

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

THIAGO BARBOSA VIEIRA

**HERMES TRISMEGISTO E O *CORPUS HERMETICUM*: UM ESTUDO SOBRE A  
RELAÇÃO DO HERMETISMO COM O PENSAMENTO FILOSÓFICO  
RENASCENTISTA**

UBERLÂNDIA  
2018

THIAGO BARBOSA VIEIRA

**HERMES TRISMEGISTO E O *CORPUS HERMETICUM*: UM ESTUDO SOBRE A  
RELAÇÃO DO HERMETISMO COM O PENSAMENTO FILOSÓFICO  
RENASCENTISTA**

Trabalho apresentado à banca examinadora da  
Universidade Federal de Uberlândia como requisito  
à obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes  
Sobrinho.

UBERLÂNDIA  
2018

THIAGO BARBOSA VIEIRA

**HERMES TRISMEGISTO E O *CORPUS HERMETICUM*: UM ESTUDO SOBRE A  
RELAÇÃO DO HERMETISMO COM O PENSAMENTO FILOSÓFICO  
RENASCENTISTA**

Trabalho apresentado à banca examinadora da  
Universidade Federal de Uberlândia como  
requisito à obtenção do título de bacharel em  
Filosofia.

Aprovado em 09/07/2018.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior

---

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, dou graças pela síntese amorosa que se manifesta por meio destas palavras. Sem seu apoio e confiança incondicionais, as conjecturas que potencializaram este breve estudo nunca teriam tido oportunidade de acontecer. Aos meus irmãos agradeço pelos anos de convivência que me fizeram compreender primordialmente o calor fraterno que enriquece as relações humanas.

Agradeço aos meus amigos por estarem presentes em todos momentos, não importa a distância, seu suporte faz que eu sou. A todos os colegas do curso de graduação em Filosofia cuja companhia no aprendizado fez toda a diferença na formação de quem agora escreve.

Sou grato à Universidade Federal de Uberlândia por me proporcionar os anos de formação acadêmica e humana, os que foram e os que ainda virão. Aos professores e técnicos cuja oportunidade eu tive de conhecer e dos que para mim ainda são incógnitos, mas que em algum grau contribuíram para meu desenvolvimento, meu muito obrigado.

Um agradecimento especial para meu orientador Rubens Garcia Nunes Sobrinho, pela confiança e paciência em me orientar em um ritmo ímpar, pela amizade empreendida nas conversas amistosas que me motivaram a escrever sobre um tema que é muito caro e por compartilhar com este estudante a busca por um paradigma superior sobre a vida.

Fui agraciado pela companhia de mestres que se tornaram queridos e que hoje tenho a honra de partilhar de sua amizade. Cometerei o injusto pecado de não poder citar a todos que me apoiaram com o afeto e atenção na minha jornada de graduação. Entre eles, agradeço especialmente ao José Benedito de Almeida Júnior que me mostrou o caminho do verdadeiro ofício de professor, ensinando-me pelo exemplo edificante e pelos valiosos conselhos. Ao Márcio Chaves-Tannús sou muito grato pela enorme atenção dada aos questionamentos que iniciaram os alicerces deste trabalho, além de ter aberto a sua biblioteca pessoal para que este graduando pudesse tomar notas.

É preciso dizer que este trabalho só existe pelo incansável apoio da minha companheira e amiga Duartina Ana Dias, cujas palavras e atos de incentivo, além do calor de sua terna presença, embalaram cada palavra que pude exprimir nestas páginas. São marcas indeléveis que carrego com carinho em minha alma. Por tudo, sou eternamente grato.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é fazer um estudo introdutório sobre a relação entre Hermes Trismegisto (uma figura em que é imputada extrema antiguidade, considerado pelos estudiosos da Renascença como anterior ao Platão e contemporâneo de Moisés) e os textos atribuídos a ele (o *Corpus Hermeticum*) com o pensamento filosófico do Renascimento. Para isso, conduz uma investigação sobre a influência dessa figura eminente na mentalidade humana 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. O estudo procura mostrar os esforços de Marcilio Ficino na tradução urgente do *Corpus Hermeticum*, uma tarefa dada por seu mestre Cosimo de' Medici em detrimento da tradução das obras de Platão. Além disso, foi necessário avaliar a principal narrativa que afirma que os filósofos, magos e alquimistas da Renascença (leitores de textos atribuídos a Hermes Trismegistus) desempenharam um papel extremamente significativo no desenvolvimento da ciência moderna, expressa pela historiadora Frances A. Yates. Uma vez identificada que essa tese merece atualizações, este trabalho verifica as pesquisas contemporâneas sobre o assunto, no tocante à mensagem de Hermes Trismegisto, e sobre um provável equívoco no entendimento de sua filosofia cujo ponto chave é a noção de *gnose*, pouco valorizada na leitura de Ficino.

**Palavras-chave:** Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, Filosofia do Renascimento, Frances Yates, Marcilio Ficino.

## ABSTRACT

The objective of this work is to make an introductory study on the relationship between Hermes Trismegistus (a figure in which is imputed extreme antiquity, considered by the Renaissance scholars as prior to the Plato and contemporary of Moses) and texts attributed to it (the *Corpus Hermeticum*) with the philosophical Renaissance thinking. In order to do that, conduct an investigation into the influence of that eminent figure in the human mentality, on the construction of a modern science. To this end, we take into consideration its reception, reading and interpretation on the part of the men of the Renaissance. The study seeks to show the efforts of Marcilio Ficino in the urgent translation of the *Corpus Hermeticum*, a task given by his master Cosimo de' Medici to the detriment of the translation of Plato's works. In addition, it was necessary to evaluate the main narrative that states that the philosophers, magicians and alchemists of the Renaissance (readers of texts attributed to Hermes Trismegistus) played an extremely significant role in the development of modern science, expressed by the historian Frances A. Yates. Once identified that such a thesis deserves updates, this work goes on to verify the contemporary research on the subject, regarding the message of Hermes Trismegistus, and on a probable misconception of its philosophy whose key point is the notion of *gnosis*, little valued in Ficino's reading.

**Keywords:** Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, Renaissance Philosophy, Frances Yates, Marcilio Ficino.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>6</b>
<b>1 – O TRISMEGISTO E O <i>CORPUS HERMETICUM</i> NO RENASCIMENTO .....</b>	<b>7</b>
<b>2.1 - Magia Natural na Idade Média e seu alcance no Renascimento.....</b>	<b>14</b>
<b>2 - A TESE DE YATES E A DISSONÂNCIA NA COMUNIDADE ACADÊMICA.....</b>	<b>18</b>
<b>3 - LEITURA E TRANSMISSÃO DO HERMETISMO NO RENASCIMENTO .....</b>	<b>22</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>28</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>30</b>

## 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 Burtt, 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 ocidental de fato na idade moderna e influenciou de certa forma o pensamento do homem em um suposto rumo ao progresso e na sua visão em relação à natureza e a realidade. Grandes figuras, conhecidas por sua indiscutível contribuição para a ciência moderna como Kepler, Newton e Giordano Bruno, além de pensadores como Marcílio Ficino, Pico della Mirandola, Tommaso Campanella, Cornélius Agrippa, Paracelso e Francis Bacon<sup>1</sup> 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.

Até que ponto o hermetismo e a magia foram condições necessárias para o desenvolvimento do pensamento renascentista e conseqüentemente para a construção filosófica do homem moderno? Esta pergunta nos leva irremediavelmente a uma série de outras perguntas. Encontrar a verdade na resolução dos problemas que surgem em órbita deste questionamento é

---

<sup>1</sup> Cf. WALKER, D.P., 2000, p. 200-202.

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” (HANEGRAAFF, 2012).

Na busca por uma perspectiva filosófica que permeia o pensamento mágico renascentista, o nome mais evidente é o de Hermes Trismegisto e os escritos atribuídos a este nome. Talvez seja o primeiro grande mistério a ser desvendado para compreender os desdobramentos que sua filosofia gerou na modernidade, mas que permanece ainda oculto quando estudamos de maneira superficial o processo histórico do desenvolvimento do pensamento moderno.

## 1 – O TRISMEGISTO E O *CORPUS HERMETICUM* NO RENASCIMENTO

Durante o Renascimento, precisamente em 1463, Marcílio Ficino estava se preparando para fazer a tradução dos textos 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. É surpreendente que Cosimo de' Medici fizesse este pedido para seu escriba, pois fazia pouco tempo que ele havia pedido a tradução de Platão 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<sup>2</sup> (FICINO 1576, p. 1537 Apud GENTILE, 2001, p. 19, tradução nossa da versão em inglês).

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 uma pessoa jovem. Pode-se assumir que pedir a Ficino que desistisse

---

<sup>2</sup> “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 agressus”; ‘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’”



de uma tarefa tão importante poderia significar desistir da própria leitura dos textos platônicos; uma pista da significativa importância dada aos escritos herméticos.

No Renascimento, quem detinha poderes de adquirir documentos culturais do oriente, o fazia sem hesitar. Havia agentes que trabalhavam nesta tarefa, encontrando textos de conhecimento erudito que, acreditava-se, continham pérolas do conhecimento da humanidade. Leonardo da Pistoia era o monge que trabalhava para Cosimo como um desses agentes e comprava qualquer documento erudito que poderia 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 tardia e o começo do que se convencionou chamar de Idade das Trevas. Seu autor era considerado um dos grandes sábios do passado, talvez o maior 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 do calibre de Cosimo, que tinha fome por ideias e por tesouros intelectuais antigos, não teria sentido ao descobrir que tal conhecimento perdido estava finalmente acessível a ele? O que seu agente trouxera das terras de Alexandre o Grande era nada mais do que o *Corpus Hermeticum*, e o seu autor era considerado desde mago a deus ou ainda, dependendo da fonte, algo entre estas duas condições: Hermes Trismegisto<sup>3</sup>.

Este misterioso autor da *Hermetica*<sup>4</sup>, a autoridade máxima do Hermetismo, pode ser rastreado a diferentes personas, dependendo da fonte de pesquisa. Saber quando viveu ou quem teria sido o Trismegisto é muito incerto e é possível encontrar vários deles (LACHMAN, 2011,

---

<sup>3</sup> Do latim, Hermes Trismegistus ou Mercurio Termaximum, do grego Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος, pode ser traduzido livremente como Hermes, o três vezes grande.

<sup>4</sup> Outra denominação comum ao *Corpus Hermeticum*. É um tratado que reúne uma coleção de quinze diálogos herméticos. Pesquisadores desconhecem o número de textos presentes na no C. H. completo. A Hermética que chegou até os renascentistas termina no livro XIV seguido do Asclépio. Se trata da tradução de Ficino, do grego mais o Asclépio, cuja tradução já existia em latim.)

p. 16). Já foi dito que ele viveu antes do Dilúvio, foi o inventor dos hieróglifos 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, *op. cit.*).

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 (de muitos olhos). No Egito, ele teria dado as leis e a escrita aos egípcios, além de ter adotado o nome Toth, sendo a partir daí sincretizado com o deus Toth do panteão egípcio (YATES, 1990, p. 14). Para Marcílio Ficino, que se apoiou na autoridade de Santo Agostinho e de Lactâncio (*Ibid.*, p.18), Hermes Trismegisto era quase contemporâneo de Moisés, mas certamente mais antigo que Platão ou Pitágoras. Para alguns, ele poderia ser ainda mais antigo.

E o que é o *Corpus Hermeticum*? A coleção de textos deste tratado tem caráter místico, filosófico e iniciático. Apesar de ser atribuído ao Trismegisto, certamente foi escrito por um número de diferentes autores em muitos anos (LACHMAN, 2011, p. 15). Acredita-se que a coleção poderia ser muito maior do que os quinze livros que chegaram até nós: Clemente de Alexandria fala de quarenta e dois livros. A cópia incompleta que chegou até Ficino foi organizada por um erudito bizantino, por volta do século XI, chamado Michael Psellus. 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*<sup>5</sup>. O primeiro texto trata sobre a criação do

---

<sup>5</sup> Do grego Ποιμάνδρης, Poimandres ou Divine Pymander ou mesmo Pimander: em uma tradução livre, quer dizer Pastor de Homens. Para os hermetistas cristãos não é estranha a identificação com Cristo, o Pescador de Homens. Outras traduções pode significar “mente de autoridade” ou “mente de soberania” (LACHMAN, 2011, p. 29)

mundo, outros tratam sobre a ascensão do iniciado 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. Por último, o que seria o décimo quinto livro, se chama *Asclépio*<sup>6</sup>, já era anteriormente conhecido por já ter sido traduzido antes para o Latim (anterior a Ficino), 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). Marcílio Ficino permitiu que à revivescência de Platão e do 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, *priscus theologus* e mago.

Sem dúvida, a atribuição de profeta do "Filho de Deus", proveniente de Lactâncio, 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 Agostinho<sup>7</sup>. "A presença de Hermes Trismegisto no interior da Catedral de Siena, na qualidade de profeta gentio segundo Lactâncio, é sintomática do êxito desta reabilitação." (*Ibid*, p. 71)

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Agostinho 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)

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

Existia 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, diferente do que acontece depois com a 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”. E quanto mais próxima a origem de um texto dessa era dourada, mais importante era seu resgate. Cosimo de' Medici e Marcílio 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. Assim ele o fez, e logo morreu. 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 (Cf. YATES, p. 441). Por meio de uma série de análises, Casaubon identificou os escritos herméticos não como anteriores à era cristã, mas provenientes do século II ou III d.C. De acordo com Yates,

tal descoberta esmagou de um só golpe a estrutura do platonismo renascentista, cuja base se assentava nos *prisci theologi*, dos quais o principal era Hermes Trismegisto. Destruiu 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. (*Ibid.*, p. 440, grifo da autora).

Esse “desprestígio” ao Trismegisto, estava em uma crítica a Baronius<sup>8</sup>, 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. (*Ibid.* p. 445)

Além disso, o fato dos humanistas não terem se dado conta de que a Hermética, ou seja, os textos atribuídos a Hermes Trismegisto, não serem de fato de uma data tão pretérita como se

---

<sup>8</sup> Segundo Frances Yates (1990), 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” (p. 441). Baronius morreu em 1614 e foi enterrado na Abadia de Westminster.

supunha, trouxe resultados de alta reverberação para a história do pensamento filosófico. O que nos interessa para este trabalho é discutir e investigar a hipótese de que o Hermetismo e a magia 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 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 (ROSSI, 2000, p. 48).

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 razão<sup>9</sup>.

Rossi observa que no pensamento comum renascentista existe a noção de que a natureza é algo universal, que subentende uma harmonia, abrangendo todas as coisas. O homem é um ser que está na natureza fazendo e faz parte dela, mas 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 contundente o pensamento dos magos herméticos dos representantes do secular pensamento moderno.

---

<sup>9</sup> “[...] 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.’ [...]” (Galileo Galilei Apud. Grant, 2009, p. 357, grifo do autor).

Enquanto os supostos 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” (*Ibid.*, p. 40).

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

## 2.1 - 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” (2006, p. 123). Segundo esse autor, tal atitude “engendrou nossa civilização moderna e a expansão mundial da ciência e da indústria” (*Ibid.*). 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, 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 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 (GARIN, apud HADOT, p. 2006, p 133).

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 (*Ibid.*, p. 136). Para Roger Bacon, no entanto, tais visões esperançosas de um mundo maravilhoso graças à magia natural e à 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 à cristandade.

Como Pierre Hadot denota, uma grande quantidade de literatura sobre mágica (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 (*Ibid.*, 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” (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 do medievo.

A visão que os filósofos escolásticos tinham da magia natural era baseada nas visões de São Tomás de Aquino. Ele 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, 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)” (*Ibid.*, 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” (*Ibid.*, p. 227). No entanto, “esses efeitos mágicos eram considerados naturais porque eram causados pelas forças naturais dos corpos celestes” (*Ibid.*, p. 228). 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,

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. Consequentemente, a magia natural exerceu um papel relativamente irrelevante na filosofia natural medieval. (*Ibid.*, p. 374)

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 (*Ibid.*, p. 224). 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, 2000, p. 538 *apud. Ibid.*, p. 374). Esta 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 uma 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 iniciação<sup>10</sup>, 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.

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

---

<sup>10</sup> 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.

ouro”. Há o que podemos considerar uma inversão desta ideia onde, relacionando a ideia de progresso (tema central do texto de Paolo Rossi), temos que a descoberta da verdade se dará com os sucessivos desenvolvimentos e descobertas do homem a caminho de uma era futura e promissora. No passado, ou no início dos tempos, não há mais a noção de uma verdade a ser encontrada, mas sim 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 e a civilização, por meio da ciência técnica (*Ibid.*).

Desta forma, foi por meio da figura de Hermes Trismegisto, e dos escritos lhe são atribuídos que os magos renascentistas, apesar de operarem de modo diferente dos cientistas modernos, desenvolveram conjecturas que estimularam a vontade humana de desvendar o véu de Ísis. No entanto, é preciso verificar como o maior baluarte desta conjectura, que é a tese de Frances Yates, se dispõe em relação à comunidade acadêmica até os dias atuais.

## **2 - A TESE DE YATES E A DISSONÂNCIA NA COMUNIDADE ACADÊMICA**

France Yates (1889 – 1981) foi uma importante historiadora inglesa, especialista no estudo do período da Renascença. Lecionou pela Universidade de Londres, no Instituto de Warburg<sup>11</sup>, onde foi afiliada por quarenta anos e escreveu vários livros abordando a história do esoterismo<sup>12</sup>. Seu trabalho ganhou forte evidência a partir da publicação, em 1964, de sua mais

---

<sup>11</sup> Warburg Institute em Londres, uma biblioteca erudita fundada por Aby Warburg (1866–1929) e dedicada para o estudo interdisciplinar da civilização Europeia. Sua biblioteca possuía milhares de volumes raros e havia sido levada para Londres nos anos 30, um pouco antes do governo nazista ser instaurado na Alemanha. (Cf. JONES, 2008, p.115-117.)

<sup>12</sup> O termo “esotérico” é problemático e carrega uma carga de preconceito histórico e culturalmente construído, por isso, deve ser visitado a fim de elucidar qual tipo de esoterismo estamos tratando neste trabalho: “ESOTÉRICO, EXOTÉRICO (græacote πιΚΌÇ; èÇcoxepiKΌÇ; in. Esoteric, exoteric; fr. Ésotérique, êxotérique, ai. Esoterisch, exoterisch; it. Esotérico, éssotérico). O primeiro destes termos encontra-se nos últimos escritores gregos para indicar doutrinas ou ensinamentos reservados aos discípulos de uma escola, que não podiam ser comunicados a estranhos (GALENO, 5, 513; JÂMBLICO, Comm. Math., 18). O segundo termo é muitas vezes empregado por Aristóteles (Pol., 1278 b 31; Met., 1076 a 28; Et. nic, 1102 a 26, etc.) para designar suas obras populares, destinadas ao público (em forma de diálogos, dos quais só temos fragmentos), em contraposição aos escritos acroamáticos, destinados aos ouvintes, que eram os apontamentos das lições que chegaram até nós (v.

significativa obra. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*<sup>13</sup> propõe situar Bruno, conforme o título, nessa tradição a fim de evidenciar com a sua investigação histórica que a influência (“em parte oculta”) do Hermetismo na obra de um importante pensador renascentista faz abrir “novos modos de ver conhecidos fenômenos” (YATES, 1990, p. 500).

Como já tratamos, Yates propõe que a denominada Tradição Hermética foi fundamental para o desenvolvimento do que conhecemos hoje como ciência moderna. Ela afirma que a revolução científica “sobreviveu mais por uma transformação sistemática das perspectivas intelectuais do que por um acréscimo do equipamento técnico” (*Ibid.*, p. 491). Assim, por meio da filosofia hermética, os magos renascentistas, apesar de operarem de modo diferente dos cientistas modernos, desenvolveram conjecturas que estimularam a vontade humana de descobrir mais sobre os segredos da natureza, e até de interferir enquanto agente ativo e investido, inclusive, de divindade. Esta proposição posteriormente se tornou uma tese ou mesmo um paradigma (HANEGRAFF, 1996) para todos que se aproximam dos estudos do esoterismo ocidental, na comunidade acadêmica ou no público geral.

O tom do seu texto e a forma com que expõe suas hipóteses, mesmo com algo de despretenso no discurso (assumindo o risco de equívocos<sup>14</sup>), se desenvolve uma narrativa que dá a entender que a historiografia oficial tenha se esquecido de uma Tradição Hermética que ficou marginalizada e que a historiadora consegue resgatar como algo finalmente trazido à luz (*Id.*, 2001, p.14).

---

ACROAMÁTICO). O adjetivo esotérico é usado na linguagem comum para designar obras que tratam de ciências ocultas, como magia, astrologia, etc.” (ABBAGNANO, 2017, p.348.)

<sup>13</sup> *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* no original.

<sup>14</sup> “A história completa do hermetismo ainda está por ser escrita; deverá incluir a Idade Média, continuando muito além da data até onde cheguei. Tenho consciência dos riscos a que me exponho, ao traçar um roteiro através de modos de pensar tão pouco familiares e obscuros como os dos hermetistas da Renascença e não posso esperar a inexistência de erros.” (YATES, 1990, p. 9)

Segundo Hanegraaff<sup>15</sup> (2001), Yates foi além do seu livro sobre Bruno publicando em 1967 um artigo<sup>16</sup> em que finalmente assume como “essencial” a influência da Tradição Hermética como elemento causal nas mudanças que desencadearam a ciência moderna. Isso levou a contundentes debates na comunidade acadêmica a partir dos anos setenta. O “paradigma de Yates” foi analisado por Hanegraaff, que percebeu que a autora desenvolve sua narrativa como se a Tradição Hermética estivesse envolvida em, por um lado, uma disputa contra a cristandade e, por outro lado, contra uma visão de mundo racionalista/científica (HANNEGRAAF, 2001, p. 15). Tal perspectiva foi logo criticada pelos estudiosos já na época da publicação de Yates pelo risco de uma perigosa simplificação. Eugênio Garin, um dos pioneiros nesse campo de estudo chamou a atenção para a “falta de rigor nas discussões sobre hermetismo e sobre a tendência de Yates de estender o conceito de ‘Tradição Hermética’ a um ponto em que se torna tão abrangente quanto evasivo” (*Ibid.*, p. 15). Apesar das pesquisas posteriores mostrarem que Yates está correta sobre o enorme interesse na filosofia hermética pelos estudiosos renascentistas, não há evidências da existência de uma “Tradição Hermética quase autônoma” (*Ibid.*, p. 16). O segundo problema na abordagem de Yates, segundo Hanegraaff, é que a autora tece uma narrativa que considera a Idade Média como um período de pensamento estagnado, enquanto que o Renascimento surge que com uma ruptura que traz o progresso e a ciência. Este é um discurso em voga na época dos escritos de Yates (décadas de 60 e 70), uma narrativa modernista de progresso secular (*Ibid.*).

Nos estudos contemporâneos, não se vê mais a necessidade de combinar as investigações históricas acerca do Hermetismo com um discurso progressista, o que, segundo Hanegraaff faz com que a tese de Yates perca muito de sua “conotação explosiva” (*Ibid.*, p. 17). No entanto, isto não faz com que o estudo acerca da relação do pensamento hermético com o

---

<sup>15</sup> Wouter J. Hanegraaff é professor de História da Filosofia Hermética pela Universidade de Amsterdã.

<sup>16</sup> YATES, Frances A. *The Hermetic Tradition in the Renaissance Science*. In: SINGLETON, S. (ed.). *Art, Science, and History in the Renaissance*. Baltimore & London: The John Hopkins Press, 1967, 255-274.

nascimento do pensamento científico moderno deixe de ser objeto de grande interesse histórico e filosófico, merecendo séria atenção, tendo cunho progressista ou não.

Brian Vickers também é um dos acadêmicos a protestar contra o argumento de Yates. Vickers considera a tese de Yates quase totalmente infundada (VICKERS, 1984, p. 6). Entre seus argumentos, diz que as práticas apontadas por ela, como sendo novidades que levariam a um desenvolvimento da mentalidade científica (uso de talismãs ou pensamento correlativo<sup>17</sup>), possuem origens que podem ser rastreadas até fontes gregas ou mesmo anteriores, o que demonstraria que as práticas dos magos renascentistas não trazem nenhuma novidade.

Vickers também argumenta que, desde os neoplatônicos (e em alguns textos considerados herméticos), dirigir a atenção para o mundo, como um sinal de inclinação à ciência experimental, só é feito em valor simbólico, pois a matéria é tradicionalmente descrita como fonte de maldade – o que, ao contrário do que diz Yates, levaria os discípulos a se virarem contra a matéria propriamente dita, tirando qualquer interesse de quantificá-la. Segundo Vickers, tais pensadores consideravam a natureza apenas por seu valor simbólico, como referencial para graus de hierarquia e de pureza ou mesmo como adjunto para saúde humana ou longevidade:

Não encontramos os neoplatônicos que estudam o comportamento da queda dos corpos, fazendo taxonomia de plantas ou dissecando o corpo humano simplesmente para descobrir por que essas coisas são como são. Sua falta de interesse no mundo físico acompanha uma aversão pela quantificação: a aritmética simbólica, a atribuição de valores morais aos números, foi aceitável, mas qualquer coisa a ver com medição ou computação foi rejeitada como mundana ou efêmera<sup>18</sup> (*loc. cit.*)

No entanto, até Vickers considera que o estudo acerca das ciências ocultas no Renascimento permanece um tópico importante e desafiador por ter exercido uma influência

---

<sup>17</sup> Entende-se por “pensamento correlativo” um exercício de associação de imagens, conceitos ou ideias por suas qualidades inerentes ao invés de sua causa física. Usa analogias e metáforas para fazer a diferenciação e associação entre as coisas de diferentes categorias que têm uma disposição similar.

<sup>18</sup> “We do not find the Neoplatonists studying the behavior off falling bodies, taxonomizing plants, or dissecting the human body simply to find out why these things are as they are. Their lack of interest in the physical world goes along with a positive distaste for quantification: Symbolic arithmetic, attributing moral values to numbers, was acceptable, but anything to do with measurement or computation was rejected as mundane or ephemeral.”

amplamente difundida (mesmo que em paralelo) nas ciências não-ocultas e parece essencial para os estudiosos interessados em compreender o pensamento da época e avaliar quais débitos uma tradição têm com a outra. (*Ibid.*)

Apesar de incontornável nas pesquisas acerca da história do hermetismo e do esoterismo ocidental, a tese de Yates<sup>19</sup> atualmente é vista com cautela; a ideia de que uma “Tradição Hermética” foi fator causal para o surgimento do pensamento científico moderno não é mais aceita pela maioria dos historiadores. (HANNEGRAFF, 2001, p. 14) É preciso salientar que mesmo que os livros de Yates sejam hoje considerados alvo de diversas críticas, como as acima citadas, são obras que devem merecidamente ser consideradas clássicas acerca do esoterismo ocidental. Assim como Hanegraaff diz em crédito da autora, Frances Yates abriu as portas para um novo campo de pesquisa acadêmica enquanto fez contribuições altamente originais para este campo<sup>20</sup> (*Ibid.*, p. 18).

### 3 - LEITURA E TRANSMISSÃO DO HERMETISMO NO RENASCIMENTO

Compreendendo melhor a característica progressista dos escritos de Frances A. Yates e percebendo que sua versão histórica da filosofia hermética, amplamente divulgada em seu livro sobre Giordano Bruno, possui problemas, faz-se necessário esclarecer alguns pontos cruciais. Ora, nosso objetivo é justamente compreender a influência do Hermetismo e de uma suposta “Tradição Hermética” no pensamento renascentista.

Para isso, primeiramente é preciso deixar nota que, conforme Hanegraaff (2015, p. 180-181), os pensadores que aparecem na narrativa de Yates (Giordano Bruno, Marsilio Ficino,

---

<sup>19</sup> Hanegraaff aponta que os debates acerca do que se convencionou chamar de Tese de Yates (Yates thesis) começaram com um texto chamado *Newton and the Pipes of Pan*, mas ganharam movimento a partir de 1970 com a marcada rejeição da visão de Yates por Mary Hesse em seu *Hermetism and Historiography*. Segundo Hanegraaff, o termo “Yates thesis” foi cunhado por um dos críticos de Yates chamado Robert S. Westman. (Cf HANNEGRAFF, p. 14)

<sup>20</sup> “To her great and lasting credit, Frances Yates opened up the doors for a new field of academic research, while making highly original contributions to it herself.”

Giovani Pico della Mirandola) não poderiam ser classificados, com base nos seus escritos filosóficos, como hermetistas. Enquanto isso, outras figuras que foram “marginalizadas e desconsideradas” por ela em sua narrativa, como Lodovico Lazzarelli e Cornelius Agrippa, por exemplo, poderiam se encaixar melhor no rótulo por tratarem do Hermetismo de forma mais central em seus trabalhos filosóficos. Yates também considera que o Hermetismo, apresentado por ela no seu livro sobre Bruno, estaria fundamentado na magia astral, o que a possibilitou supor que a magia levou à ciência (*Ibid.*). O problema disso é que o texto que teria dado origem à restauração da magia hermética no renascimento, a tradução de Ficino do *Corpus Hermeticum* em 1471, não pode ser considerado um texto mágico<sup>21</sup>. Os textos que poderiam ser considerados compostos com fórmulas mágicas e que circulavam no Renascimento eram o *Picatrix* (um tratado abrangente sobre magia e astrologia, proveniente do oriente médio e que cita com reverência Hermes Trismegisto) e o *Asclépio*; ambos são anteriores à tradução de Ficino e já bem conhecidos na época.

Outra questão a se considerar sobre o Hermetismo na história do intelecto do Renascimento é que, mais do que uma tradição autônoma, ele se constituiu em “uma manifestação particular de um fenômeno muito mais geral” (HANEGRRAAFF, 2015), mais ligado ao que se denominou “Orientalismo Platônico” (*Ibid.*). O platonismo que entusiasmou muitos pensadores durante a Renascença não ficou no nível do pensamento abstrato de especulação filosófica, em busca de um conhecimento estritamente racional. A partir do período Helenístico - entre a morte de Alexandre o Grande (323 a.C.) e o domínio de Roma na península e ilhas gregas (146 a.C.) -, o platonismo, identificado agora como neoplatonismo, se torna uma

---

<sup>21</sup> O conceito de magia é muito problemático e bastante explorado por autores de estudos de perspectivas antropológicas, científicas e/ou religiosas. Entre as definições mais recorrentes, magia pode ser entendida como suposições errôneas do “homem primitivo” que depois pode evoluir para religião e posteriormente como ciência (Edward Burnett Tylor e James G. Frazer). A magia também pode ser compreendida como todo rito que não está organizado socialmente (Marcel Mauss e Emile Durkheim). Hanegraaff trata de tal problema conceitual em detalhes em *Esotericism and the Academy*, (164-177).



visão de mundo religiosa com suas próprias práticas e mitologias visando conseguir atingir a liberação da alma dos grilhões da matéria, possibilitando à ela a comunhão com a Mente divina.

Tais tendências que podem ser julgadas por especialistas modernos como uma corrupção ou declínio do racionalismo da Antiguidade, são mais comuns ao cerne do neoplatonismo do que um desvio a ser ignorado. Plotino, que tece uma filosofia não ritualística é uma exceção (*Id.*, 2012, p. 13). No entanto, não podemos negar o conteúdo filosófico presente nessa tradição, julgando que a presença de conteúdo religioso e especulativo desvalorize seus escritos.

O que encantou de fato os pensadores do Renascimento foi a aura de importância que os pensadores antigos possuíam, de que seus conhecimentos e sua sabedoria superior derivavam de um contato místico com divino. Pensava-se que todos os filósofos importantes da antiga Grécia (o que inclui Platão) teriam recebido sua filosofia de tal fonte, tendo estes mesmos filósofos estudado com sábios em viagens à Índia, à Babilônia, à Pérsia e ao Egito. O platonismo era compreendido, portanto, como um exercício da sabedoria divina, proveniente do Oriente (*Ibid.*, p.14).

Posto que o que pode ser retratado como Hermetismo no Renascimento é capaz de ser facilmente confundido com a simpatia dos filósofos renascentistas com o chamado Orientalismo Platônico, e buscando focar na transmissão e recepção da Hermética filosófica, se faz necessário buscar informações sobre as fontes escritas que os leitores do Renascimento tiveram acesso. Wouter J. Hanegraaff, em seu artigo “How Hermetic was Renaissance Hermetism?” questiona se os admiradores de Hermes Trismegisto entenderam de fato a mensagem que os autores da Hermética filosófica buscou passar para seus leitores. A resposta para esta pergunta definiria a real existência de uma Tradição Hermética que viria da Antiguidade para a Renascença, ou se o que temos no Renascimento não passa de um *discurso* renascentista sobre Hermes.

O trabalho de Hanegraaff para elucidar tal questão percorre a série de edições do *Pimandro* que foram publicadas desde 1471 em Treviso na Itália<sup>22</sup>, passando por várias publicações até a 17ª edição de 1591, na cidade italiana de Ferrara. São muitas versões do *Corpus Hermeticum* com numerosas variações de leituras. Após essa pesquisa, que necessitou do meticuloso trabalho de tradução de Maurizio Campanelli (que publicou uma edição crítica do *Corpus Hermeticum* em 2011, e é a versão mais próxima da que Cosimo pôde ler antes de morrer)<sup>23</sup>, Hanegraaff argumenta que o *Corpus Hermeticum* necessita de um ordenamento hierárquico para ser completamente compreendido: “Estamos lidando com uma *paideia* Hermética que compreende vários graus sucessivos de iniciação”<sup>24</sup> (*Id.*, 2015, p. 187, grifo do autor).

Por todo o *Corpus Hermeticum*, o processo de ensinamento sobre a natureza da realidade ao discípulo deve passar por três tipos de conhecimento que são hierarquizados entre si: razão (*logos*), fé (*pistis*) e gnose (que aparecem na *Hermetica* por uma série de palavras relacionadas a *nous* ou *gnosis*) (Cf. COPENHAVER, 1992, p. 96). Este último só pode ser transmitido usando alguma faculdade para além dos sentidos e da razão. Hanegraaff argumenta que um equívoco na tradução da versão de Ficino faz com que não exista nada em algumas passagens que sugira o sentido de que é necessário uma outra forma de conhecimento para além da razão, ou seja, a tradução de Ficino não dá a entender que é preciso atingir a *gnose* para alcançar a verdade. O erudito a serviço de Cosimo pode ter perdido a conotação específica de *gnose* (Cf HANEGRAAFF, 2015, p 190).

Entender o que é a *gnose* está no cerne para entendimento profundo do Hermetismo. *Gnosis* é uma palavra grega que significa conhecimento, porém se trata de um conhecimento

---

<sup>22</sup> Segundo Hanegraaff, Ficino não tinha intenção de publicar sua tradução e a edição de Treviso é uma iniciativa não autorizada de dois humanistas, Gherardo de Lisa e Francesco Rolandello.

<sup>23</sup> CAMPANELLI, M. (ed.). *Mercurii Trismegisti Pimander sive De Potestate et Sapientia Dei*, Torino: Nino Aragno, 2011.

<sup>24</sup> “[...] we are dealing with a Hermetic *paideia* that comprises several successive degrees of initiation.”

diferente do conhecimento advindo de um arcabouço obtido através da razão e da experiência. As informações que aprendemos na escola sobre a Matemática, a Química, a Biologia e a História (por exemplo) fazem parte de um conhecimento em que é bem representado pela palavra grega *episteme*. O que é aprendido por meio da *gnose* não pode ser apreendido por meio da lógica, do argumento ou da observação sensível. Enquanto que o conhecimento *episteme* é questionável e passível de debates, o conhecimento *gnose* não está sujeito a tais incertezas:

O que é importante é que todos esses teosofistas da Tradição Trismegística declaram em uníssono - uma voz doce, que carrega consigo a convicção interior, para o verdadeiro conhecedor em nossa alma íntima - que existe a Gnose e a Certeza, plena e inesgotável, não importa como a mente duvidosa, a opinião, a mente falsa, pode tecer sua magia de aparências contrárias sobre nós<sup>25</sup>. (MEAD, 1906, p.10, tradução nossa.)

A *gnose* como uma espécie superior de conhecimento é enfatizada no *Corpus Hermeticum* e, como aponta Hanegraaff, tal ênfase é especialmente forte no livro XIII onde Hermes se refere a um “conhecimento que deve ser compreendido em silêncio” e que não pode ser ensinado. Há um problema na primeira edição do *Corpus Hermeticum* publicada em Treviso (1471). Esta versão, conhecida como *editio princeps* foi a base para outras versões: Veneza (1481, 1491, 1493, 1516), Paris (1494, 1505), Mogúncia (1503), Lion (1549 e Basileia (1551). Na passagem do C.H. XIII. 3, localizada tanto no manuscrito grego de Ficino quanto nas versões que não usaram de base a edição de Treviso (1471), há um trecho que dá uma grande ênfase na “visão” transcendental e que está ausente na primeira versão (*editio princeps*) e nas versões baseadas nesta. O trecho, disposto abaixo na tradução de Copenhaver, traduzida livremente por nós, diz o seguinte: “[...]Agora você me vê com seus olhos, meu filho, mas olhando com visão corporal você <não> entende o que <eu sou>; Eu não sou visto com esses olhos, meu filho.<sup>26</sup>” (C.H. XIII.3.). A nova constituição corporal de Hermes, ao atingir um

<sup>25</sup> “What is of importance is that all these Theosophists of the Trismegistic tradition declare with one voice--a sweet voice, that carries with it conviction within, to the true knower in our inmost soul--that there is Gnosis and Certitude, full and inexhaustible, no matter how the doubting mind, opinion, the counterfeit mind, may weave its magic of contrary appearances about us.”

<sup>26</sup> Na tradução de Copenhaver: “[...] Now you see me with your eyes, my child, but by gazing with bodily sight you do <not> understand what <I am>; I am not seen with such eyes, my son” (C.H. XIII.3.)

estado imortal, não pode ser vista, tocada ou medida. Há uma ênfase fundamental na “visão” transcendental em que os leitores da edição de 1471 não tiveram contato.

Ademais, Hanegraaff argumenta em seu artigo que o *Pimandro* de Ficino não mostra preocupação ou entendimento da conotação especificamente hermética da gnose como um conhecimento supra-sensual e supra-racional de conhecimento de Deus que não pode ser expressa por palavras, mas apenas experienciado em silêncio. (Hanegraaff, 2015, p. 194). Isso é compreensível já que o *Asclépio*, conhecido por Ficino, não trata da gnose com ênfase significativa e não havia nenhum motivo especial que o filósofo da renascença esperasse encontrar no *Corpus Hermeticum* uma doutrina diferente da que ele já conhecia no outro texto hermético. Assim, Ficino pode ter perdido uma importante faceta da mensagem hermética expressa na transcendência do conhecimento racional em um estado de “visão mental” extática. (*Ibid.* p. 195).

Lodovico Lazzarelli (1447-1500) foi um dos pensadores renascentistas que não ficaram dependentes do *Pimandro* de Ficino e pôde usar um outro manuscrito grego para seus estudos sobre o Hermetismo. Para Lazzarelli, a mensagem da Hermetica estava claramente focada na busca da felicidade por meio do autoconhecimento e do conhecimento de Deus. Segundo Hanegraaff, em seu tratado intitulado *Crater Hermetis*, Lazzarelli demonstra ter compreendido o princípio de que o discurso fundamentado só leva até certo ponto, de onde só é possível prosseguir com experiência extática, além do entendimento racional. (*Ibid.* p. 195)

Assim, se faz necessária uma pesquisa mais aprofundada em relação ao material dos textos herméticos transmitidos no renascimento. Muito poderia ser dito sobre como os escritos herméticos foram recebidos pelos filósofos renascentistas, apontando quais novidades poderiam ser notadas a partir de versões traduzidas do texto original grego, posteriores e não diretamente ligados à tradução de Ficino, e o que já era conhecido até então pelo homem do Renascimento, mas é algo muito extenso para este breve trabalho.

No que tange a Ficino, as pesquisas mais recentes apontam que não houve um entendimento da mensagem religiosa da Hermética filosófica quando traduziu o *Corpus* em 1463, apesar de ter encontrado uma mensagem que poderia ser considerada equivalente à da filosofia platônica vista pelas lentes de outros (autores e textos neoplatônicos). A essencial doutrina da salvação por meio da gnose parece ter sido negligenciada pelos autores renascentistas (com exceção talvez por Lazzarelli, seguido por Agrippa) e, segundo Hanegraaff, os renascentistas procuravam enfatizar aspectos mais marginais ao *Corpus Hermeticum*, como o mito da uma teologia primeira e conceitos de magia astral.

Assim, dizer que houve uma “Tradição Hermética” é usar de uma terminologia imprecisa, que mais se refere a um amplo discurso renascentista sobre Hermes e a sabedoria antiga.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É de propósito que esta sessão deste breve trabalho não se intitula “conclusão”. A pesquisa se mostrou longe de ser conclusiva, e muitos questionamentos maiores tomaram lugar dos questionamentos iniciais que tratamos neste texto. Os problemas propostos no início deste trabalho foram elucidados apenas para mostrar que há um oceano a ser navegado no que tange ao Hermetismo, e em relação ao que diz os escritos atribuídos ao “três vezes grande”.

Não foi possível ainda responder contundentemente qual a participação do hermetismo na transformação da mentalidade do homem que 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, por fim, para a condição de reconhecer a natureza como sua antagonista em uma era industrial como a em que este estudo foi escrito.

No entanto, fizemos progressos que podem ser salientados aqui: Primeiro que nossa pesquisa mostrou que o Hermetismo é uma importantíssima faceta da mentalidade humana e

da memória coletiva, mesmo sendo tratado pela maioria dos acadêmicos como um conhecimento rejeitado - disposto assim por uma historiografia filosófica altamente seletiva e que prima por reciclar obras canônicas (o que tende a abafar as vozes mais divergentes). Nossa experiência em pesquisar sobre tão velado assunto trouxe, para nós, um significativo frescor no que tange à pesquisa filosófica.

Segundo, 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.

Além disso, foi extremamente significativo para nós revisar a tese da incontornável Frances A. Yates sobre uma suposta “Tradição Hermética” a fim de prosseguir de acordo com novos paradigmas que, do contrário, poderiam ser completamente ignorados. A partir daí foi possível, para este trabalho, identificar aspectos filosóficos do Hermetismo em relação à todo o arcabouço literário que é referido à Hermes Trismegisto, no que tange à magia, à astrologia, à cabala hermética e à alquimia. Todos estes aspectos do Hermetismo no renascimento são muitas vezes considerados em um conjunto passível de muitas confusões.

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

Por fim, ao nos depararmos com a possibilidade de que, apesar de ter transitado fortemente no Renascimento, o Hermetismo não tenha sido profundamente compreendido, um horizonte de possibilidades de investigação se abre perante nossos olhos. Um próximo passo poderia ser em uma leitura analítica do texto filosófico da Hermetica, agora com um olhar um pouco mais experiente e cuidadoso depois das conquistas obtidas neste estudo que, apesar de breve, precisou se estabelecer em alicerces profundos que entrelaçaram a investigação histórica e filosófica.

## 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. 3, 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.

\_\_\_\_\_. 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. Leida: Brill, 1996.



KRISTELLER, P. O. **El pensamiento renascentista y sus fuentes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

\_\_\_\_\_. **Tradição Clássica e Pensamento no Renascimento**. Lisboa: Edições 70, 1995.

LACHMAN, G. **The Quest for Hermes Trismegistus: From Ancient Egypt to Modern World**. Edinburgh: Floris Books, 2011.

MEAD, G. R. S. Gnosis of the Mind. **The Gnostic Society Library**, 1906. Disponível em: <[http://gnosis.org/library/grs-mead/grsm\\_gnosismind.htm](http://gnosis.org/library/grs-mead/grsm_gnosismind.htm)>. Acesso em: 21 maio 2018.

MEYER, M. **Mistérios Gnósticos: As Novas Descobertas - O Impacto da Biblioteca de Nag Hammadi**. São Paulo: Pensamento, 2007.

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

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

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.