos são criados assim que superamos os anteriores. Outros trabalhos examinando o conteúdo teológico-filosófico-religioso da Hermetica devem ser desenvolvidos, acompanhando pesquisas internacionais que estudam o assunto.

Não é possível medir ainda, com plena convicção, o peso da participação do Hermetismo na transformação da mentalidade do ser humano, diferentemente do que a tese de Frances Yates, por exemplo ousou postular. Não é possível nem afirmar com clareza a existência de uma Tradição Hermética no Renascimento como a historiadora sustenta. Isso se dá porque, segundo estudos recentes, como o que Wouter Hanegraaff (2015) sustenta, por exemplo, mais do que uma tradição hermética autônoma, a experiência do Hermetismo no renascimento se constituiu em “uma manifestação particular de um fenômeno muito mais geral” (HANEGRRAFF, 2015, p. 181), mais

ligado ao que se denominou “Orientalismo Platônico” (HANEGRAAFF, 2015, p. 181). O platonismo que entusiasmou muitos pensadores durante a Renascença não ficou na esfera do pensamento abstrato de especulação filosófica, em busca de um conhecimento estritamente racional.

Esta é uma direção interessante para a pesquisa, visto que o *Corpus Hermeticum* possui um arcabouço conceitual filosófico que remete claramente ao médio-platonismo, ao estoicismo e outras correntes filosóficas que compunham o *milieu* cosmopolita egípcio dos primeiros séculos da Era Comum, principalmente em cidades como Alexandria. As conjecturas decorrentes da análise textual do *Corpus Hermeticum* e sua relação com esse platonismo não podem ser expressas nesse artigo, mas nos interpela para trabalhos vindouros.

Isso não desvaloriza, de forma alguma, o que conseguimos enxergar mais claramente sobre o fenômeno do Hermetismo no Renascimento. Apesar do texto do *Corpus Hermeticum*, traduzido por Ficino, provavelmente não ter sido compreendido com os elementos que possuímos atualmente (que incluem, por exemplo, o fenômeno da *gnose*¹¹), conseguimos perceber que a posição do homem em relação à *physis* passa a ser cada vez menos contemplativa em relação à uma natureza sagrada e divina e passa a participar ativamente de um processo de desnudamento dos véus que cobrem a Ísis, passando, enfim, à condição de reconhecer a natureza como sua antagonista em uma era industrial como a em que este estudo foi escrito.

Percebemos, em nossas leituras, que a visão de mundo que os pensadores renascentistas possuíam e a sua própria visão de si mesmos deu um impulso significativo para que, a partir de pistas da própria divindade e de seu papel no mundo, pudessem ir em direção das descobertas de uma Natureza ainda muito oculta e misteriosa. É patente que o *discurso* renascentista sobre Hermes, na fala dos muitos pensadores que o viam como *priscus theologus* e mago, teve substancial importância nesse processo, ainda que as pesquisas atuais demonstrem que o entendimento dos renascentistas sobre a mensagem da Hermetica seja no mínimo imprecisa. Eis aqui mais um campo de exploração em que os rumos da nossa pesquisa podem nos levar.

Por isso, foi necessário buscar conhecer mais sobre a magia natural e os paradigmas que a cercam, para assim conhecer melhor o contexto em que Ficino dá

¹¹ O termo *gnosis* merece um estudo à parte. Grosso modo, a literatura hermética aponta para uma forma de conhecimento divino que se difere do conhecimento discursivo ou científico epistemológico, em que o ser humano é capaz de acessar e conhecer Deus, ao menos parcialmente. (HANEGRAAFF, 2006, p. 413). Esta é uma forma de definir o fenômeno da *gnose* no Hermetismo.

início à sua emblemática tradução do *Corpus Hermeticum* em 1463, embebido na crença de que se tratava de um manuscrito que contém legítimos conhecimentos da “Idade de Ouro”, de antiquíssima cunhagem. Foi por esta aura de extrema antiguidade e, conseqüentemente, para eles, extrema importância, que o Hermetismo atingiu as mentes dos filósofos renascentistas.

Assim, apesar de operarem de modo diferente dos cientistas modernos, os magos renascentistas desenvolveram conjecturas que estimularam a vontade humana de descobrir os mistérios naturais. No entanto, isto não se deu por meio de uma “Tradição Hermética” quase autônoma, separada do Cristianismo, da Filosofia racional e da Ciência que viria a se desenvolver por meio da experimentação.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BLUM, P. R. (Ed.). **Filósofos da Renascença: uma introdução**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003.
- COPENHAVER, B. P. **A History of Western Philosophy: 3 Renaissance Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____. **Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DEBUS, A. G. **El hombre y la naturaleza en el renacimiento**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- EAMON, W. Magic and the Occult. In: FERNGREN, G. B. **The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia**. New York: Garland Publishing, 2000.
- EBELING, F. **The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times**. Nova Iorque: Cornell University Press, 2007.
- ELIADE, M. **Ferreiros e Aquimistas**. Lisboa: Relógio D'água, 1987.
- _____. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, v. 2, 2010.
- EVOLA, J. **A Tradição Hermética: Nos seus Símbolos, na sua Doutrina e na sua Arte Régia**. São Paulo: Martins Fontes, 1971.
- FAIVRE, A. **The Eternal Hermes: From Greek Magus to Alchemical Magus**. Grand Rapids: Phane Press, 1995.
- GARIN, E. **El renacimiento italiano**. Barcelona: Ariel, 1986.
- _____. **Ciência e vida civil no renascimento italiano**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1996.

- GENTILE, S. Ficino ed Ermete/ Ficino and Hermes. In: GILLY, C.; GENTILE, S. **Marcilio Ficino e Il Ritorno di Ermete Trismegisto**. Firenze: Centro Di, 2001. p. 19-34.
- _____. **Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto**. 2. ed. Firenze: Centro Di, 2001.
- GILLY, C.; HEERTUM, C. V. (Eds.). *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700: l'influsso di Ermete Trismegisto = Magic, alchemy and science 15th-18th centuries: the influence of Hermes Trismegistus*. Firenze: Centro Di, 2002.
- GRANT, E. **História da Filosofia Natural: Do Mundo Antigo ao Século XIX**. São Paulo: Madras, 2009.
- HADOT, P. **O Véu de Isis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HANEGRAAFF, W. J. Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnosis in the Hermetica. **The International Journal of the Plantonic Tradition**, Leida, v. 2, n. 2, p. 129-163, 2008.
- _____. **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leida: Brill, 2006.
- _____. Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity. **Aries - Journal for the Study of Western Esotericism**, Leida, v. 1, n. 1, p. 05-37, 2001.
- _____. **Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- _____. Hermes Trismegistus and Hermetism. In: SGARBI, M. **Encyclopedia of Renaissance Philosophy**. [S.l.]: Springer International Publishing, 2018.
- _____. How Hermetic was Renaissance Hermetism? **Aries - Journal for The Study of Western Esotericism**, Leida, v. 15, n. 2, p. 179-209, 2015.
- _____. **New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought**. 1. ed. Leiden: Brill, 1996.
- KRISTELLER, P. O. **El pensamiento renascentista y sus fuentes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LACHMAN, G. **The Quest for Hermes Trismegistus: From Ancient Egypt to Modern World**. Edinburgh: Floris Books, 2011.
- 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.
- NOCK, A. D.; FESTUGIÈRE, A.-J. (Eds.). **Corpus Hermeticum**. Paris: Les Belles Lettres, v. i-ii-iii-iv, 1991/1992.
- REALE, G. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 2005-2009.
- ROBINSON, J. M. (Ed.). **The Nag Hammadi Library in English**. 3ª. ed. São Francisco: HarperSanFrancisco, 1988.

ROSSI, P. **Naufrações sem espectador**: a ideia de progresso. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000.

SALAMAN, Clement; VAN OVEN, Dorine; WHARTON, William D.; MAHÉ, Jean-Pierre. *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Rochester (VT): Inner Traditions, 2000. 124p.

SCHMITT, C. B.; SKINNER, Q. (Eds.). **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, v. xiii, 2003.

SCOTT, Walter. **Introdução**. 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.

VAN DEN BROEK, Roelof. *Hermetism*. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 558-570.

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

VICKERS, B. **Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WALKER, D. P. **Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

YATES, F. A. **Giordano Bruno e a Tradição Hermética**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1990.

(Recebido em maio de 2021; aceito em julho de 2021)