



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

O HERMETISMO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DO OCIDENTE.
UM PARADOXO ENTRE SUA NECESSIDADE E SUA REJEIÇÃO.

OTÁVIO SANTANA VIEIRA

JOÃO PESSOA, PARAÍBA.
2016

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

OTÁVIO SANTANA VIEIRA

**O HERMETISMO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DO OCIDENTE.
UM PARADOXO ENTRE SUA NECESSIDADE E SUA REJEIÇÃO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, sob a orientação do professor Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti.

JOÃO PESSOA, PARAÍBA.
2016

V658h Vieira, Otávio Santana.
O hermetismo como elemento fundamental do ocidente: um paradoxo entre sua necessidade e sua rejeição / Otávio Santana Vieira.- João Pessoa, 2016.
177f. : il.
Orientador: Carlos André Macedo Cavalcanti
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Ciências das religiões. 2. Hermetismo. 3. Renascimento.
4. Conhecimento rejeitado. 5. Esoterismo ocidental.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"O HERMETISMO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DO OCIDENTE: UM
PARADOXO ENTRE SUA NECESSIDADE E SUA REJEIÇÃO"*

Otávio Santana Vieira

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Carlos André Macedo Cavalcanti
(orientador/PPGCR/UFPB)



David Pessoa de Lira
(membro-externo/UFPE)



Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
(membro-externo/PPGF/UFPB)

[DEDICATÓRIA]

Dedico esta dissertação a todos os homens e mulheres livres espalhados sobre a face da terra e a todos aqueles que no passado e no presente foram e são perseguidos, separados de suas famílias e de sua terra natal, privados de suas liberdades civis e de sua vida por motivo de suas crenças políticas e/ou religiosas. A eles presto esta humilde homenagem.

[AGRADECIMENTOS]

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba representado na pessoa de seu coordenador a Prof^a. Dr. Dilaine Sampaio. Ao meu Orientador o Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti por acreditar e apoiar esta dissertação e seus resultados, pela amizade e por seu comprometimento. Ao meu Coorientador o Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba por seu enorme comprometimento, atenção e por seu considerável apoio no grego e latim, e em seus aportes metodológicos precisos. Aos amigos: o Prof. Dr. David Pessoa de Lira (UFPE) e seu vasto conhecimento no Hermetismo antigo e renascentista, além do apoio bibliográfico para esta dissertação; José Carlos de Abreu Amorim, amigo de empreitada, pelas conversas, atenção e troca de materiais; a Glécio Freire de Andrade e João Florindo Batista Segundo pela parceria de pesquisa em assuntos afins; a Mércia Felinto pelo carinho e companheirismo incondicionais, compreensão e suporte emocional; a minha família; e a todos os meus Irmãos e Irmãs espalhados pela face da terra.

“Estamos na véspera de uma transformação total em nossos métodos científicos. O materialismo deu tudo o que se podia esperar dele, e os pesquisadores, desiludidos em sua maioria, esperam muito do futuro, sem desejar deter-se por mais tempo nos erros do presente. Em todos os ramos de nossos conhecimentos, a análise atingiu seus limites máximos e só fez aumentar o abismo que separa as ciências. A síntese é necessária; mas como realizá-la?”

(PAPUS, *O Tarô dos Boêmios*, 1889).

Sumário

Lista de Tabelas	
Lista de Ilustrações	
Resumo	
Abstract	
Lista de Abreviações	
INTRODUÇÃO	15
I. NASCIMENTO: ORIGEM DO HERMETISMO E A RUPTURA COM O PENSAMENTO GREGO CLÁSSICO.....	31
I. I. ESBOÇO TEÓRICO: MITO E LOGOS	32
I. I. I. O MITO DE HERMES.	35
I. I. II. HOR E MANETON.....	42
I. I. III. <i>MERCURIUS-TRISMEGISTUS</i>	43
I. II. DA METAFÍSICA À “TEOLOGIA”.	49
I. II. I. PRECEDENTES: FILO DE ALEXANDRIA	54
I. II. II. PRECEDENTES: MÉDIO-PLATONISMO	57
I. II. III. PRECEDENTES: NEOPITAGORISMO.....	59
I. III. A <i>HERMETICA</i> : OS ESCRITOS DE HERMES TRISMEGISTOS.	61
I. III. I. OS ESCRITOS E SUAS IDEIAS CENTRAIS	64
I. III. II. A OPINIÃO DOS ANTIGOS E A TRANSIÇÃO POR BIZÂNCIO	67
II. RENASCIMENTO: RETORNO DO HERMETISMO E DA TEOLOGIA ANTIGA	74
II. I. ESBOÇO TEÓRICO: RENASCIMENTO E ANTIGUIDADE	75
II. I. I. <i>PRISCA THEOLOGIA</i> E O RETORNO AOS ANTIGOS	79
II. I. II. MARSÍLIO FICINO E OS ANTIGOS TEÓLOGOS	85
II. I. III. PICO DELLA MIRANDOLA E OS ANTIGOS TEÓLOGOS	90
II. II. CORRESPONDÊNCIAS, SEMELHANÇAS, ANALOGIAS.....	97
II. II. I. AS FORMAS DE SEMELHANÇA	110
II. II. II. A DOCTRINA DAS SIGNATURAS	116
II. III. REJEIÇÃO E PERMANÊNCIA DAS IDEIAS HERMÉTICAS: HERMETISMO E ESOTERISMO OCIDENTAL.....	120
II. III. I. A RUPTURA DAS IDEIAS RENASCENTISTA	122

II. III. II. A REJEIÇÃO DAS IDEIAS HERMÉTICAS E A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO ESOTÉRICO	129
III. A NECESSIDADE DE HERMETISMO: A <i>EPISTEME</i> E A <i>LÓGICA</i> HERMÉTICA RESTAURADA	133
III. I. GILBERT DURAND E A <i>HERMETICA RATIO</i>	134
III. I. I. HERMES E O HERMETISMO REVISITADO	137
III. I. III. IMAGINAÇÃO E MEDIAÇÃO	143
III. I. III. A LÓGICA TERNÁRIA APLICADA: O EXEMPLO DE PARACELSO	146
III. II. CONTRA ARISTÓTELES: O <i>LOGOS</i> HERMÉTICO E O <i>TERTIUM DATUR</i>	149
III. II. I. O PARRICÍDIO LÓGICO	158
III. II. II. A VISÃO NÃO LINEAR DE HISTÓRIA E A CORRESPONDÊNCIA ANTIGUIDADE-RENASCIMENTO	161
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169

LISTA DE TABELAS

Quadro 1. Esquema Comparativo Eliade (2010)/Durand (1999)/Faivre (1995), segundo os atributos de Hermes.

Quadro 2. Conjectura do percurso histórico-espacial dos Escritos e Ideias hermético-esotéricas

Quadro 03. Hierarquia do cosmos.

Quadro 04. Antagonismo das visões de mundo Mecanicista e Hermética.

Quadro 05. Classificação de Gilbert Durand referente às fases do Hermetismo.

Quadro 06. Tópicos do mito clássico de Hermes conforme Gilbert Durand.

Quadro 07. Quadro comparativo das implicações epistemológicas de ambas as visões de mundo.

Quadro 08. Esquema do trigama do I-Ching segundo Durand.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1. O caduceu.
- Figura 2. Hermes guia das Almas.
- Figura 3. Hermes mensageiro.
- Figura 4. O Louco.
- Figura 5. Urna Funerária de Íbis do período ptolomaico, séc. III dc.
- Figura 6. Catacumba de Kom El Shoqafa, Alexandria, Egito.
- Figura 7. Hermes Mercúrio Trismegistos no piso da Catedral de Siena, Itália.
- Figura 8. A Água Mercurial, Baro Urbigerus..., 1705.
- Figura 9. Trabalho sobre o mercúrio. Basílio Valentin, *As Doze Chaves da Filosofia*, Frankfurt, 1625 (Chave II).
- Figura 10. “Basta-te dar fogo com fogo, mercúrio ao mercúrio”. Michael Maier, *Atalanta Fugiens*, Oppenheim, 1618 (Emblema 10).
- Figura 11.
- Figura 12. Mapa da Antiga Cidade de Alexandria.
- Figura 13. Relação entre Macrocosmos e Microcosmos, mundo superior (cosmos, mundo celeste) e mundo inferior (homem). *Utriusque Cosmi... Historia*, Robert Fludd, Oppenheim, 1617.
- Figura 14. Relação de homologia dos membros superiores entre mamíferos e aves.
- Figura 15. Exemplo de Fisiognomia. Giambattista Della Porta, *De Humana Physiognomoniam*, 1650.
- Figura 16. Diagrama dos sete e dos doze (DURAND, 1995, p. 216).
- Figura 17. Tetramorfo ou os quatro viventes da visão de Ezequiel.
- Figura 18. Mandala Schrî-Yantra (JUNG, 1991, p. 115).
- Figura 19. Esquema do sistema paracelsista segundo Durand (2008, p. 189).

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de apresentar o Hermetismo não somente como uma corrente filosófica antiga, mas como uma corrente de pensamento que rompe com a racionalidade clássica grega, direcionando-o a uma visão filosófico-religiosa, ou a uma religiosidade filosófica, através de uma unificação entre as doutrinas filosóficas e religiosas greco-egípcia. Os problemas filosóficos de ordem teórica são contrapostos aos problemas acerca do divino e de uma experiência com a divindade, em suma a uma “teologia”. O Hermetismo possui o patrono e fundador a figura mítica de Hermes Trismegistos, que sobreviveu conjuntamente com o Platonismo, o Médio-platonismo, o médio Estoicismo e o Aristotelismo até a idade média graças alguns canais de transmissão. O Hermetismo ressurgirá com maior força e furor no Renascimento, conformando ou apresentando uma revelação primordial pré-cristã chamada de *prisca theologia* ou primeira teologia. O Hermetismo se tornou no Renascimento o centro de um reavivamento ou reatualização do pensamento teológico-metafísico antigo que pretendia buscar uma nova maneira de interpretar o Cristianismo de então. Desta forma foi a base de uma hermenêutica geradora de sentido e unificação, além de promotora de afirmativas relações entre as filosofias e religiões, de diversidade e tolerância religiosa. Será também a fonte de uma forma de pensamento chamada de *esoterismo ocidental*, funcionando com um dos motores culturais e presente na história das ditas correntes esotéricas posteriores ao séc. XV, apresentando-se conforme as mais atuais pesquisas da área como um conhecimento rejeitado na história do ocidente. Será entendido como elemento fundamental no sentido em que ele colaborou fortemente para o estabelecimento de um imaginário e de uma *episteme* no período do Renascimento, enquanto que sua estrutura epistemológica sobreviveu enquanto uma forma de pensamento, ao mesmo tempo em que foi rejeitado pela academia. Sendo assim, o Hermetismo possui, enquanto uma forma de pensamento, uma constituinte lógica e epistemológica extremamente complexa e dinâmica a qual pode nos servir hoje enquanto socorro epistemológico e hermenêutico assim como ocorreu na Antiguidade frente à decadência do racionalismo grego, e no Renascimento frente à necessidade de reforma na cristandade.

Palavras-Chave: Hermetismo; Renascimento; Conhecimento Rejeitado; Esoterismo Ocidental.

ABSTRACT

This dissertation has as object to show the Hermeticism not only as an ancient philosophical movement, but as a current of thought that breaks with the classical Greek rationality, directing him to a religious philosophical view, or a philosophical religiosity through a unification of the philosophical doctrines and Greco-Egyptian religious. The philosophical problems of theoretical are opposed to the problems about the divine and an experience with divinity, in short a “theologi”. The Hermeticism has as its patron and founder the mythical figure of Hermes Trismegistus, who together survived with Platonism, Middle-Platonism, Middle Stoa and Aristotelianism to the average age because some transmission channels. The Hermeticism rises again with greater force and fury in the Renaissance, shaping or presenting a pre-Christian primordial revelation called *prisca theologia* or ancient theology. Hermeticism became the Renaissance center of a revival or reediting the theological-metaphysical ancient thought that it intended to seek a new way of interpreting Christianity then. Thus was the basis of a generating hermeneutics of meaning and unification, as well as a sponsor of affirmative relations between philosophies and religions, diversity and religious tolerance. It will also be the source of a form of thought called *Western Esotericism*, working with one of the cultural and present engines in the history of called esoteric current subsequent to the fifteenth century, presenting itself as the most current research in the area as a rejected knowledge in the history of the West. It will be understood as a key element in the sense that it collaborated heavily for the establishment of an imaginary and an *episteme* in the Renaissance period, while its epistemological structure survived as a form of thought, while it was rejected by the academy. Thus, Hermeticism has, as a form of thought, an extremely complex logic and epistemological constituent and dynamic which can serve us today as an epistemological and hermeneutic relief as occurred in front antiquity to the decline of Greek rationalism and Renaissance front need for reform in Christianity.

Key-works: Hermeticism; Renaissance; Rejected Knowledge; Western Esotericism.

LISTA DE ABREVIACÕES

CH – *Corpus Hermeticum*

NHC – *Nag Hammadi Codex*

SH – *Stobai Hermetica* (Fragmentos Herméticos de Estobeu)

De Vita – De Vita Libri Tres, Marsílio Ficino.

Oratio – Oratio Hominis Dignitate (Discurso sobre a Dignidade do Homem), Pico Della Mirandola.

Conclusões – Conclusiones sive Theses DCCCC (900 Teses ou Conclusões), Pico Della Mirandola.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação representa, antes de tudo, uma realização de um projeto que relaciona minhas pesquisas atuais em *esoterismo ocidental* e *Teoria Geral do Imaginário* junto ao grupo de pesquisas VIDELICET Religiões. Representa a passagem de curso que realizei que não é tão drástica, pois dentro da estrutura nacional o curso de Ciências das religiões está dentro da área de Filosofia.

No curso de filosofia, me dediquei à pesquisa sobre a filosofia de Friedrich Nietzsche onde realizei um projeto de Iniciação Científica, com o auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico com o tema: “Perspectivismo e Nihilismo em Nietzsche”, seguida de uma segunda pesquisa com o tema: “A Angústia como Abertura privilegiada do *Dasein*” no filósofo Heidegger, e finalizada com minha monografia sobre o “Eterno Retorno em Nietzsche”.

Em meio aos estudos do curso de filosofia me interessei profundamente em Hermetismo e esoterismo ocidental, onde empreendi leituras (acadêmicas e não acadêmicas) independentes e paralelas ao curso de filosofia. Depois de concluído o curso de filosofia, e profundamente interessado em pesquisar sobre Hermetismo e esoterismo ocidental, de maneira independente, conheci as obras da Frances Yates, Antoine Faivre, Wouter Hanegraaff, Gilbert Durand e a Teoria Geral do Imaginário (TGI) e o Grupo VIDELICET ligado ao curso de Ciências das Religiões. Estas confluências me incentivaram a procurar desenvolver uma pesquisa sobre esta temática por meio de uma abordagem acadêmica dentro do campo das Ciências das Religiões conforme esta se apresenta nas linhas de pesquisa “Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos” do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

A escrita desta dissertação iniciou-se como um desafio, por seu autor ter tomado a decisão, de oriundo do curso de filosofia, transitar para os horizontes das Ciências das Religiões, com uma proposta de pesquisa acerca de um objeto que se constitui em um período em que a filosofia se confunde com uma teologia, ou seja, um período que se inicia no Helenismo e termina no Renascimento.

Este objeto de estudo se enquadra apropriadamente na filosofia, como é de fato observado por diversos autores como A.-J. Festugière, Giovanni Reale, Brian Copenhaver, Marco Pasi, etc., no continente europeu e América do norte. Entretanto, de um modo não redutor, esta temática poderia ser adequada em filosofia no âmbito

nacional, embora enfrente resistência no modo de fazer e pensar a filosofia em nossa região. Entretanto, podemos destacar no contexto brasileiro os esforços para apresentar e discutir o Hermetismo com os pesquisadores Ana Maria Alfonso-Goldfarb e David Pessoa de Lira. Contudo a primeira o circunscreve à História da Ciência e o segundo à Teologia. No Brasil, por resistência ou falta de interesse, o Hermetismo não surge como objeto dentro dos cursos de filosofia.

Com efeito, este caráter de resistência e desinteresse é um dos pontos centrais que abordaremos no decorrer do texto levando em consideração alguns pressupostos, sustentados naquilo que Gilbert Durand apresenta em *Ciência do Homem e Tradição*, onde na construção epistemológica do ocidente fundamentada na lógica aristotélica¹ levada a cabo na idade média por Averróis e Tomás de Aquino, em detrimento do Platonismo², Neoplatonismo e conteúdos que podemos entender como “esotéricos”, como a astrologia e a alquimia, presentes, por exemplo, nos escritos de Avicena, apresentam uma dinâmica de aceitação e rejeição. E há de ressaltar a importância que tiveram para o pensamento ocidental estes dois autores de origem árabe, além da importância dos árabes na formação do pensamento ocidental.

No tratamento dado a certos assuntos dentro do pensamento filosófico-religioso ocidental, constatamos revendo a história da filosofia medieval, que há uma grande importância dada ao Platonismo e ao Aristotelismo, na patrística e na escolástica, respectivamente. O interesse no Hermetismo nestes períodos referidos se encontra, de certa forma à margem, em tratados de alquimia, magia e astrologia, retornando com mais vigor apenas no Renascimento (séc. XV) com a redescoberta do texto grego do *CH*, mesmo havendo em circulação o texto latino do *Asclepius*, atribuído erroneamente a Apuleio (YATES, 1987, p. 15; HERMÈS TRISMÈGISTE, 1945, p. 259). O hiato que compreende as últimas opiniões da patrística (séc. VI-V) sobre o Hermetismo e seu retorno no séc. XV é um ponto que merece ser ressaltado.

A questão do Hermetismo marginalizado (ou legado ao esquecimento) nos é de extrema importância, por isto está em nosso título e argumentação. Alguns autores buscaram desenvolver uma interpretação do Renascimento acerca da importância do Hermetismo na formação, ou expressão, dos chamados “humanistas” na historiografia

¹ Refiro-me a herança do *Órganon* aristotélico às filosofias e às ciências ocidentais, e ao forte apelo ao seu formalismo e a sua *episteme*. Este conjunto de textos obteve hegemonia sobre outras escolas que desenvolveram formulações lógicas ou foi mesclada a estas.

² Trata-se da apropriação ou interpretação de Platão, desde seus contemporâneos na Antiguidade até o renascimento, e neste ínterim suas coincidências e dissidências. Também associo ao antagonismo clássico entre o Platonismo e o Aristotelismo enquanto dois polos do pensamento ocidental.

em geral. Autores como Richard Reitzenstein, Eugênio Garin, Paul Oskar Kristeller, A.-J. Festugière, James Heiser e Giovanni Reale, os mais representativos, estabeleceram em diferentes níveis e áreas boas contribuições. De maneira geral, na história da filosofia é dada ênfase apenas a transição do medievo à modernidade, e a “descoberta do sujeito” (a crise do microcosmo) para o prosseguimento da filosofia moderna e toda a problemática que envolve todas estas questões, e pelo menos até meados do séc. XIX, como sendo esta a causa absoluta dessa virada epistemológica do séc. XVII, não cabendo mais nada, nem mais um pequeno, ou talvez um resquício de importância ao Hermetismo.

Esta dissertação em relação à filosofia não pretende apresentar uma posição contrária a ela, apenas apresentar conteúdos que foram deixados ao descaso, e indicar que a filosofia possui seus “renegados”. Entretanto, nem é para tanto, pois se fôssemos trazer aqui todos os renegados uma dissertação não seria possível, talvez uma para cada um deles, como de fato esta deve tratar apenas do Hermetismo³.

Apesar disso, algumas tentativas foram feitas para resgatar estas oprimidas escolas de pensamento, como por exemplo, a obra do filósofo Francês Michel Onfray, sua *Contra-História da Filosofia*, onde os renegados teriam voz e seriam defendidos, porém nem aí apareceu o Hermetismo. Será que Onfray o julgou digno da história clássica? Ou será que a partir deste “contramanual” se conformaria o Hermetismo como “o renegado dos renegados”, deixado na sarjeta para uma morte indigente? Talvez o Hermetismo possua como uma de suas características a marginalidade e o encobrimento.

Mas há uma luz no fim do túnel da tradição ocidental. Autores como Gilbert Durand (o já citado e importante *Ciência do Homem e Tradição*), Umberto Eco (*Os Limites da Interpretação*), Frances Yates (*Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, o mais famoso), Antoine Faivre (*Access to Western Esotericism*), Wouter Hanegraaff (*Western Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*), para citar os mais importantes, tem defendido a importância do Hermetismo e do esoterismo ocidental como condicionantes culturais.

O caso do Hermetismo (e junto dele uma infinidade de outros conhecimentos) ter sido taxado de “esoterismo” resulta do tratamento que este recebeu ao longo da história,

³ Sabe-se que há vários filósofos no decorrer da história que demonstram interesse no Hermetismo, entretanto, me refiro ao ambiente da filosofia brasileira que tende em sua maioria a engajar-se nas filosofias hegemônicas, onde os marginalizados da filosofia ocidental, e em suma europeia, são minimamente vislumbrados.

e isto é reflexo da opinião daqueles que foram vencedores desta mesma história. Este ponto será desenvolvido e consiste em um dos pontos centrais de nosso argumento.

O termo *esoterismo* está intimamente relacionado ao nosso tema, e seu sentido pejorativo ou negativo desenvolvido ao longo da história deve ser evitado. Conforme os vários autores acadêmicos que das últimas quatro décadas que se dedicaram em reconstruir a importância social, cultural e simbólica do esoterismo o definem como uma “forma de pensamento” a qual abrange um campo que inclui ideias (ou elementos fundamentais conforme Antoine Faivre), correntes e noções que podem ser vistas como possuindo características independentes, entretanto, relacionadas mutuamente. Trataremos de forma mais detalhada sobre esta definição e seu sentido inerente ao nosso tema no segundo capítulo.

Nesta dissertação pretende-se compreender a relação um tanto paradoxal a qual se apresenta o Hermetismo, ou seja, deste ser fonte, solução, inspiração, fundamento epistemológico para alguns; enquanto para outros é rejeitado e reduzido à “irracionalidade”⁴, ressaltando o tom pejorativo que este termo induz.

Não pretendo apresentar nesta dissertação uma “apologia ao irracional”⁵ – mesmo este tema se aproximando um tanto quanto deste mundo imaginal ou marginal como alguns gostam de classificá-lo – muito menos um “elogio ao Hermetismo”⁶ – e uma (in)consequente escuta àquele gênio *demoníaco* em detrimento do *logos*, da *palavra*

⁴ Segundo Gilles Gaston Granger (2002, p. 14) o *irracional* pode ser entendido de três formas: como *obstáculo*, enquanto objeto criado em oposição às regras da própria criação; como *recurso*, particularmente na arte, quando se viola as regras deliberadamente em vistas atingir novos resultados, não configurando abandono do racional; e como *renúncia*, ou seja, abandono ou recusa ao racional, deliberando o controle ao livre curso da fantasia. Neste último caso a contradição é aceita e mesmo mantida sua relação com as propriedades científicas anteriormente produzidas enquanto estatuto científico. Françoise Bonardel (2005, p. 3) define a racionalidade enquanto um etnocentrismo do pensamento grego e seu ideal de inteligibilidade o qual foi legado ao ocidente em língua latina através do termo *ratio* (“medida”, “cálculo” “valor”, “raciocínio”, etc.) como tradução de *logos*. Esta “razão” é a responsável por “medir”, “valorar”, “calcular”, “validar” e “rejeitar” o que é glorificado enquanto racional ou condenar a irracionalidade o que foge de seus parâmetros. Deste modo, tudo aquilo que é classificado enquanto “racional” ou “irracional” reflete apenas a particularidade de uma lógica dentre outras. Com efeito, se torna lícito afirmar que toda forma de expressão humana possui uma lógica e sua validade interna, ou seja, os imaginários, as mitologias, a arte, a religião, as filosofias, as ciências, etc., são internamente constituídos por seu próprio “valor de verdade”. Assim, o irracional, o absurdo, a loucura e a desmedida são oposições a determinado estatuto lógico por ultrapassar a medida do razoável ou o limiar da razão, onde o heterogêneo passa a assumir o valor de crença, superstição e de negatividade.

⁵ Ou seja, sustentar no Hermetismo uma rejeição à racionalidade, senão aproximar-se de outras racionalidades ou formas de apreensão da realidade e outros níveis de realidade. Desta forma, não pretendemos abandonar o racional, senão reconduzir-nos a ela, e apresentar o Hermetismo enquanto uma racionalidade.

⁶ O que chamo de “elogio do Hermetismo” é a característica de alguns pesquisadores os quais buscam legitimar o discurso hermético ou esotérico em seu pertencimento. Deste modo, busco enfatizar a necessidade de diferenciar o discurso hermetista ou esotérico (internalista) do discurso acadêmico sobre o Hermetismo e o esoterismo.

divina – nem uma “exortação à racionalidade” convocando os adeptos da crença do método único (o “monótono-método”)⁷, demonstrando sua degeneração epistemológica e conduzi-los a adoração da “trindade lógica” do princípio de terceiro incluído (*tertium datur*)⁸). Senão dialogar com as tradições filosóficas e religiosas existentes que travaram uma relação próxima com o Hermetismo, evidenciando suas aproximações e distanciamentos.

O tratamento que julguei adequado para este objeto reflete minha formação, tanto no que diz respeito ao método propriamente dito, quanto ao tratamento para com a base de todo pensamento, ou seja, a *conceito*. Não entendendo que tudo deve reduzir-se ao conceito, mas a problematidade que sugere um conceito pouco explicado, ou deveras apressado e pouco ruminado, nos encaminham para a perdição dos equívocos filosóficos a que estamos sujeitos. Assim como uma cultura, uma instituição, um grupo, uma *ideia*, um conceito também possui uma história que lhe diz respeito, esta lhe constrói um contexto e um significado específico.

Apesar desta dissertação possuir uma delimitação história enquadrada ao Renascimento italiano, deverá impreterivelmente possuir uma breve história do Hermetismo e de seu contexto desde seu surgimento na Antiguidade, por este ser um passo metodológico característico do método empregado, ou seja, o procedimento que chamo de “hermenêutico-conceitual”⁹.

Este passo metodológico pretende demonstrar que aquilo que compreendemos como Hermetismo possui um surgimento em uma data específica, um contexto social, cultural, filosófico e religioso que deve ser evidenciado para que possamos compreender satisfatoriamente aquilo que esta dissertação pretender problematizar.

Perguntar pelo que é o Hermetismo, é perguntar pela origem de sua nomenclatura e pelo porquê de tamanha representatividade. Ora o que há de tão relevante em Hermes – uma divindade de uma religião morta – associado a um deus egípcio, Thoth, que aparentemente nada tem a acrescentar à cultura e às ciências ocidentais? Por que Hermes deve ainda ser levado em consideração, depois de mais de dois milênios de pensamento “racional”? O que tem Hermes-Thoth a oferecer ao homem moderno, ou às ciências do homem atuais? O que ainda podemos aprender com aquele divino sábio antigo, que os renascentistas ainda reverenciavam, chamado Hermes Trismegistos?

⁷ Semelhante à expressão jocosa de Nietzsche sobre o Cristianismo enquanto um “monótono-teísmo”.

⁸ Com este termo refiro-me tanto as implicações lógicas, quanto as ontológicas (a perplexidade e os níveis de realidade) e epistemológicas (complexidade e pensamento).

⁹ Considero com este termo a junção entre o método hermenêutico e o da história dos conceitos.

Estas perguntas pretendem ser respondidas por meio de uma análise do percurso que tanto Hermes Trismegistos, quanto o Hermetismo, o qual tem de empréstimo seu nome, tiveram na história e todas as aventuras empreendidas no pensamento ocidental desde sua época de ouro na Grécia até o Renascimento italiano.

O *Hermetismo* ou aquilo que é *Hermético* pode assumir diversos significados. Primeiramente se trata de uma referência direta a *Hermes*. Entretanto, há mais de um Hermes. Temos o Hermes da mitologia grega, seu correlato romano, o Mercúrio, e o egípcio Thoth. Por exemplo, Cícero (*De Natura Deorum*, III, 22) escreveu sobre a existência de cinco Hermes, apresentando sua genealogia. *Hermética* também é a característica de determinadas técnicas de envasamento, onde o ar interno não entra em contato com o ar externo, é o selamento hermético, de onde advém a expressão medieval: “hermeticamente fechado”, completamente fechado. *Hermético* na linguagem cotidiana assume também o sentido de algo *difícil de ser entendido* ou de *compreensão impossível* ou *obscura*, daí a hermenêutica ser a “arte da interpretação” e entender que tudo carece de interpretação, e esta possuir vários níveis de sentido.

Herméticos são também os escritos atribuídos a Hermes Trismegistos, como também todos aqueles outros os quais possuem Hermes Trismegistos como inspirador ou como patrono. É comum encontrar na literatura esotérica ocidental autores que utilizam a expressão “filosofia hermética”, “arte hermética”, “ciência de Hermes”, ou a alcunha “hermética” para referir-se a conteúdos sob o patronato ou autoridade de Hermes, mas não diretamente ligados aos escritos de Hermes Trismegistos. Desta forma, *hermético* se tornou sinônimo de “esotérico”, “oculto”, “alquímico”, “fechado”, “sigiloso”, “iniciático”, “simbólico”, ou que carece de uma chave interpretativa que poucos conhecem ou podem ter acesso a ela, estes são os “hermetistas”, “filósofos herméticos”, “filhos de Hermes”, etc. Vale ressaltar que o emprego do termo *hermético* nas línguas modernas é recente, ou seja, por volta do séc. XIX, possivelmente por influência do termo Frances *hermétique* (LIRA, 2014, p. 25).

Com efeito, no ocidente se construiu um forte apelo simbólico e um imaginário ligado a estas características as quais se constituem enquanto um elemento fundamental para se compreender determinadas formas sociais, simbólicas e culturais próprias do ocidente.

Envolvendo toda esta questão, acredito que para bem compreendermos esta problemática também se faz necessário um questionamento acerca do que é o *ocidente*. O que existe que une o ocidente e o Hermetismo, conformando este um elemento

fundamental? O que é que entendemos por ocidente? Todas estas questões são perguntas que pretendem ser respondidas, ou ao menos problematizadas, chegando ao mínimo uma compreensão do que é ocidente, ou um aspecto determinante do ocidente, que nos conduza para uma justificada compreensão daquilo que o título desta dissertação impetuosamente expressa.

Também devemos investigar e demonstrar que há algo em comum entre a Antiguidade e o Renascimento. Que situações históricas e culturais aproximam estas duas épocas, além do grande interesse do Renascimento pela Antiguidade.

Esta dissertação terá uma estrutura dividida em três partes, em conformidade a metodologia aplicada. A primeira parte tratará acerca das origens do Hermetismo e sua relação com a filosofia e os aspectos conceituais e históricos que envolvem o seu nascimento, e a ruptura com a metafísica clássica e a passagem a interesses teológicos. A segunda e terceira partes trataram acerca do cerne da questão a ser problematizada, ou seja, na segunda parte veremos o retorno do Hermetismo como ferramenta ou tentativa de unificação e construção de um diálogo inter-religioso e intrarreligioso nas narrativas da *prisca theologia*, as ideias e noções relativas à *episteme*¹⁰ renascentista e sua relação ou consonância com os escritos herméticos antigos, a emergência do *esoterismo ocidental* e sua relação com o Hermetismo e sua rejeição. Neste ponto ressaltaremos seu caráter de conhecimento rejeitado e analisaremos suas presumíveis causas.

A recepção do Hermetismo no Renascimento deve ser evidenciada, apresentando a influência que estes escritos exerceram em seu pensamento teológico e cosmológico, o recurso hermenêutico para uma nova forma de ver e ler o Cristianismo. O renascimento do Hermetismo e seu período envolve uma profunda relação entre a Antiguidade, retorno as fontes essenciais da teologia e da cultura e crítica ao pensamento medieval em crise, conformando uma significativa relação entre Renascimento e Hermetismo. Esta parte compreenderá uma análise do recurso a *prisca theologia* entre eminentes humanistas na história do Hermetismo e de seu reavivamento. Tomaremos Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola enquanto exemplos paradigmáticos.

Após a publicação dos textos herméticos traduzidos por Marsílio Ficino, o Renascimento viveu um furor hermético, no qual importantes autores trataram de

¹⁰ A palavra *episteme* é de origem grega e pode ser entendida de maneira geral por *saber*, opondo-se a opinião, *doxa*. O saber se opõe a opinião por sua estabilidade, garantia ou validade. Michel Foucault (2007) utiliza o termo *episteme* para se referir a um conjunto de conceitos e noções adjacentes e anônimas que fundamentam o conhecimento de uma determinada época. Noção semelhante é a de *paradigma* conforme seu uso por Thomas Kuhn.

relacionar a filosofia e concepções religiosas da época com as concepções herméticas recém-redescobertas. Neste ponto pretendemos apresentar algumas contribuições do Hermetismo no pensamento renascentista e do esoterismo ocidental emergente.

Na terceira e última parte, na qual abordaremos como culminância do percurso de Hermes e do Hermetismo o qual todo o texto nos encaminhará, será trazida a luz uma proposta acerca da crise das ciências humanas¹¹, tal como ela é apresentada por Gilbert Durand, e a maneira pelo qual este autor apresentará Hermes como o auxílio a todas as reduções empreendidas por estas ciências. Hermes será apresentado enquanto arquétipo de uma postura epistemológica, um *novo espírito antropológico*, que é apresentada como *uma filosofia do futuro*, tal qual guarda bastante semelhança à filosofia nietzschiana. Deste modo, apresentaremos a necessidade de Hermetismo e sua importância dentro do cenário ocidental em suas possibilidades de complementação à lógica e a *episteme* moderna.

Ao abordamos o que é o ocidente, primeiramente não pretendemos apresentar uma definição cabal, senão apresentar algumas compreensões que possibilitem percorrer todos os problemas propostos. É extremamente problemático buscar definições a partir de classificações, entretanto esta dissertação busca realizar uma tarefa razoável, dentro do limite do realizável, sempre mantendo em evidência os limites gnosiológicos e epistemológicos aos quais possamos incorrer.

Com efeito, toda definição que tenha um mínimo de consciência de si admita a plausibilidade e deficiência de suas formulações, além de admitir que toda construção teórica é limitada e restrita, individual e arbitrária. Devemos ter em vista que o ocidente não é um objeto “imóvel” – “objetivado” e imobilizado – pois é senão uma construção em andamento, pois, ele é um projeto que ainda não foi finalizado e aparenta não possuir um fim, um acabamento, um objetivo final. Devemos olhar para esta cultura, talvez, e pegando de empréstimo uma ideia spengleriana, como um *organismo*, com todas as suas pulsões de vida e que caminha conforme um *destino* particular.

Compreendendo o que constitui o ocidente poderemos entender as objeções que podem e devem surgir na discussão que envolve um problema tão complexo. Deste modo, devo tratar com demasiada cautela as definições que seguem.

¹¹ Não trataremos da crise das ciências humanas em seus pormenores por não ser nosso objetivo, senão assinalar a proposta a qual se insere o Hermetismo enquanto uma tentativa ou proposta de diálogo com as ciências do homem.

Devemos levar em consideração alguns parâmetros inicialmente. Primeiro aprendemos na escola de forma elementar que o globo é dividido em hemisférios. Entretanto, sabemos que quando nos referimos a ocidente e oriente, não estamos levando em consideração apenas estas referências geográficas, mas unidas a elas referências históricas, política, filosóficas e culturais.

É bastante antiga a relação fenomênica estabelecida pelo homem com a natureza. A partir desta relação, a humanidade partindo do movimento dos astros e a repercussão de seus fenômenos na terra, passaram a se referir a região do sol nascente, ou levante, como *oriente* e o *ocidente* como a região do sol poente. Desta definição fenomênica podemos relacionar ao oriente as imagens de nascimento, renascimento ou despertar, de dia, iluminação, clareza, etc. (DURAND, 2012, p. 150), e ao ocidente as imagens de morte, noite, escuridão, mistério, etc.

Podemos perceber desde o início a predisposição da cultura ocidental a divisão ou oposição entre dois termos antitéticos. Isso se reflete na lógica clássica baseada nos princípios de *não-contradição* e de *terceiro excluído*, e nos desdobramentos desta lógica nas concepções filosóficas e científicas no ocidente. Exemplos deste tipo são as concepções de vida/morte, dia/noite, bom/mal, belo/feio, necessidade/contingência, etc., em todas, classicamente, não há um termo médio, ou mediação, entre elas.

Não poderia ser de outro modo, a concepção ocidente/oriente também expressa uma relação de antagonismo, separação ou exclusão. O evento que marca historicamente esta divisão, e servirá de marco na história do ocidente, é a separação do império romano entre o império do ocidente e do oriente em 395 d.C. após a morte de Teodósio I (TOYNBEE, 1979, p. 404). Este marco proporcionará outro evento, também importante em nossa história, que consiste na famosa cisma do oriente, onde se estabelece a divisão definitiva entre a Igreja do oriente (ortodoxa) e a Igreja do ocidente (romana) em 1054.

Por volta de 476 d.C. o império romano ocidental em decadência não resiste às invasões bárbaras e sucumbe. Este quadro possibilitou o estabelecimento do Cristianismo, que já tinha se tornado a religião oficial de Roma desde Teodósio I. O vácuo deixado pelo império romano do ocidente facilitou o estabelecimento da igreja ocidental que desenvolve neste ambiente a ideia da união entre poder temporal e espiritual por meio de Gelásio I, enquanto na porção grega a identificação entre Igreja e Estado (FILORAMO, 2005, p. 74), onde o império romano do oriente (bizantino) perdurou até 1453.

Admito que a partir deste ponto se possa estabelecer uma noção preliminar ou parcial de “ocidente”: um conjunto geográfico, espaço-temporal, que delimita seu horizonte a um conjunto composto por elementos *regionais, culturais, históricos, lógicos e epistemológicos* característicos e fundamentais.

Acresço a esta delimitação mais duas compreensões que as entendo como perfeitamente complementares. A primeira é a estruturação morfogenética cultural do ocidente do filósofo e historiador Philippe Nemo na obra *O que é ocidente?* E a segunda consiste nos “três motores” do “*destino* faústico” do ocidente tal qual Gilbert Durand os apresenta em *Ciência do Homem e Tradição*.

Olhando para o ocidente enquanto uma construção histórica (ou seja, não natural), Philippe Nemo identifica cinco acontecimentos essenciais para estruturar uma “morfogênese do ocidente”, são elas: 1) no mundo grego, a “invenção” da cidade, da liberdade legal, da ciência e da escola; 2) no mundo romano, a “invenção” do direito, a propriedade privada, a concepção de *pessoa* e do humanismo; 3) sobe a égide do Cristianismo ocidental, a criação de uma ética bíblico-escatológica fundada na prática da caridade; a noção de tempo e história lineares; 4) o estabelecimento de uma complexa dupla confluência Grega e Romana, racionalidade e princípios legislativos; e por fim 5) a ideia de democracia (NEMO, 2005, p. 9-10).

No surgimento daquilo que entendemos por *cidade* (πόλις), Philippe Nemo enumera alguns elementos constitutivos (NEMO, 2005, p. 17-26) tais como a crise do sistema monárquico e a conseqüente passagem para a república, e juntamente a isto a mudança do “espaço” político que antes era privado (palácio) e passa a tornar-se público (ἀγορά).

Esta cadeia de conseqüências culmina com a necessidade do refinamento da linguagem e da escrita, dando espaço ao surgimento da especulação metafísica e da retórica, esta última relacionada aos debates públicos. Já o aspecto da igualdade legal, não era absoluto, pois havia estreitos parâmetros que a regulamentava, pois mulheres, escravos e estrangeiros não eram considerados “iguais”¹². Entretanto, é notável o surgimento do homem consciente de seus deveres cívicos e de todas as conseqüências inerentes a isso.

¹² A retomada do interesse acadêmico pelo Hermetismo e esoterismo está intimamente relacionada à retomada dos estudos sobre gênero, sexualidade e contracultura na década de 1960. Deste modo, podemos perceber que na contemporaneidade assuntos ou temas que foram rejeitados pela academia (por diversos motivos) passam a ser revalorizados enquanto um conhecimento válido e enquanto um fator decisivo na cultura e na sociedade (Cf. HANEGRAAFF, 2001).

O *ethos* urbano passa a ser regulado pela lei (em substituição de aspectos mágicos) e por aquilo que os sábios conceberam como a virtude (σωφροσύνη). Outro ponto foi a passagem do Estado teológico ao Estado de direito. Vale ressaltar que Philippe Nemo, que se arvora nas opiniões de Jean-Pierre Vernant, coloca a religião em estado subalterno aos poderes do Estado e a inutilidade desta no campo social.

Associado a este contexto há o surgimento da ciência, e como consequência do conhecimento ocorre a necessidade da instrução acerca do saber e da técnica. Deste modo surge a escola e as confrarias de ofício.

O ponto mais importante e relevante do “milagre grego”, para nós, é a separação entre aquilo que é *natural* (φύσις) e o que é construção humana *arbitrária*, ou *convencional*, que estabelece uma distinção entre a natureza autônoma e a ordem passível de alteração humana. O surgimento da racionalidade grega pretensamente substituiria as explicações mitológicas, suplantada tanto a nível filosófico quanto político. Porém, esta compreensão é um tanto limitada, que apenas repete alguns postulados do racionalismo de uma maneira geral contra o mito. Entretanto, o ressurgimento moderno da busca de valor pelo *mito* demonstra que a mitologia e o *imaginário* podem romper com a “versão da realidade” cartesiana, iluminista e positivista, e equilibrada no mesmo nível de valor ontológico da especulação e da ciência hegemônica. Hermes simbolizará este retorno do mítico e da figura tradicional do homem.

Destaca-se no mundo romano (NEMO, 2005, p. 31-41) o advento do direito fundamentado em parte nos conhecimentos da filosofia grega, mais propriamente estoica, a partir da aproximação cultural de Roma e Grécia, onde se justificava não na religião ou nos mitos, mas na capacidade humana, e seus oficiais passam a ser os magistrados e os juriconsultos. O direito romano será a herança de todo o direito civil moderno naquilo que concerne ao direito das pessoas, de propriedade (coisas) e das obrigações.

Ressalto neste ponto a importância que relegou ao ocidente o Direito na ciência e os aspectos legalistas e jurídicos das formulações científicas, e aos procedimentos e prescrições formais adotados pela ciência. Estes aspectos legais possibilitará afirmar a inalterabilidade e o caráter fixo das leis naturais, incidindo daí a relação dos fenômenos à causalidade. Estas formulações podem ser encontradas desde David Hume até o positivismo de Augusto Comte. Entretanto, as leis naturais não foram sempre entendidas como *necessárias*, também foram concebidas como convenção humana, na

medida do direito romano, e entendidas como a possibilidade de nós humanos podermos estabelecer uma relação de inteligibilidade entre os fenômenos naturais e o nosso entendimento (por ex. Henri Bergson).

A visão pela qual Gilbert Durand, apoiada em Oswald Spengler, entende que não podemos afirmar a existência de uma “história única” (DURAND, 1999, p. 85-6), mas senão blocos individuais, “mundos”, nos mostra o quanto o Cristianismo colaborou para uma grande cisão entre o bloco do mundo antigo pagão e o bloco ocidental judaico-cristão, não ocorrendo de maneira drástica ou total, pois na Patrística se mantêm apropriações das tradições pagãs gregas. Uma das grandes heranças cristãs para o ocidente é a visão do tempo linear, escatológico, que rompe com a visão cíclica grega do eterno retorno associada a aquilo que os estoicos chamavam de *Ekpyrosis* (ἐκπύρωσις) ou conflagração. Esta concepção estoica constitui reverberação de uma formulação de Heráclito a qual o mundo é criado pelo fogo e na mesma medida consumido por este mesmo fogo:

Esta ordem do mundo [a mesma para todos] não criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue (Fr. 30 DK).¹³

A visão cristã de um tempo que “corre sempre para frente” desenvolveu no ocidente um forte apelo à concepção do tempo restritamente escatológica, que persegue uma meta pré-estabelecida a qual não retorna e culminará com o fim do tempo e da história. O tempo neste sentido é visto como a possibilidade da redenção do homem, o que outrora era apenas um vir-a-ser sem meta, sem justificação ou a mera afirmação do ser em sua abundância, inutilidade e desmedida. Para o cristão o caminho para a redenção é o caminho na história, e esta se torna em um tempo que *transforma*. A conjunção tempo-história significa para o Cristianismo um compromisso ético e ascético.

A visão escatológica linear confronta-se a visão cíclica e perene. Tal visão é retomada por Nietzsche, onde a *transvalorização de todos os valores* incluía, conjecturalmente, uma afirmação da vida como vir-a-ser de si mesmo e como afirmação dela mesma e de suas condições, ou necessidades, de ser e a pulsão de existir (*vontade de potência*). Esta compreensão supera a visão niilista do mundo, pois não a afirma

¹³ Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca.

enquanto negação, mas como afirmação daquilo que se é. O *amor fati* é a representação por excelência deste pensamento fundamental de Nietzsche¹⁴. O que há de intrigante neste pensamento de Nietzsche é a aparição de Zaratustra com imagem do retorno, e Dionísio como o fundamento e motor da transvalorização frente ao domínio do apolíneo no ocidente. Há de notar esta aproximação de Nietzsche e Gilbert Durand – tão explícita e recorrente em todo o livro *Ciência do Homem e Tradição* – e entre Dionísio e Hermes tal qual C.G Jung também percebia (DURAND, 1999, p. 270).

A problematidade que envolve a questão tanto do *tempo* quanto da *história* revela a crucial importância que estes dois temas possuem no ocidente e o quanto estão impregnados em todas as concepções sejam com influência direta do pensamento cristão ou não. Embora por mais paradoxal que sejam algumas posturas até mesmo rejeitem o Cristianismo (ou a religião em geral) partindo de fundamentos e concepções que estão “a serviço” da religião, essa é uma das ácidas críticas de Nietzsche ao pensamento ocidental, do quanto “nós ainda somos muito piedosos” (NIETZSCHE, 2001, p. 234) para tomarmos a “ficção” do conhecimento como “verdadeira”, nós somos ainda muito devotos da “verdade”. Ou quando cremos descobrir a verdade oculta do mundo e as expressamos linguisticamente (NIETZSCHE, 1990).

Outro aspecto característico do ocidente, herdado do Cristianismo, são os recorrentes messianismos, apocaliptismos, milenarismos e utopias (NEMO, 2005, p. 51). Todos estes movimentos refletem bases filosóficas, políticas e espirituais do homem ocidental. Os mais expressivos são: o advento do messias e a restauração e exaltação de Israel; o milenarismo de Joaquim de Flora e a sua ideia das idades (pai, filho, espírito santo); a utopia feminina de *A Cidade das Damas* de Christine de Pizan; a *Utopia* política de Thomas More; a utopia com influências herméticas de Tommaso Campanella em *a Cidade do Sol*, além de outras obras que podem ser tomadas como possuindo um “espírito utópico”; a *República* de Platão, *Nova Atlântida* de Frances Bacon, e as utopias libertárias de Simon, Fourier e Proudhon, conforme as críticas de Karl Marx.

Philippe Nemo seguindo sua exposição (NEMO, 2005, p. 59-62) dá destaque à reforma gregoriana (Gregório VII) pela qual o papa passa a exercer um poder absoluto sobre a Igreja e a ter poderes indiretos sobre os reinos (anos 1074-5). Esta reforma

¹⁴ Para uma compreensão mais profunda desta questão envolvendo Nietzsche e o eterno retorno cf. VIEIRA, Otávio S. *O Eterno Retorno em Nietzsche: Tempo, História e Eternidade*. Diversidade Religiosa, v. 1, n. 2 (2014).

trouxe “autonomia” a Igreja no que dizia respeito a nomeações e investiduras, que antes eram controladas pelos imperadores, pelos reis e pelos grandes senhores. Esta reforma teve repercussão direta sobre o direito canônico e inclusive no direito romano. A moral cristã imprimiu sua marca nas leis e nas regras de comportamento social. Outro ponto chave neste contexto foi a criação das escolas de direito e das faculdades de “arte” ligadas as artes liberais. Ambas foram a semente daquilo que hoje conhecemos como faculdade e universidade.

O quinto ponto exposto por Philippe Nemo dos acontecimentos formadores do ocidente trata das reformas liberais e democráticas (NEMO, 2005, p. 83-104). As revoluções inglesas, americanas e francesas criaram as instituições democráticas que conhecemos hoje e traçaram uma característica fundamental na grande maioria do ocidente: sufrágio universal (livre, individual, secreto); democracia representativa; poderes separados; neutralidade da administração; o advento dos direitos humanos, a ideia de tolerância religiosa; a liberdade de pesquisa, estudo e ensino; livre associação; a proteção da propriedade privada; etc. Todos estes elementos possuem pertencimento a praticamente todo o ocidente.

Deve-se ressaltar, depois da exposição de tais características, que não quero afirmar que todas elas fazem parte apenas do ocidente. Pelo contrário, todos estes elementos compõem a cultura oriental em determinada medida, e que foram “exportados à força” pelo ocidente, entretanto, é fato que são “criações” ocidentais e constituem um corpo que identifica a cultura ocidental como um todo e é particular a ela.

Também é característico do ocidente o manejo político de sua produção científica, e não científica, como bem expressou Paul Feyerabend na introdução a edição chinesa de seu *Contra o Método*, que não há uma única ciência, ou uma ideia unificada de “ciência”, e que o conhecimento deve possuir em si certo humanitarismo, ou seja, que o conhecimento não científico (ciência no sentido de “ciência natural”) de culturas ancestrais (ou conhecimento não científicos em geral, a isso se inserem formulações desde a astrologia à “bruxaria”) devem ser preservados, pois possuem suas próprias sustentações epistemológicas (FEYERABEND, 2011, p. 19-23). O fato de a ciência ocidental ter se tornado hegemônica em todo o globo não reflete sua infalibilidade em sanar os problemas do mundo, senão em seu poder de “pressão política” ou por colonialismos de todos os tipos, caráter esse ocidental por excelência.

Para finalizar esta introdução devemos observar um esboço do que consiste a crítica de Gilbert Durand aos elementos constitutivos do ocidente. Um dos motores do “destino faústico do ocidente”, ou seja, a preponderância da história, completamente associável ao já exposto na referência a Philippe Nemo, porém sem muita visão crítica a qual Durand dedica sua apresentação. A este fato acrescentam-se de maneira conjunta e inter-relacionada os outros dois fatos que marcaram o ocidente do ponto de vista de Durand: “a preeminência do fato” e “supremacia de uma casta clerical” (DURAND, 1999, p. 25). O livro *Ciência do Homem e Tradição* configura-se, se é permitido afirmar, em uma *mitanálise* do ocidente, entendendo mitanálise como o movimento que o mito executa exteriorizando ou extrapolando os limites do texto e penetrando no mundo, no “meio ambiente”, na “biografia de um autor”, em fatos históricos, e que retornam para o texto (DURAND, 1983, p. 46).

O que pretendo desenvolver não se trata propriamente de uma mitanálise do ocidente com foco no Hermetismo. Entretanto, poderá haver traços deste método no decorrer do texto. De todo modo, o que se segue, e que já foi referido, tem por base o método hermenêutico e o da história das ideias, entretanto, a um tanto de *Teoria do Imaginário* de Gilbert Durand, em muitos dos passos que serão dados daqui em diante. Contudo, o período que Durand aborda abrange três eventos críticos em três momentos distintos: séc. XIII, XVI e XIX.

Meu objeto surge por volta do séc. III d.C., entretanto minha abordagem é restrita a meados do século XV e ao início do XVI, um problema pontual e uma análise que permita-me apresentar um conhecimento que foi rejeitado e apresentar um projeto de “transvalorização dos valores” acerca daquilo que o ocidente chamou de “conhecimento” e que foi estabelecido sobre o nome de “objetividade”.

Conforme a exposição destes elementos que podem ser chamados de constitutivos do ocidente, pretende-se apresentar nesta dissertação um elemento, igualmente fundamental aos que foram expostos, ou seja, o Hermetismo, enquanto um elemento rejeitado em um determinado ambiente de nossa cultura, este que exerce um fator dominante, ou seja, a academia.

Deste modo deve-se observar como um plano de fundo uma *anti-história* do ocidente, não demonstrando uma negação aos seus elementos constituintes, senão apresentando uma contra-história do ocidente expondo os seus *ocultos* elementos constitutivos, estes caracterizados por uma paradoxal perenidade, reconstrução ou reapropriação. O primeiro ato de extrema importância é o surgimento dos escritos

herméticos nos séc. II e III d.C. O segundo ato é a rejeição do conhecimento tradicional que aponta para o séc. XIII no triunfo averroísta aristotélico contra o avicenisismo platônico. O terceiro ato no séc. XVI a supremacia da igreja naquilo que diz respeito à *transcendência*, retirando este acesso do homem e resguardando-o a casta sacerdotal. Deste modo o transcendente se torna *incognoscível*. Este último ato, o corte do transcendente permitiu o surgimento do apelo à história e de todas as consequências que este *turn* trouxe ao ocidente (o historicismo e seus desenvolvimentos no séc. XIX). Nisto consiste a observação de Gilbert Durand.

Contudo, deveremos observar neste trabalho atual que no Renascimento ocorrerá uma ruptura com estes modelos hegemônicos. Haverá um rompimento com o Aristotelismo e o ressurgimento do Platonismo ou Neoplatonismo associado ao Hermetismo na Academia Platônica de Florença. O recurso aos escritos herméticos e a rejeição parcial à infalibilidade e completude da interpretação do Cristianismo pela igreja, conformando uma nova visão de liberdade e salvação nas tentativas de reforma hermética. E por fim uma visão de tradição que dispensa um pretense historicismo e abraça o mítico, o mistério, a perenidade e a origem da cultura ocidental em um novo parâmetro, ou seja, o hermético.

I. NASCIMENTO: ORIGEM DO HERMETISMO E A RUPTURA COM O
PENSAMENTO GREGO CLÁSSICO.

I. I. ESBOÇO TEÓRICO: MITO E LOGOS

A concepção comumente empregada ao mito é o de *narrativa*, ou seja, um relato que pretende transmitir ou enunciar algum tipo de conhecimento, acontecimento ou explicação sobre determinada situação (VERNANT, 1999, p. 172) que esteja ligada a esfera do memorável (BRISSON, 2014, p. 19). Geralmente estas narrativas possuem os heróis ou os deuses como personagens centrais. Alguns atribuem ao mito o caráter de não-racionalidade¹⁵, opondo desta maneira *mythos* e *logos*. Sendo assim, para o racionalismo o mito conformaria um estágio pré-lógico, ou pré-racional. Apenas a explicação racional ou a determinada pelo *logos* possui validade, enquanto o mito assume um nível inferior, próximo à *semelhança* ou ao verossímil, quando assume validade moral ou religiosa, exatamente por não possuir demonstrações concebíveis de acordo com os parâmetros da razão, passam a representar enunciados relacionados ao *ethos* ou ao sagrado (*hieros logos*). Enquanto história sagrada o mito narra um acontecimento das origens ou do tempo primordial sobre o surgimento do mundo ou daquilo que chamamos de real ou realidade (ELIADE, 2011b, p. 11).

Podemos perceber que há uma tensão entre *mito* e *logos*, os quais em alguns casos produzem alteridade, enquanto em outros sugerem uma contradição indissolúvel, por vezes inconciliável. Estes opostos podem ser trazidos a lume por meio de Hermes, e relacionados entre si naquilo que os constituem, podem produzir um resultado fortemente estabilizador, ou equilibrador, das tensões provenientes delas mesmas. A unificação do *logos* e do *mythos* deve ser empreendida por meio das ferramentas hermenêuticas e da razoabilidade que se pode extrair desta união.

O que se pretende partindo da imagem mítica de Hermes é denunciar a tirania de uma única possibilidade de compreensão daquilo que chamamos de “racional”¹⁶. A racionalidade pode sim estar subjacente a princípios não-lógicos, ou melhor me exprimindo, em uma lógica não-formal, onde o contraditório (ou contraditorial) é um aspecto fundante de uma racionalidade não redutora, ou seja, que possua um horizonte epistemológico mais abrangente e rico de significações.

¹⁵ Na história do pensamento ocidental vários autores, e de forma variada, buscaram estabelecer o mito como uma forma a-lógica, como uma racionalidade primitiva, inferior, ou com certas ressalvas. De forma explícita em Aristóteles e Platão, e implicitamente no racionalismo moderno, e na sociologia de Durkheim, Lévy-Bruhl, e outros. Outros lhe atribuíram uma forma autônoma e fundante, como no Romantismo, e em autores como Cassirer, Frazer, Malinowski, Lévi-Strauss, etc.

¹⁶ Cf. nota anterior sobre a irracionalidade.

Este caráter alógico não pode ser confundido com uma irracionalidade, ou uma falta de direcionamento racional. Com efeito, possui similaridades ou aproximações com metodologias não tradicionais, como por exemplo, o “anarquismo metodológico” de Paul Feyerabend¹⁷, ou a concepções de difícil associação com as do racionalismo ou do historicismo, como o *eterno retorno* tanto em Nietzsche quanto em suas fontes antigas desta imagem circular do cosmos (Gregos, Hindus, etc.).

Esta nova racionalidade deve ser fundamentada no caráter “analógico”, ou me exprimindo conforme a razão hermética, por meio das *semelhanças*, das *correspondências*, e/ou pelos *símbolos*.

Edgar Morin detectou quatro sentidos distintos de *analogias*. As analogias nas (1) “proporções” e “relações” onde se estabelecem igualdades; as analogias (2) de “forma” ou configuração, de onde provêm “isomorfismos ou homeomorfismos”; as analogias (3) organizacionais ou funcionais, de onde provêm as homologias dentro de sistemas os mais variados; e as analogias (4) “livres, espontâneas”, provenientes tanto da linguagem poética quanto diária (MORIN, 2012, p. 153).

Nos processos cognitivos, ainda segundo Morin, todas estas formas de analogia são utilizadas ou combinadas produzindo estímulos elétricos, os quais colaboram com a atividade perceptiva por meio da *analogia* entre as formas percebidas e “modelos” ou “esquemas”, que permitem que se reconheça algo. O que sugere que toda atividade perceptiva e no pensamento há a colaboração das analogias. A própria representação pela qual concebemos o real¹⁸, simulando o real por meio de um constructo mental é um exemplo deste caso. Do mesmo modo a explicação acerca daquilo que configuramos como real também se apoia na analogia entre o real concebido e seu análogo ideal, ou teorizado (MORIN, 2012, p. 154).

A dificuldade – ou perplexidade – se instala quando percebemos que a partir do momento em que temos dados análogos, o pensamento humano, da maneira que é entendida, opta pela disjunção: “verdadeiro” ou “falso”, ou seja, o emprego daquilo que Aristóteles chamou de *princípio de identidade*, suprimindo ou sufocando as analogias por meio das exigências lógicas. Dito desta forma, compreendemos o que Edgar Morin chama de “duplicidade do conhecimento” que é a relação “dialógica cooperativa analógica/digital”, que sugere uma dupla dialógica, *lógico/digital* e o *analógico*, que são

¹⁷ Para tal fim Cf. as obras *Adeus a Razão* e *Contra o Método*.

¹⁸ De maneira simplificada o *real* é aquilo que atribuímos realidade ou que participa da realidade, ou que confere existência. Ontologicamente são as coisas que existem de fato ou de maneira efetiva, ou seja, que são reais. Esta definição liga-se a de *realidade* naquilo que lhe implica existência ou definição.

“complementares, concorrentes e antagônicos” (MORIN, 2012, p. 155). Esta é a ceara da *complexidade* a qual adentra Edgar Morin e na qual eu não pretendo me aprofundar por completo neste momento¹⁹.

Para Morin não há duas lógicas, senão aspectos “sublógicos” ou “metalógicos” que incluem a *analogia*. O que pretendo aqui trazendo Morin ao meu discurso é mostrar a profunda importância que a analogia possui, e sua relação próxima a Hermes, como sugere o próprio Morin, implicitamente.

“Entregue a si mesma a analogia erra, vagabundeia, viaja, atravessa sem entaves fronteiras, espaços e tempos. Ela comporta, potencialmente, erro, delírio, loucura, raciocínio, invenção, poesia” (MORIN, *idem*).

A imagem que sugere este trecho é a encarnação dos atributos variáveis de Hermes e sua inconstância, indeterminação e possibilidades. Problematizaremos de maneira mais aprofundada este assunto mais a frente no segundo capítulo.

Aquele “pensamento duplo” referido acima é a constatação que o homem possui uma dupla maneira de organizar ontologicamente sua relação com o real: “o pensamento simbólico/mitológico/mágico” e o “pensamento racional/lógico/empírico” (MORIN, 2012, p. 156). O primeiro é o qual as analogias possuem mais liberdade, enquanto no segundo são mais taxadas e suprimidas. Este primeiro pensamento será o que eu abordarei mais adiante.

Esta racionalidade apoiada no *mito*, no *símbolo*, em suma, apoiada no *arquétipo* de Hermes, é aquilo que Nicola Abbagnano em seu *Dicionário de Filosofia* chama de “forma autônoma de pensamento ou de vida” quando se refere a este mito (ABBAGNANO, 2007, p. 784), e pode ser facilmente associada a um dos três grandes temas do mito de Hermes colocados por Gilbert Durand em *Ciência do Homem e Tradição: um novo espírito antropológico* que será abordado mais a frente no terceiro capítulo, sendo este espírito antropológico o *espírito* do próprio Hermes.

Desta maneira, pretendemos com este texto indicar possibilidades, sempre abertas como o próprio Hermes, de entender ou renovar nossa compreensão do *mito*, como também de reafirmá-lo, como fonte de conhecimento, ou passível de estabelecermos uma satisfatória compreensão do mundo humano (antropológico tanto quanto filosófico)

¹⁹ Sugiro a leitura do monumental *O Método* (6 Vol.), Porto Alegre: Sulina, 2012. Há uma *Introdução ao Pensamento Complexo* do mesmo autor.

desde que abordado metodologicamente e com o rigor que a razão hermética possui dentro de seus parâmetros.

Veremos mais a diante (quadro 1) a contribuição de três importantes autores sobre esse tema: Mircea Eliade, Antoine Faivre e Gilbert Durand. Todos estes delimitaram qualidades intrínsecas a Hermes e classificaram estas qualidades de acordo com os atributos comuns deste deus. Veremos que Hermes representa aspectos fundamentais para o ocidente e toda a sua produção filosófica e científica.

I. I. I. O MITO DE HERMES.

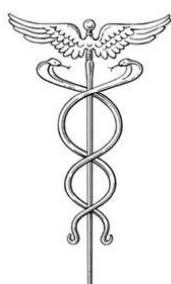


Figura 19. O caduceu.

(http://mundodaslendasgregas.blogspot.com.br/2010_07_01_archive.html).

Hermes é comumente descrito inicialmente a partir de sua genealogia, ou seja, como filho de Zeus e da ninfa Maia, porém, sua esta pode ser bem mais ampla. Segundo nos apresenta Cícero (*De Natura Deorum*, III, 22) existiu no mínimo cinco Hermes. Referindo-se ao primeiro Mercúrio (Hermes), diz que este era filho do Céu e do Dia; o segundo é filho de Valente e Forónide; o terceiro é filho de Júpiter (Zeus) e Maia; o quarto era filho de Nilo e não possuía nome; enquanto o quinto era aquele que os egípcios chamavam de Thoth, este legou as letras e as leis, e se atribui a ele a destruição de Argos. Apolônio de Rodes afirma que Hermes foi o pai de Etáidas (*Argonautica*, I, 640). Por fim, a referência de Plutarco (*Isis e Osíris*, I, 3) o qual afirma que Hermes é pai de Isis, além de descobridor da escrita e da música.

Estes relatos já nos apresentam características que são emblemáticas, entretanto, devemos observar bem algumas delas. Segundo Mircea Eliade, Hermes ainda conserva aspectos pré-homéricos, os quais incluem uma representação “itifálica”²⁰, ou seja, o caduceu, o “bastão mágico” ou “barrete” que lhe atribui a capacidade de tornar-se

²⁰ (ἰθύς) *Ithys*, “direito”, “reto”; (φαλλός) *Fallos*, “falo”; (ἰκος) *icos*, “relacionado à”, ou seja, o que possui relação com o falo reto. Representações no qual o falo assume o aspecto da fertilidade.

invisível (ELIADE, 2010, p. 263). Uma característica a qual também se refere Eliade é a de Hermes como “companheiro dos homens” e que se encontra na *Ilíada* uma passagem que faz referência a este fato (*Ilíada*, XXIV, 334), e que podemos perceber mais ao analisarmos algumas referências a este deus.

Hermes auxilia Ulisses a livrar-se de Circe (*Odisseia*, X, 305), e quando este deus entra em contato com os homens se passa enquanto homem. Um caráter ambíguo de Hermes é o de que ele tanto pode representar um ganho enquanto dádiva (ou oportunidade), tanto quanto um ardil ou trapaça. Tanto auxilia os comerciantes como os ladrões, por outro lado também é o protetor dos rebanhos e dos viajantes, pois ele é aquele que viaja pela noite sem se perder, porque ele é aquele que conhece os caminhos, por isso é tanto “guia” quanto “protetor”. Também se associa a isto seu atributo de mensageiro dos deuses.



Figura 20. Hermes guia das Almas.

(http://mundodaslendasgregas.blogspot.com.br/2010_07_01_archive.html).

O fato de ser o guia pela noite, também associa Hermes como psicopompo, ou seja, guia dos mortos, pois sabe se orientar nas trevas, entretanto ele não é um deus dos mortos. Eliade sugere que Hermes possua a capacidade de transitar livremente por entre os três níveis cósmicos (céu, terra, inferno) (ELIADE, *idem*). Antoine Faivre, citando Virgílio, aponta que Hermes não se satisfaz somente em guiar a alma para o mundo dos mortos, ele retorna para trazê-la de volta aos vivos, pelo puro prazer de circular as coisas, incluindo nisso as almas, que diferentemente de Prometeu, Hermes rouba coisas para circulá-las, pois não mais eram vistas²¹ (FAIVRE, 1995, p. 14).

²¹ Condiz totalmente com supostos procedimentos mágicos para reaver coisas perdidas, raras ou não mais existentes contida no livro de Abramelin, o mago. Lá o mago ensina a encontrar quantias de ouro, aparecer livros raros, entre outras coisas. Talvez aqui Hermes seja a figura por trás das magias de aparição ou descobrimento.

Estes seus atributos lhe tornam o deus da inventividade e da astúcia, como também da sabedoria, da gnose²² e da magia. Percebemos que Hermes não é uma divindade fechada em seu horizonte, ele é, entretanto, “aberto” e em “permanente construção” ou formulação. Sua interpretação e reinterpretação garantem que Hermes seja uma figura que se torna cada vez mais complexa, e como bem aponta Eliade, seguindo uma análise de Walter Otto, que Hermes possui três interpretações importantes: 1) o “civilizador”, 2) o “patrono da ciência” e 3) a “imagem exemplar das gnoses ocultas” (ELIADE, 2010, p. 264), podendo ser traçada uma linha tênue entre estas duas últimas e o patronato da magia (FOWDEN, 1993, p. 1).

O aspecto religioso de Hermes sobreviveu à crise da religião grega clássica e ao avanço do Cristianismo. No período helenístico sofreu um sincretismo entre as religiosidades gregas, egípcias e latinas. Sendo neste período associado ao deus egípcio Thoth e ao deus romano Mercúrio. A similaridade de Hermes e o *logos* fez dele um recurso fundamental da alquimia e do Hermetismo que sobrevirá até o Renascimento, período no qual será traçada relações entre Hermes e Cristo. Hermes será visto como o detentor do conhecimento (*episteme*) e da gnose secreta, o patrono da magia, em suma, o que a tudo conhece (ELIADE, *idem*).

Entretanto, o deus do conhecimento é Apolo, Walter Otto aponta que Hermes compartilha esta característica com ele, porém no caso de Hermes a presença e a orientação divina são como uma “sorte prodigiosa no ganho repentino, no achado, no arrebatado e no gozo irresponsável” (OTTO, 2006, p. 157). A clareza não é um atributo de Hermes, pois a isto cabe Atena, a ele lhe cabem tudo o que é misterioso e ambíguo.



Figura 03. Hermes mensageiro.

Notar a leveza e a agilidade.

(<http://eventosmitologiagrega.blogspot.com.br/2010/07/filhos-de-zeus-hermes.html>)

²² Mircea Eliade emprega este termo em seu sentido comum de “conhecimento”, podendo ser entendido de um ponto de vista espiritual ou religioso, em seu sentido de transformação ou inserido em um contexto de salvação.

Outro ponto que podemos expor aqui é a atribuição a Hermes como mensageiro, ora a divindade a qual se atribui esta característica é Íris²³, que segundo Antoine Faivre, acompanha Hermes em suas aparições junto de Hermione e Harmonia (FAIVRE, 1995, p. 12). Na *Ilíada* Íris é a responsável por enviar mensagens entre os deuses, papel assumido por Hermes posteriormente.

Antoine Faivre elenca dois traços característicos de Hermes: o primeiro a grande mobilidade (sua função de guia); e o segundo o domínio da fala e da interpretação (a garantia de conhecimento) (FAIVRE, 1995, p. 13-14).

(1) Associada à primeira característica temos a sua plasticidade, maleabilidade e controle do vento, e demais intempéries, fornecidos por seu bastão em seus deslocamentos. Seus percursos não são claros ou delimitados, muito menos seguem um padrão, e são definidos exatamente pelo prazer de caminhar livremente e sem previsões, em meio ao acaso. A Hermes é atribuído tudo aquilo que é inesperado e espontâneo, um achado de sorte ou ganho inesperado²⁴. E também ligado a isso o artil, a trapaça e o engano – o roubo também se aplica, e por isso que Hermes está ligado aos ladrões.

(2) A respeito da segunda característica encontramos alguns que dizem ter visto Hermes desenterrando tesouros ou achando coisas escondidas. A isso se atribui seu domínio sobre o que é oculto – ou ocultado – daí sua relação com a hermenêutica (interpretação), pois Hermes é aquele que trás o que está oculto para a revelação, ou seja, não só um objeto, mas também o *sentido* de algo que não se entende ou que se quer entender mais. Ora não é isso que Schleiermacher propõe por meio da hermenêutica, compreender melhor o pensamento de um autor, mais que ele próprio? Hermes também ensina para que possamos proceder do mesmo modo que ele, e a isto se aplica o caráter de pedagogo.

²³ Não confundir com Éris, deusa da discórdia.

²⁴ A palavra *Hermaion* possui significado aproximado.



Figura 04. O Louco.
(http://queenoftarot.com/tarot_cards/57)

O egípcio Thoth foi associado a Hermes no período ptolomaico por razão que semelhança entre estas divindades. Thoth é um deus lunar e noturno, escriba e mensageiro dos deuses, associado ao íbis. Fenomenicamente a lua representa o reflexo do sol (Rá) e por razões evidentes Thoth reflete Rá, ou seja, o representa na noite espelhando sua luz, uma segunda luz, e deste modo é visto como seu enviado ou mensageiro. Sua contraparte é Hórus (ou Apolo), representado pelo falcão, animal diurno e solar. Em Sakkara, ao norte do Serapeion, foi encontradas estruturas de criação, adoração e urnas de mumificação de íbis e falcão (COPENHAVER, 1992, p. xiii).

Ao atributo do domínio da escrita vale aludir a passagem do *Fedro* de Platão a partir do passo 274c, o qual Sócrates relata a história da criação da escrita e a atribui a Thoth (Theuth), que também teria descoberto os números, o cálculo, a geometria, a astronomia, e o jogo de damas e dados (274d). Segundo a narrativa a escrita auxiliaria os egípcios em sua memória e sabedoria. Entretanto, o rei Thamus interpela Thoth e o adverte do apelo às letras, pois centrando-se no que está “fora” (as letras) a alma descuidaria da memória, e a escrita invés de um fármaco se tornaria um causador de danos (274e), ou seja, sendo um lembrete exterior. Este fato ressalta a própria pedagogia platônica onde conhecer é lembrar, e este processo é interno. A escrita teria aparência de sabedoria, entretanto, não conduz ao conhecimento²⁵. O conhecimento não provém do ouvido, senão da anamnese. Um paralelo pode ser traçado com a *Hermetica* no sentido de que o conhecimento (gnose) é atingido a partir do próprio discípulo. Este processo se apresenta de maneira bastante clara no *Discurso sobre a Oitava e a Nona* (NHC VI, 55-8). Por outro lado podemos comparar a referência do *Fedro* ao *Koré Kosmou* (SH

²⁵ Cf. anedota acerca desta questão em Tertuliano, *O testemunho da Alma*, 5, 5.

XXIII, 5) onde é referido o modo de revelação empregado por Hermes, onde é dito que ao revelar o conhecimento possuído por ele em forma escrita o ocultou. Este ponto se apresenta de maneira dúbia ou contraditória, entretanto, o modo de revelação secreta onde se mostra algo a ocultando é um exemplo do caráter iniciático do Hermetismo.

O mesmo atributo do domínio ou poder da fala nos é apresentado ainda em Platão no *Crátilo* passo 408a-b, onde Sócrates relaciona o nome do deus Hermes com o discurso ou o uso da fala. Seus atributos de “mensageiro”, “trapaceiro”, “fértil em discursos” e “comerciante labioso”, como também inventor possuem íntima relação. Ambos, nome e atributos, concordam entre si, pois *eirein* (falar) e *emêsato* (inventar) compõem o nome original que seria *Eiremes*, entretanto, afirma Sócrates, por questões de beleza seu nome foi modificado para Hermes da mesma forma que o nome de Íris, de mesma origem. Deste modo, seu interlocutor Hermógenes passa a ficar convencido da opinião de Crátilo que lhe disse não possuir tal nome por não ser dado a discursos. Um passo a frente 408c-d, Sócrates aplica este mesmo argumento ao nome do filho de Hermes, Pan. Seu nome exprime sua natureza híbrida (humano/divino, macio/áspero), pois *pan* (tudo) expressa todas as coisas, “circula e se movimento sem parar”, possui cabeça de homem por seu aspecto divino e verdadeiro, enquanto possui corpo de bode por seu aspecto humano e enganador.

As relações, analogias ou aproximações, à figura mítica de Hermes podem ser encontradas em algumas referências incomuns: na Bíblia onde Paulo é comparado a Mercúrio (Atos, 14:8); na mitologia nórdica onde Odin (ou Wotan) assemelha-se ao Mercúrio romano (FAIVRE, 1995, p. 15)²⁶. A carta 0 do Tarô, o louco (*the fool*), podemos percebê-la como uma referência a Hermes, pois há a altivez, a inconsequência, a liberdade e a leveza que muito bem o expressa²⁷ (além do aparato simbólico).

²⁶ Faivre cita o romano Tácito, *Germ.* IX.

²⁷ Talvez a figura inspirada do Dionísio nietzschiano possa aproximar-se desta de Hermes. Dionísio, deus dançarino, “pés de pomba”, altivo e leve, oposto a Apolo, pode ser esboçado em uma relação Hermes-Dionísio. Gilbert Durand também segue essa mesma visão, optando até mesmo pela substituição de Dionísio por Hermes (DURAND, 1998, p.247). Walter Burkert (2002, p. 106) chama atenção à aproximação entre Hermes e Dionísio no que tange as representações míticas de ambos relacionados às tumbas e à alusão de guia nos ultramundos. Sobre sua característica enquanto divindade ctônica e funerária, Gilbert Durand (2012, p. 102) também associa Hermes, Dionísio e o simbolismo lunar ligado ao tempo e a morte, sendo seu caráter nictomórfico.

Gilbert Durand em *Ciência do Homem e Tradição* atribui três grandes temas ao mito de Hermes, são eles: 1) “O poder do pequeno”; 2) “O mediador”; e 3) “o *Seelenführer*, o psicagogo, iniciador e civilizador” (DURAND, 1999, p. 177)²⁸.

O poder do pequeno está associado às qualidades da criança eterna e da agilidade, pois enquanto criança inventa a lira, ajuda Dionísio também criança, ata os tendões de Zeus, ajuda Ulisses a fugir de Calipso e da bruxa Circe. A *mediação* está relacionada às qualidades de intermediário, troca, roubo e a harmonia. Intermediário, pois é filho de um deus (Zeus) com uma mortal (Maia), ou seja, liga o divino e o humano (ou mortal), intermedia Zeus e entrega o toso de ouro; com o roubo está ligado ao fato de ser pai do ladrão Antelikos; a harmonia por ter inventado a lira. Enquanto a *função de guia* ou *psicagogo*, está a descida ao inferno junto a Hércules; quando guia Príamo na Ilíada; *iniciador* por ter ajudado aos argonautas no início de sua jornada, inicia a jornada de Perseu e inicia indiretamente a guerra de Tróia; *civilizador* por seu gênio inventivo; pela entrega da espada que matará a Hidra; a entrega do toso de ouro. Vemos no quadro diacrônico composto por Gilbert Durand as variações ou flutuações do mito de Hermes que representa muito bem a instabilidade característica deste personagem.

A seguir apresento de maneira didática as três propostas de classificação das características de Hermes conforme os três autores aos quais me baseie neste texto.

Mircea Eliade	A) “civilizador”; B) “patrono da ciência”; C) “imagem exemplar das gnoses ocultas”.
Gilbert Durand	A) “o poder do pequeno”; B) “o mediador”; C) “o <i>Seelenführer</i> , o psicagogo, iniciador e civilizador”.
Antoine Faivre	A) “a grande mobilidade” (função de guia); B) “o domínio da fala e da interpretação” (garantia de conhecimento).

Quadro 1. Esquema Comparativo Eliade (2010) /Durand (1999) /Faivre (1995), segundo os atributos de Hermes.

²⁸ Em *Ciência do Homem e Tradição*, Durand nos fornece um quadro explicativo do mito de Hermes e suas ligações, se trata de um quadro sincrônico resumido, as trinta sequências diacrônicas do mito. Aqui fiz referência às características mais emblemáticas. Para mais detalhes cf. DURAND, 1999, pp. 178-9.

Para Gilbert Durand a característica mais importante é a de *mediador*, pois se tornará o “eixo” ou “ponto médio”, se assim podemos dizer, entre os elementos contrários, ou contraditórios, servindo de uma espécie de *eixo de ligação*. A este eixo Durand irá relacionar com o *princípio de correspondência* ou *semelhança* – este último termo o qual ele prefere – como unidade unificadora presente neste princípio, o qual ressurgirá e possuirá uma grande importância na formulação ou na base epistemológica de vários autores hermetistas (Paracelso, Jacob Boehme, J. W. Goethe), como também de outros autores não hermetistas, não esoteristas e não místicos, como Oswald Splenger (na História), C. G. Jung (na Psicologia) e Pitirim Sorokin (na Sociologia). Acerca deste ponto desenvolveremos de maneira mais detalhada no capítulo terceiro.



Figura 05. Urna Funerária de Íbis do período ptolomaico, séc. III dc.
(<https://www.youtube.com/watch?v=tUhDreD7KrA> [BIAPAL, Filming Art, Beauty & Knowledge])

I. I. II. HOR E MANETON

Brian Copenhaver na *Introdução* de sua versão da *Hermetica* nos apresenta o relato referente à Hor e Maneton. Hor (Hórus) foi um homem nascido em Hermópolis, distrito de Sebennytyos, período ptolomaico, o qual era um sacerdote de Isis. Em um sonho Hor é subitamente indicado a seguir Thoth de maneira reclusa. Neste período houve um escândalo relacionado à alimentação dos Íbis em Sakkara, que haveria suscitado a ira de Thoth, inclusive havendo entrega de urnas funerárias vazias, ou seja, falsamente possuindo uma ave mumificada. Após um ajustamento em Sakkara relacionada a irregularidades no culto do Íbis alguns servidores da divindade foram levados à prisão (COPENHAVER, 1992, p. xiv). Este autor cita o texto em demótico de

uma tabuinha de argila que refere-se à Thoth como “três vezes grande” similar a fórmula grega, sendo a primeira aparição deste fórmula e atribuída a Hor. Esta fórmula legou ao ocidente um imaginário profundamente rico e dinâmico.

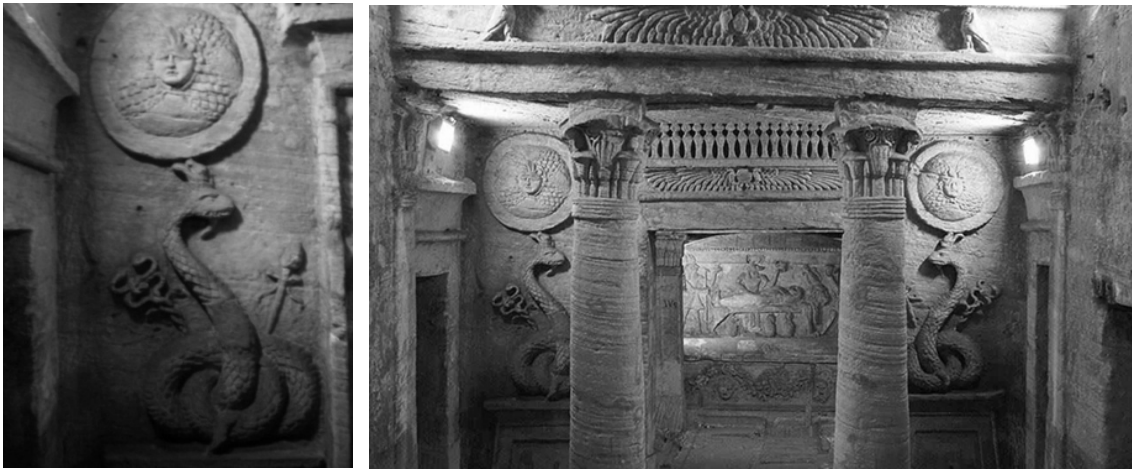


Figura 06. Catacumba de Kom El Shoqafa, Alexandria, Egito. Detalhe a direita: Agathodaimon. À direita porta um *Thysus* (Tirso), um ramo de videira com uma pinha. À esquerda um *Kerykeion* (Caduceu).

(Principal: http://www.dekguide.com/wp-content/uploads/2013/06/Alexandria-catacombs_dekguide.jpg;
Detalhe: <http://www.travellingbackflip.com/typo3temp/pics/911d824d97.jpg>)

Segundo o relato dos primeiros cristãos, sobretudo Sincelo, Maneton teria escrito uma obra sobre a história do Egito. Sincelo, referindo-se a Maneton, afirma que Thoth, o primeiro Hermes, escreveu estelas em hieróglifos, que foram traduzidas ao grego após o dilúvio e recolhidas pelo segundo Hermes, filho de Agathodaimon e pai de Tat, no Egito (SINCELO In. COPENHAVER, 1992, p. xv).

Deste modo, os escritos herméticos que conhecemos nos originais gregos teriam sido produzidos por este segundo Hermes, ou Trismegistos. Não queremos, com efeito, justificar uma verdade histórica a este relato, senão assinalar a origem deste imaginário particular. Ainda segundo Copenhaver a inclusão destes relatos e a associação de um evento bíblico aos eventos pagãos é um indício de apropriação ou acolhimento da teologia antiga, ou *prisca theologia*, as doxografias e genealogias dos próprios cristãos (COPENHAVER, 1992, p. xvi).

I. I. III. *MERCURIUS-TRISMEGISTUS*.

Como vimos, o epíteto “Trismegistos” surge no período o qual a cultura grega em decadência busca as culturas bárbaras e as assimila, e por meio da associação de

Hermes e Thoth (que seria seu antecessor)²⁹, deste modo Hermes torna-se “Trismegistos”, e a ele é associado uma vasta literatura chamada de *Hermetica*. As obras literárias de Hermes Trismegistos são mais reais que a sua própria existência, creditada por alguns como uma personagem real evemerizada posteriormente como divindade.

Nesta parte pretendo esboçar a resistência, ou a presença, de Hermes após a decadência da cultura grega antiga, e mostrar como a figura mítica de Hermes permanece na cultura ocidental. Esta permanência é senão fruto da própria constituição deste personagem, que passível a transformações logrou se metamorfosear em uma infinidade de características, encarnando o arquétipo, se assim o podemos chamar, da gnose (em sentido profundo), do esoterismo, do Hermetismo (do qual recebe seu nome) e das ciências ocultas.



Figura 07. Hermes Mercúrio Trismegistos no piso da Catedral de Siena, Itália. Notar a expressão do arquétipo do velho sábio, e no caso desta imagem a associação a Moisés. Notar que há um personagem de feição oriental, talvez Moisés (YATES, 1987, p. 54; SCOTT, 1993, p. 32), e outro ocidental, possivelmente Platão.

(<http://www.levity.com/alchemy/images/HermesTrismegistus.jpg>)

Retornando um pouco a nossa discussão preliminar acerca do mito, podemos entender que o mito pode retornar de uma maneira diferente, resignificado ou até mesmo assumindo novos nomes ou formas. A isto chamo atenção a Hermes quando ele mesmo também assume três outros nomes, ou seja, quando os gregos chamam ao deus

²⁹ Para uma referência acerca das genealogias de Hermes cf. FAIVRE, 1995.

egípcio Thoth de Hermes, quando os romanos o chamam de Mercúrio, e culminado com o Trismegistos, o “três vezes grande”. É senão essa a característica mais desconcertante do mito e da figura de Hermes em particular. Hermes é uma personagem viva e dinâmica, a única divindade grega que aparece ainda perambulando pelo mundo humano, enquanto tantos outros permanecem exilados, distantes do homem.

Carl Gustav Jung narra o conto do “espírito preso na garrafa” (JUNG, 2012, p. 205), narrativa esta que pretende, como no nosso caso, demonstrar que Hermes sobreviveu ao declínio da Antiguidade, e apresenta em quais disfarces esta figura permaneceu. Segundo o próprio Jung este conto de Grimm mantém vivo o sentido profundo do mistério hermético. Neste conto o espírito preso na garrafa refere a si mesmo como “mercurius”, o qual é liberto por um menino filho de um lenhador, após encontrar uma garrafa próxima ao tronco de um velho carvalho. O rapaz, bastante astuto, engana o espírito para que retornasse ao vidro, pois o mesmo queria lhe matar. O espírito então negocia com o rapaz sua liberdade em troca de um pano com “poderes mágicos”. Em casa o pano transformou um machado quebrado em prata pura. O machado foi vendido por uma grande quantia que possibilitou ao pai do menino custear seu estudo e viver sem preocupações (JUNG, 2012, p. 206). Para Jung e sua interpretação psicológica, este conto relata a descoberta do si-mesmo, do processo de individuação. A retirada da garrafa do solo e a soltura do espírito, como também a posse de linguagem e sons na relação entre a árvore (raiz) e o solo, mostram que o si-mesmo está enraizado no corpo, enquanto o si-mesmo não enxerga ou está cego para esta realidade. O que o conto narra também concerne ao grande segredo que está contido na árvore, não na parte visível, e sim na invisível.

Esta relação entre o animado (a árvore) e o inanimado (o solo) é bastante intrigante no sentido de que aquilo que dá vida a árvore é inanimado. Este espírito vital vegetal será associado a uma das figuras do *mercurius* (JUNG, 2012, p. 208). O fato de o espírito ter sido enganado reflete as condições as quais ele se encontrava, preso contra a própria vontade, tornando-se mal. Quando ele é enganado foi como ter devolvido sua benignidade, e logo após se torna de fato bom entrega o pano miraculoso, pois em condições naturais (livre) produz prodígios. Entretanto, Jung chama atenção para o fato de que o conto se encerra sem mencionar o destino do *mercurius*, e se o mesmo permaneceu inteiramente bom (JUNG, 2012, p. 216). Parece bem possível que a liberação do *mercurius*, neste conto, tenha sido uma ação incorreta se pensado alquimicamente, pois os alquimistas acreditavam que o *mercurius* (tais quais as

substâncias arcanas) fosse perverso e atrevido, devendo ser transformado de maneira interior, fechado em um vidro.

A seguir apresento, segundo aquilo que C. G. Jung expõe em seu livro *Estudos Alquímicos*, as várias faces que o *mercurius* assume a partir dos séc. XIV ao XVIII entre os latinos e nas línguas modernas:



Figura 08. A Água Mercurial, Baro Urbigerus..., 1705.
(<https://www.labyrinthdesigners.org/alchemic-pictures/baro-urbigerus-the-circulatum-tree/>)

a) o “*mercurius* como mercúrio” (ou água) (JUNG, 2012, p. 219); por seu estado fluido é por vezes referido como “água”, quando não exaltam seu caráter úmido. Também é diferenciado do mercúrio vulgar (Hg) pelo nome “mercúrio filosófico”. É a matéria primeira e o objeto próprio do processo. Este caráter arcano do mercúrio filosófico nos antigos tratados gregos é nomeado como “água áurea” e indicado como o “bastão de mercúrio” (Hermes).



Figura 09. Trabalho sobre o mercúrio. Basílio Valentin, *As Doze Chaves da Filosofia*, Frankfurt, 1625 (Chave II). Notar o Bastão Mercurial e a referência mítica direta.
(http://elopesodelmundo.blogspot.com.br/2006_07_01_archive.html)

b) o “*mercurius* como fogo” (JUNG, 2012, p. 221); referindo-se a sua natureza filosófica o *mercurius* é chamado também de “fogo”, de “elemento ígneo”, “fogo divino”, “fogo invisível” e natural. Fonte da revelação do espírito celeste o *mercurius* expressa o caráter revelador do Hermes mítico, exaltando seu aspecto intermediário ou de mediação. Por esse motivo foi associado a uma natureza contrária a divina, ou seja, esse “fogo” foi entendido como o fogo inferior, o fogo do interior da terra, do inferno. Podemos perceber uma relação intrínseca entre a manifestação do fogo celeste por meio de um fogo infernal, isso sugere a dissolução de uma contrariedade, uma “coincidência dos contrários”. Novamente este *mercurius* não é o mercúrio vulgar (Hg), pois este evapora quando submetido ao calor; o mercúrio filosófico não é consumido pelo fogo, pois o fogo é uma natureza sua.



Figura 10. “Basta-te dar fogo com fogo, mercúrio ao mercúrio”. Michael Maier, *Atalanta Fugiens*, Oppenheim, 1618 (Emblema 10). Notar os dois mercúrios deste emblema.
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Michael_Maier_Atalanta_Fugiens_Emblem_10.jpeg)

c) o “*mercurius* como espírito e alma” (JUNG, 2012, p. 223); resguardamos-nos por ora das explicações psicológicas de Jung, nos centraremos mais nos aspectos de significação e/ou sentido que nos sugere o *mercurius* com espírito e alma. Os alquimistas, como nos dois casos anteriores, consideravam que havia dois *mercurius*, aquele que conhecemos como o metal comum (Hg), e aquilo que podemos chamar de *essência*, *substância arcana*, aquilo que Jung se refere baseado nos textos alquímicos de “espírito” e “alma”. Primeiro devemos suspender qualquer significado cristão acerca destes termos, tendo em vista o significado contextual do período em questão.

O *mercurius* é também extensamente referido como “ar” ou possuindo uma natureza aérea, volátil ou espiritual, isso reverbera o aspecto sutil e subterfúgio de

Hermes e seu poder de voo. A isto está associado o termo grego *pneuma* e o latino *spiritus*, que designam tanto o ar em movimento, quanto o sopro divino. Por vezes ele também é referido como sendo mais sutil que o “ar”, ou seja, suscita a imaterialidade, a alma (*anima*) ou sopro. Como também a equiparação entre “ar”, *anima* e *spiritus* (*anima mundi*; *spiritus vegetativus*; a *anima* [racional/imortal] humana que participa ou foi dada a partir da *anima* divina).

Há também a referência ao *mercurius* como possuindo uma natureza dupla (JUNG, 2012, p. 229). Esta característica permeia toda a composição simbólica tanto do “mito clássico” quanto dos desdobramentos posteriores (relativas ao contexto medieval, renascentista e moderno). Como já vimos anteriormente, podemos observar a prevalência desta categoria do mito que assume, como no caso dos dois *mercurius* ou da ambiguidade de representações, e que se transforma em uma composição simbólica particular. Estou me referindo à figura do andrógono, hermafrodita (Hermes e Afrodite) ou na linguagem alquímica, a figura da Rebis. Imagem da união de duas naturezas. Há várias referências que associam o hermafrodita como duas naturezas: masculina e feminina, ativa e passiva, terra e água, macrocosmo e microcosmo, idoso (*senex*) e criança (*puer*), etc.



Figura 11. Rebis.
(<https://en.wikipedia.org/wiki/Rebis>)

I. II. DA METAFÍSICA À “TEOLOGIA”.

Devemos ter em conta algumas considerações importantes acerca do período histórico o qual surge os escritos herméticos. Este contexto está circunscrito em um momento de transição do período clássico da filosofia grega para o período helenístico. Ressalto, deste modo, a periodização sustentada no desenvolvimento das escolas filosóficas, tendo em vista o importante cenário filosófico e religioso inerente ao recorte histórico inicial da *Hermetica*. O período dito helenístico inicia com o fim da era pagã e a morte de Alexandre o Grande (323 a.C.), até por volta do séc. III. Compreende também a transição da era pagã ao advento do Cristianismo e da interação entre ambas, fato o qual o Hermetismo apresentará aproximações e distanciamentos.

Sabemos que naquilo que diz respeito ao contexto egípcio no qual se insere a *Hermetica* é um período tardio desta cultura. Antes do domínio da satrapia persa de Artaxerxes III (31ª Dinastia, 343 a.C.) e da conquista helena por Alexandre, o Egito vivenciava o domínio da última dinastia, e do último faraó, Nectanebo II (30ª Dinastia, 350 a.C.).

Alexandre chegou ao Egito em Pelusium e rendeu a satrapia persa sem resistência, sendo recebido pelos egípcios como um libertador. O império de Alexandre manteve os costumes e práticas religiosas dos egípcios. O próprio Alexandre foi visto como divino ou descendente dos deuses, no caso em que se é relatado que em visita ao oráculo de Zeus-Amon em Siwa foi recebido pela pítia e reconhecido pelo deus como seu filho. Alexandre foi entendido como sendo o sucessor de Nectanebo II segundo uma lenda que relata que o deus o visitou na forma de seu marido (Felipe II), e conforme a lenda egípcia que o faraó era filho de Rá. De acordo com estes relatos Alexandre era tido como uma espécie de sucessor legítimo no governo do Egito (DAVID, 2011, p. 415-6).

Os escritos herméticos surgiram em Alexandria, este lugar de grande profusão de doutrinas religiosas e ideias filosóficas, além de grandes aproximações culturais. O Egito não era mais a terra mágica e exótica dos faraós e deuses antropomórficos. Quando Alexandre conquista o Egito era os Persas quem lá estavam. A cidade que leva o seu nome foi fundada em 332 a.C. As referências a um Egito exuberante e fantástico incorporam no imaginário daqueles que acreditavam ter sido Hermes Trismegistos um grande sábio egípcio e permitiu que se confabulasse uma grande gama de crenças ao seu redor.

Após a morte de Alexandre em 323 a.C., Ptolomeu Sóter assume o controle do Egito, estabelecendo uma monarquia que teve vinte dinastias até a conquista romana em 31 a.C. por Otavio Augusto, derrotando Marco Antônio e Cleópatra. Tanto o domínio Heleno, quanto o Romano estabeleceram ligações comerciais e culturais com as demais partes do império, fortemente com a parte oriental (Pérsia, Caldeia, Babilônia, Assíria, etc.), de onde adveio a magia, a astrologia e a alquimia, e que muito contribuíram para a formação da cultura helenística e imperial no que diz respeito ao pensamento hermético, neoplatônico, gnóstico, mágico e teúrgico.

Após a Morte de Alexandre, Ptolomeu Sóter instituiu um culto a Alexandre, que deu origem para um posterior culto dos regentes desta dinastia através de estátuas dos mesmos. O fato da dinastia dos Ptolomeu ter assumido legitimidade política, também a religiosa passaram a ser exercidos por eles, templos egípcios foram restaurados, a religiosidade originária daquela região foi mantida em paralelo as estrangeiras levadas pelos gregos, como também o estabelecimento de cultos sincréticos.

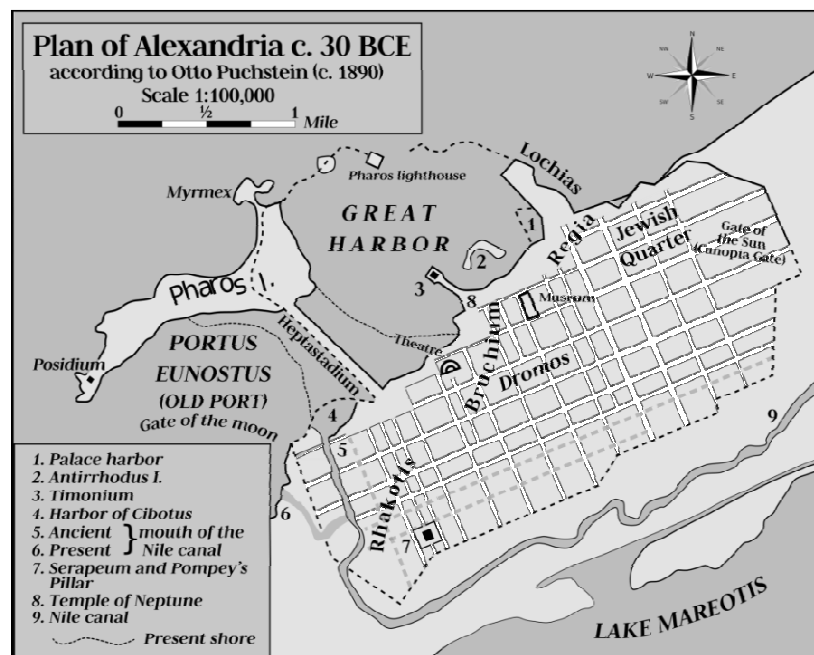


Figura 12. Mapa da Antiga Cidade de Alexandria.

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plan_of_Alexandria_c_30_BC_Otto_Puchstein_1890s_EN.svg).

Os principais cultos foram os dos Reis Vivos criado pelos Ptolomeu e acima referido; o culto dos deuses nacionais, sendo os mais importantes os de Serápis, possível derivação do culto a Osíris-Apis associado a divindades gregas e que demonstra um

possível sincretismo; o culto de Ísis e Osíris, particularmente o mais importante. Também cultos particulares dos gregos (Apolo, Zeus, Deméter, etc.) (DAVID, 2011, p. 423-4).

Remontando aos inícios da filosofia é clássica a apresentação, entre os diversos historiadores da filosofia, do marco fundador deste pensamento como sendo a passagem do *mythos* ao *logos*, ou seja, do recurso à narrativa mitológica para a especulação racional, ou ainda de maneira mais clara, do advento do pensamento autônomo, sem mediações ou recursos imaginativos ou poéticos, partindo para um âmbito argumentativo e dialético.

A compreensão de mito que para mim expressa com mais profundidade as realidades as quais o mito procura direcionar o homem para um desvelar de sua condição, e ao mesmo tempo, que mais se adéqua ao contexto grego é a apresentada por Luc Brisson. Para ele mito está associado a “transmissão” ou “comunicação do memorável”, daquilo que é digno de lembrança ou que deve ser recordado. Segundo este autor o mito sofre uma dupla substituição: uma por parte da *história* e outra pela *filosofia*, entretanto garante sua permanência por meio da *alegoria* (BRISSEON, 2014, p. 15). Esta última assume duas formas distintas: as narrativas propriamente mitológicas por meio da oralidade e da poesia; e as narrativas mistéricas por meio dos dramas iniciáticos. No último caso, o que é relatado, transmitido ou revelado são verdades relativas a outras realidades não dadas de maneira imediata, e representadas por meio de encenações alegóricas ou simbólicas.

Neste momento podemos estabelecer dois pontos de extrema importância. O primeiro deles é o discurso que confere ao mito e o recurso à transcendência, e ao seu portador (o poeta, o mistagogo, etc.) um caráter pueril; e um segundo que direciona aos filósofos e “historiadores” o discurso mais assertivo racionalmente e próximo da realidade.

A matéria pela qual os poetas referiam-se para relatar as origens do mundo e do homem foi suplantada pelos argumentos que partiam da ordem da *physis*. Para tanto é o fato de Aristóteles³⁰ se referir aos primeiros que filosofaram como sendo chamados de “físicos”, pois apoiavam seus argumentos ou a natureza úmida (Tales), ou a natureza aérea (Anaxímenes), ou ao indeterminado (Anaximandro), ou ao fogo (Heráclito), ou seja, cada um destes em uma natureza material ou física.

³⁰ *Metafísica*, 983 b 7.

A novidade da filosofia platônica (séc. IV a.C.) foi exatamente em empreender uma explicação que se distingue do pensamento pré-socrático, ou seja, físico (da ordem da *physis*), para a descoberta do suprassensível ou “metafísico”. O que antes se arvorava no imanentismo da explicação material, volta-se ao recurso do transcendente, o que é chamado de “segunda navegação”.

O que devemos notar aqui, e que já nos direcionando a problemática de nosso texto, é a mudança empreendida do discurso filosófico que tangenciando a esfera do mito e do mistério e se encaminha para a especulação filosófica centrada na racionalidade, no aspecto apolíneo, claro e distinto, aos argumentos lógico-discursivos e aos parâmetros epistemológicos duros.

O que devemos adiante direcionar nossa atenção é ao desenvolvimento da filosofia grega clássica nos moldes acima referidos que culminará no declínio de suas duas grandes expressões: a academia platônica e o peripatos aristotélico. Estas duas escolas tiveram como marca central a especulação de cunho metafísico. Um dos pontos importantes para nós é o fato das escolas posteriores (epicurismo e estoicismo) não terem se dedicado tanto a metafísica e voltarem-se a ética, evidência de um desgaste neste âmbito do pensamento grego. A “segunda navegação” aos poucos enfraqueceu e retornou à cena as explicações materialistas e ao ceticismo e neoceticismo.

Ao período que compreende a era helenística propriamente dita (séc. I à III d.C.) veremos o retorno a “segunda navegação” tendo em vistas ao declínio das explicações materialistas e aos movimentos de reclusão individual em busca da realização da *eudaimonía* (os jardins e o pórtico) em termos não relacionados à transcendência. A estas escolas posteriores afirmo ser a importante figura de Filo de Alexandria o marco de transição na redescoberta da transcendência e que preparará o campo para os posteriores desenvolvimentos do Médio-platonismo, do Neopitagorismo, do Hermetismo alexandrino, do Neoplatonismo e dos Oráculos Caldaicos.

Devemos observar neste contexto as referências teológicas e o retorno à prevalência do suprassensível e da transcendência nas escolas e autores anteriores aos escritos herméticos. Sabemos que o Hermetismo apresenta várias características (mágicas, alquímicas, etc.) e salientamos que o texto que segue deverá sumariamente apresentar possíveis relações de cunho teológico e espiritual.

As escolas filosóficas possuem uma característica particular neste momento. O caráter religioso ou o forte cunho teológico mostra que neste período marca um retorno a transcendência e a concepções que buscam articular um discurso que relacione

questões filosóficas, teológicas e místicas, enfatizando a distinção entre racionalidade e revelação.

Dentro do período histórico referente podemos observar uma ruptura entre o modelo anterior das escolas gregas, caracterizadas pelo estoicismo e o epicurismo, que ambas direcionaram suas questões para o âmbito do sensível ou do imanente, onde assumiram forte tendência ética e física, apresentando um distanciamento para com seus antecessores, a academia platônica e o peripatos aristotélico e suas especulações metafísicas.

O caráter assumido pelas escolas posteriores ao *pórtico* e aos *jardins* buscou resolver demandas filosóficas e religiosas por meio do ressurgimento pelo interesse pelo metafísico e pelo transcendente, onde basearam suas doutrinas em uma compreensão que retoma o Platonismo em um tom diferente, onde Platão é visto como “teólogo”, no sentido original grego do termo (discurso sobre os deuses ou sobre as coisas divinas), estando o *Timeu* no centro de quase todas as suas justificativas. Apenas lembro que parece verificável ter partido daí a visão que perdurou até o Renascimento da chamada *prisca theologia*, onde Platão era tido como um *priscus theologus*. Deste modo, poderemos observar certa constância de ideias platônicas nos escritos herméticos (ANGUS, 1929, p. 321).

Também não devemos excluir outras fontes as quais os escritores herméticos tenham bebido, como a judaica, a egípcia (ELIADE, 2011a, p. 258) e a estoica. Entretanto, se torna um tanto problemático estabelecer estas relações em vista de nossos propósitos. Devemos nos centrar ao ambiente grego-helenístico e suas convergências. Não é muito difícil perceber que a *Hermetica* carece de uma unidade doutrinal ou dogmática, em vista as variadas adesões de ideias, muito menos uma coerência orgânica entre seus livros, fato este que nos leva a afirmar uma ausência ou incoerência de concepções se pensarmos em termos de um *sistema*, e o mesmo fato pode-se observar no contexto do Cristianismo deste mesmo período (ANGUS, 1929, p. 322). Deste modo, perceberemos que os hermetistas romperam por completo com o pensamento clássico, com uma dubiedade de concepções e estrutura, que refletirá naquilo que mais adiante analisaremos no concernente a lógica e *episteme* hermética onde a contradição é amplamente aceita.

A estas escolas e/ou autores que retomam a “segunda navegação” apresento três deles como paradigmáticos e possuindo relação próxima e que prepara o campo para o aparecimento dos escritos herméticos, são: Filo de Alexandria, os Médio-Platônicos e os

Neopitagóricos, conjuntamente breves aproximações ao pensamento hermético relacionado ao ambiente alexandrino.

I. II. I. PRECEDENTES: FILO DE ALEXANDRIA

A cidade de Alexandria é, no horizonte de origem de nosso objeto, de total importância, apresentando um contexto de confluência que reverberará nos escritos herméticos. Filo de Alexandria, um judeu helenizado, será o responsável de pela primeira vez relacionar o pensamento grego com a filosofia mosaica. Neste âmbito podemos perceber a primeira crítica à autarquia da razão e sua especulação livre e voltar-se a “revelação” e a transcendência.

É no pensamento de Filo que ocorrerá, conseqüentemente, a quebra com o padrão imanentista e naturalista direcionado para um pensamento justificado na fé em Deus, na sua “revelação” e ao misticismo inerente a esta compreensão (REALE, 2008, p. 218). Entretanto, a filosofia grega ulterior não será rejeitada por inteiro, servirá como um dos componentes filosóficos de Filo juntamente ao componente hebraico revelacional. A estas duas componentes Filo empreendeu uma tentativa, nem sempre sem dificuldades, em operar uma união entre distintas formas de concepções.

Há de notar, e nisto o pensamento de Filo (e com outros pensadores judeus e cristãos) se distingue dos escritos herméticos, o que para o primeiro as Escrituras são fontes irrevogáveis e infalíveis, enquanto para o segundo não existe menção a autoridades de algum escrito ou escritor anterior (SCOTT, 1993, p. 7). Entretanto, a referência a “revelação” ou ao ato de “receber” (e uso este termo para indicar um referente não racional) é presente no *CH I* no qual Hermes Trismegistos recebe de Poimandres (*nous*), por meio de uma visão, o desvelar da origem do mundo e do homem. Hermes é tido como o revelador de um conhecimento divino também no *Koré Kósmou*, lá é chamado de “aquele que tudo conhece” (*SH, XXIII, 5*), que mostrou ou revelou, que gravou o que conheceu e ao gravá-las oculto-as, e nisso prescinde da interpretação, das chaves iniciáticas frequentemente referidas nos escritos herméticos.

Com efeito, a referência àqueles que lhe antecederam é bastante comum aos pensadores gregos, e neste ponto os escritos herméticos rompem de maneira radical, não cabendo espaço aos argumentos de autoridade, e como bem mostrou Walter Scott o hermetista era livre para pensar por si mesmo e empreender uma experiência livre com a especulação e a transcendência.

Os componentes gregos presentes na filosofia de Filo são as das duas escolas que permaneceram ao declínio da especulação helênica: Platonismo e Pitagorismo, sendo a presença mais marcante a primeira (REALE, 2008, p. 220). Entretanto, também são reconhecíveis elementos estoicos, porém transfigurados e destituídos de referenciais materialistas.

No Platonismo ainda há o recurso à inspiração divina, porém em determinados pontos essenciais este recurso cessa e irrompe a racionalidade para atingir a conclusão, como momento culminante do saber por meio da dialética. Em Filo, o recurso à alegoria é um dos pontos mais importantes dentro de seu pensamento, sendo suas fontes no pensamento grego o Orfismo, com seu caráter ambíguo e seu recurso a imagens ou a linguagem simbólica, como também dos Mistérios e seus recursos dramáticos.

Deste modo podemos falar em uma tensão dentro do pensamento de Filo entre “revelação” (que prescinde de uma doutrina, e que sua expressão recorre a aspectos místicos, ao ir fora da razão de si) e “filosofia” (sustentando a autonomia do discurso racional e a dialética).

A inovação do recurso a alegoria se mostra em Filo como uma verdadeira ferramenta hermenêutica, na qual consiste em ver o texto como uma relação de revelação entre o texto e o leitor, ou seja, ver o texto enquanto símbolo ou recurso ambíguo e plurissignificativo. O exegeta das sagradas escrituras estaria também envolvido na revelação divina (REALE, 2008, p. 228). O que isso quer dizer? O símbolo ou a alegoria, como que mediação entre o significado e o significante. Há semelhança nas transformações que sofreram as ideias herméticas no pensamento ocidental, a tal ponto de haver grande possibilidade de compreender o pensamento antigo através do recurso hermético moderno³¹, centrado na *similitude* e na *analogia*. Vemos aí uma preponderância entre o “alegórico” sobre o “literal”³², imprescindível na compreensão de Filo e recorrente no pensamento hermético posterior³³.

Outro ponto de convergência entre Filo e o Hermetismo se encontra no *CH I*, 9, onde apresentada uma hierarquização ontológica onde Deus é anterior ao *mundo inteligível* e posterior a ele está o *logos*. Uma representação da realidade é apresentada no *Poimandres* de maneira bastante similar sendo o primeiro *nous* anterior ao segundo

³¹ Para tal compreensão cf. DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica e Ciência do Homem e Tradição*; e ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*, no capítulo acerca da semiose hermética.

³² Assemelha-se aos usos hermenêuticos da alegoria dos místicos cabalistas ao pensamento de Filo, cf. SÉROUYA, Henry. *A Cabala*, p.39, e SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seu Simbolismo*, p.46.

³³ Cf. *Hermetica Ratio e Ciência do Homem* In. *Ciência do Homem e Tradição* de Gilbert Durand.

nous demiurgo que é cosubstancial ao *logos* (filho de Deus). Também a existência de entidades intermediárias (REALE, 2008, p. 255) está presente em ambas às concepções (os *anjos* em Filo, os *daimones* no *CH*, lá estão ligados a disposições astrais, a *simpatias* e *correspondências*)³⁴.

Acerca da chamada doutrina do *logos*, C. H. Dodd (2005, p. 27) chama atenção para aproximação entre a noção de *logos* em Filo, no *Evangelho de João* e na *Hermetica*. Em todos eles está associado o sentido de criação (do cosmos) e conhecimento (acerca da divindade). Entretanto, nem sempre é possível perceber que nos escritos herméticos o termo *logos* com o sentido de palavra (DODD, 2005, p. 28), o que não nos possibilita falar em termos de uma “doutrina do *logos*” sustentada pelos hermetistas, inclusive a trechos na *Hermetica* onde é estabelecida uma distinção entre *logos* enquanto *palavra* e *pensamento*. Do mesmo modo que há também uma distinção entre *logos* e *nous*.

No *CH I* é apresentado o *nous* como uma realidade incorpórea e transcendente, igualmente em Filo, ponto este que corrobora com nossa proposta do resurgimento do interesse pelo transcendente no contexto helenista alexandrino, estando no incorpóreo à origem do corpóreo.

A concepção de Deus em Filo abrange dois problemas: a prova de sua *existência*, e a determinação de sua *essência*. Sua existência é compreensível, sendo sua essência incompreensível ao homem, pois este pode basear seu juízo em concepções errôneas (ateísmo, panteísmo, etc.) (REALE, 2008, p. 238). Para tanto, o *CH V* apresenta uma visão de Deus que é ao mesmo tempo invisível e inteiramente visível, invisível em sua natureza, mas que pode se apresentar como visível por meio do intelecto que possui a mesma natureza. Podemos dizer que aqueles que não foram iniciados não conseguem perceber Deus da mesma maneira que Tat, que é apresentado no *CH V* como iniciado.

Dois outros pontos essenciais para Filo e ao Hermetismo são a concepção do homem enquanto partícipe de duas naturezas, uma corpórea e outra incorpórea (*CH I*), e as concepções relativas ao destino final do homem. Em ambos há o recurso a união mística e ao êxtase. No *Poimandres* é narrada uma escatologia a qual o homem retornaria a sua origem divina através das sete esferas. Tal fim é similar ao encontrado no *Discurso sobre a Ogdoáda e a Enéada* (*NHC*, VI, 6), o qual relata um diálogo entre mestre e discípulo, onde este último é levado a uma experiência de forte teor místico e

³⁴ Para um estudo mais detalhado cf. o artigo do Prof. Dr. David Pessoa de Lira, *A Demonologia no ambiente do Novo Testamento: uma análise da palavra daimōn no Corpus Hermeticum*.

envolvendo um canto de graças e o cumprimento iniciático hermético, a realização da gnose.

Devo chamar atenção também à comparação que David Pessoa de Lira (2014, p. 265) desenvolve entre a “alegoria da cratera” existente em Filo e o “batismo de intelecto” na cratera no *CH IV*. Esta alegoria e àquilo que ela sugere é de extrema importância dentro do contexto em que se encontram o Hermetismo e Filo de Alexandria. David Pessoa de Lira chama atenção para as aproximações que existem no *CH IV 3-6* e no *Sobre os Sonhos (De Somniis, II, 183)* de Filo, envolvendo as noções de *banquete e batismo*.

I. II. II. PRECEDENTES: MÉDIO-PLATONISMO

Passamos então ao segundo componente disto que chamo de retorno à transcendência neste contexto. Podemos classificar o médio-platonismo como constituindo um conjunto de concepções que não são propriamente as mesmas que da academia platônica, como também resguardam de total semelhança às concepções neoplatônicas. É vista como um meio termo entre ambas, possuindo características particulares. Os principais representantes desta corrente da filosofia helenística são Plutarco, Apuleio, Albino, Máximo de Tiro, entre outros.

A característica comum aos autores que compõem esta corrente é a visão da retomada da “segunda navegação” platônica e o retorno do interesse pelo supracosmético, ao imaterial e ao transcendente. Esta questão permeará todas as outras dentro deste contexto. Tanto Plutarco, quanto Apuleio, afirmam a transcendência de Deus e sua constituinte imaterial, e não suscetível ao devir. No *CH II b, 5*, o incorpóreo é entendido como “um intelecto”, “imutável”, “intangível”, e é colocado ao incorpóreo a origem do corpóreo, sendo Deus algo de completamente outro de tudo o que vem a ser, é a origem de tudo o que é (*CH II b, 12*; cf. *CH V, 1*; *SH XXI*), onde percebemos uma aproximação entre ambas correntes.

Conjuntamente também há a retomada da teoria das ideias platônicas. Albino entenderá as ideias como pensamentos de Deus por conta de seu âmbito transcendente. As coisas imanentes são o reflexo das ideias transcendentais dispostas na matéria pelo Demiurgo. As “ideias” de Deus são os “inteligíveis primeiros”, enquanto as ideias imanentes são os “inteligíveis segundos” (REALE, 2008, p. 297). No *CHI, 8*, é dito que o verbo de Deus tendo visto o mundo arquetípico, o imitou, e trouxe através de seus

próprios esforços um cosmos, uma ordem. Este ponto soa bastante familiar se comparado aos “inteligíveis primeiros” médio-platônicos. Da mesma forma que a estratificação ontológica em “primeiro intelecto” seguido de um “segundo intelecto” bastante semelhante ao apresentado no trecho cosmológico do *CHI*, 8-15.

Em meio a isso temos da mesma forma que em Filo, o acento teológico bastante evidente. Neste ambiente Platão será entendido como “teólogo”³⁵, estando o *Timeu* no centro de quase todas as justificativas teológicas médio-platônicas.

Ligada a retomada à teoria das ideias há o que Giovanni Reale sustenta como um esoterismo platônico (as chamadas “doutrinas não escritas”), que consiste nas doutrinas do *uno* (ou *mônada*) e da *díade*, cara também aos neopitagóricos, e das ideias-números e pensamentos de Deus. Veremos adiante que a primeira concepção também será utilizada pelos neopitagóricos.

Como vimos acima com Filo, há também entre os médio-platônicos o recurso de mediadores entre Deus e os homens, os *daimones*. Já indicamos esta relação na *Hermetica*. A demonologia médio-platônica implica em uma hierarquia divina, onde há no topo um Deus supremo, seguido de um Deus segundo, e entre estes e os humanos estando os *daimones* que atuam como intermediários. Neste quesito Plutarco e Apuleio concordam³⁶.

Também uma tendência ética bastante radical para o pensamento grego clássico, onde o fim ético era atingir a *eudaimonia* por meio da observância para com o natural, passa no período helenístico e no contexto do médio-platonismo para à imitação de Deus (REALE, 2008, p. 278), posição que corrobora totalmente àquilo que é apresentada no *CH I*, 26, e que vai além, pois neste tratado hermético que o homem deve chegar a Deus, tornar-se deus. Esta “imitação de Deus” nos médio-platônicos está associada à assimilação entre o intelecto humano e o intelecto divino concernente ao Segundo Deus. Da mesma forma que este Segundo Intelecto contempla perfeitamente ao intelecto Primeiro, a meta final do intelecto humano é espelhar-se neste Intelecto Segundo (REALE, 2008, p. 312).

Para nossos propósitos devemos observar que, entre os médio-pitagóricos e da mesma forma que entre os médio-platônicos, há uma tendência anti-estoíca de acordo com a questão do imanentismo e do corporeísmo. Esta tendência é a que circunda todas

³⁵ “Teologia” deve ser entendida aqui de maneira simples, dentro no contexto grego da palavra (“théos” “logos”), “discurso sobre Deus”, não incluindo dogmas e *corpus* doutrinários.

³⁶ Para Plutarco cf. *Isis e Osíris*, no caso de Apuleio cf. *O Deus Socrático*.

as compreensões que aqui expomos, e que demonstra a ruptura executada no período Helenístico.

I. II. III. PRECEDENTES: NEOPITAGORISMO

Chegamos por fim em nosso último componente. O Pitagorismo é um movimento um tanto complexo de sistematizar e de se empreender classificações, que a maior parte das vezes é feita de maneira arbitrária, tanto pelo lado no qual se constata a grande quantidade de falsificações na era Helenística e Imperial, pelo fato dos autores não revelarem seus nomes ou atribuírem de maneira dissimulada a outros, quanto apresentá-las como sendo do próprio Pitágoras. Os chamados neopitagóricos passaram a apresentar-se enquanto tais e distante das máscaras assumidas pelos seus antecessores, mesmo ainda com a presença de pseudoepígrafos.

Escolho não fazer profundas afirmações acerca deste movimento e me deterei a fazer referência a dois pontos que considero importante. Primeiro, a chamada doutrina do uno (mônada) e da díade, que constitui sua base metafísica, que diferentemente dos médio-platônicos está sustentada na doutrina das ideias platônicas, ou na do *nous* (REALE, 2008, p. 340). Segundo, a referência a Pitágoras como um “mestre espiritual” similarmente aplicada a Hermes Trismegistos.

Para os neopitagóricos os números são os primeiros princípios, enquanto as ideias seriam princípios secundários. A doutrina da mônada e da díade sugere unidade e multiplicidade, identidade e diversidade, ou igualdade e desigualdade. O uno por participar da causa primeira possui o caráter de unificador e mantenedor, enquanto a díade por estar ligada a mudança, a divisão e a variação, se torna associada a um caráter duplo e desigual (Porfírio, *Vida de Pitágoras*, 49-50). O uno é também dito como sendo o Intelecto, o Bem³⁷ ou Deus, princípio ativo e de caráter positivo, por outro lado, a díade é tida como princípio passivo e negativo, e ligado à imanência, enquanto a mônada é ligada ao incorpóreo e ao suprassensível, sendo a ela (a mônada) a origem do corpóreo e do sensível.

A ligação com o Hermetismo pode ser feita por meio do *CH IV* intitulado *A Cratera ou a Mônada*. Neste livro Hermes apresenta a Tat a maneira pela qual Deus partilhou o intelecto entre os homens, sendo para estes uma espécie de prêmio que devia-se conquistá-lo, e para tal foi entregue ao mundo uma cratera (um vaso), e uma

³⁷ Pseudo-Galeno, *De Hist. Philos.* (Diels, *Doxographi Graeci*, 35 apud REALE, 2008, p. 350).

ordem foi dada, para aquele que pudesse mergulhar nela e assim obter um “batismo de intelecto” (CH IV, 4-5). Através deste batismo o homem poderia atingir a contemplação e obter o conhecimento das esferas superiores e além delas, e por meio do próprio intelecto vê o Bem. Este livro nos mostra que o homem “realizado”, conforme é apresentado, é aquele que deseja o Um, o Único, o Bem, em suma, Deus. No mesmo livro o Uno, o Bem, a Mônada, é descrita como o princípio de todas as coisas, e que existe em todas as coisas enquanto raiz e princípio (CH IV, 10-11) e apresenta uma distinção entre o semelhante e o dessemelhante de uma maneira bastante similar ao que os neopitagóricos definiam a mônada e a díade como identidade e alteridade. Para ambos, podemos afirmar, a mônada é a origem da semelhança, da unidade, origem e princípio de todas as coisas.

Ligado a imagem de Pitágoras como um mestre espiritual há uma vasta gama de referências antigas e modernas. Foi natural ao Renascimento do século XV associar figuras como Pitágoras, Hermes Trismegistos, Orfeu, Moisés, Platão, Zoroastro, entre outros, como *priscus theologus*, ou seja, primeiros “teólogos” os quais receberam e preservaram um valioso ensinamento moral e espiritual.

Entre os pitagóricos, médio-pitagóricos e neopitagóricos são visíveis às referências ao seu mestre como uma figura divina ou um intermediário entre os deuses e a humanidade. Neste ponto o Pitagorismo e o Hermetismo, Pitágoras e Hermes Trismegistos, partilham da mesma significação mítica no que concerne a imagem exemplar do sábio, enquanto os nomes centrais em tais escolas.

Tanto a referência no *Poimandres* quanto as dos *Versos Áureos*, apresentam uma mesma predileção religiosa e mística, onde o seguir Deus e o tornar-se Deus é presente e paradigmático, da mesma forma que foi apresentada nos médio-platônicos. Neste quesito o conhecimento adquirido sugere algo mais que o saber. Implica uma mudança ou uma “realização espiritual”. Este ponto é essencial para compreender a importância que procurei apresentar ao Hermetismo e as escolas anteriores ou contemporâneas. Esta ruptura com a racionalidade clássica visa uma inauguração de uma compreensão das relações entre Homem, Deus e Mundo, estruturadas em uma autonomia de uma “outra razão”, de um discurso unificador.

I. III. A *HERMETICA*: OS ESCRITOS DE HERMES TRISMEGISTOS.

Perguntar o que é o Hermetismo é antes de tudo inquirir: quem é Hermes Trismegistos? Desde a Antiguidade, todos aqueles que se referiram acerca dos escritos herméticos, atribuíram imbuídos da mais intensa piedade a Hermes como o divino autor destes textos que tamanha a aproximação com a revelação cristã foi identificado como um de seus antecipadores. Hermes Trismegistos teria sido um sacerdote egípcio, contemporâneo de Moisés – como atesta a inscrição na catedral de Siena. Hermes Trismegistos é o típico produto helenístico, pois possuía características não só gregas, mas também egípcias e latinas como já nos referimos.

Todos os primeiros cristãos, desde Clemente de Alexandria, Lactâncio, até Agostinho de Hipona, e os Humanistas Renascentistas, de Marsílio Ficino a Athanasius Kircher, acreditavam que Hermes Trismegistos era um personagem real, os quais mantinham verdadeira admiração. Essa crença perdurou até 1614, podemos atribuir à possibilidade de tal longevidade de que os autores apenas compartilhavam da crença e admiração de todos aqueles que os antecederam e a repetiram baseados na autoridade dos antigos. Acerca deste ponto abordaremos com mais detalhes mais adiante.

Entretanto, no ano de 1614, Isaac Causabon em seu livro *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, o qual revisa a obra de Cesare Baronius *Annales ecclesiastici*, na qual descreve uma possível revelação pré-cristã e que incluía Trismegistos como um dos profetas gentios da vinda do cristo, “descobriu” que estes textos não eram tão antigos quanto se acreditava. Contudo, Causabon possuía uma profunda incredulidade acerca desses escritos e isso favoreceu a sua “descoberta”.

Isaac Causabon afirma acreditar que tais escritos herméticos foram publicados por algum cristão com a finalidade de agradar os gentios (YATES, 1987, p. 442). E mesmo que tenha existido uma pessoa real chamada Trismegistos, ele não teria sido o autor destes textos, pois os mesmos possuem um estilo característico que não devem ser anteriores ao séc. II ou III d.C. Não parecem ser doutrinas egípcias antigas, e há para ele características platônicas e neoplatônicas, como também cristãs. Concluindo que não existem evidências que atestem a veracidade da crença por parte dos antigos que os escritos herméticos foram obra de um antigo sacerdote egípcio.

Hoje sabemos que os escritos herméticos são *pseudoepígrafos*, ou seja, possuem uma autoria falsa ou indevidamente atribuída. Foram provavelmente escritos por vários autores anônimos que se ocultaram por detrás do nome de Hermes Trismegistos. Estes

escritos são produções que abarcam uma cronologia ampla, ou seja, entre o séc. III a.C. e o séc. III d.C. (ELIADE, 2011a, p. 258).

Michel Foucault em *O que é um Autor?* apresenta-nos uma reflexão sobre a autoria, e dos pontos por ele tratado nos parece de grande importância em nosso contexto dois deles: o primeiro acerca do *nome* do autor, e o segundo sobre o autor ser aquele o qual se atribui a *autoria*.

No primeiro caso, o nome de Hermes Trismegistos enquanto o autor da *Hermética* não possui referência a sua existência concreta, senão que vários autores foram confundidos com ele sob o mesmo nome, não se sabendo ao certo quantos entrariam nesta conta, enquanto que o autor verdadeiro perde seus atributos tradicionais (FOUCAULT, 2009, p. 273). Neste sentido a atribuição a Hermes Trismegistos parece indicar um uso classificatório, ou seja, todos aqueles escritos os quais possuem uma homogeneidade em termos de doutrina e discurso foram agrupados sob a tutela de Hermes Trismegistos por este ser o referencial, a autenticação ou por filiação a tais ideias.

No segundo caso o nome de Hermes Trismegistos confere não só autoria, mas autoridade a estes escritos, ou seja, o recurso a este tipo de atribuição é um argumento de autoridade (FOUCAULT, 2009, p. 275) tornando-o aceitável ou comprovável, uma garantia de legitimidade acerca da veracidade do conteúdo destes escritos (FOWDEN, 1993, p. 1). Como veremos mais adiante, para alguns renascentistas, Hermes Trismegistos era um legítimo portador da revelação divina original, e o fato de vários escritos estarem sob sua tutela garantia a autenticidade destes.

Os escritos de Hermes, ou herméticos, segundo A-J. Festugière (apud. REALE, 2008, p. 376), são organizados da seguinte forma:

- a) o “Hermetismo popular”: referentes à astrologia e as chamadas “ciências ocultas” (alquimia, magia, iatromatemática, etc.) (III a.C.) e;
- b) o “Hermetismo douto”: escritos de cunho filosófico, teológico, místico e religioso (II-III d.C.):

Os escritos populares são os mais antigos e estão ligados a práticas operativas ou práticas como receitas médicas, procedimentos divinatórios onde a *sympatheia* ocupa um lugar central (ELIADE, 2011a, p. 259). Enquanto que os escritos eruditos são mais voltados a relatos cosmológicos, assuntos teológicos, religiosos e antropológicos. A distinção fulcral entre estas duas categorias de escritos é o fato de Hermes Trismegistos ser tido como o revelador dos conhecimentos circunscrito a categoria dos escritos

doutos (ELIADE, 2011a, p. 259-60). Para os nossos propósitos nós referiremos e tomaremos como base para nossa argumentação os escritos doutos (filosóficos ou teóricos). Estes são os elementos que compõem o Hermetismo douto referido por A.-J. Festugière:

- (1) os 18 *libelli* do *CH*³⁸.
- (2) A versão latina do *Asclepius (Logos Teleios) Discurso Perfeito*, erroneamente atribuído a Apuleio.
- (3) os Excertos (ou *Antologia*) de Estobeu (*Stobaei Anthologium*).
- (4) Fragmentos relatados por alguns escritores, a maioria cristãos (os *Testimonia*) (SCOTT, 1993, p. 15) ainda na Antiguidade.
- (5) Tratados 6, 7 e 8 (*Discurso sobre a oitava e a nona; Oração de ação de graças; Asclepius [Logos Teleios]*) do *NHC*, VI.
- (6) *Definições Herméticas Armênicas*.

Brian Copenhaver (1992, p. xxxii) nos chama atenção para uma classificação crítica acerca destas categorias usadas por A.-J. Festugière e A. D. Nock. Ele prefere usar *Hermetica Prática* referente ao primeiro grupo de escritos e *Hermetica Teórica* ao que concerne ao segundo grupo.

Mesmo não havendo grandes referências a aspectos “práticos” nos escritos “teóricos”, alguns autores consideram que ambos os escritos possuem reverberação ao mesmo meio cultural – Greco egípcio, Romano e dos primeiros Cristãos – embora o *CH* tenha sido tratado como um *Corpus* separado dos demais escritos por não se preocupar com aspectos astrológicos, mágicos e/ou alquímicos. Talvez isso tenha se dado, segundo Brian Copenhaver, por interesses teológicos e filosóficos (origem e natureza de Deus e do Homem) particulares dos compiladores bizantinos, ou por preconceitos ou transmissão textual acidental (COPENHAVER, *idem*). Entretanto, há de ressaltar que em ambos os escritos podemos perceber uma relação que interliga o divino e o humano por meio das *sympatheia* e que consiste em uma base comum, contudo este aspecto é mais claramente visível na *Hermetica prática* (FOWDEN, 1993, p. 75).

Devemos ter em vista também, e devemos ter clareza, que para os humanistas renascentistas a partir da edição de Ficino, os escritos herméticos eram tidos como uma

³⁸ Utilizo como edições de referência aos escritos do *CH*: COPENHAVER, 1992; HERMES TRISMEGISTOS, 1974; TEXTOS HERMÉTICOS, 1999; e HERMÈS TRISMÉGISTE, 1960 (texto grego).

obra mística de caráter neoplatônico, e que somente após a edição de Reitzenstein é que se passou a admitir uma visão gnóstica dualista, e posteriormente outras formas (ATHANASSIADI; FREDE, 1999, p. 12). De fato, e como já nos referimos anteriormente, podemos observar uma gama de tendências interpretativas acerca dos escritos herméticos a partir de suas possíveis fontes e relações de ideias. No entanto, é plausível nosso pressuposto aqui adotado de apresentar a *Hermetica* enquanto escritos de cunho teológico e metafísico observando que tanto a *Hermetica Prática* quanto a *Hermetica Teórica* nos permite interpretar. As contradições em meio os escritos nos faz entender que os vários livros podem ter sido produzidos por vários autores os quais possuíam ampla liberdade de interpretação da revelação de Hermes, como da adesão à determinada visão dualista, monista, ou qualquer outra.

A outra distinção a qual me refiro (entre outras que não cabem aqui) dos escritos herméticos é dividida em dois grandes grupos: os escritos otimistas e os escritos pessimistas (FESTUGIÈRE In. YATES, 1987, p. 34; ELIADE, 2011a, p.260). Entre estas duas gnosés há uma separação entre visões antagônicas. A pessimista, dualista, o mundo é mal e sofre o jugo das esferas superiores, há uma necessidade em ascender sobre esta realidade e o caminho para isso é uma vida de cunho ascética, contrária ao mundo material maléfico. Para a visão otimista o mundo material é repleto de Deus, está em Deus, e Deus por ser o Bem o mundo é repleto do Bem. O mundo move-se em Deus, e as esferas superiores (o zodíaco) são seres vivos, e tudo é bom, pois tudo pertence a Deus. Ambas as visões podem ser percebidas se analisarmos os tratados contidos no *CH* conforme a sugestão de Festugière³⁹.

I. III. I. OS ESCRITOS E SUAS IDEIAS CENTRAIS

Podemos agora traçar alguns elementos constitutivos dos escritos herméticos. O que significa dizer que um texto é “hermético”? Primariamente são textos nos quais Hermes apresenta-se como instrutor ou iniciador. No conjunto dos 18 *libelli* do *CH* os ensinamentos de Hermes são variavelmente endereçados a Tat (*CH IIA*, *IV*, *V*, *XII*, e *XIII*) e Asclépio (*CH IIB*, *VI*, *IX*, *X*, e *XIV*). No *Poimandres* (*CH I*) e no *CH XI* a transmissão é inversa, sendo Hermes quem recebe o ensinamento de *Nous*

³⁹ Vários autores apresentaram diferentes interpretações globais sobre o Hermetismo. Acerca destas Cf. FESTUGIÈRE, 2013; SCOTT, 1993, pp.1-111; COPENHAVER, 1992, pp. xxxii-xvi; ANGUS, 1929, pp. 321-375; SCARPI, 2011; YATES, 1987, pp. 13-31; FOWDEN, 1993; LIRA, 2014.

(Poimandres). No *CH XVI (As Definições)* os interlocutores são Asclépio e o rei Ammon.

De fato a distinção entre os escritos herméticos e os outros tratados filosóficos da tradição grega é a rejeição por parte do Hermetismo de uma comunicação de ordem conceitual, racional e argumentativa. Frances Yates (1987, p. 16) afirma ser o Hermetismo a corrente helenística que rompe com a dialética grega. Os diálogos herméticos, diferente dos diálogos platônicos, são caracterizados por uma interlocução entre mestre e discípulo, uma espécie de diálogo iniciatório, que atinge como ápice um êxtase contemplativo, uma iluminação, sem o recurso de silogismos, apenas pelo cultivo do *nous*, da relação entre a mente humana e a mente divina. Deste modo, não se busca uma definição sobre o mundo, mas um conhecimento (gnose) intuitivo, uma contemplação ou imersão na mente divina; esta característica também é encontrada entre os gnósticos.

O conhecimento obtido por meio deste “método hermético” é uma espécie de “revelação” individual que cabe inteiramente ao discípulo o acesso, e que implica em uma realização individual e independência espiritual. Este é um elemento que insere o Hermetismo no campo do esoterismo ocidental posterior ao Renascimento. A ideia de “transmissão”⁴⁰ entre mestre e discípulo – e que implica em uma iniciação mística (ELIADE, 2011a, p. 259) – nos permite associar o Hermetismo satisfatoriamente a este contexto.

O tratado hermético mais conhecido e importante é o *Poimandres (CH I)*. Nele é narrado o encontro entre Hermes e Poimandres (*nous* ou “inteligência suprema”) e o relato do ensino recebido por Hermes. Poimandres foi muitas vezes traduzido como “pastor de homens” (poimen/andres), entretanto alguns autores buscaram demonstrar que é problemática essa tradução, ou até mesmo impossível, pois este nome seria apenas a tradução do egípcio “*p-eime nte-ré*” que seria a “inteligência” ou “entendimento” de “rá”, a inteligência suprema (VAN DEN BROEK, 2006a, p. 490). Poimandres apresenta a Hermes uma mítica visão cosmológica (bastante semelhante ao início do *Gênesis*, entretanto com a inserção do demiurgo), antropológica (onde Deus é referido como “Pai” e o homem é descrito como criado em semelhança ao “Pai”, e uma íntima relação entre os dois e o mundo) e escatológica (o fim último do homem e sua libertação,

⁴⁰ Cf. os seis elementos fundamentais do Esoterismo Ocidental (FAIVRE, 1994, p. 14).

atravessando as esferas e atingindo a natureza ogdoádica, unindo-se ao “Pai”), seguida de uma pregação daquilo que lhe foi conferido⁴¹.

O *Asclepius (Logos Teleios)* é o maior tratado hermético preservado, além de ser o tratado que possui o maior número de referências nos *Testimonia*. Desde a Antiguidade já havia referências a este texto, sendo destas a mais conhecida a *Cidade de Deus* de Agostinho. O texto grego perdeu-se, sendo a versão latina a que perdurou até o Renascimento por meio da obra de Apuleio. Não há evidências suficientes que nos possibilita afirmar que Apuleio tenha sido seu autor ou, o mais plausível, seu tradutor, deste modo constitui-se como pseudoepigráfico, semelhantemente aos demais escritos herméticos antigos.

Este tratado consiste em uma interlocução entre Hermes, Asclépio, Tat e Amon. Consiste de maneira geral, em um discurso acerca do homem e seu lugar no mundo e a sua relação com os deuses, demônios, com a matéria e a alma. Possui uma definição sobre o homem que possivelmente deu base as concepções dos humanistas do Renascimento, principalmente a Pico Della Mirandola. É neste tratado que se encontra uma das passagens mais controversas na época do Renascimento, que concerne uma pretensa prática teúrgica hermética envolvendo a animação de estátuas por meio de técnicas teúrgicas (COPENHAVER, 1992, p. 81, 89-90).

Depois da descoberta da chamada biblioteca de Nag Hammadi⁴², mais três textos herméticos foram classificados: o *Discurso sobre a oitava e a nona*; a *Oração de ação de graças*; e um fragmento do *Asclepius (Logos Teleios)*. Estes textos não eram conhecidos até então e seu surgimento gerou uma grande surpresa por serem textos de significativa importância.

O *Discurso sobre a oitava e a nona (NHC VI, 52)* apresenta uma experiência mística de um discípulo que logra atravessar a oitava e a nona esferas, constituindo uma

⁴¹ Para as múltiplas interpretações do *Poimandres* (CH I) Cf. YATES, 1987, pp. 34-40; DODD, 1954, pp. 99-209; JONAS, 2001, pp. 147-173; KERCHOVE, 2012, pp. 24-45; BARNSTONE; MEYER, 2003, pp. 502-511.

⁴² No Egito foram encontrados 12 códices e oito folhas separadas. Esta “biblioteca” após circular nas mãos de comerciantes, chegando até o museu copta do Cairo depois de duas décadas após sua descoberta. A aventura destes escritos continuou após sua retirada do Egito e contrabandeados para a Europa onde foram adquiridos pelo Instituto Jung em Zurique. Lá este códice recebeu o nome de *Códice Jung*. Após algumas edições e compilações com outros códices egípcios, houve uma grande confusão acerca da classificação dos códices (VAN DEN BROEK, 2006b, p.417). Para solucionar equívocos e confusões, acadêmicos lograram estabelecer uma classificação que foi aceita de maneira geral pelos estudiosos. O *Códice Jung* foi classificado com *NHC I*, enquanto as oito folhas do *Códice VI* recebe o nome de *NHC XIII*. Até então muitas edições parciais e individuais foram publicadas, mas nunca uma edição em conjunto. A primeira tradução e edição completa dos *Nag Hammadi Codex* foi realizada pelo Institute for Antiquity and Christianity de Claremont, California, cujo título da coleção é *Nag Hammadi [and Manichaean] Studies*, (The Coptic Gnostic Library Series) publicado pela Brill.

finalização da meta hermética. O texto se estrutura em uma parte preparatória, um nível iniciático primeiro. Após o trecho da preparação intelectual e discursiva, o discípulo atinge a oitava esfera. Atingido este ponto há um retorno e reencontro com o mestre ou “pai”. Há uma espécie de união entre mestre e aluno, entre “pai” e “filho”. Alcançando a meta estabelecida o discípulo pode deixar a guia do mestre e cantar o autêntico hino no mais puro silêncio, um canto sem palavras. Após este ponto o discípulo se encontra devidamente iniciado depois de atingir o “pai” e receber-lhe um abraço. A oitáda reflete a enéada de forma íntima, e ao experienciá-la atinge a culminação da *gnose*.

A *Oração de Ação de Graças* (NHC VI, 7) é um texto hermético preservado no papiro *mimaut* e que possui aproximação com o *Discurso sobre a oitava e a nona*. Na *Oração* encontramos um texto destinado àqueles que atingiram a completude da *gnose*, a experiência do mistério divino. O saber máximo constitui-se de uma maneira tripla: o intelecto, a palavra e o conhecimento (*gnosis*), e a realização final.

O *Asclepius* (NHC VI, 8) é um fragmento preservado em copta da versão grega, e que parece ser mais fiel que a versão latina de Apuleio (TORRENTS, 2011, p. 461), encontra-se bastante deteriorado o que torna quase impossível a leitura de suas páginas finais.

As *Definições Herméticas Armênias* são uma tradução ao armênio das *Definições* de Hermes à Asclépio provavelmente produzidas por volta do século VI. Estes fragmentos tomaram uma grande importância após a edição, tradução e comentários de Jean-Pierre Mahé⁴³. Constitui-se de textos curtos, alguns de caráter aforísticos acerca da doutrina hermética. Alguns destes fragmentos foram preservados em compilações semelhantes à de Estobeo (*Antologia*).

I. III. II. A OPINIÃO DOS ANTIGOS E A TRANSIÇÃO POR BIZÂNCIO

Os *Testimonia* consistem em referências, ainda na Antiguidade, aos escritos herméticos (SCOTT, 1993, p. 87). Em sua maioria se constitui a partir do que podemos entender como uma doxografia, ou seja, da opinião de vários autores em sua maioria constituindo-se dos primeiros cristãos que versam sobre estes escritos. Podemos entendê-los como uma tentativa de aproximar o discurso cristão ao pagão (não cristão) por meio de exortações e apologias.

⁴³ *Hermès en Haute-Égypte*, Les Presses de L'Université Laval, Québec, Canada, 1982.

Entre estes autores destacam-se: Athenagoras, que se refere a Hermes enquanto divindade e não aos seus escritos (GILSON, 1976, p. 103); Tertuliano, o qual faz menções ao que podemos entender como *Hermetica*, entretanto não menciona Trismegistos⁴⁴; Segundo Scott, Clemente de Alexandria, que conjecturalmente omite referências a “Hermes Trismegistos”⁴⁵ e aos seus escritos, provavelmente não tivesse entrado em contato com uma versão grega, ou a teria de maneira muito recente, ou estes escritos ainda não circulavam (SCOTT, 1993, p. 88). Contudo, em *Stromata* VI, 4, quando alude aos egípcios menciona “os livros de Hermes” em número de quarenta e dois. No geral Clemente se refere a escritos da *Hermetica Técnica* que tratam de astrologia, medicina, geografia e cosmografia, ritos e hinos sagrados, cultos, sacrifícios, procissões, etc. Desta forma, a proposta de Scott se mantém plena, em vista de Clemente não se referir aos escritos teóricos da *Hermetica*.

Com efeito, o fato de Tertuliano referir-se e Clemente omitir, gerou a hipótese de que Clemente conhecia alguns escritos com as características da *Hermetica* grega, e que teria sido escrito por alguém de seu tempo e não por um sábio egípcio antigo e sobre doutrinas de lá advindas e por este motivo não teria considerado importante exortá-los. Porém, quando apresenta algumas ideias pitagóricas e platônicas as associa ao Egito, e a necessidade de apresentá-las como falsas ou errôneas. Em Orígenes as referências também são conjecturais quando este afirma, por exemplo, a existência de sábios e escritos tradicionais do Egito⁴⁶, sem necessariamente associa-los a *Hermetica*.

Quero destacar as referências mais importantes as que se encontram em Cirilo de Alexandria (*Contra Juliano* I, 556a-b; 552d; 553a-b; II, 585d; 588a-c; VIII, 920d), Lactâncio (*Instituições Divinas*, várias referências ao longo da obra), Jâmblico (*Sobre os Mistérios Egípcios*, VIII, 4; X, 7; In Proclo, *Timeo* 117d, 1) e Agostinho (*Cidade de Deus* Cap. XXIII).

Cirilo de Alexandria (*Contra Juliano*, I, 556a) cita o que parece ser o *CH* V, acerca da criação por meio do pensamento de Deus, sendo este caracterizado como pensamento do pensamento, luz da luz, pai e criador de todas as coisas. Ele se refere a

⁴⁴ Xavier Renau Nebot em sua versão da *Hermetica* em espanhol apresenta uma referência de Tertuliano a Hermes, “mercúrio egípcio”, em *De Anima* 33, 2, e associa as ideias herméticas do *Asclepius* 28 e do *SH* XXV, 3 (In. *Textos Herméticos*, p. 505). Étienne Gilson da mesma forma cita a passagem em *De Anima*, e uma referência a “Trismegistos” em *Contra Valentinianos* 15 (GILSON, 1976, p. 104).

⁴⁵ Há referências a Hermes em Clemente de Alexandria, entretanto destituídas de contexto como Trismegistos ou escritor da *Hermetica*. O próprio Scott cita algumas referências como a da *Stromata* I, 15 que cita a passagem do *Fedro* e a associação de Theut (Thoth) a Hermes. Como também há referências puramente mitológicas e evemerista (*Stromata* I, 21; *Exortação aos Gregos* VI, 50, 54; X, 101).

⁴⁶ *Contra Celso* I, 12.

este trecho como pertencente ao terceiro discurso dirigido a Asclépio. Entretanto, não parece ser uma citação direta do texto do *CH V* ou do *Asclepius*, e nisso podemos entender que possa talvez se tratar de uma citação a partir de uma fonte oral e consequentemente admitir que tais conteúdos circulassem na Antiguidade na oralidade. Cirilo alude acerca da composição dos livros herméticos, possivelmente aos escritos teóricos ou filosóficos (FOWDEN, 1993, p. 200), atribuídos ao Hermes egípcio, não se sabendo ao certo se ele os conhecia na forma escrita ou oral (LIRA, 2014, p. 28).

No passo I, 556b de *Contra Juliano* Cirilo escreve acerca do sopro ou alento divino que em tudo está presente, vivifica e alimenta. Esta passagem se assemelha a do *Asclepius* 16: “Relativamente ao sopro é ele que procura e mantém a vida em todos os seres do mundo...” e do *Asclepius* 17: “O sopro é que move e dirige todas as formas sensíveis contidas no mundo”, que apresentam temas semelhantes. Entretanto, C. H. Dodd (2005, p. 29) afirma que esta passagem faz referência a doutrina do *logos*, de maneira semelhante à exposta por Filo, e presentes também no *Poimandres* (*CH I*) e no *CH XIII*.

As referências nos passos I 549c-d e I 552d versam acerca da origem do sensível no suprassensível, do corpóreo no incorpóreo, e uma série de argumentos que pretendem distinguir por meio de um jogo de antagonismos ou dualismos o perfeito e imperfeito, perecível e eterno, etc. A fonte de tudo aquilo que é engendrado se encontra no Verbo Criador soberano sobre todas as coisas. Prossegue apresentando a natureza deste criador: “generativa e criadora”, “perfeito no perfeito”, e por ser perfeito engendra coisas boas e perfeitas, e por tal motivo o também lhe denomina como Bem ou fonte do Bem. Em outro ponto diz que é

eterno, movido por si mesmo, sem acréscimo ou diminuição, inalterável, incorruptível e único, é sempre idêntico a si mesmo, igual e homogêneo, equilibrado e regular (*Contra Juliano* I 553a-b In. TEXTOS HERMETICOS, 1999, p.521, tradução nossa).

Todas estas referências são ditas como concernentes a doutrina de Hermes sobre Deus, entretanto Xavier Renau Nebot nas notas de sua edição espanhola afirma que estas características no Hermetismo são do cosmos ou do céu e não de Deus. Porém poderíamos entender que o cosmos no Hermetismo é entendido como um segundo Deus, e completa que estas se assemelham mais a descrição de Platão no *Timeo* 33a-34b (TEXTOS HERMETICOS, 1999, p. 521) que a uma visão propriamente hermética.

Lactânio (250-325 d.C.) em sua obra *Instituições Divinas* I, “sobre a religião falsa”, refere-se à Trismegistos como um autor de livros sobre o divino, e igualmente aos cristãos se refere a Deus como “pai”, “senhor” ou considerando sua não necessidade de definição através de um nome próprio, o chama de “o sem nome”, por ser único o uno não carece de um nome (I 6, 4). Deus também é entendido como o “sem mãe” tal qual Apolo é “sem pai”, pois o que engendrou todas as coisas não pode ter sido engendrado por outra coisa anterior a ele mesmo (I 7, 2; IV 13, 2).

Lactânio no livro II 15, 6-8 cita o *Asclepius* em seu título latino e fala acerca dos anjos malvados, os daimones responsáveis pelo destino⁴⁷ (*Asclepius* 25), e importante notar que esta passagem está em um trecho sobre como livrar-se da ação dos daimones por meio da “religião verdadeira”, alude como Trismegistos afirma ser esta defesa a piedade, o homem piedoso é protegido por Deus de todos os males. Deste modo, Lactânio não parece condenar o Hermetismo, senão apresentá-lo como um caminho de salvação válido. Este autor volta a citar o *Asclepius* nos passos IV 6, 4; VI 25, 11; e VII 18, 4.

Podem ser encontradas inúmeras referências em Lactânio, entretanto quero evidenciar uma que considero importante. No *Epítome* 4, 4 afirma que Hermes é chamado “Trismegistos” por sua virtude e conhecimentos de várias artes, e por este motivo influenciou com sua doutrina e Antiguidade aos filósofos precedentes. Esta parece ser uma das primeiras referências a Trismegistos enquanto um antigo sábio e ponto de partida de uma sabedoria que se entenderá que foi transmitida aos “filósofos” e teólogos posteriores em forma de uma cadeia ininterrupta.

Jâmblico (245-325 dc.) em sua obra *Sobre os Mistérios Egípcios*, capítulo VIII, apresenta sua opinião acerca da etiologia (conhecimento das causas), a astrologia e a vontade livre na teologia egípcia. Cita “Hermes” acerca de esparsas referências a efemérides astrológicas em sua obra (VIII, 4). Refere-se a prática teúrgica e indica “Hermes” como um daqueles que a utilizaram (VIII, 5). No mesmo capítulo, no passo 6, toma a obra hermética como parâmetro para explicar como os astros e seus movimentos influem sobre a vontade humana. Partindo da concepção do homem como possuindo duas almas, uma inteligível e que compartilha do poder demiúrgico, e outra criada a partir do poder e influência das estrelas, apresenta a teurgia como um caminho de liberação da fatalidade ou destino – associada ao astralismo – e a ascensão aos deuses,

⁴⁷ Cf. citação expressa sobre o mesmo tema em II 10, 4.

pois esta prática permite acessar ao não engendrado e realizar-se em sua vida. Isto é possível, pois a alma inteligível a qual o homem compartilha possui o poder de quebrar com os vínculos da necessidade e da causalidade, em suma do destino, rompendo com o devir dos seres criados e direcionando-se ao divino e realizando-se em união e ser com ele.

O passo 7 do livro X também expressa as mesmas ideias. Esta passagem pode ser associada ao contexto do *CH I*, passagem esta a qual já me referi anteriormente, como também do *CH IV*. Conjecturalmente não se pode afirmar de maneira cabal que Jâmblico teve acesso a *Hermética* enquanto tal por falta de referências textuais expressas, entretanto podemos afirmar hermeneuticamente, que ele conhecia as concepções e ideias herméticas tanto técnicas quanto práticas, passagens que podem ser satisfatoriamente analisadas em conjunto de maneira orgânica. Não podemos deixar de lado também acerca da teurgia, a passagem do *Asclepius* que provavelmente Jâmblico também tinha conhecimento e probabilidade de haver tido acesso a versão escrita.

Agostinho (354-430 d.C.) em sua Cidade *de Deus*, Livro VIII, Cap. 23, se refere à idolatria egípcia, a magia e a feição de estátuas de deuses, tratando-se da passagem do *Asclepius* 23, da versão de Apuleio. Ataca a prática mágica e religiosa ali descrita colocando-a em nível de falsidade, cegueira e enganação, mostrando que a revelação cristã adveio a favor do verdadeiro e santo salvador. Sua crítica, o contexto latino de um Cristianismo recém empoderado e um paganismo suprimido, foi o fator preponderante para diminuir o interesse pelo Hermetismo, que tornou a ressurgir apenas por volta do séc. XII com o reavivamento do Platonismo (COPENHAVER, 1992, p. xiv), e vale lembrar que apenas o *Asclepius* circulava de maneira impressa até então segundo temos conhecimento.

Alguns fatos podem ser associados a este contexto. Em 391 (séc. IV d.C.) Teodósio I proclama o Cristianismo a legítima religião romana, e todas as práticas pagãs públicas são proibidas. Templos pagãos foram destruídos ou convertidos em Igrejas. Uma próxima relação entre a maioria cristã e o império romano corroborou com uma forte pressão social colocou o paganismo em crise. Por volta de 529 (séc. VI d.C.) Justiniano passa a obrigar a todos o batismo, e as práticas pagãs passaram a ser punidas com a morte (VAN BLANDEL, 2009, p. 64).

A descoberta de um novo escrito hermético, o *Liber Hermetis*, e a importância dos árabes com a preservação tanto dos escritos quanto das ideias herméticas, contribuíram com o surgimento deste novo panorama. Devemos notar que entre os sabeus, povo de

origem babilônica, Hermes era tido como um Profeta e associado ao Idris corânico e o Enoque bíblico. Entre os sabeus de Harran conformou-se em um centro de resistência a cultura cristã, onde o Hermetismo foi mantido. Esta resistência sustentou até o séc. VII quando os mulçumanos tomaram o poder na região. Sob a égide dos califas lograram estabelecer certo nível de legitimidade para a sua religião e alguns de seus descendentes tornaram-se importantes físicos, historiadores e astrônomos (VAN BLANDEL, 2009, p. 65). Esse povo conseguiu sustentar a pressão mulçumana, entretanto durou até o séc. XI quando se converteram ao islã.

Neste momento temos a dispersão dos sabeus e o ressurgimento do interesse pelo Hermetismo em Bizâncio. Brian Copenhaver, sustentando-se na opinião de Walter Scott (1993, p. 97-110), associa estes dois fatos como um dos pontos essenciais na história do Hermetismo (COPENHAVER, 1992, p. xlvi). Bizâncio pode ser caracterizado em dois elementos básicos: o predomínio da língua grega e a doutrina e a prática da Igreja Ortodoxa. De uma maneira geral estes dois elementos podem ser entendidos como uma maneira pela qual se criou uma identidade, diferenciando-se dos ocidentais cismáticos (após o séc. V) e dos “bárbaros” de fala não grega (MATHIESEN, 2006, p. 218). Outras características podem ser elencadas, como a existência de cristãos ortodoxos que se utilizam de ideias esotéricas e a presença de pagãos ainda não convertidos.

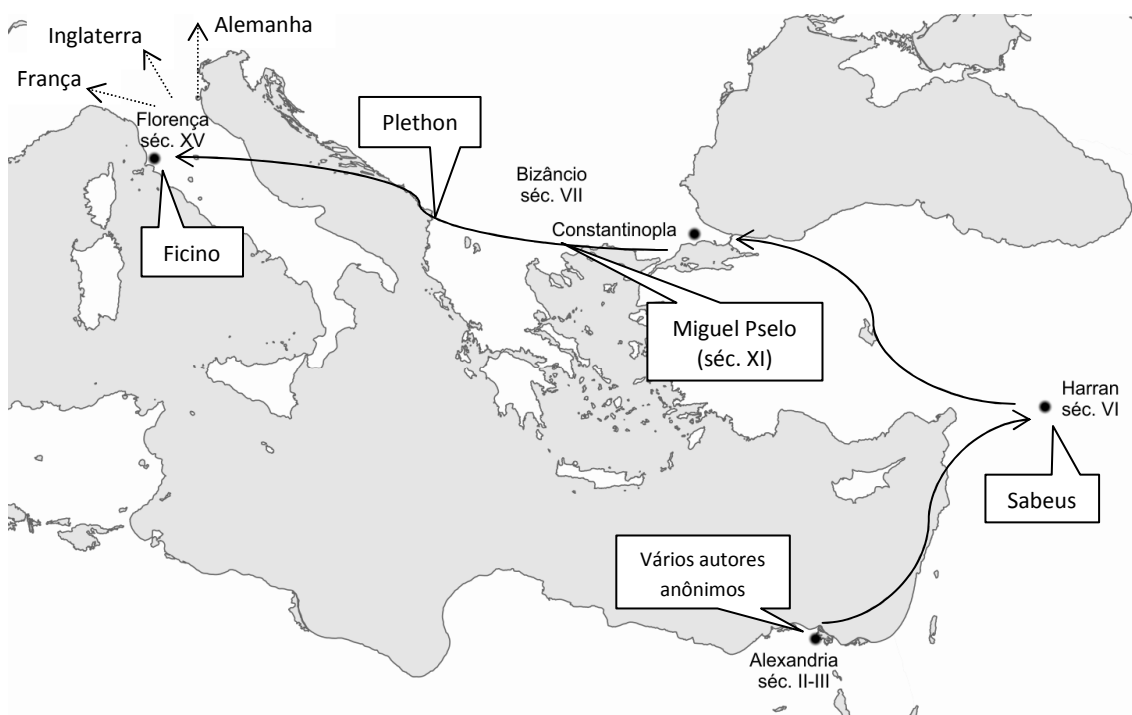
Bizâncio será um ponto crucial para a construção de um *corpus* de ideias hermético-esotéricas que se conformaram no Renascimento italiano e suas ramificações históricas e de pensamento posteriores na França, Inglaterra, Alemanha, Países Baixos, de maneira geral a todo o resto do ocidente. Foi de lá que se transmitiram escritos de Platão; de neoplatônicos e teúrgos; dos *Oráculos Caldeus*; de astrologia, alquimia e magia grega; o *CH*; escritos de Pseudo-Dionísio Areopagita, etc. Todos estes textos foram transmitidos pelo “canal bizantino” até os humanistas da Academia Platônica de Florença. Entre eles o mais famoso e a peça chave Marsílio Ficino lidou com todos estes textos acima referidos, os traduziu e comentou, legando um conjunto de textos e ideias que conformaram um todo coeso e coerente de ideias e práticas chamadas de esotéricas. Acerca deste ponto discorreremos mais a diante.

No ambiente Bizantino destaco a importância de Miguel Pselo (1018-1081) na preservação tanto de textos quanto das ideias herméticas e diretamente a elas relacionadas, como os escritos de Porfírio, Jámblico e Proclo, alguns perdidos atualmente. Ele foi um importante polímata, interessado em filosofia platônica, teologia, escritos sobre teurgia, demonologia, etc., em suma, variados outros assuntos e escritos

de origem grega. Apesar do profundo interesse nutrido por escritos desta ordem, Pselo permaneceu cristão, e foi provavelmente um dos importantes elos desta cadeia de transmissão (MATHIESEN, 2006, p. 222; SCOTT, 1993, p. 108).

Igualmente a Pselo, Plethon manteve os mesmos interesses, chegando a afirmar a necessidade de retornar ao Platonismo e a teurgia relegando o Cristianismo. Sua radicalidade levou seus escritos à fogueira após sua morte por ordem do Patriarca Gennadius II Scholarius (MATHIESEN, idem). Sua atenção foi mais voltada aos Oráculos Caldeus e os escritos Órficos. Como veremos mais adiante, Plethon foi o eixo de ligação entre Bizâncio e Florença no que concernem as ideias pagãs gregas e as reformas no Cristianismo renascentista, e também sua influência sobre Cosimo de Médici e Marsílio Ficino.

Deste modo, pudemos perceber o duro caminho destas ideias desde sua origem deste Alexandria até Harran, de Bizâncio à Florença. Entretanto, o destino final destas ainda não foi atingindo. Devemos olhar para frente e perceber, com um ar de nostalgia das origens, o retorno do Hermetismo em Florença e sua relação com a Antiguidade, ou um Hermetismo a moda renascentista.



Quadro 2. Conjectura do percurso histórico-espacial dos Escritos e Ideias hermético-esotéricas.

(Quadro fornecido pelo autor).

II. RENASCIMENTO: RETORNO DO HERMETISMO E DA TEOLOGIA ANTIGA

II. I. ESBOÇO TEÓRICO: RENASCIMENTO E ANTIGUIDADE

Acreditando que é justificável apresentar um esboço, pois não pretendemos abranger todo o complexo recorte histórico que é o Renascimento, da questão envolvendo as crenças entre os renascentistas e uma possível contribuição das ideias herméticas e esotéricas em geral, apresentamos a seguir neste texto uma perspectiva conciliadora entre as ideias cristãs da época a partir do pensamento de dois autores que a tradição intelectual do ocidente credita como sendo um dos seus mais expressivos representantes. Trata-se de Marsílio Ficino e a questão envolvendo a magia natural, e Pico Della Mirandola acerca da consonância entre o Cristianismo e os antigos.

Para definir o que estou me referindo como Renascimento, sustento-me na clássica definição de Jacob Burckhardt em sua obra *A Cultura do Renascimento na Itália* publicada em 1860 por um lado, e contrabalançada com a de Jean Delumeau em *A Civilização do Renascimento* por outro. Deste modo, pretendo problematizar esta temática dentro de um recorte histórico sucinto, ou seja, o Renascimento italiano e o pensamento da Academia Platônica de Florença, representados por Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola.

Podemos pensar, e aqui já sigo ao que Jacob Burckhardt apresenta em sua grande obra sobre o tema, que o Renascimento pode ser entendido dentro daquilo que prefiro chamar de categorias, são duas: primeiro a de que o Renascimento representa uma retomada da Antiguidade, ou como sua própria nomenclatura evidencia, esta seja um renascer da Antiguidade. A segunda é aquilo que parece ser o ponto central da definição de Burckhardt sobre o Renascimento estando centrado no surgimento do indivíduo.

Naquilo que concerne à primeira ideia referida acima, Burckhardt assenta sua definição em termos de “aliança” ou união entre Antiguidade e Renascimento, não bastando uma visão simplificada de mera arbitrariedade, senão um projeto comum, o qual a Itália foi o centro e possuindo seu espírito greco-romano como motor. Esta mudança de ares foi graças a um espírito de força superior ao da Igreja que foi o fator (ou poder) de homogeneização durante a Idade Média. Segundo Burckhardt o espírito Greco-romano exerceu bastante resistência à cultura existente a partir do séc. XVI, e de maneira tênue desde a Idade Média (BURCKHARDT, 2009, p. 178). Esta influência abrange desde a Arquitetura até as Artes e os demais saberes.

Após aquilo que ele chama de “barbárie”, referindo-se ao período dos séc. VII e VIII, a Antiguidade torna a emergir no ambiente italiano em termos de “imitação” e

“reprodução”. Contribuíram a presença, bastante considerável, das obras artísticas e arquitetônicas daquela época de outrora, as quais representavam a grandeza do espírito romano, como também na compreensão da língua latina. Na literatura isto também se apresentou por meio da rima medieval, os deuses pagãos, seus jogos e sua forma de pensar e de ver o mundo próprio dos antigos. O mitológico desponta e os recursos e temas antigos se revelam, retomam seu lugar de privilégio, renascem em letra, espírito e pensamento.

Jean Delumeau, entretanto, apresenta que esta referência ao ressurgimento das letras e das artes é um tanto parcial para caracterizar o Renascimento. Deste modo, Delumeau não discorda de Burckhardt, mas alerta que este não considerou a Economia e a técnica (DELUMEAU, 1994, p. 19). Neste quesito Delumeau apresenta que o termo Renascimento, por mais problemático que seja, deve ser mantido, mas apresentado a partir de uma justificativa histórica total que se trata de

“[...] uma promoção do Ocidente numa época em que a civilização da Europa ultrapassou, de modo decisivo, as civilizações que lhe eram paralelas” (DELUMEAU, 1994, p. 20).

De fato o Renascimento não foi uma passagem radical do medieval para o “retorno à Antiguidade”. Quando falamos em História devemos ter em mente o escorrer do tempo e a mudança gradual. Também devemos levar em consideração a mudança de espírito do italiano e posteriormente do europeu. É visível a importância do cenário artístico italiano, porém também devemos considerar que o Renascimento engloba um horizonte mais amplo.

Burckhardt nos chama atenção primeiramente a um fator inicial (BURCKHARDT, 2009, p. 182). A partir da visão das ruínas de Roma e provocados por um profundo espírito de nostalgia, digamos assim, o homem do séc. XIV passou a perscrutar as antigas edificações em busca de sua “alma” nas pedras, e mais profundamente sobre sua História, sua herança. Foram empreendidas escavações à procura de estátuas e fragmentos diversos e por este motivo passou-se a conhecer melhor a História Romana por meio de algumas descobertas como o Apolo de Belvedere no período de Alexandre VI e entre outras obras importantes no de Júlio II e Leão X.

Até mesmo entre os papas, como no caso de Nicolau V e Pio II apresentavam uma visível reverência à Antiguidade romana, como de fato chegou-se a representar conforme os antigos imperadores romanos em procissão, a passagem dos papas pela cidade sob uma verdadeira exaltação (BURCKHARDT, 2009, p. 186). Também era comum buscar demonstrar por meio de genealogias de famílias uma origem consagrada e antiga de Roma ou de outros povos antigos. No período de Leão X se alçou o mais alto nível de consagração e rejubilo a Antiguidade, canções soavam e a alegria fluía no ar de Roma.

O segundo fator, e que pode ser considerado mais significativo que as ruínas e os legados artísticos, são os legados literários, em sua maioria constituindo-se de escritos poéticos, históricos, de oratória e epistolaria (BURCKHARDT, 2009, p. 190). Também se incluíam, além dos escritos latinos, versões latinas de origem grega, porém as originariamente latinas eram a maioria, não se constituindo como grandes descobertas. Apenas no séc. XV é que começaram a surgir em bom número os novos escritos, e conforme a demanda em armazená-los e catalogá-los, surgiram grandes bibliotecas e um sistema de cópias, além dos esforços de tradução dos textos originais em grego. A biblioteca mais famosa é a que conhecemos hoje com a “biblioteca do Vaticano”, que se constitui em princípio a partir dos livros doados da biblioteca particular de Nicolau V que foram doados depois de sua morte. Eram comuns os grandes gastos com descobrimentos, aquisições e traduções de livros. Cosimo de Médici, dito “o velho”, foi um dos maiores financiadores da época (séc. XV), disponibilizara quase que toda a sua fortuna para obter o maior número de volumes, incluindo traduções. Cosimo de Médici foi o patrono da Academia Platônica de Florença, contribuindo para o ressurgimento do interesse no Neoplatonismo e do Hermetismo. Acerca deste ponto, que é de nossa maior importância nos deteremos mais a frente.

A reverência ou admiração exacerbada para com os livros era tamanha que sua própria manufatura se tornou objeto de arte no emprego de uma caligrafia de cunho estético e ornamentações diversas tanto no conteúdo quanto nas capas e revestimentos (BURCKHARDT, 2009, p. 194). Quanto mais importante e nobre o conteúdo de uma obra mais belo era o seu acabamento. O advento da imprensa veio por um lado facilitar a vida dos copistas e servir de estopim para o grande desenvolvimento das publicações e cópias de textos clássicos e originais em grego. Por outro lado, frustrou aqueles que admiravam a arte manual da produção dos livros.

O conhecimento de outras línguas como o grego, árabe e hebraico, também se desenvolveu neste ambiente, pois por um lado necessitava-se de copistas versados em grego, da mesma forma que não satisfazendo mais as antigas traduções do árabe acerca da medicina, foi necessário desenvolver o aprendizado desta e voltar-se para os originais. O hebraico também teve notável importância neste momento, impulsionado pela desvalorização da *Vulgata*, foram feitas novas traduções (BURCKHARDT, 2009, p. 196). Com Pico Della Mirandola o hebraico assume uma importante parte do recurso filológico, enquanto descentraliza o eixo Greco-romano voltando-se para o oriente próximo.

Deste modo podemos conjecturar que o renascimento da cultura da Antiguidade abrangia não só as Artes, Arquitetura e Literatura grega e romana, mas também a língua e visões de mundo do conjunto que esteve presente já na Antiguidade, em Alexandria, onde as culturas grega e latina, árabe, hebraica e egípcia, estavam convivendo em constantes trocas e aproximações. Neste ponto acredito que pudemos observar um panorama bastante amplo acerca da primeira categoria a qual Jacob Burckhardt define o Renascimento, ou seja, o retorno ou ressurgimento do espírito da Antiguidade a partir dos fins do séc. XIV. Entretanto, como já aludimos um pouco atrás, Delumeau abrange nosso horizonte, no sentido de ver que a Antiguidade colaborou com as descobertas e inovações do Renascimento de maneira um tanto escusa. Pilharam-se os templos gregos e romanos sobe a máscara do retorno ao saber, ao belo e a religião original; do erro de Ptolomeu, Colombo descobre as Antilhas; as Reformas visando retornar às origens criou um novo Cristianismo (DELUMEAU, 1994, p. 22). Como nos mostra Delumeau, nem tudo foi belo e harmônico neste período, e até mesmo o retorno às origens da religião em torno dos antigos produziu uma nova religiosidade e visão do sagrado que não implicam necessariamente a um retorno a Tradição⁴⁸.

A segunda categoria, que podemos afirmar como sendo o ponto mais importante acerca da definição, ou compreensão, que escolhemos para delimitar nossa visão sobre o Renascimento italiano é a do surgimento da individualidade.

⁴⁸ É questionável se no renascimento houve realmente um retorno à tradição (cristã, hermética, neoplatônica, etc.), pois estudos recentes buscam criticamente estabelecer uma nova interpretação daquilo que os primeiros estudos mostraram neste sentido. Acerca da “Tradição Hermética” sustentada por Frances Yates e outros, atualmente é questionado se realmente Ficino promoveu um retorno à tradição antiga ou a criação de uma tradição hermética renascentista. Outro problema que envolve esta questão é a arbitrariedade de Yates em sustentar certos pressupostos para esta “tradição”, por exemplo, seu caráter mágico e sua influência na ciência emergente. Como veremos mais à frente esta “tradição” não se resume a constituinte hermética tal qual é justificado por Yates. Para o estado atual da discussão Cf. HANEGRAAFF, 2015.

Jacob Burckhardt apresenta o Renascimento como o ponto central para o surgimento daquilo que conhecemos como o “indivíduo moderno”. Ele coloca como o precursor deste desenvolvimento a figura do Estado, tanto enquanto República quanto as tiranias italianas. Para este autor, durante a Idade Média o homem apenas se reconhecia enquanto “raça, povo, partido, corporação, família” (BURCKHARDT, 2009, p. 145), ou seja, esteve sempre circunscrito a algum tipo de coletividade. Por outro lado, Delumeau mesmo acenando positivamente a esta caracterização de Burckhardt sobre a descoberta do indivíduo, ressalta que o Renascimento como esse momento de descobrimento do homem pode ser acrescentado pelos novos estudos históricos que apresentam esse mesmo período como também da descoberta da criança e da família, da esposa e do casamento (DELUMEAU, 1994, p. 23), pois se passou a ver ambas as relações com mais sensibilidade.

Conforme bem observam os historiadores, e isso pode ser um elemento de consenso, podemos entender o Renascimento como um momento de transição ou de crise. Ambas as situações estão intimamente relacionadas ao surgimento das variadas formas de pensamento que buscaram sustentar seus edifícios filosóficos e teológicos em outras bases que não o problemático sistema escolástico fatigado pelas disputas entre tomistas e escotistas, entre outras condicionantes como a guerra dos cem anos, a peste negra, as revoltas populares, em suma a chamada crise do sistema feudal que acarretou em mudanças de ordem política, econômica e social.

Como veremos adiante, Pico Della Mirandola será visto como um protótipo deste tipo de homem renascentista destinado a viver em um período de perturbação e reconstrução das ruínas da escolástica e preparar o terreno para a modernidade e o giro epistemológico levado a cabo por René Descartes. Entretanto, devemos considerar que sem nomes como Pico Della Mirandola, Marsílio Ficino, João Buridano, Guilherme de Ockham, etc., não haveria subsídios suficientes para um René Descartes desenvolver a sustentação do pensamento moderno.

II. I. I. *PRISCA THEOLOGIA* E O RETORNO AOS ANTIGOS

Para nosso propósito atual nos delimitaremos a um contexto específico e delimitado, ou seja, a Academia Platônica de Florença formada em torno de Marsílio Ficino. Paul Oskar Kristeller, um dos grandes estudiosos do Renascimento, nos

apresenta que Florença foi uma região de comerciantes e artesãos cujo cultivo das Artes, das Letras, e associada à devoção religiosa e interesse pela língua vernácula, os levou a ser a primeira cidade italiana a utilizar a língua de maneira literária, lírica e poética, estando Dante Alighieri como grande exemplo deste uso ligado à interesses filosóficos e religiosos (KRISTELLER, 1986, p. 105).

Entretanto, a vida intelectual de Florença não girava em torno do padrão universitário de então, estando mais ligada ao Humanismo de caráter cívico, ou seja, a círculos particulares ou civis. Por este motivo Florença estava mais aberta à tradição literária e retórica, alicerçada na cultura clássica e em suas autoridades latinas e gregas. Com efeito, em vista as filiações de pensamento, todos os interesses centravam-se mais em assuntos políticos, morais e educacionais, e menos em assuntos metafísicos, situação que se modificou apenas em meados do séc. XV com a chegada de Giovanni Argiropulo à Florença (KRISTELLER, 1986, p. 106). Eugênio Garin (1994, p. 203) também chama atenção para este fato e afirma ter sido Argiropulo o grande impulsionador do Aristotelismo, do Platonismo e da cultura grega de uma maneira geral, legando-os aos jovens florentinos. Também foi tradutor de obras de Aristóteles para o latim, efervescendo também a indústria livreira e os homens doutos a buscarem por códices e documentos antigos. Neste momento as obras de Platão eram intimamente conhecidas e discutidas. Será apenas com Argiropulo, e depois com Bessarione, que esta situação toma novo rumo (GARIN, 1994, p. 217) surgindo o interesse por um Platão teólogo, tão caro aos neoplatônicos de outrora.

Porém, foi Marsílio Ficino e sua Academia que solucionou esta questão, estando seu Platonismo sustentado enquanto metafísica direcionada a problemas teológicos ou espirituais cristãos. Enquanto empenhavam-se nos antigos permaneceram alinhados ao Cristianismo de sua época.

Este contexto nos auxilia na compreensão de nosso problema no sentido de que podemos perceber na estruturação da Academia uma dupla pertença de pensamento que não lhes implicou uma separação: os argumentos teológicos e metafísicos dos antigos de um lado e o Cristianismo de outro, conformando assim uma nova base de pensamento que teve grande sucesso no desenvolvimento das ideias posteriores associadas a ambos os movimentos cristãos e hermético-esotéricos.

Deste modo, devemos ver o recurso à teologia antiga em Ficino e Mirandola, associada à tentativa de concórdia entre todas as formas de pensamento neste último, como um modelo de pensamento que buscou reestruturar a metafísica e a teologia nos

séc. XV e XVI ligada às ideias herméticas e ao esoterismo ocidental emergente. Portanto, devemos observar este panorama e buscar ver neste contexto uma similaridade a situação apresentada na Antiguidade e a crise dos sistemas clássicos da filosofia grega e o Hermetismo como culminância e elemento de giro ou mudança de preocupações filosóficas e teológicas.

Não se trata de uma produção própria do Renascimento, senão de um eco que desde a Antiguidade em autores como Lactâncio, e outros primeiros padres da igreja, que reaparece por volta dos séc. XV e XVI, no cerne de uma questão envolvendo uma legitimação do pensamento pagão frente ao cristão e tratando de (re)aproximá-los. Neste sentido o que se apresenta dentro deste contexto é um esforço de coadunar a teologia antiga à teologia cristã, demonstrando que tanto os escritos herméticos, quanto os *Oráculos Caldeus*, as Sibilas, os escritos de Platão, etc., possuem uma estreita ligação e poderiam ser analisadas como constituindo uma espécie de revelação pré-cristã.

É lícito considerar que em termos relativos que a adoção ou escolha pelos constituintes das teologias antigas por meio de certos cristãos renascentistas, e através de uma particular análise, podemos satisfatoriamente apresentar a *prisca theologia* como uma expressão de uma tolerância frente o reconhecimento de uma diversidade da ordem de crenças e construções conceituais acerca do divino.

O eixo central de nosso propósito consiste em apresentar a *prisca theologia* em Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola de maneira concisa e clara, a guisa de exemplo, com o distinto objetivo de resaltar o recurso à antiga teologia pagã, centrada em um sincretismo religioso bastante visível em ambos os autores que serão analisados a seguir, e sustentado pelo pensamento hermético. Deste modo, veremos como o Renascimento se utilizou profundamente destas ideias e delinearão ou conformaram esse imaginário bastante particular.

A definição de *prisca theologia*, segundo D. P. Walker, consiste na constatação de uma “certa tradição apologética cristã” inicialmente centrada nos primeiros padres da igreja como Lactâncio, Clemente de Alexandria, etc., e textos que se acreditava possuir uma remota Antiguidade, como a *Orphica*, a *Hermetica*, as Profecias Sibilinas, os *Versos Áureos (Carmina Aurea)* de Pitágoras, etc. (WALKER In. HEISER, 2011, p. 35-6).

D. P. Walker apresenta os escritos órficos e herméticos como sendo os textos mais referenciados acerca da *prisca theologia* (WALKER, 1954, p. 207). Estes escritos constituem-se no primeiro caso, dos fragmentos em grego que permeiam os escritos dos

primeiros padres cristãos e alguns autores gregos que se preocuparam com eles, por exemplo, Proclo, e os *Hinos Órficos* propriamente ditos. No segundo caso, constitui-se do *Asclepius*, *Poimandres* e das *Definições a Asclépio*. Ambos os conjuntos de escritos (*Orphica* e *Hermetica*) datam de aproximadamente os séc. II e III a.C., embora os escritos Órficos possam ser datados desde o período pré-socrático.

Embora as referências sejam um tanto antigas acerca da *prisca theologia*, nem todos os textos elencados eram conhecidos no período medieval, exceto o *Asclepius* que já circulava em latim, outros textos foram conhecidos apenas no Renascimento a partir das primeiras traduções latinas. Em ambos os lados, Orfeu e Hermes Trismegistos, eram creditados como os autores reais de tais escritos, embora havendo o conhecimento de que alguns autores em tempos diferentes escreveram sob o nome de Orfeu. Deste modo, muitos ainda consideravam seus escritos como verdadeiros escritos da teologia antiga.

D. P. Walker apresenta possíveis adesões condicionais para aqueles que acreditavam na postulação de uma teologia antiga. Aceitar apenas a revelação pré-cristã presente no Judaísmo, e sua filtragem por meio dos gentios, estando o Egito como canal de comunicação. Ou que a revelação pré-cristã dada aos judeus era parcial (WALKER, 1954, p. 210). Ou seja, haveria uma aceitação mais ortodoxa da revelação estritamente ligada ao *Antigo Testamento* que mantinha a origem não pagã, e outra menos ortodoxa atribuindo aos gentios esta revelação pré-cristã absorvida pelos judeus. A primeira opção foi a mais aceita pelos renascentistas cautelosos, enquanto que aqueles que optavam pela segunda argumentavam que a razão natural pagã podia chegar à mesma revelação superior cristã da existência de Deus, a necessidade de servi-lo e a sua necessidade de se autorrevelar.

A forma de transmissão desta teologia antiga variavelmente apresenta o Egito como o meio de propagação estando Moisés, seguido de Hermes Trismegistos, como canais de escoamento até os gregos: Orfeu, Pitágoras, Platão, etc. Moisés é por vezes colocado como fonte original, variavelmente Hermes Trismegistos é colocado como contemporâneo de Moisés. Outros, como Ficino, sustentam a primazia de Hermes Trismegistos como o primeiro teólogo (ASSMANN, 1997, p. 36), enquanto Plethon sugere Zoroastro como o primeiro (HEISER, 2011, p. 36).

Podemos, por outro lado, chamar esta genealogia de “primeiros teólogos” com o termo “tradição” (como também sugere D. P. Walker). Esta tradição conforma o que Kocku Von Stuckrad afirma como a construção de uma identidade. Segundo este autor este procedimento de simplificação histórica é parte de uma “retórica singularizante”

(Von STUCKRAD, 2010, p. 25), ou seja, trata-se de uma narrativa alternativa ao patrimônio religioso europeu, estando a *prisca theologia* ou a *philosophia perennis*⁴⁹ bastante presente nos discursos de identificação e singularização do esoterismo ocidental emergente no séc. XV e XVI.

Esta tradição esteve inicialmente vinculada a círculos islâmicos medievais, e apenas a partir de Georgios Gemistos Plethon (1355/60-1454) que a *prisca theologia* assumiu a forma de discurso alusivo a uma tradição superior e transgressora da genealogia judaico-cristã (Von STUCKRAD, 2010, p. 26). Plethon foi o responsável por exercer a influência do Orfismo, dos *Oráculos Caldeus* e do Zoroastrismo no séc. XIV relacionando este com as doutrinas de Platão, dos Pitagóricos, etc., entretanto não se referindo a Hermes Trismegistos, nem a Cabala. Entretanto, é compreensível que Plethon não referencie a Trismegistos considerando que somente em 1463 o *CH* será redescoberto. Foi apenas após Ficino que Trismegistos passou a assumir o posto do *priscus theologus* mais antigo. Após este fato que se passou a conjugar Neoplatonismo, Hermetismo e *prisca theologia* (Von STUCKRAD, 2010, p. 30) em uma única forma e conciliando as religiões egípcia, grega, cristã e judaica.

Ao mesmo tempo em que a *prisca theologia* se apresenta como um reconhecimento à autoridade dos antigos teólogos, também se mostra como uma insatisfação com o Cristianismo daquele tempo, onde cristãos como Pico Della Mirandola e Marsílio Ficino, entre outros Humanistas, buscaram nos antigos padres da Igreja e nos teólogos pagãos um “novo” recurso hermenêutico para o Cristianismo. Também se deve observar que este recurso foi amplamente utilizado como ferramenta de diálogo inter- e intrarreligioso. Deste modo, podemos perceber uma relação tênue entre a interpretação da Igreja e a dos ditos Humanistas (ELIADE, 2011b, p. 237). Essa tendência esteve em voga por durante dois séculos, onde o Hermetismo assumiu o caráter de ponto de partida ou origem de uma longa tradição. Mircea Eliade em *Origens* afirmou que a obstinada busca pelas origens da revelação primordial levou a descoberta dos escritos herméticos como se constituindo da mais remota inspiração divina (ELIADE, 1989, p. 56). Devemos observar que esta questão sugere um projeto de retorno às fontes e a embate entre revelação e racionalidade (HANEGRRAFF, 2012, p.

⁴⁹ Estes dois termos não possuem o mesmo sentido. *Prisca Theologia* foi primeiramente utilizado por Marsílio Ficino, enquanto *Philosophia Perennis* por Agostino Steuco. O primeiro se refere a um conhecimento anterior à revelação cristã e à filosofia clássica, ou seja, refere-se a sua Antiguidade ou originalidade. A segunda diz respeito à transmissão ou continuidade deste conhecimento, semelhante à primeira, porém necessitando de mecanismos de validação (Cf. HANEGRRAFF, 2012, p. 7-8).

5-6) tal qual observamos no contexto da Antiguidade onde surgem os escritos herméticos. Esta revelação de origem divina implica em uma rejeição à racionalidade enquanto fundamento de investigação, colocando em jogo as relações entre racionalidade e revelação. Este ímpeto hermético de busca pela origem e equiparação de doutrinas religiosas pode ter dado início aos estudos comparados em religiões conforme Eliade, da mesma forma que a mania egípcia posterior.

Devemos notar que no Renascimento uma imagem do Egito se construirá enquanto uma das fontes originais do pensamento metafísico, teológico e cosmológico, estando Trismegistos no cerne desta questão. Segundo Jan Assmann, a assimilação entre Egito e Hermetismo levou Marsílio Ficino a considerar Trismegistos como grande sábio e fundador desta sabedoria egípcia (ASSMANN, 1997, p. 18). A associação ou equiparação entre Moisés e Trismegistos (*Moses Aegyptiacus*, Moisés egípcio) desencadeou uma egiptomania ou egiptofilia presente na cultura de variadas formas, e sustentando imaginários os mais variados nas correntes esotéricas ocidentais.

Esta referência e convergência entre a teologia antiga e o pensamento de base cristã apresentam-se, conforme nosso objetivo atual, em Ficino na sua magia natural e em Pico na sua Cabala Cristã. A *prisca theologia* conforma um plano de fundo funcionando como elemento de concórdia e unificação de duas visões que possuem estreitas relações. Alguns autores justificam que a Cabala não conformaria parte da *prisca theologia*, entretanto, conforme apresenta Von Stuckrad, há uma aproximação terminológica, pois “cabala” significa “tradição”, e outra justificada em termos de *autoridade* a qual os círculos judaicos prestavam observância sobre a autoria (Von STUCKRAD, 2010, p. 26). Da mesma forma podemos aplicar o sentido de autoridade a Hermes Trismegistos, pois o mesmo atesta, delega ou transmite a veracidade daquilo que foi recebido enquanto revelação divina. Deste modo, aquilo que tratarei envolvendo os discursos da *prisca theologia* e suas referências aos antigos em termos de recepção e não de continuidade ininterrupta. Neste sentido *tradição* assume em meu escopo o sentido de “recepção”, ou seja, um ato de receber, e este ato de recepção implica de maneira necessária a interpretação daquilo que foi recebido.

Neste sentido, e como vimos anteriormente, o sentido de “renascimento” da Antiguidade neste período é invariavelmente associado aos humanistas Ficino e Pico em termos de busca pelas origens e pela conciliação com as doutrinas antigas, e a maneira pelo qual foram recebidas e entendidas. Muito foi dito sobre esta tradição e sua relação com a interpretação da religião oficial. Entretanto, como observa James Heiser, não se

relaciona os humanistas Ficino e Pico em termos de “reformadores”, pois o contexto de reforma é extremamente importante neste período. Pico propõe uma reforma no ensino levado a cabo pela Igreja Católica, enquanto Ficino desejava empreender uma reforma por meio da reconciliação entre o Cristianismo e o Neoplatonismo (HEISER, 2011, p. 11). A diferença essencial entre os reformadores (estritamente falando) e os Humanistas confessionais com intenções de reforma era que aqueles primeiros buscaram estabelecer como fonte central da interpretação da religião e autoridade às *Escrituras* (que reflete no princípio *sola scriptura*), enquanto estes últimos buscaram estabelecer como suas fontes aqueles que eles consideravam os antigos ou primeiros teólogos, ou seja, os pagãos, seus referenciais de autoridade e Antiguidade.

II. I. II. MARSÍLIO FICINO E OS ANTIGOS TEÓLOGOS

Marsílio Ficino se encontra em posição central neste contexto, pois foi a partir dele que os textos da *prisca theologia* puderam circular em língua latina e atingir um grande público, por seu trabalho de tradução da *Hermetica* e dos *Hinos Órficos*, entre outros. Ficino possuiu estes dois grandes referenciais em seu empreendimento neoplatônico, lhe exercendo um interesse decisivo, e posteriormente inspirando todo o humanismo circunscrito aos mesmos interesses. No caso de Trismegistos, sua figura central, as narrativas antigas exerceram forte influência na construção de sua imagem construída por Ficino. Esta imagem constituiu-se entre o Paganismo e o Cristianismo como uma forma de equilíbrio entre ambas, e fio condutor da tradição (EBELIN, 2007, p. viii), ressaltando o caráter pluralista de Ficino.

Ficino estabelece uma comparação entre todos aqueles que legaram à humanidade uma revelação divina, possuindo Moisés como modelo de comparação, ou seja, tal qual Moisés legou as leis divinas o fizera (Hermes) Mercurius com Osíris, Zoroastro com o “bom espírito”, Zamolxis com Vesta, Minos e Sólon com Jove, Licurgo com Apolo, Numa Pompílio com a Ninfa Egéria, Muhammad (Maomé) com o Anjo Gabriel (FICINO In. HEISER, 2011, p. 42). Entretanto, nesta passagem Ficino apenas considera que todos estes *prisca theologi* copiaram Moisés em seu caráter de recebedor das leis. É interessante notar que este indica a inspiração angélica a Maomé.

Segundo Heiser, as sucessões dos *prisca theologi* variam nos escritos de Ficino, estando em primeiro lugar Hermes, no prefácio do *Pimander*, seguido por Orfeu,

Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e Platão; em primeiro Zoroastro, no comentário ao *Filebo*, seguido por Trismegistos, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão (HEISER, 2011, p. 42-3); no livro XVII da *Teologia Platônica* Zoroastro é o primeiro, seguido por Trismegistos, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão. Deste modo, Zoroastro aparece mais vezes em primeiro lugar dos *prisci theologi*, enquanto Filolau é suprimido. Entretanto, devemos notar que todas estas cadeias de sucessão terminam em Platão, como a consumação da *prisca theologia*, além do fato de todas as cadeias terminarem com o número seis. O número seis, segundo Heiser, era para os pitagóricos um número perfeito⁵⁰, e deste modo Platão poderia ser entendido como um *prisci theologi* perfeito. Entretanto, Trismegistos e Zoroastro permanecem como primordialmente importantes na cadeia teológica antiga conforme Wayne Shumaker (In. HEISER, 2011, p. 45) por estes serem a fonte original que chega até Platão, pois se retrocedemos: a fonte de Platão foi Filolau, de Filolau foi Pitágoras que conhecia os mistérios egípcios e assim até Hermes (GARIN, 1994, p. 249). De Hermes chega-se à Deus como fonte das fontes, e a inspiração divina de Hermes não é questionada por Ficino conformando-se na fonte primordial e *topos* para todo seu discurso.

Eugênio Garin (1994, p. 253) afirma que a opção ficiniana por Platão, Trismegistos, e pelos neoplatônicos, e a sua conseqüente rejeição a Aristóteles estava possivelmente incluída em uma agenda política antiaristotélica, tendo em vista que os primeiros humanistas estavam bastante imbuídos em estabelecer uma vida moral e política mais centrada na *Política* e na *Ética a Nicômaco*. O próprio Ficino foi antes de tudo um aristotélico. A tutela de Cosimo de Médici sobre ele o direcionou a defender outros interesses, diametralmente opostos, de ordem da metafísica platônica, em conjunto ao tom religioso oriundo dos escritos herméticos e à visão cristã de salvação. A conciliação entre estes domínios produziu uma visão centrada no poder do homem e sua ação mágica sobre a natureza e sua salvação na individualização de sua busca e a experiência de retorno a Deus. A vida humana se configura, deste modo, como uma vivência divina imperfeita, onde a nostalgia do estado divino, sua busca e a meta vindoura para além deste mundo se conjugam.

A principal fonte a qual Ficino pode ter tirado sua influência para a construção da imagem de Trismegistos foi possivelmente o comentário de Agostinho em *A Cidade de*

⁵⁰ Heiser não expõe a referência do número seis como sendo perfeito para os pitagóricos. H. C. Agrippa em seu *Três Livros de Filosofia Oculta*, Livro II, Cap. IX, afirma ser o número seis perfeito e faz menção aos pitagóricos.

Deus. Já nos referimos anteriormente a opinião de Agostinho sobre Trismegistos. Neste momento nos cabe ressaltar o fato de Agostinho condenar sumariamente Trismegistos por seus recursos mágicos e demoníacos, enquanto que Ficino se utilizará da magia em seu *De Vita*. Com efeito, Ficino parece ter levado em consideração o conteúdo dos comentários de Agostinho, mas não as suas condenações. Isso ocorre do mesmo modo acerca da opinião de Tomás de Aquino, o qual Ficino recorre em vários momentos. Tomás de Aquino, semelhante a Agostinho, condena o uso de imagens e da magia. Ficino, pelo contrário, às utiliza (FICINO, 1998, p. 321), embora ele afirme que se trata apenas de um comentário sobre os antigos.

Podemos perceber uma incompatibilidade entre a opinião de cristãos como Tomás de Aquino e Agostinho e os pagãos, entretanto, Ficino parece relativizar ou suavizar ambos. Como já nos referimos, para Ficino os pagãos possuíam a mesma autoridade dos profetas e apóstolos bíblicos, e a inspiração de ambos (pagãos e profetas) é vista de maneira não linear (IDEL, 2002, p. 137). Moshe Idel, importante estudioso do judaísmo, chama esta posição de Ficino de uma “teoria não linear ou multilinear da *prisca theologia*” por aceitar como legítimas fontes fora da cristandade, anteriores e posteriores a ela. Esta estratégia teológica foi decisiva não só para Ficino, como para todos os humanistas renascentistas que se sustentaram nas narrativas da *prisca theologia*.

Acerca destas ideias na obra de Marsílio Ficino me circunscreverei em seu *De Vita*, parte três intitulado *De Vita Coelitus Comparanda*. Segundo Heiser (2011, p. 178) Ficino em sua *Teologia Platônica* tratou de delinear teoricamente a *prisca theologia*, enquanto no *De Vita* tratou de por em prática sua teoria.

Este livro é um tratado médico sustentado em concepções astrológicas, uma situação bastante comum para a época. Seu subtítulo afirma se tratar de um escrito anexo aos comentários a Plotino (um dos antigos teólogos) sobre a obtenção de favores dos céus por meio da alma-do-mundo (*anima mundi*) e da alma das estrelas e dos *daimones*. Esta noção de alma-do-mundo e alma celeste assenta-se na antiga teologia dos pagãos, que implica teoricamente na necessidade de conciliar noções astrológicas e a vontade livre, que deve possuir uma interação contínua entre a alma racional humana e as esferas celestes por meio da magia simpática (HEISER, 2011, p. 180). Deste modo, o conceito de “espírito” é ampliado para acolher um sentido maior que apenas o médico técnico, e permitindo teoricamente a concepção das influências celestes sobre a região supralunar. Vale lembrar que esta concepção de espírito cósmico é estoica.

Todo o objetivo do *De Vita Coelitus Comparanda*, como bem sugere seu título, se justifica no poder de atração dos favores dos céus através de formas físicas que possam captar as influências celestes, da alma-do-mundo e dos *daimones*.

Ficino apresenta uma visão tríplice entre alma (*anima*), corpo (*corpus*) e intelecto (*intellectus*), estando a alma como um elemento de atração (*attractus*) entre corpo e intelecto (FICINO, 1998, p. 243). Na alma-do-mundo estão presentes as razões seminais que lhe confere o poder divino por refletir ou corresponder às ideias da mente divina.

Deste modo, percebemos que há uma relação de correspondência ou simpatia entre todas as coisas e suas ideias correspondentes por meio das razões seminais (*rationem seminalem*). Quando corpos materiais se encontram degenerados, eles podem ser regenerados por manipulação destes intermediários, conformando correspondências ou congruências (*congruitates*) entre as razões da alma-do-mundo e as coisas mundanas. Estas conexões entre todas as coisas do mundo material conformam um sistema de base mágica natural e demoníaca (HEISER, 2011, p. 182), sustentada por um princípio que podemos chamar de animista, que acredita ser o mundo cheio de alma, vivo, animado. Ficino diz que Zoroastro as chamou de “líames divinos” (*divinas illices*) e Sinésio de “encantamentos mágicos” (*magica esse illicebras*) (FICINO, 1998, p. 245).

Estas obtenções de favores celestes se dão conforme apresenta Ficino por meio de uma série de conselhos, prescrições e preparações relacionadas, por exemplo, à seletiva ingestão de alimentos, o uso de pedras, incensos ou aromas, estando cada tipo destes itens relacionados a um determinado benefício que se queira receber do Sol, de Vênus, de Mercúrio, etc. Estas preparações se utilizam de objetos materiais associados aos poderes celestes, astrologicamente identificados e determinados pelo mês, o dia e a hora possíveis para tal prática.

Até este ponto percebemos a importância da teologia antiga no pensamento mágico de Ficino e suas fontes de autoridade expressamente citadas: Plotino, Zoroastro e Sinésio, e a referência à ação de *daimones* bastante presente na teurgia neoplatônica. Entretanto, estas ações são mais dependentes das razões presente na alma-do-mundo do que dos *daimones* e das estrelas (YATES, 1987, p. 77). Segundo D. P. Walker, Plotino, uma das fontes de Ficino, foi apenas um interprete da sabedoria egípcia, sendo Hermes Trismegistos o *priscus theologus* mais antigo que Orfeu e contemporâneo de Moisés, a fonte essencial centrado no *Asclepius*, no trecho sobre a feição de estátuas e sua animação por meio de *daimones* (WALKER, 2000, p. 40; YATES, 1987, p. 79) a qual Plotino deve ter se baseado. No entanto, a referência que parece ser central é a dos

neoplatônicos. Com efeito, é ao Neoplatonismo que se refere quando fala do uso das imagens das doze figuras zodiacais e das trinta e seis outras imagens celestiais às quais fazem direta relação de semelhança e correspondência com as coisas inferiores e reflexo das razões contida na alma-do-mundo.

D. P. Walker refere-se às fontes neoplatônicas de Ficino, seu recurso de autoridade, como se constituindo das obras de Jâmblico (*Sobre os Mistérios Egípcios*), de Proclo (*De sacrificio et magia*), Porfírio (*De Abstinencia*) e o Asclépio hermético (WALKER, 2000, p. 36). Ainda segundo este autor há claras referências ao pensamento Neoplatônico na obra de Ficino. De Proclo a magia astrológica simpática, as referências aos *Hinos Órficos* e aos métodos de purificação órficos e caldeus. De Jâmblico a magia musical baseada na teurgia Órfica. Tanto Orfeu quanto Pitágoras são tidos como *prisca theologi* músicos. Portanto, neste contexto, é bastante evidente a relação de harmonia em Ficino com a teologia antiga que não apresenta nenhum conflito aparente com a religião oficial de sua época.

Como podemos perceber este terceiro livro do *De Vita*, o qual diz ser um comentário a Plotino, se refere a uma gama de outros autores neoplatônicos e orientais fazendo referências a “filósofos da Índia” e aos árabes (FICINO, 1998, p. 255). Este fato já nos serve para sustentar que Ficino compartilhava da crença na *prisca theologia* e na magia simpática, utilizando-se de fontes pagãs para justificá-las e legitimar seu discurso apologético.

Entretanto, Ficino ainda se vê na necessidade de manter a distinção entre a magia natural (simpática) e a magia demoníaca (uso de palavras e símbolos para se comunicar com entidades demoníacas). Segundo Wayne Shumaker (In. HEISER, 2011, p. 186), a partir da terceira seção do *De Vita* o tom de Ficino muda e ele passa a tratar de maneira dúbia e cautelosa. O que nos aparenta ser o limite do permitido no qual Ficino atinge. Entretanto, a partir da seção XIII ele volta a tratar acerca da prática da magia demoníaca e volta a citar a autoridade dos antigos (HEISER, 2011, p. 187) iniciando com uma citação de Ptolomeu. A postura de Ficino neste ponto é de cautela, pois este se movimenta em um campo escorregadio e perigoso para um cristão do séc. XV-XVI. Porém, escamoteando volta a tratar destes temas delicados e torna a sua apologética acerca da magia demoníaca, no caso da famosa passagem do *Asclepius* 23, sobre a invocação de *daimones* por meio de estátuas, extrapolando os limites médicos da obra e passando para o mágico-religioso.

De fato, os interesses de Ficino nos poderes celestes (naturais) para a manutenção da saúde são os motivos para a abordagem destas noções, todavia, deixa aberta a possibilidade de uma compreensão acerca dos poderes demoníacos (HEISER, 2011, p. 189) e sua interação na realidade física.

II. I. III. PICO DELLA MIRANDOLA E OS ANTIGOS TEÓLOGOS

Da mesma forma que Ficino, em Pico Della Mirandola podemos também perceber uma harmonia e conciliação entre as doutrinas de sua época e a dos antigos, o que Stephen Farmer chamou de “sincretismo” no sistema de Pico (FARMER, 1998, p. 25). Inclusive, Pico Della Mirandola é profundamente devedor de Ficino em seu interesse pela *prisca theologia*.

As fontes de Pico em seu empreendimento foram, sobretudo, a *Theologia Platonica* de Ficino, a Cabala e as fontes herméticas (HEISER, 2011, p. 199). Se Ficino por seu turno era um profundo conhecedor da língua grega e legou a herança religiosa e filosófica helenística ao Renascimento, Pico se destaca na opinião de Wirszubski, por ter aprendido hebraico para compreender exclusivamente a Cabala, não possuindo como prioridade o estudo da *Tora* ou do *Antigo Testamento* (WIRSZUBSKI In. HEISER, 2011, p. 203). A diferença essencial entre Ficino e Pico é a inserção da Cabala por Pico na constituinte da *prisca theologia*, mantendo as mesmas figuras de autoridade apresentadas por Ficino.

Stephen Farmer indica o forte apelo aos princípios de “emanação”, “proporção” (ou correspondência) e “conversão” no sistema sincrético de Pico. Por exemplo, aplicou o princípio de proporção para resolver a chamada questão do ser e do uno, reconciliando Platão e Aristóteles. Neste sentido buscava solucionar o problema do *um* e do *múltiplo* originário de Parmênides e apresentado por Platão em seu diálogo homônimo por um lado, e presente em Aristóteles por outro de maneira conflitante. A solução neoplatônica apresentada no comentário de Proclo ao *Parmênides* intitulado *Teologia Platônica* serviu de sustentação inclusive à Ficino e foi apreciada por quase todos os neoplatônicos posteriores.

Farmer aponta que para Pico realizar a reconciliação entre as distintas tradições ele se utilizou daquilo que ele chama de “estratégias”, ou métodos de reconciliação, em número de dez. Estas são elas:

- (1) “reconciliação dedutiva”;
- (2) “eliminação arbitrária de termos equívocos”;
- (3) “leitura de termos de uma tradição através dos conceitos de outra tradição”;
- (4) “verdade dupla”;
- (5) “simbolismo das letras, gematria, e método anagramático”;
- (6) “distinção acadêmica padrão”;
- (7) “distinção hierárquica ou correlativa”;
- (8) “silogismo sincrético”;
- (9) “alegorização”;
- (10) “estratégia temporal” (FARMER, 1998, p. 59-72).

Estes dez métodos foram utilizados por Pico de maneira a constituir seu sistema sincrético de uma maneira bastante inteligente e dinâmica para efetuar conciliações parciais e por vezes completas. Segundo Farmer estas estratégias em número de dez são tipos básicos que agiriam de maneira tanto particular quanto sistemática.

Neste sentido, podemos observar os esforços de Pico para suavizar ou suprimir as contradições e discordâncias entre as tradições, como por exemplo, entre Platão e Aristóteles, Avicena e Averróis, Duns Escoto e Tomás de Aquino, a Cabala e as fontes gregas, etc. Em suas *Conclusões* ele buscou apresentar as diversas tradições sobre o mesmo prisma, como constituintes de uma mesma tradição ou sabedoria única. Seu projeto não só incluía as tradições filosóficas, como também as tradições religiosas e as assim chamadas tradições e disciplinas esotéricas: Hermetismo, Astrologia, Numerologia, Cabala, etc. Segundo seu extenso título suas novecentas teses tratam segundo a Dialética, a Teologia, a Matemática, a Magia e a Cabala; segundo a opinião dos Caldeus, dos Árabes, dos Hebreus, dos Gregos, dos Egípcios e Latinos, além de teses acerca de sua própria opinião.

Stephen Farmer apresenta em seu livro *Syncretism in the West* algumas tabelas contendo de maneira esquemática as nações ou seitas e seus líderes [*heresiarchas*] os quais tratou Pico (115 teses sobre Latinos, 87 teses sobre Árabes, 29 teses sobre Peripatéticos, 99 teses sobre Platonistas) e 77 teses sobre nações e seitas as quais não possuem uma liderança estabelecida (14 teses sobre Matemáticos Pitagóricos, 6 teses sobre Teólogos Caldeus, 10 teses sobre o Egípcio *Mercurius Trismegistus* e 47 teses sobre Sábios Cabalistas Hebreus), os quais Pico estabelece seu sistema de 402 teses sobre a opinião de outros (FARMER, 1998, p.204-5). As demais 403 teses (que conformam o total de 900) se organizam em: 17 teses Reconciliativas Paradoxais; 80

teses sobre Filosofia Comum; 71 teses sobre Doutrinas Filosóficas Paradoxais; 29 teses sobre Questões Teológicas opostas ao modo comum de falar dos teólogos, 62 teses sobre a doutrina de Platão, 10 teses sobre o *Livro das Causas*, 85 teses sobre Matemática (Numerologia), 15 teses sobre Zoroastro e seus comentadores Caldeus, 26 teses sobre Magia, 31 teses sobre o entendimento Órfico sobre magia, e 72 teses Cabalistas que confirmam a Religião Cristã (FARMER, 1998, p. 206-7).

Para os nossos propósitos tomaremos a *Conclusão Mágica Número XXVI segunda a própria opinião*. Esta apresenta uma justificativa ao recurso da *magia naturalis*, apresentando-a como lícita, enquanto a magia dos “modernos” é vista como sem fundamento, uma falsidade e entregue as trevas.

A magia natural é descrita como a parte prática da ciência natural, e enquanto tal é a mais nobre, estando o *magus* em posição privilegiada onde pode operar a atuação e a união das virtudes celestes e terrestres. O *magus* deve render graças ao Deus glorioso e bendito, pois é deste último que provém todas estas virtudes. Cristo não utilizou a magia e a Cabala por causa de seu “modo de fazer” divino (*modi faciendi sue diuinitatis*), porém por meio da Magia e da Cabala podemos nos certificar (*certificet*) da divindade de Cristo. O “modo de fazer” do *magus* (por meio de sua arte) é um reflexo do “modo de fazer” da natureza, neste sentido não há argumento contrário que o torne ilícita. Este “modo de fazer” é, segundo Pico, operar a união e a atuação do que seminalmente e separadamente existe na natureza. O “fazer mágico” é senão casar o mundo (*magicam operari non est aliud quam maritare mundum*). Acerca da clara referência ao uso de correspondências, Frances Yates (1987, p. 104) chama atenção para uma possível influência da magia simpática de Ficino em Pico, e uma semelhança com a ideia dos liames entre o céu e a terra apresentada por Ficino, estando sua fonte na *prisca theologia*⁵¹.

Pico também afirma que nenhuma operação é eficiente se não operar – implícita ou explicitamente – em conjunto a obra da cabala (*opus cabale*). Pois é a Cabala que versa sobre o eterno, e o campo de atuação do *magus* está no limiar, ou horizonte, do tempo e da eternidade. Por meio da voz e da palavra (*voces et verba*) que Deus magicamente formou, deste modo verbo e voz (*vox*) possuem eficiência na obra mágica. Aqui podemos delinear uma relação de semelhança entre o homem e Deus que se

⁵¹ Em Sinésio e Zoroastro.

encontra tanto no *Evangelho de João* quanto no *Poimandres* e o reflexo do poder divino na ação humana.

Continua Pico ressaltando a necessidade de ser hebreu ou descendente, pois é imprescindível a boa articulação das palavras e o uso das letras hebraicas. Além das letras, também são necessários os números e os caracteres (*caracteres*). Estes “caracteres” não são imagens propriamente ditas, como as imagens talismânicas⁵². Podemos chamar estes “caracteres” de “sinais”, embora Frances Yates as chame de “figuras” (YATES, 1987, p. 104). Porém, para o que nos importa agora é ressaltar a importância destes “caracteres” na obra mágica, os quais possuem forte atividade, servindo de meio ou mediação entre os mundos micro e macro.

Há ainda outras referências a *prisca theologia* na obra de Pico Della Mirandola, e para nosso propósito apresento as que estão contidas em sua *Oratio* que serve de apólogo as *Conclusões*. Logo de início ele se refere aos árabes e a Hermes, e a partir destes, a origem de sua meditação acerca do homem. A frase que dá suporte a *Oratio* é a seguinte:

Li nos escritos dos Árabes, venerados Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: ‘Grande milagre, ò Asclépio, é o homem’ (MIRANDOLA, 2011, p. 53).

Esta frase citada por Pico Della Mirandola se encontra no *Asclepius*:

Assim é uma grande maravilha o homem, um vivente digno de adoração e honra. Pois passa a possuir a natureza de um deus como se fosse um deus, possui familiaridade com o gênero dos daimones sabendo que possuem a mesma origem; despreza esta parte de sua natureza que é apenas humana, pois depositou sua esperança na divindade da outra parte (*Asclepius*, 6)⁵³.

Nesta passagem é apresentada a visão hermética do homem como congênere aos deuses, não apenas por sua origem do alto, mas por manter uma próxima relação aos céus e unido aos deuses por uma religião inspirada pelos deuses. Mesmo possuindo a mesma natureza dos *daimones*, rejeita esta parte e almeja apenas a dos deuses; além de

⁵² A referência central a estas imagens foi um texto original em árabe chamado *Picatrix*.

⁵³ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

ser o operador terrestre dos poderes divinos (GARIN, 1994, p. 249). Deste modo, é ressaltada a característica do homem como mediador ou intermediário e reflete o amor do alto para com os seres de baixo. Segundo Heiser (2011, p. 206), esta familiaridade entre deus, o homem e a hierarquia celeste, o desprezo pela matéria reflete uma influência direta de Marsílio Ficino em Pico Della Mirandola.

A frase posterior à citação do *Asclepius* na *Oratio* segue o mesmo argumento do texto hermético apresentando a dignidade do homem centrada em seu vínculo com os deuses; a familiaridade divina e a superioridade para com as criaturas inferiores; o poder da razão e a luz do intelecto que lhe confere a particularidade entre todos os animais de indagar a natureza e interpretá-la, e seu caráter de mediador entre tempo e eternidade⁵⁴. É neste sentido o motivo da admiração e a constatação do homem como uma grande maravilha ou milagre, digno de admiração até pelos anjos e pelos astros (MIRANDOLA, 2011, p. 55). Este caráter do homem enquanto intermediário entre os deuses segue a noção de participação cara a Ficino e a interpretação neoplatônica de uma maneira geral.

Os parágrafos seguintes relatam a criação do homem e o seu lugar privilegiado na criação, onde é dito que Moisés e Timeu estão de acordo. Este privilégio pauta-se pela expressão da vontade e da liberdade que são intrínsecas ao homem e sua condição. Também é dito que cabe ao homem degenerar até as bestas ou ascender ao divino. Esta condição de liberdade ligada a um destino final do homem é completamente associável à mesma passagem do *Asclepius* que fala que o homem pode rejeitar o inferior em lugar do superior. Semelhante a Ficino, encontramos nesta passagem a mesma mescla de autoridades pagãs e bíblicas (HEISER, 2011, p. 207), havendo similaridade das fontes da *prisca theologia* de Ficino e Pico.

Pico Della Mirandola faz menção a sementes (*semina*) que foram distribuídas no momento da criação, de todas as espécies vegetais, animais, etc., e que o tornam o que eles são. Se vegetais serão plantas, se sensíveis serão bestas, se intelectuais serão anjos ou filhos de Deus. Aquele que buscar a união com o Pai se encontrará sobre todas as coisas. No *CH III*, 3, é dito coisa semelhante, e há referência à sementes e ao lugar do homem no mundo.

E cada deus, pelo seu próprio poder, produziu o que lhe foi designado e assim nasceram os animais quadrúpedes e os que se arrastam, e os

⁵⁴ Cf. *Asclépio* 7.

que vivem na água e aqueles que voam, toda semente germinal e erva, e o tenro oscilar de toda flor possuem em si a semente da reprodução. E os deuses produziram as sementes da geração dos homens, para dominar o que existe sob o céu e reconhecer as coisas boas, para crescer em crescimento e multiplicar em multitudine, e toda alma na carne, pelo curso dos deuses celestes e das obras divinas e da atividade da natureza, para o conhecimento da potência divina, conhecer as partes respectivas das coisas boas e más e descobrir toda a arte de fabricar coisas boas (*CH III, 3*)⁵⁵.

No *CH X, 25*, também é apresentado o homem como habitando um lugar de destaque no mundo, e sua capacidade de conhecer o acima e o abaixo.

Realmente nenhum dos deuses celestes deixará a fronteira do céu e descerá sobre a terra, o homem contrariamente se eleva até ao céu e o mede, e sabe o que está em cima no céu, o que está embaixo e aprende todo o resto com exatidão e, maravilha suprema, não precisa deixar a terra para se estabelecer no alto, tão longe se estende seu poder! É preciso então ousar dizê-lo, o homem terrestre é um deus mortal, o deus celeste um homem imortal. É também por intermédio dessa dupla, o mundo e o homem que as coisas existem, mas foram produzidas pelo Um (*CH X, 25*)⁵⁶.

Na compreensão de Pico há o retorno à divindade por meio do poder e da vontade do homem, e sua escolha em ascender ou permanecer na materialidade. Para tanto se utiliza do exemplo da teologia dos hebreus e a narrativa sobre Enoque e sua transformação em um ente divino, e nos Pitagóricos e em Empédocles que acreditavam na transformação do homem mau em bestas ou plantas, pois estes não são mais homens (MIRANDOLA, 2011, p. 59). Deste modo, percebemos que há em Pico uma equivalência entre ambas as fontes, não existindo superioridade por parte de uma delas.

Esta compreensão nos faz retornar a questão da semente, e Pico se refere ao poder que possui o homem para tornar-se o que ele deseja ser, o que o difere dos outros seres, e afirma que o homem que cultiva estas sementes de maneira desviada tornar-se-á igual aos irracionais e conforme eles estão também de acordo Asclépio (o ateniense) e Maomé (MIRANDOLA, *idem*), e que concorda também com o Hermetismo. Mirandola apresenta uma série de argumentos, munidos de sincréticos exemplos, para justificar sua

⁵⁵ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

⁵⁶ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

frase inicial da *Oratio* e apresentar o homem como esse ser admirável e que deve buscar sempre o bem e o alto.

Para os nossos objetivos torna-se desnecessário avaliar toda a *Oratio* e as *Conclusões*. Para tanto, bastou-nos destacar neste ponto essencial que demonstra quanto o pensamento de Pico Della Mirandola se utilizou das ideias herméticas e que a sua compreensão de homem e de sua dignidade estão assentadas em uma visão hermética. Resta-nos ainda referenciar uma passagem na *Oratio* a qual Pico, falando acerca das *Conclusões*, apresenta Hermes Trismegistos como fonte principal da *prisca theologia*, junto aos Caldeus, Pitágoras e os Hebreus, além da justificativa acerca das *Conclusões* e seu sincretismo ou a concordância entre as diferentes doutrinas:

Por tais motivos, eu, insatisfeito por ter trazido, além das doutrinas comuns, muitos assuntos da antiga teologia [*prisca theologia*] de Hermes Trismegistos [*Mercuri Trismegisti*], muitas das teorias dos Caldeus e de Pitágoras, muitos dos escondidos mistérios Hebreus, também propus à discussão muitíssimos assuntos concernentes ao mundo natural e divino, encontrados e mediados por mim. Antes de tudo o mais, propus o acordo entre Platão e Aristóteles, por muitos já antes considerado possível, mas por ninguém suficientemente provado (MIRANDOLA, 2011, p. 97).

Desta página em diante são apresentados várias fontes antigas como concordância e justificativa dos argumentos de Pico. Descrever todas as referências de Pico conformaria uma lista exaustiva. Mais a frente ele apresenta uma lista sucinta de *prisca theologi* que trataram sobre numerologia referindo-se a Pitágoras e aos Pitagóricos:

Propusemos ainda, além das novas teses, um procedimento filosófico com base nos números, seguido pelos primeiros teólogos, especialmente por Pitágoras, por Aglaofemo, por Filolau, por Platão e pelos antigos platônicos (MIRANDOLA, 2011, p. 99).

Acerca da magia benéfica (filosofia natural) apresenta aqueles que legaram esta arte diferentemente daqueles que praticaram a magia maléfica (demoníaca) escondendo-a:

“Daquela [magia demoníaca] nunca foi estudioso algum filósofo ou homem desejoso de aprender as boas artes [filosofia natural]; para aprender esta, Pitágoras, Empédocles, Demócrito e Platão correram os mares e quando voltaram ensinaram-na e tiveram-na como suprema arte nos seus mistérios” (MIRANDOLA, 2011, p. 103).

Pico Della Mirandola neste momento associa estes filósofos acerca da noção grega da palavra *magus*, que segundo Porfírio, significa “interprete” ou “cultor das coisas divinas” (MIRANDOLA, 2011, p. 101). Pico refere-se a dois diálogos Platônicos que justificam este argumento, estes são o *Alcibíades* e o *Cármides*, e cita personagens que seguem esta mesma tendência: Carondas⁵⁷, Damigeron⁵⁸, Apolônio (de Tiana), Hostanes⁵⁹ e Dárdano⁶⁰. Destes seguiram: Homero e seguidores deste: Eudoxo⁶¹ e Hermipo⁶². Depois destes seguiram quase que todos até os medievais Alkindi, Roger Bacon e Guilherme de Alvéria, além de citar Plotino (MIRANDOLA, 2011, p.105).

Mais a frente vincula sua noção de magia benéfica à *simpatia* dos gregos, enquanto elo de mútuas ligações naturais, sendo o *magus* o responsável por operar a união entre o céu e a terra, entre as forças inferiores e as propriedades superiores.

As referências de Pico em seu sistema sincrético são inúmeras e exaustivas, como já foi dito e fiquemos com a certeza de que nenhum outro sistema de sua época logrou realizar todas estas aproximações e conciliações, não foi demais o epíteto de Pico enquanto Conde da Concórdia e exemplo paradigmático do espírito renascentista.

II. II. CORRESPONDÊNCIAS, SEMELHANÇAS, ANALOGIAS...

Queremos neste subcapítulo apresentar algumas ideias diretoras do pensamento Renascentista, desdobrando a história destas e enfatizando a relação entre Renascimento e Antiguidade, juntamente as bases herméticas associadas às mesmas e direcionadas a nossa problemática em questão.

Estas ideias de correspondências e seus correlatos (semelhança, analogia, coincidência, proporção, homologia, etc.) possuem amplo uso e podem ser encontrados recorrentemente na literatura hermético renascentista, como também associado a vários tipos de simbolismos (teosóficos, numéricos, geométricos, etc.), e em múltiplas expressões arquitetônicas e artísticas. Limitar-nos-emos a apresentar e compreender acerca das ideias diretamente ligadas às expressões associadas à corrente hermética

⁵⁷ Legislador grego seguidor dos Pitagóricos (VI a.C.).

⁵⁸ Autor da obra *De Virtutibus Lapidum*. Biografia não localizada.

⁵⁹ Pseudônimo de vários autores gregos e latinos que escreveram sobre magia no período helenístico.

⁶⁰ Figura mitológica, filho de Zeus e Electra.

⁶¹ Astrônomo, matemático e filósofo grego (V-IV a.C.).

⁶² Poeta grego (V a.C.).

renascentista e ao esoterismo ocidental emergente, e não propriamente aos autores. Deste modo, trataremos de forma teórica e sintética.

O percurso destas ideias desde a Antiguidade até o Renascimento apresenta uma conformação bastante importante e peculiar. Podemos perceber que ideias relacionadas a aspectos cosmológicos ou cosmogônicos possuíam por um lado apropriações teológicas por fazerem uso de pressupostos divinos (BRACH; HANEGRAAFF, 2006, p. 276). Deste modo, muitas destas apresentações possuíam um princípio divino originário de uma série de seres ou níveis de criação ou realidade. É amplamente característica a recorrência de referências a esferas, céus, intermediários como anjos ou *daimones*, planetas, estrelas, etc., em suma, de hierarquizações de variadas modalidades, além de referenciais simbólicos, como por exemplo, de “queda” e “ascensão”, do “alto” e do “a baixo”, microcosmos e macrocosmos, etc. Em nosso contexto a maioria destes referentes é encontrada na literatura hermética, e de maneira bastante exemplar no *Poimandres*, CH I, o qual já se fez referência no primeiro capítulo. Também estando presentes no *Timeu*, no *Gênesis* mosaico, no Neoplatonismo, em alguns Médioplatônicos, entre os Gnósticos, em Pseudo-Dionísio Areopagita, etc.

Um desdobramento posterior é a ideia de analogia presente entre os conhecimentos de ordem natural e o livro revelado, ou seja, entre o livro da natureza e o livro das sagradas escrituras (BRACH; HANEGRAAFF, *idem*). Neste contexto, posterior ao surgimento pelo interesse às causas secundárias, desponta a necessidade de mediação entre um âmbito e outro, das leis divinas e das leis naturais, a ideia de ordem e harmonia cósmica.

Jean-Pierre Brach e Wouter J. Hanegraaff (2006, *idem*) nos apresentam quatro formulações teóricas particulares que pretendem apresentar os princípios organizadores das *correspondências*:

(1) A “unidade da criação”: Se a criação é única, entende-se que tudo que existe é um desdobramento do primeiro princípio em uma série de níveis de realidade. Possui referência no pensamento platônico⁶³, entretanto são encontradas referências anteriores e constitui grande parte dos sistemas cosmológicos antigos (por exemplo, o *apeíron* em Anaximandro).

⁶³ J.-P. Brach e W. Hanegraaff fazem referência ao diálogo *Íon*, entretanto neste diálogo trata-se da criação poética. A referência mais coerente relativa a Platão envolvendo a questão da unidade da criação seria o *Timeu* 30c-31b.

(2) A “doutrina da participação”: Doutrina a qual um elemento serve de mediador ou eixo de ligação. Em Platão este elemento é o “amor” (*Banquete*, 186 b)⁶⁴. Outras referências são os esquemas estoicos de “simpatia e antipatia”, os de “repulsão e atração” que regulam a interação de todas as coisas, como também os esquemas de forças antagônicas, presentes em Anaximandro⁶⁵ (“castigo” e “retribuição”) (DK 12, B 1) e Empédocles⁶⁶ (“amor” e “discórdia”) (DK 21, B 17), e que podemos entender estas forças antagônicas como forças motrizes de um único princípio.

(3) O “universo como um ser vivo”: esta visão organiza o cosmos como um corpo ou organismo, autônomos em suas partes, entretanto interdependentes na estrutura geral que o compreende.

(4) A “analogia universal”. Este princípio pode ser entendido como o organizador geral de todas as outras formas de correspondências. A analogia pode ser entendida enquanto um espelho que reflete o superior no inferior e vice-versa. Deste modo, hierarquizações verticais podem ser traçadas em sua maioria, podendo também apresentar analogias horizontais.

Acerca deste ponto convém apresentar a opinião de Pierre Riffard que vai nos auxiliar de maneira pontual acerca das analogias e correspondências. Segundo este autor, e de maneira geral, o uso de analogias e correspondências são vastas no horizonte cultural. Não precisamos adentrar em uma infinidade de exemplos, e nos basta associar algumas noções e exemplos paradigmáticos a nosso contexto. Na Grécia antiga as analogias foram utilizadas em dois contextos: o filosófico e o relativo ao “esotérico”⁶⁷. Neste primeiro contexto, que também nos é importante, os nomes mais recorrentes são o de Platão e dos Neoplatônicos, os quais nos referimos anteriormente. No Renascimento o nome paradigmático de Heinrich Cornelius Agrippa foi o responsável por difundir ideias e usos para as correspondências e analogias, e atribuindo suas fontes a Platão, Aristóteles, Hermes e Avicena (RIFFARD, 1996, p. 283). O princípio central desta doutrina para ele é a observação do mundo natural e a constatação de uma ordem

⁶⁴ Sabemos que o *Banquete* desempenha papel central para os platonistas do Renascimento, porém àquilo que podemos chamar de “teoria da participação” em Platão se encontra melhor elaborada no *Fédon*, 100e, e no *Parmênides*, 129b; 130e.

⁶⁵ “[...] E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica ‘segundo a necessidade; pois pagam *castigo* e *retribuição* umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo’ [...]” (KIRK e RAVEN e SCHFIELD, 2010, p. 117).

⁶⁶ “[...] E estas coisas nunca param de mudar continuamente, ora convergindo num todo graças ao *Amor*, ora separando-se de novo por ação do ódio da *Discórdia* [...]” (KIRK e RAVEN e SCHFIELD, 2010, p. 301).

⁶⁷ Acerca do termo “esoterismo”, e de todos os conteúdos que a ele se aglutinem, se discutirá no próximo subcapítulo.

adjacente a ela, em uma relação de inseparabilidade entre homem e natureza. Esta relação se torna aparente por meio da relação entre “contrários”, “semelhantes”, “ideias” e “pensamentos” (RIFFARD, 1996, p. 284). No pensamento esta relação se apresenta enquanto meio ou ligação entre termos, fatos, ou objetos da realidade, tornando-a inteligível por meio de uma unidade sintética.

Devemos distinguir, deste modo, a analogia e a correspondência. A analogia é a relação de reciprocidade entre termos ou objetos. Riffard utiliza-se de outros termos para explicar o que vem a ser a analogia (RIFFARD, 1996, p. 285). Estes termos são: “similaridade”, “proporção”, “identidade”, e “equivalência”. Ele usa um exemplo de Empédocles: “a velhice é o anoitecer da vida”. Aqui “velhice” *equivale* a “anoitecer”. Além disso, se observa uma relação de *identidade* entre “existência” (velhice) e “duração” (anoitecer, dia). Esta compreensão se encontra em Aristóteles, *Poética* 1457 b 16, que o próprio Riffard cita a referência a Empédocles, e que Aristóteles chama de “relação analógica”.

Aparentemente pode-se falar de similaridade superficial, entretanto segundo Riffard ela pressupõe uma contradição, pois a analogia diz respeito a objetos ou termos que apresentam uma oposição. Por isso ele chama de “analogia de proporcionalidade” (RIFFARD, *idem*). A partir de uma identidade entre, como no caso anterior, velhice e anoitecer, ocorre uma identidade e uma distinção, deste modo uma contradição.

As já referidas analogias verticais e horizontais, Pierre Riffard as denomina “séries” as primeiras e “camadas” as últimas (RIFFARD, 1996, p. 287). As primeiras são as de direcionamento ascendente/descendentes como a hierarquização Platônica do mundo inteligível na *República*, a hierarquização hermética do *Poimandres* (CH I), a dos Médioplatônicos, de Filo de Alexandria, etc. Há também as analogias inversas, diferentemente das duas últimas, estas se caracterizam pela justaposição ou interação entre pontos ou termos antagônicos. No simbolismo associado a variadas correntes estas analogias são recorrentes, basta uma rápida vista nos clássicos do esoterismo ocidental que se perceberá a presença de inúmeras variações e formas.

O exemplo mais importe que possamos trazer é a relação de analogia entre microcosmos e macrocosmos. Esta visão baseia-se no princípio o qual o corpo humana é análogo ao cosmos e vice-versa, ou seja, um organismo, um corpo ordenado e coordenado por leis específicas, onde cada parte possui relação com o todo e o todo com as partes. George P. Conger a define enquanto uma “teoria” sustentada em uma visão que apresenta uma relação de *similaridade* entre partes em suas estruturas e processos,

indicando uma relação de *imitação* entre estas partes em diferentes escalas (CONGER, 1922, p. XIII). A relação mais famosa é do “pequeno mundo” e o “grande mundo”. G. P. Conger também enfatiza a emergência de uma compreensão que estabelecesse uma relação entre homem e natureza no discurso filosófico onde esta teoria surge.

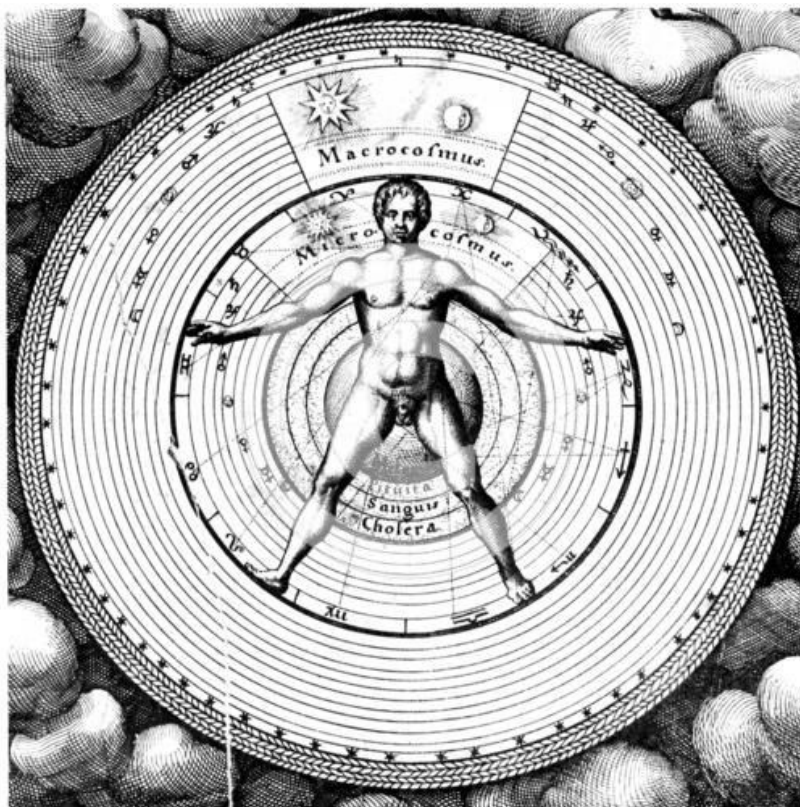


Figura 13. Relação entre Macrocosmos e Microcosmos, mundo superior (cosmos, mundo celeste) e mundo inferior (homem). *Utriusque Cosmi... Historia*, Robert Fludd, Oppenheim, 1617.
(<http://pijamasurf.com/wp-content/uploads/2015/01/Robert-Fludd.jpg>)

Terminologicamente “microcosmos” e “macrocosmos” derivam em língua portuguesa do Latim. Este termo possui equivalência dos termos gregos *μακρο κόσμος* e *μικρος κόσμος*. “Macros” refere-se a “longa duração” do universo, não necessariamente ao “tamanho”, comparado a duração do homem, da mesma forma que conforme a utiliza Aristóteles, uma forma de adjetivo, como *μέγας*, “grande”, e Conger (1922, p.XIV) cita um uso encontrado em Latim, “megacosmos”, que possui o mesmo sentido. Enquanto que o termo microcosmos é atribuído a Demócrito duvidosamente, e ocorre sem sombra de dúvidas em Aristóteles (*Física*, VIII, 2, 252 b). “Cosmos” foi utilizado a princípio para se referir a ordem social ou humana, posteriormente foi utilizado em referenciais físicos (CONGER, 1922, p. 1).

Circunscrito a nossos interesses atuais, utilizar-me-ei do apresentado por Conger ao que concerne ao que ele chama de “mistério” e “magia” (CONGER, 1922, p. 24). Neste ponto estão associadas ideias referentes aos neopitagóricos, herméticos e autores que possuem em seus escritos ideias vinculadas àquilo que este autor chama de *mistério* e *magia* onde os termos microcosmos e macrocosmos, ou de maneira associada ou implícita estas construções fazem referência a estas visões. E a estes autores, círculos, cultos ou escritos, Conger chama atenção para o aspecto de obscuridade que estes possuem e a relevância das ideias de macrocosmos para estes. Outro ponto importante, e que foi ressaltado no primeiro capítulo, é que estas ideias possuem ambientação em Alexandria.

Autores como Marco Manílio, Gaio Júlio Solino e Fírmico Materno fazem analogias ao homem enquanto um pequeno mundo, ou mundo menor, imagem de Deus, ou possuindo um pequeno mundo em si (CONGER, 1922, p. 25), constituindo importantes fontes referenciais a esta teoria e ligadas a ideias astrológicas. Aos escritos herméticos Conger cita várias passagens. Problemático acerca das delimitações históricas, no entanto atribuído a Hermes Trismegistos, a *Tábua de Esmeraldas* é citada em sua passagem mais famosa: “o que está a baixo é como o que está a cima”. Cita o *Poimandres*, CH I, apresenta como uma relação de semelhança entre Deus, o Mundo e o Homem. Cita Olimpiodoro (por meio de Berthelot) o qual afirma que Hermes Trismegistos disse que “o homem é um microcosmo que possui todos os atributos do macrocosmo” (CONGER, idem). Por fim cita o *Koré Kosmou*, ou *Virgem do Mundo*. Neste texto é evidente a relação entre superior e inferior ao que permeia a criação.

Uma relação de semelhança pode ser encontrada na passagem antropológica do *Poimandres* (CH I, 15) onde é dito que o homem possui em sua composição o conjunto dos sete compostos correspondentes aos sete governadores, que podemos compreender como uma espécie de duplo ou espelho, deste modo, uma relação de semelhança entre a estrutura do alto e a do abaixo.

Podemos notar a partir deste ponto que a concepção de microcosmos e macrocosmos se estabelece em analogias e semelhanças, e deste modo podemos perceber a imbricação de tais ideias e a necessária relação entre ambas. A partir disto devemos passar a compreender a maneira pela qual estas ideias foram organizadas e utilizadas, para que possamos visualizar a grande importância destas ideias para o esoterismo ocidental e seu vasto uso.

Deste modo, aquilo o qual nos referimos acima acerca das analogias horizontais e verticais insere-se de maneira dinâmica e por vezes de maneira dúbia e contraditória em um conjunto maior, o das analogias universais. Ligadas a estas redes de analogias ou semelhanças está aquilo que alguns autores chamam de “forças” ou “qualidades ocultas”, o caráter oculto das coisas, elementos ou forças de ligação, como da dinâmica entre simpatia e antipatia entre e as coisas e seus usos ou aplicações. Estes elementos variavelmente aparecem atuando entre polaridades tais quais: bem e mal, vida e morte, doença e cura (BRACH; HANEGRAAFF, 2006, p. 277).

Brach e Hanegraaff indicam que estas ideias de correspondências possuem um duplo aspecto, um externo e outro interno. O externo refere-se à semelhança externa ou superficial de um dado objeto, por exemplo, uma planta, uma parte do corpo, etc., e que estabelece uma relação de correspondência ou analogia com outro objeto com as mesmas características externas. Estas analogias e correspondências necessitam de um elo de ligação, ou eixo mediador, são os “sinais” naturais e semânticos (BRACH; HANEGRAAFF, 2006, *idem*) e ligado a ele o conceito de “signatura” utilizado por Paracelso, Jacob Boehme, etc. Acerca deste ponto veremos mais a frente no próximo capítulo a relação semântica da linguagem hermético-esotérica envolvendo as correspondências.

A ambiguidade das analogias se encontra em sua própria definição e aplicação, ou seja, estas similaridades as quais se baseiam as analogias podem ser aplicadas tanto aquilo que é idêntico quanto aquilo que é diferente. Como vimos acima, isso se torna mais claro quando pensamos nos casos de analogia por semelhança física ou externa onde os termos ou objetos possuem identidade ou semelhança externa, nos casos de analogia por essência ou interna onde os termos ou objetos não possuem semelhança externa ou superficial, mas por compartilharem uma essência ou identidade interna comum.

Concepção semelhante se encontra em René Alleau, onde segundo este autor aquilo que é análogo (termos ou objetos) o são porque “convém a diversos sob um ponto de vista em parte idêntico e em parte diferente” (ALLEAU, 2001, p. 83). Ainda este autor distingue dois tipos de analogias: as de atribuição e as de proporcionalidade. A primeira distinção sustenta-se em uma unidade, onde os “diversos analogados”⁶⁸ dependem de um “analogado principal”, ou seja, depende de um termo único que faça a

⁶⁸ Estes termos são usados por R. Alleau.

ligação entre os outros. A segunda distinção diz respeito a mútuas relações entre os “analogados” sem a necessidade de um “analogado principal”, ou seja, as relações se estabelecem de maneira mútua sem termos médios ou intermediários. R. Alleau também distingue mais dois tipos: as “analogias próprias”, nestas a “razão” do termo significado se apresenta em ambos os “analogados”; e a “analogia metafórica” onde a analogia se conforma a um termo cabendo ao outro uma construção que lhe atribua uma semelhança (ALLEAU, 2001, p. 84).

As analogias podem possuir um sentido distinto conforme o campo de aplicação, e este pode ser a matemática, a linguística, a biologia, etc. Em biologia há um vasto recurso de utilização das *homologias*, e neste quesito devemos distinguir analogia e homologia. As homologias dizem respeito a funções análogas, como por exemplo, a homologia existente entre os ossos dos membros superiores entre os mamíferos (humanos, equinos, caninos, felinos, cetáceos, etc.) e as aves.

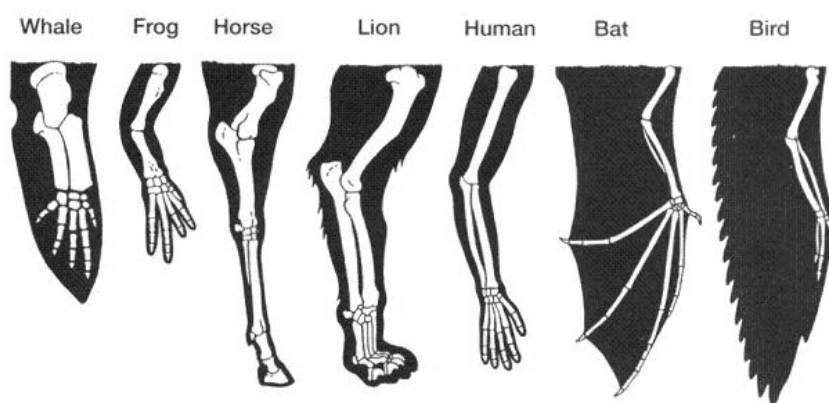


Figura 14. Relação de homologia dos membros superiores entre mamíferos e aves.
(<http://www.paraimagenesbonitas.com/2015/07/homologia-biologia.html>)

Ainda podemos diferenciar as analogias fisiológicas, por exemplo, os pulmões nos mamíferos e as brânquias nos peixes, e as homologias anatômicas, por exemplo, a bexiga dos peixes e os pulmões dos humanos (ALLEAU, 2001, p. 88).

Através das analogias podemos estabelecer extensas redes de semelhanças ou significados por meio de um processo de intermediação e/ou unificação, produzindo arranjos harmônicos sem pressupor das lógicas clássicas de identidade e terceiro excluído. Deste modo, percebemos que a lógica da identidade não deve ser excluída, pois esta é extremamente importante em determinadas aplicações, e do mesmo modo, a

lógica da analogia não deve ser negligenciada. Esta visão é sustentada tanto por René Alleau quanto por Edgar Morin.

Para R. Alleau as analogias podem auxiliar as variadas pesquisas colocadas em prática atualmente, no sentido de estabelecer perspectivas e transferências, ou seja, comparações entre diversos sistemas. Um exemplo dado por ele é a da descoberta das orbitas por Galileu em 1610, onde este se utilizou da analogia para estabelecer uma relação entre a observação das órbitas das luas em torno de Júpiter aplicada às órbitas dos planetas em torno do Sol (ALLEAU, 2001, idem), constatando a centralidade deste em nosso sistema solar e confirmando a concepção heliocêntrica de Nicolau Copérnico.

Devemos agora passar a observar algumas relações existentes entre estas ideias de semelhanças, analogias, correspondências, etc., circunscritas ao contexto hermético e ligado a sua literatura. A princípio devemos notar a importância que estas ideias exercem dentro do conjunto geral das ideias herméticas. Segundo Garth Fowden (1993, p. 76), a ideia de simpatia (*sympatheia*) se apresenta na *Hermetica Técnica* enquanto uma noção que liga todos os fenômenos da realidade material a realidade divina, estando estes poderes “simpáticos” no pleroma⁶⁹.

O princípio diretor desta ideia é a visão que tudo reflete ou está conectado por uma rede de forças de atração ou ligação. Fowden, de acordo com seus propósitos, relaciona esta ideia hermética com a noção religiosa egípcia dos poderes mágicos chamado de *heka* que permeia todas as coisas no universo dispersando a energia divina (sobretudo solar) sobre o mundo. É justo concordar com Garth Fowden de que nestes textos não são encontradas nenhuma explicação acerca do funcionamento destas simpatias (FOWDEN, 1993, p. 77). Entretanto, poderemos relacionar a elas aquilo que é dito nos escritos filosóficos ou teóricos da *Hermetica*. É o que nós encontramos no *CH XVI, As Definições*, onde é dito:

[...] Deus, o mestre, criador, pai e envoltório do universo inteiro, aquele que sendo o Um é tudo e que sendo tudo é Um. Pois o Pleroma de todos os seres é um e está no Um, não que o Um se desdobre, mas os dois conjuntamente perfazem apenas a unidade (*CH XVI, 3*)⁷⁰.

⁶⁹ “Pleroma” significa “completude” ou “estar preenchido”, neste sentido podemos pensar em termos de unidade ou totalidade da criação. Garth Fowden se refere a uma passagem da *Hermetica: As Definições, Asclépio ao Rei Ammon, CH XVI, 3*, que é referida logo a baixo.

⁷⁰ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

Compreendemos desta passagem uma linguagem que expressa a relação entre o Um e o Múltiplo ou o Todo e suas Partes, e o estabelecimento de uma unidade analógica. Deus é tudo e tudo é Deus, pois uma rede de ligações se conforma entre Deus e uma hierarquia de elementos e seres:

Deus → Mundo Inteligível → Demiurgo → Esfera das Estrelas Fixas → Daimones → Homens
→ Mundo Sensível.

Quadro 03. Hierarquia do cosmos.

Tudo é Deus, e Deus é parte de tudo por meio de uma incessante atividade criativa, e deste modo tudo se conforma em um todo, único e indivisível. Eis que é apresentado na sequência das *Definições* uma analogia entre fontes de Água e de Fogo que surgem de uma mesma raiz (CH XVI, 4) que evidenciam esta unidade igual a tudo que vem do alto, e do mesmo modo, entre o Demiurgo e o Sol, e sua análoga atividade de criação e fonte de energia e luz (CH XVI, 5), sua atividade como que penetra e faz surgir da natureza sensível uma série de seres, do mesmo modo que o Demiurgo fez tudo surgir da natureza inteligível por meio de sua ação e participação do poder criativo e beneficente de Deus. Análogo ao Sol, os Daimones agem ativo e ininterruptamente semelhante a uma legião que velam os negócios humanos, ou seja, seus destinos, ou *heimarmene*, (CH XVI, 10), estes possuem pleno poder sobre a natureza abaixo das esferas das estrelas fixas e regem os eventos sublunares tais quais os Governadores⁷¹ regem as esferas das fixas. Os poderes do homem de ordenar e reordenar a natureza, que possui grande importância no contexto alquímico, está intimamente relacionado à sua semelhança com os sete governadores e com o Demiurgo, o poder de observar ou contemplar as formas inteligíveis e moldá-las fisicamente na matéria.

A primeira referência ao uso da *semelhança* está contida no *Poimandres* e que diz:

“Ora o Nous, Pai de todos os seres, sendo vida e luz, criou um Homem semelhante a ele [Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον], pelo qual sentiu

⁷¹ No *Poimandres*, CH I, são apresentados na hierarquia cósmica sete governadores, os quais podem ser entendidos como uma referência aos sete luminares do céu, ou as sete esferas celestes as quais a alma humana atravessou em sua catabase e deverá retornar a atravessar de retorno a unidade divina em sua anábase. É narrado no mesmo livro a criação de sete homens andrógenos semelhantes aos sete governadores, e por meio destes podemos perceber o uso das semelhanças na *Hermetica*.

tanto amor como se fora seu próprio filho. Pois o Homem era muito belo, reproduzindo a imagem de seu Pai [πατρός εικόνα]: pois é verdadeiramente de sua própria forma [ιδίας μορφης] que Deus tornou-se amoroso e legou-lhe todas as suas obras” (CH I, 12)⁷².

Tanto a versão francesa de A-J. Festugière e a inglesa de Brian Copenhaver da *Hermetica* traduzem *ison* [ἴσον] como “semelhante”. Associado ao termo “semelhante” na mesma referência há outros dois termos que nos permitem compreender esta semelhança do homem a Deus (Nous): pois o homem é “reproduzido a *imagem* (eikona) de seu Pai” e “verdadeiramente de sua própria *forma* (morfés)”. Esta semelhança provém do alto, pois é Deus ao ver-se na sua criação e que a percebe enquanto perfeita e por ela se apaixonando, estabelece uma relação de semelhança por meio do amor, da *forma* e da *imagem*. Quando é dito que Deus amou ao homem como “próprio filho”, deve-se a semelhança entre o homem e o filho de Deus, que é o *Logos*, e que por meio deste último, deu-se toda a criação.

A mesma relação se apresenta no passo seguinte onde é dito que o homem ao observar a criação do Demiurgo, também desejou criar igual a ele e o Pai lhe permitiu (CH, I, 13). Deste modo, o homem também se tornou semelhante ao Demiurgo, e os Governadores ao verem sua obra também se apaixonaram pelo homem, fechando assim a cadeia de semelhanças na hierarquia celeste.

Uma passagem do CH IV, *Sobre a Cratera ou a Mônada*, pode ser associada a esta que acabamos de referir. Trata-se de uma explicação acerca do semelhante e o dessemelhante.

“[...] Ora, as coisas más são mais aparentes aos olhos, o Bem, contrariamente, é invisível aos olhos visíveis. Não possui efetivamente nem forma, nem figura. É por isso que é semelhante [ὁμοιον] a si mesmo e é dessemelhante [ἀνόμοιον] de tudo o mais, pois é impossível que um incorpóreo torne-se aparente a um corpo” (CH IV, 9)⁷³.

Esta passagem soa bastante familiar a passagem das *Definições* que citamos acima. Esta familiaridade diz respeito à ideia de unidade. A Unidade ou Uno é chamado de “Mônada” no CH IV. Nesta passagem citada percebemos a necessidade de distinção entre o uno e o múltiplo, entretanto, a Mônada enquanto o *princípio* de todas as coisas que existem, existe em todas as coisas enquanto princípio e raiz destas (CH IV, 10).

⁷² Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

⁷³ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

Deste modo, esta distinção existe em termos formais, mas não em termos de princípio. A Mônada é princípio de tudo enquanto é princípio de si mesmo, por ser princípio compreende todo e qualquer número, é o engendrador de tudo, enquanto não é engendrado por nenhuma outra coisa.

Deste modo, a *semelhança* tal qual é apresentada nesta passagem do *CH IV* se sustenta em termos não formais, pois a tentativa de Hermes neste tratado é apresentar uma “imagem de Deus” por meio da Mônada, e se contemplada tal qual ele a apresenta encontrar-se-á Deus. Em suma, a relação estabelecida entre o semelhante e o dessemelhante se encontra no fato de que tudo aquilo que é semelhante há de se atrair de maneira mútua, tal qual o “ímã atrai a si o ferro” (*CH IV*, 11). Ou seja, encontramos novamente a indicação de Garth Fowden acerca dos princípios de simpatia e antipatia. A simpatia está para a semelhança tal qual a antipatia está para a dessemelhança. Da mesma forma podemos entender que tudo que é bom provém do Bem de maneira *sine qua non*.

A mesma questão também surge no *CH XI*, 5, que busca estabelecer a mesma distinção acerca do semelhante e do dessemelhante:

“[...] Por esta razão, ó Hermes, nunca pense que alguma das coisas daqui de baixo ou de cima são semelhantes [ὁμοιόν] a Deus, pois te afastarás da verdade: efetivamente nada há de semelhante ao dessemelhante [ἀνόμοιον], Só e Único” (*CH XI*, 5)⁷⁴.

A mesma preocupação é expressa, em termos de necessidade de distinguir o semelhante e o dessemelhante. Com efeito, nada há que se distinga de seu princípio, e é no mínimo dúbio quando este tratado hermético se expressa buscando distinguir Deus do resto da criação, quando o mesmo diz uma linha à frente que “tudo é pleno de Deus” [ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ]. Isto confirma mais uma vez nosso pressuposto. A ideia de simpatia mais uma vez se expressa por meio de uma frase que muito é familiar a filosofia grega, pois é atribuída a Tales de Mileto frase similar: “Tudo está cheio de deuses”. Deste modo, se Deus é “uma força sempre atuante” (*CH XI*, 6) estabelece-se uma compreensão de que deve necessariamente existir uma rede de ligações (simpatias) entre todas as coisas, e todas as coisas a ela é submissa. O mundo se torna então uma *imagem de Deus*, pois expressa sua bondade, sua força, sua idade, etc., em suma sua

⁷⁴ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

semelhança. Uma frase deste mesmo tratado é exemplar para percebermos estas relações de semelhança:

“Assim a Eternidade é a imagem [εἰκόων] de Deus, o mundo imagem da Eternidade, o Sol imagem do mundo, o homem é a imagem do Sol” (CH XI, 15)⁷⁵.

Deste modo, a semelhança se torna condição de cognoscibilidade. Pois é por meio da semelhança que os semelhantes podem ser conhecidos. É preciso, pois assemelhar-se a Deus para poder conhecê-lo, e deve-se assemelhar-se a eternidade para conhecer a Deus, pois ele mesmo é eternidade. Deve-se aprofundar-se a totalidade da criação, adquirir a percepção de que se estás em tudo, então compreenderás a Deus (CH XI, 20).

Do mesmo modo, se podes alcançar com o pensamento, e romper com a prisão do corpo, e conhecer todas as coisas superiores, o Bem e o Belo, e rejeitar ao corpo (CH XI, 21), pode-se assemelhar-te a Deus, ver o invisível, ou seja, o incorpóreo, com sua potência incorpórea que é o pensamento (*nous*) e atingir a meta final da alma conforme o Hermetismo.

No *Asclepius*, 4, é apresentada uma compreensão de *gênero*⁷⁶ que se funda na semelhança, pois os indivíduos engendram outros indivíduos sempre similares a si mesmos, pois o mesmo possui em si a qualidade de seu gênero, por isso que os deuses engendram deuses, os daimones engendram daimones, os homens outros homens (no sentido de humanidade). É interessante notar que estes três gêneros de seres são os únicos que podem engendrar indivíduos semelhantes, pois apenas estes possuem o poder divino para semear e criar, por compartilharem uma semelhança original, por este motivo pode ascender de uma condição para outra, um homem aproximar-se dos deuses, os daimones do homem, etc. (*Asclepius*, 5).

O passo seguinte contém o resumo geral que envolve a natureza humana e sua relação com a natureza divina:

“Assim é uma grande maravilha o homem, um vivente digno de admiração e honra. Pois passa a possuir a natureza de um deus como se fosse um deus, possui familiaridade com o gênero dos daimones sabendo que possuem a mesma origem; despreza esta parte de sua

⁷⁵ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

⁷⁶ Gênero aqui diz respeito ao conjunto de determinada espécie de seres.

natureza que é apenas humana pois depositou sua esperança na divindade da outra parte”.

[...]

“Tal é então a sua posição privilegiada de intermediário que ama os seres que lhe são inferiores, como é amado por aqueles que o dominam” (*Asclepius*, 6)⁷⁷.

Neste ponto chegamos à passagem que já nos referimos anteriormente, e que liga as ideias Herméticas antigas as formulações renascentistas, tais quais apresentamos em Pico della Mirandola e que serve de sustentação da abertura de sua *Oratio*. Lá falamos da relação hermética existente na *prisca theologia* em Mirandola. Aqui encontramos a sustentação para tal argumento e que abre a visão antropológica de Mirandola, e digamos mais, a visão antropológica do Renascimento em geral fundada na idéia de semelhança entre a humanidade e os deuses.

Entretanto, conforme nossos objetivos, devemos agora desenvolver um ponto bastante importante, que é o uso e a importância da aplicação do princípio de semelhança e suas ideias correlatas no Renascimento.

II. II. I. AS FORMAS DE SEMELHANÇA

Sem dúvida as analogias, correspondências, etc., foram de grande importância no Renascimento, e como veremos mais adiante pode nos ser de grande ajuda hoje. Dois autores contemporâneos dedicaram algumas de suas linhas acerca da doutrina da semelhança. Estes foram Walter Benjamin e Michel Foucault.

Walter Benjamin⁷⁸ (1892-1940) escreveu em 1933 um pequeno texto intitulado *A Doutrina das Semelhanças*. Este autor a relaciona com a faculdade mimética do homem, e indica o princípio de semelhança como o fundamento desta capacidade. Benjamin se utiliza da noção de semelhança conforme os renascentistas e para tanto cita alguns exemplos, os quais já foram feitas referências no decorrer de nosso texto. Para ele o aporte mais importante desta “doutrina”, como ele a chama, é a de estimular e despertar a capacidade mimética do homem (BENJAMIN, 1994, p.108). Ainda este autor enfatiza

⁷⁷ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

⁷⁸ Importante filósofo e sociólogo alemão. Esteve ligado à “Escola de Frankfurt”, e por ser de família judaica foi também muito influenciado pelas tradições, teologias e místicas judaicas. Sua principal influência foi, sobretudo, Karl Marx e seu pensamento abrangeu profundas reflexões críticas acerca da cultura, da sociedade e da arte.

que esta capacidade humana parece haver diminuído por se transformado com o passar dos tempos.

A astrologia, para ele, parece ser um exemplo desta mudança, e se observados as aplicações de suas fórmulas aos processos celestes poderemos perceber o princípio de imitação atuando entre a prescrição e o recurso mimético correspondente (ajustamentos entre momentos terrenos e momentos celestes, conjunções, etc.). Benjamin conclui que na astrologia é por meio da aplicação prática da faculdade mimética do homem que se pode observar a maneira pela qual se assegura seu caráter experimental (BENJAMIN, 1994, p. 110).

Como veremos mais a frente em Michel Foucault, Walter Benjamin atribui à linguagem o caráter canônico do conceito de semelhança. Ressalta ele que ainda não se buscou investigar a importância da mimese na origem da linguagem e apresenta uma nomenclatura própria, ele chama de “semelhança extrassensível”, que se trata de uma “teoria mística” da linguagem (BENJAMIN, 1994, p. 111), a qual a origem dos nomes está ligada uma relação de semelhança entre o nome e a coisa nomeada, estando esta relação presente na linguagem falada e escrita, entre o falado e o intencionado, e por fim entre o escrito e o intencionado.

Um ponto interessante é que por mais que a gênese destes mecanismos seja obscura, os atuais resultados obtidos pela moderna grafologia⁷⁹ é a de que a linguagem escrita (manual) pode revelar aspectos inconscientes do autor. Segundo Benjamin, esta descoberta poderia revelar traços acerca da origem da linguagem. Este caráter mágico da linguagem e da escrita nos mostra o quanto é importante a dimensão fundacional da intenção significativa e comunicacional desta. Pois a linguagem busca sempre indicar algo, mesmo que metafórica ou mimeticamente, e em seu uso percebemos o significado fulminar o contexto em que uma palavra é usada, seja na dimensão fonética ou na dimensão escrita. Deste modo, aquilo que entendemos por “leitura” assume um duplo aspecto. Por isso, bem expressa Benjamin, o ato de leitura de um aluno colegial não é o mesmo do ato de leitura do astrólogo (BENJAMIN, 1994, p. 112). O astrólogo ao ler o céu, também ler o destino, o aluno ao ler o ABC, lê apenas uma única dimensão. O ato de ler do astrólogo é um exemplo paradigmático, e este ato pode ser encontrado em outros inúmeros casos: o necromante, o profeta, o tarólogo, etc.

⁷⁹ A Grafologia dedica-se a buscar traçar uma espécie de perfil psicológico dos indivíduos por meio da análise de sua escrita. Não é considerada uma ciência tradicional, sendo-lhe aplicada a classificação de pseudociência. Entretanto, é utilizado em pesquisas forenses um recurso semelhante à grafologia, trata-se da grafologia ou caligrafia forense aplicada à criminalística.

Michel Foucault (1926-1984), por outro lado, dedicou um capítulo inteiro de sua obra *As Palavras e as Coisas*, publicado em 1966, para apresentar um quadro de nossa cultura dominado pelo princípio de semelhança. Esta obra será um de nossos faróis em nossa jornada renascentista.

O princípio de semelhança desempenhou um importante papel na construção do saber ocidental durante o Renascimento. De fato, ao que corresponde a este princípio encontramos uma série de práticas interpretativas e exegéticas as quais estão ligadas diversos tipos de simbolismos e representações textuais e artísticas. Toda a linguagem daquela época parecia girar em torno de espelhos e jogos de semelhanças e analogias.

Michel Foucault nos apresenta quatro formas de semelhanças as quais estabelecem a maneira pela qual determinada coisa se assemelha uma à outra. Estas quatro formas são: a *convenientia*; a *aemulatio*; a *analogia*; e as *simpatias* (FOUCAULT, 2007, p. 23). Foucault as chama de “as quatro similitudes”, e estas são segundo ele as essenciais em meio à multidão de noções e idéias existentes naquela época.

A) *Convenientia* (FOUCAULT, 2007, p. 24-6): esta noção reúne uma série de configurações de ordem de “proximidade” ou “vizinhança”. A *convenientia* está ligada a espacialidade e a semelhança do lugar ou local onde duas ou mais coisas estejam colocadas, deste modo, de maneira símile. A idéia central aqui é da relação de proximidade, troca de movimento, influências e paixões, a “conjunção” e o “ajustamento”. Por duas coisas compartilharem um mesmo local estas compartilham um parentesco, uma similitude. Com efeito, a semelhança se configura por meio do “contato” e do emparelhamento.

Exemplar é a relação de *convenientia* entre o corpo e a alma. Foi necessário que a alma obtivesse uma determinada natureza para que pudesse habitar em conjunto ao corpo, ou seja, foi necessária a “queda”, ou o “pecado”, para tornar a alma assimilável ao corpo, e esta estando em relação com o corpo adquiriu suas características e seus movimentos. Outros exemplos: a *convenientia* estabelecida entre a orquídea e o tronco de árvore onde ela se desenvolve; a planta que cresce nos chifres de alguns cervídeos (cervos, renas, alces), etc.

Esta relação desencadeia sempre trocas e benefícios, conforme podemos verificar naquilo que a biologia chama de mutualismo, ou seja, relações específicas, harmônicas, de beneficiamento entre espécies diferentes. Estas relações são sempre de ganhos, e em alguns casos são duradouras ao ponto de existir uma *simbiose*, uma íntima imbricação,

um emparelhamento, uma conjunção, em suma, uma unificação por meio da semelhança.

De maneira global, a *convenientia* nos mostra que a partir da verificação destas relações de assimilação, vizinhança e encadeamento, podemos compreender que o mundo se gere e auto-organiza por meio de uma cadeia de proximidade e movimento. Cada ponto desta cadeia é um elo de mediação, e deste modo formando uma rede interconectada formando círculos de similitude, e por fim, uma rede universal de semelhanças.

Assim, conforme o que podemos apreender daquilo que nos é apresentado por Foucault e o que compreendemos das passagens da *Hermetica* referidas anteriormente, podemos afirmar que aquilo que o Hermetismo nos apresentou enquanto uma visão de que estes emparelhamentos e vizinhanças, estas redes de semelhanças, ligam tudo àquilo que existe, estabelecendo uma ligação entre aquele que criou e aquilo que foi criado, existindo assim uma rede de mediações entre o acima e o abaixo, entre os deuses e a hierarquia celeste e o mundo.

B) *Aemulatio* (FOUCAULT, 2007, p.26-9): contrariamente a *convenientia*, a *aemulatio* não se arranja em termos de movimento, contato ou vizinhança, senão por meio da distância e entre os espaços. Dois objetos que se mantêm inertes assemelham-se por meio da “imitação”, do “reflexo” e do “espelhamento”. A metáfora dos espelhos e seus reflexos encaixam-se perfeitamente nesta noção. A emulação é uma imitação ou igualação, enfatizando-se o caráter de “disputa” ou “concorrência”. Este aspecto diz respeito à fonte da semelhança.

No caso anterior da *convenientia*, a semelhança se movimenta de um objeto para outro, lhe comunicando a similitude. No caso da *aemulatio* os objetos se correspondem mutuamente. A semelhança não se origina nem de um lado nem de outro, e desta feita, pode-se falar de uma espécie de disputa, pois um imitando ou correspondendo ao outro se estabelece uma relação de concorrência, pois a similitude neste caso é autogerada ou como que se brotasse espontaneamente. Entretanto, nem sempre existem equanimidade, e atividades e passividades podem ser observadas. Um Exemplo dado por Foucault é a das relações entre as estrelas e as plantas, onde estas últimas recebem influências de maneira passiva. Deste modo surgem antagonismos e duplicações.

Encontramos um exemplo desta noção de *aemulatio* em Pico Della Mirandola que nos fará compreender a maneira pela qual esta é aplicada:

“[...] devemos, primeiro que tudo, emular [aemulandus], investigar e compreender, de modo a sermos arrebatados até os fastígios do amor e descer em seguida instruídos e preparados para a tarefa da ação” (MIRANDOLA, 2011, p. 63).

Nesta passagem Pico Della Mirandola se refere à hierarquia divina enquanto um êmulo para a ação humana e sua ascensão ao divino. Semelhante ao trecho escatológico do *Poimandres*, o homem deve desvencilhar-se da terra (matéria) e de tudo que diga respeito a esta e mirar ao céu. Tal qual o sonho de Jacó⁸⁰ onde Deus está no topo da longa escada que subiam e desciam “anjos de Deus”, em Mirandola as virtudes dos Serafins, Querubins e Tronos são ressaltadas enquanto um caminho de ascensão. Esta tríade é, conforme Pseudo-dionísio Areopagita em sua obra *Hierarquia Celeste*, a primeira classe de seres celestes, os quais são os mais próximos da divindade. Suas virtudes as quais devem ser “emuladas”, segundo Mirandola, dizem respeito a seu nome e sua característica. Os Serafins “ardem”, ou “incendeiam”, no “fogo de amor”; Os Querubins fulguram em sabedoria, é o “esplendor da inteligência”, e abundam em ciência; enquanto os Tronos são a “solidez do juízo” (MIRANDOLA, 2011, p. 61; AREOPAGITA, 2007, p. 126). A partir destes que são os primeiros, e emuladas conforme especificam seu nome em hebraico, o homem se torna o semelhante ante a fonte de toda semelhança, e podem contemplar a divindade tais quais os Serafins, os Querubins e os Tronos o fazem, rejubilando-se e cantando hinos ao pai.

“Também nós, portanto, emulando [aemulantes] na terra a vida querubínica, refreando o ímpeto das paixões com a ciência moral, dissipando a treva da razão com a dialética, purifiquemos a alma limpando-a das sujidades da ignorância e do vício para que os afetos não se desencadeiem cegamente nem a razão imprudente alguma vezes delire” (MIRANDOLA, 2011, p. 65).

Deste modo, a figura de Jacó é ressaltada e torna-se um êmulo para a vida do homem, enquanto aquele que em terra era vigilante acerca da vida nos céus, contemplava aos anjos na escada, e possuía uma íntima relação com Deus. Com efeito, a história de Jacó não é somente um êmulo para a ação humana, senão um símbolo, ou um relato simbólico que deve nortear a vida daquele que aspira ao transcendente,

⁸⁰ *Gênesis* 28, 12.

“emular” ou “imitar” os anjos que descem e sobem cada degrau no conhecimento do divino.

C) *Analogia* (FOUCAULT, 2007, p. 29-31): a noção de analogia já nos é conhecida e discutida. Neste quesito Foucault nos auxilia no ponto que afirma que nas analogias são apropriadas as noções de *convenientia* e *aemulatio*. Como tal é expressa tanto em suas origens gregas e conforme seus usos renascentistas, as analogias possuem características da *convenientia* em termos de sua conformação mediante o movimento e do espaço, como da *aemulatio* por meio de sua ação a distância, como o mesmo Foucault se expressa, por meio de “ajustamentos”, “liames” e “junturas”. Apresenta-se de maneira invisível, enquanto correspondam semelhanças sutis, que carecem de prolongada reflexão e observação para percebê-las, como as analogias inversas entre o homem e a planta, as partes do rosto com os sete luminares; tais quais as analogias visíveis e observáveis como, por exemplo, as analogias anatômicas as quais já nos referimos anteriormente.

Como podemos perceber percorrendo as mais importantes produções deste período, a recorrência do recurso simbólico salta aos olhos e abundam os livros e a imaginação permeia o mundo estabelecendo relações harmônicas e coerentes dentro de suas próprias estruturas. Deste modo, perceber a imagem do homem como um símbolo da realidade celeste não causa nenhum tipo de contradição ou erro, tendo em vista que a semelhança que une o homem e os céus é uma semelhança que indica, aponta, sugere, de uma maneira paradoxal, a relação de familiaridade ou origem comum entre ambos.

D) *Simpatias* (FOUCAULT, 2007, p. 32-5): como já pudemos observar anteriormente acerca das simpatias e antipatias percebemos que estas são o elo de articulação entre todas as coisas. Deste modo, aquilo que Foucault nos apresenta nos ajudará a evidenciar o caráter de jogo de “aproximação” e “distanciamento” que permeia o mundo, e para tal as simpatias e antipatias utilizam-se das formas de similitude já apresentadas. É por isso que ele nos fala:

“A simpatia é uma instância do *Mesmo* tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante” (FOUCAULT, 2007, p. 32).

Pois por meio da vizinhança e aproximação da *convenientia* as simpatias tratam de dissolver as diferenças e assimilá-las, gerando-as identidade. Deste modo podemos

perceber aqui que o princípio de identidade de cada coisa é dissolvido e sua individuação é desfeita, criando uma mistura, tornando-as idênticas.

De modo contrário, as antipatias se utilizam das formas da *aemulatio*, ou seja, a “disputa” e a “concorrência”, gerando “isolamento” e distanciamento, enfatizando a diferença e a identidade. Desta feita não há mistura, nem assimilação, permanecendo a “singularidade” das coisas, enquanto a analogia possa realizar uma maneira delas se refletirem ou se espelharem.

Assim, um balanceamento entre assimilação e singularidade é um jogo constante que evite que todas as coisas não se misturem de uma forma que tudo se torne uma mistura total e desordenada, enquanto, por outro lado, não as torne completamente estranhas e alheias umas as outras. Esta é a garantia para que tudo no cosmos possa gerar-se, crescer, misturar-se, multiplicar-se, dissolver-se e reencontrar-se. Fechando assim uma grande cadeia, tal qual a idéia hermética expressa anteriormente concorda de maneira coerente.

“A soberania do par simpatia – antipatia, o movimento e a dispersão que ele prescreve dão lugar a todas as formas de semelhança. Assim se encontram retomadas e explicadas as três primeiras similitudes. Todo o volume do mundo, todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las a distância. Através desse jogo, o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelham. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si” (FOUCAULT, 2007, p. 35).

II. II. II. A DOCTRINA DAS SIGNATURAS

Resta-nos para finalizar esta parte, tratar acerca da teoria das *assinalações* ou *signaturas*. Esta teoria possui uma relação íntima com as quatro formas de similitudes que acabamos de expor. Como bem expressou Foucault, estas quatro formas são a maneira pela o mundo dobra-se sobre si, duplicando, refletindo, encadeando (FOUCAULT, idem). Entretanto, como poderíamos perceber isso?

Na literatura hermética antiga esta noção pode ser encontrada de forma clara no *CH XII* que diz:

“[...] é com este único vivente (o homem) que Deus se comunica, durante a noite em meio aos sonhos, durante o dia através dos presságios, e lhe prediz o futuro por toda uma variedade de meios, pelos pássaros, pelas entranhas das vítimas, pela inspiração, pelo carvalho” (CH XII, 19)⁸¹.

Desta passagem compreendemos que para o Hermetismo o mundo é abundante de sentido e a tudo permeia aquele que é a fonte de todo sentido. O caso do homem neste contexto é paradoxal, pois é a ele que cabe reconhecer em tudo aquilo que existe as marcas deixadas por Deus, e por meio de seu intelecto, que compartilha com a divindade, reconhecer a si mesmo enquanto divino, e que guarda em si tal semelhança de origem.

A noção renascentista de *signatura* é de Paracelso. Em seu livro *De Natura Rerum* (*Sobre a Natureza das Coisas*), capítulo nono intitulado *De Signatura Rerum Naturalium* (*Sobre a Signatura das Coisas Naturais*), nos é apresentada a formulação desta noção. Segundo Paracelso todas as coisas possuem em si um “signo” ou “sinal” que manifesta uma determinada qualidade oculta. Ainda segundo ele, nada na natureza é carente destes sinais, pois de outro modo, não poderíamos conhecer as coisas enquanto elas mesmas (AGAMBEN, 2010, p. 43). De maneira geral, as signaturas são marcas ou sinais impressos por Deus nas coisas para o seu reconhecimento, e que permanece oculto (ECO, 1995, p. 40).

Segundo Giorgio Agamben (2010, p. 44), filósofo italiano, as signaturas se apresentam em Paracelso não enquanto uma ciência, senão enquanto o próprio ato de assinalar. Pode-se falar em termos de uma teoria da assinalação, como de fato o próprio Agamben se refere, entretanto devemos observar que para Paracelso a preocupação central é acerca da fonte da assinalação, pois se faz necessário buscar a origem dos *signata*, quem é o seu *signator*, e qual o número destes (AGAMBEN, idem). Segundo Paracelso, são três os “signadores”: o homem, o arqueo e as estrelas.

No homem estes sinais se apresentam em seu corpo como a manifestação de características internas. Estes sinais são a fonte das observações da fisionomia e da quiromancia.

⁸¹ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

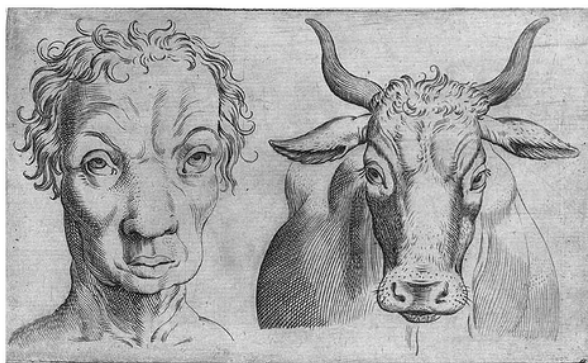


Figura 15. Exemplo de Fisiognomia. Giambattista Della Porta, *De Humana Physiognomonia*, 1650 (ROOB, 2011, p. 463).

A fisiognomia buscava estabelecer uma relação de analogia entre características do rosto humana e uma determinada contraparte interna dos indivíduos e propondo análogos, como no caso da figura acima de Giambattista Della Porta (1535-1615) onde o rosto humana semelhante ao do boi lhe atribui características de temperamento semelhante ao deste animal. Segundo Alexander Roob, para Della Porta todas as coisas se correspondem podendo-se por meio da analogia descobrir seus significados; no caso da figura acima os homens com rosto de boi são “obsecados, preguiçosos e facilmente irritáveis” (ROOB, 2011, p. 463). No caso do citado Paracelso, a fisiognomia está relacionada à impressão das estrelas no rosto humano, ou seja, a marca ou sinal celeste, enquanto as marcas do corpo e das mãos estão a cargo da quiromancia, estas possuem uma causalidade e por este motivo é possível conhecer o efeito pelo qual o *signator* as imprimiu.

Deste modo, os “signos”, os “sinais”, ou as “assinalações”, é a maneira pela qual todas as coisas se correspondem estabelecendo redes de significado, e por sua parte desenrolando uma possibilidade de compreensão sobre o mundo, seus constituintes e sua manifestação. Por outro lado, Umberto Eco (1995, p. 43) nos chama atenção para o caráter retórico das signaturas, ou seja, o uso retórico por meio da substituição por semelhança ou contraste em casos de contrariedade e oposição, chegando a ser hiperbólico ou irônico, quando não metafóricas. Ou seja, as signaturas não são propriedades das coisas em si mesmas, senão enxertadas pelo uso retórico. Entretanto, o uso retórico está ligado a uma “tolerância semiósica”, contrariamente a uma episteme.

Conforme a episteme renascentista às estrelas estão ligadas todas as formulações astrológicas e astronômicas, e por meio destas os variados modos de presságios e

profecias. A manifestação de determinada coisa indica uma semelhança à outra que lhe corresponde e lhe comunica um significado.

Acerca do *arqueo* Paracelso fala do paradigma de toda *signatura*, que é a língua. Ou seja, é por meio da linguagem que o primeiro *signator*, Adão, nomeou todas as coisas, e a cada nome que foi dado a cada criatura, lhe imprimiu um *signata*, correspondendo o nome à criatura, simultaneamente, o poder, a virtude e propriedade desta coisa (ECO, 1995, p.41). Deste modo, o homem é entendido como um *signator*. E neste ponto cabe-nos conjecturar a importância das ideias herméticas de *simpatia*, e percebemos que o lugar privilegiado do homem o qual é apresentado na *Hermetica* é compatível a tais formulações renascentistas. O homem figurará em posição central neste panorama até a revolução científica do séc. XVII, e acerca deste ponto veremos um pouco mais adiante.

Retornando aos nossos propósitos atuais, as assinalações nos mostra que para que possamos bem compreender a maneira que as correspondências são estabelecidas, devemos notar as marcas ou sinais superficiais em todas as coisas, deste modo, o percurso da similitude é de fora para dentro, ou de outro modo, do visível para o invisível, um jogo entre o manifesto e o oculto.

Michel Foucault é afirmativo acerca da pergunta sobre o critério que permeia a similitude e a assinalação:

“Não há semelhança sem assinalação. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado” (FOUCAULT, 2007, p.36).

A similitude é uma constante da natureza. Tudo que existe guarda em si uma marca da semelhança, e por mais que alguém possa afirmar que alguma coisa é oculta (ou ocultada) esta coisa guardará mesmo que de maneira pouco perceptível algum tipo de marca ou sinal, pois conforme a passagem do evangelho, tudo que está oculto deverá se tornar manifesto⁸².

Com efeito, a teoria das *signaturas* se apresenta enquanto fundada em uma *episteme*, e concomitantemente, uma teoria do conhecimento, pois como acabamos de ver, as *signaturas* são àquilo que nos permite conhecer as coisas. Entretanto, como podemos perceber não se trata somente de uma teoria do conhecimento, mas de uma teoria da compreensão, pois como bem nos apresenta Foucault (2007, p.40), a *episteme*

⁸² Marcos 4, 22; Lucas 8, 17 e 12, 2; Mateus 10, 26.

do séc. XVI funde a teoria da interpretação (hermenêutica) a teoria dos signos (semiologia). É evidente que estes sinais ou signos que a nós se apresenta carecem de interpretação. À hermenêutica cabe o sentido e o significado, enquanto à semiologia descobrir estes signos e explicar suas estruturas e funcionamentos.

É para tanto que nos desenvolvimentos posteriores ao chamado *esoterismo* ocidental são comuns às referências acerca de tipos de compreensão e métodos exegéticos particulares, as chamadas ciências ou artes ocultas dos ocultistas dos séculos XVIII e XIX são o desenvolvimento tardio destas ideias ou o ressurgimento do interesse pelo oculto e tudo que diz respeito a ele em diferentes níveis e ambientes culturais. Destaco a importância que desempenhou a noção de signatura na obra de Jacob Boehm, mas detidamente em *Signatura Rerum* de 1622.

Em suma podemos resumir este horizonte em uma relação entre a manifestação de signos, sinais ou assinalações e a necessidade de deciframento ou compreensão destes. Não é somente aplicado à hermenêutica, pois não se trata apenas de decifrar o sentido oculto da escrita e seus artifícios e duplicações no uso da língua, pois a escrita foge aos limites dos papéis, dos livros e dos ditos, alcançado o mundo, tornando-o uma experiência de compreensão dos seres e do mundo enquanto um grande livro com sua própria linguagem, ou seja, os sinais e marcas exteriores, aquilo que contemporaneamente chamamos de *símbolos*⁸³.

Os sinais impressos pelo destino no rosto e nas mãos são um exemplo destes *signata*, os quais o quiromante e fisionomista decifram. É por isso que se aplica a semiologia associada à hermenêutica enquanto conformando um método que conduz ao descobrimento das relações simpáticas e das semelhanças que os coordena.

II. III. REJEIÇÃO E PERMANÊNCIA DAS IDEIAS HERMÉTICAS: HERMETISMO E ESOTERISMO OCIDENTAL

Os dois subcapítulos anteriores nos apresentaram dois aspectos característicos das ideias herméticas no Renascimento. Por um lado vimos a importância da *prisca theologia* na estrutura do pensamento teológico e a organização de um recurso hermenêutico necessário para uma nova visão e interpretação do Cristianismo de então.

⁸³ Para uma compreensão aprofundada acerca da noção contemporânea de símbolo e a da ciência simbólica cf. o já citado ALLEAU, René. *A Ciência dos Símbolos*; além do imprescindível DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*.

Por outro lado, pudemos perceber a importância epistemológica da similitude neste contexto, e apresentando sua estrutura, formas e aplicações.

Cabe a nós neste ponto apresentar as coordenadas norteadoras que contribuíram com tal mudança de fundamento epistemológico e a consequente marginalização de tais ideias hermético-esotéricas. Elencamos dois aspectos que julgamos importante ressaltar acerca desta transição: a mudança do paradigma por parte da nova ciência emergente; e o contexto conformado depois da Descoberta de Isaac Causabon.

Neste sentido é mais do que sabido que o século XVI é o marco temporal da revolução científica moderna. Sabemos também que com essa virada epistemológica, que foi expressa em termos filosóficos por René Descartes, houve uma mudança ou transformação de “paradigma” na nomenclatura de Thomas Kuhn, ou “episteme”, na de Michel Foucault.

Deste modo, temos de um lado a “antiga” *episteme* da similitude e da interiorização do processo de conhecimento e a imersão no vivido, que podemos chamar em termos de uma teoria mística ou esotérica; e do outro lado a emergente teoria externalista, a “nova” *episteme* mecanicista, centrada na consciência (*mens*) e organizada em torno da contemplação externa dos processos mecânicos da natureza.

Como vimos a ideia de unidade entre o Homem, o Mundo e a Divindade, em suma, a unidade do cosmos, era um dos pilares do conhecimento renascentista, o qual se tornava manifesto na experiência do mundo, e percebido através de um complexo jogo de espelhos e reflexos, emulações e vizinhanças, simpatias e analogias, correspondências e formas tais, é uma visão de mundo extremamente aberta e ilimitada a qual o conhecimento não diz respeito apenas a uma parcela da realidade, senão engloba todos os níveis de realidade e toda distância que pode vir a separar o grande mundo do pequeno mundo; o mundo da similitude era um dos centros diretores desta forma de pensamento. E através delas percebemos que o conhecimento concebido em seu seio nos mostra sua formação infinita, ou seja, nunca acabada, ou restrita a um conhecimento local ou parcial conforme o método científico moderno.

Com efeito, para conhecer todas as formas de semelhanças e todos os objetos do semelhante deveríamos empreender uma experiência infinita. É com muita razão que Foucault (2007, p. 41) classifica a configuração acumulativa da semelhança como “pletórica”, ou seja, excessiva ou exagerada, pois teríamos que percorrer todo o mundo para acumular toda sorte de similitudes. Deste modo, muitos se utilizaram desta “configuração” das ideias hermético-esotéricas para deslegitimá-las e relegá-las a ordem

do irracional e da impossibilidade de verificação, acomodando-a enquanto mera visão de mundo. Entretanto, enquanto fundamento epistemológico e garantia de uma forma ou “categoria de pensamento” e “configuração da natureza” esta *episteme* encerra-se em “limites reais” e “tangíveis” (FOUCAULT, 2007, p. 42). Quando passa a indicar como vimos os limites físicos e temporais, suas extremidades e dimensões espaciais, tornando-a inteligível e compreensível por meio de suas formas (emulação, conveniência, simpatia, analogia, etc.). Não cabe a nossos propósitos atuais buscar justificar o porquê que o mundo renascentista tenha fundado um saber sobre estas estruturas, entretanto, podemos travar uma maneira de entender a dinâmica destas relações e o que elas sugerem.

II. III. I. A RUPTURA DAS IDEIAS RENASCENTISTA

O primeiro ponto de importância para nós é identificar o fator que contribuiu para o desmantelamento da *episteme* renascentista. Este fator pode ser entendido como um desenrolar da descoberta de Isaac Causabon, que em seu imbricamento histórico com o emergente contexto da revolução científica. Neste contexto as concepções mágicas ligadas à religião natural e a magia natural são criticadas, rejeitadas, e por fim transpostas por princípios racionalistas do mecanicismo cartesiano. Deste modo, a concepção de unidade de todas as coisas por meio da similitude é alterada por um princípio de antagonismo e separação entre sujeito e objeto, entre o sujeito que pensa e as coisas externas, *res cogitans* e *res extensa*.

Aquilo que Bernardino Orío de Miguel (2013, p. 196) chama de “pensamento organicista” para caracterizar o pensamento hermético (e cabalista) renascentista se estruturava, segundo ele, em um princípio de unidade o qual o *uno* não é número, pois ele é o princípio de tudo, ou seja, o princípio de todo número (da multiplicidade). Esta noção é a mesma que vimos anteriormente acerca da mônada na *Hermetica* (CH IV) e do *uno* neopitagórico. É um “pensamento organicista”, pois se tudo provém do uno, sua carência deste se torna um fator “limitado” ou “privativo”, deste modo, tudo que há (o *ser* das coisas) é dependente de seu princípio, e por fim não poderia existir uma matéria completamente inerte ou morta, como a *res extensa* cartesiana. Com efeito, cada milímetro da natureza é viva e ativa por meio da ação divina, e a união entre o todo (o uno) e suas partes (as coisas) conformam uma unidade orgânica. A ruptura empreendida

pelo “pensamento mecanicista” consiste em separar este princípio (o uno) e as coisas, dotando estas últimas de inatividade, tornando-as inertes. Este antagonismo ontológico culminará no iluminismo com a completa falta de cognoscibilidade da transcendência, acarretando a conceituação do númeno (*moumenon*) kantiano. Como veremos no terceiro capítulo este é um dos pontos que marca a rejeição do pensamento hermético conforme é apresentado por Gilbert Durand.

Esta relação orgânica entre o todo e suas partes se apresenta por meio de hierarquizações, como já vimos, e por epifanias, irrupções atemporais de diferentes níveis de realidade. Como já vimos esta dinâmica do pensamento organicista se funda nas analogias e similitudes. Com a emergência do pensamento mecanicista e sua própria estrutura, estas formulações passaram a se tornar incompatíveis com o modelo epistemológico pós-renascentista. Deste modo, se torna difícil conciliar noções que suavizam a dicotomia entre os domínios materiais e espirituais, enquanto no modelo mecanicista é enfatizado o paralelismo psicofísico. Outro ponto é a postulação do transcendente como o totalmente outro da imanência e sua completa separação e interdependência.

No pensamento hermético, contrariamente, imanência e transcendência são dois polos de uma mesma realidade que se cruzam por intermédio das similitudes. No modelo mecanicista é mantida a dualidade do princípio, enquanto no modelo organicista há uma unicidade integrativa. Como bem expressa Bernardino Orío de Miguel (2013, p. 198) a “antiga física” poderia ser uma “teologia e uma psicologia”, pois seus objetos de consideração não se encontram separados, daí a noção de simpatia universal e os liames que ligam o mundo superior e inferior, e o corpo e a psique, pois se estas “simpatizam” é porque são unas entre si e seus vínculos jamais são rompidos.

A mudança radical entre uma postura e outra é acerca do lugar do homem na economia do cosmos. Para o pensamento organicista o homem é o “vicário”, o substituto do *uno*, o microcosmo, ou o pequeno deus, e é em sua razão que se pode empreender a busca por todas aquelas relações de simpatia e semelhança que se estabelecem no macrocosmo. Com efeito, o processo do conhecimento no Hermetismo se dá por meio de uma participação daquele que conhece e o todo da criação, deste modo, é um processo “desde dentro”, pois as significações despontam no jogo dos signos, das palavras, das coisas e suas mutualidades. Do lado oposto, as formulações mecanicistas que se organizam em torno das relações de causalidade, movimento e espaço, o homem se torna um observador passivo, como que olhando um processo

“desde fora”, onde o conhecimento se torna um cômputo sobre as relações das coisas no mundo.

Quem inicia nos mostrando algumas pistas acerca do segundo marco de transição é Frances A. Yates. Segundo Yates o primeiro condicionante se encontra em 1614, ano bastante importante na história do Hermetismo e que ela relaciona com nosso contexto em sua obra *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Trata-se da descoberta de Isaac Casaubon e a datação das obras de Hermes Trismegistos. Como já foi referido, Casaubon identificou que os escritos herméticos são uma produção grega tardia, posterior a Platão, Aristóteles e a outros escritores pagãos, do mesmo modo posteriores aos escritos cristãos, não havendo possibilidade que corroborasse ao postulado pela *prisca theologia* como uma referência a antigas doutrinas pré-cristãs ou pré-judaica (YATES, 1987, p. 440).

Deste modo, aquilo que Casaubon apresentou foi o suficiente para por em suspeita uma série de formulações as quais sustentava-se uma gama de pressupostos. Acerca destes, Yates elenca três fatores importantes: o primeiro a “destruição da situação do mago e da magia renascentistas”; o segundo a tentativa de reforma hermética levada a cabo por Giordano Bruno (1548-1600); e por último o abalo na tentativa de postular uma teologia natural sustentada nas ideias herméticas proposta por Tommaso Campanella⁸⁴ (1568-1639).

A crítica de Casaubon se encontra em meio a um efervescente momento posterior a Reforma Protestante e a Contrarreforma (Católica). Sua crítica é desferida contra os argumentos de Cesare Baronio contidos em seu *Annales Ecclesiastici*, entretanto Casaubon atinge vários alvos, sobretudo o apoio de Baronio acerca da autoridade espiritual e temporal do poder papal (GRAFTON, 1983, p. 78). Porém, segundo o historiador Anthony Grafton, a crítica de Casaubon contra a figura de Hermes Trismegistos não foi de nenhum modo acidental, pois seu conhecimento dos textos

⁸⁴ Um dos mais importantes filósofos dos séculos XVI e XVII, e um dos principais nomes ligado às ideias herméticas. Em sua obra *A Cidade do Sol* (1623) buscou apresentar, conforme a literatura utópica da época, a ideia de uma cidade a qual possuía uma estrutura social, política, cultural e científica centrada em ideias herméticas. Possui referências extremamente semelhantes às contidas na *Picatrix* acerca da cidade de Adocentyn, e a magia natural de Marsílio Ficino e sua fonte primordial o *Asclépio*. A magia hermética do *Asclépio* é de grande importância e ocupa um lugar central nas formulações de Campanella no que diz respeito a religião natural expressa na *Cidade do Sol* e a figura do legislador que é rei e mago (ou teurgo): o Rei Sol. Campanella esteve no centro de uma insurreição em sua cidade natal, Stilo, na Calábria, onde se tornou a figura central de um movimento milenarista que envolvia previsões astrológicas e proféticas sobre uma reforma mágico-religiosa. Foi preso várias vezes e por variados motivos. Conseguiu fugir e foi recebido por Luis XIV (em quem viu a imagem do rei sol) em Paris onde viveu até seus últimos dias.

gregos e seus anos de estudos o transformaram em seu grande carrasco. Para ilustrar este verdadeiro combate entre eles, Grafton se referiu a este como o Protestante versus o Profeta, título de seu artigo o qual cito. Causabon foi um Protestante na completude que este termo possa indicar. Foi um estudante dedicado a tradição, a Bíblia e aos pais da igreja. Seu conhecimento da Antiguidade cristã e grega o fez saber distinguir o verdadeiro e o falso (GRAFTON, 1983, p. 80), além de sua experiência com pseudoepígrafos, aos quais já demonstrava um alto nível crítico. Hermes Trismegistos, por conseguinte, não foi a única referência suspeita na obra de Baronio, também o foram pretensos profetas pagãos: Hydaspe e as Sibilas. Como bem observa Wouter Hanegraaff (2012, p. 75), Frances Yates é um tanto redutora em utilizar o Hermetismo como “cavalo de batalha” frente à rejeição do paradigma renascentista, pois os *Oráculos Caldeus* e os *Hinos Órficos* também entram nesta mesma conta.

Acerca de sua crítica ao conteúdo dos escritos herméticos, sabemos que Causabon contava com a edição do *CH* de Turnebe, de 1554. Desde as primeiras linhas acerca do relato da criação por Poimandres, Causabon identifica um forte paralelo com o relato do *Gênese*. Em outros pontos associa a tradição judaica. Em suma, enfatiza a grande aproximação destes escritos do *CH* com as escrituras bíblicas (GRAFTON, 1983, p. 81).

A inversão do panorama é constatada quando da aproximação entre a Bíblia e o *CH* por Causabon para mostrar que estes escritos são posteriores aos cristãos, contra a visão de Ficino e de outros que se agradavam com estas aproximações, e por acreditarem em sua tão alta Antiguidade e sua revelação original. De modo geral, Causabon não guardava grande simpatia pelos autores pagãos (GRAFTON, 1987, p. 82), com raras exceções, e julga Baronio de ter cometido um grande erro acerca deles.

Ao ambiente pagão Causabon também estabelece relações entre o *CH* e o *Timeu* Platônico e as Sibilas, e sumariamente apresenta uma conclusão que tangencia o aspecto sacerdotal egípcio do Trismegistos tornando-o um grego, de formação filosófica estritamente grega, sem de nenhum modo possuir uma instrução mística egípcia antiga. Buscou constatar também uma série de anacronismos, inconsistências e enganos (GRAFTON, 1983, p. 84) como referências que parecem ser a Fídias e Eunomus os quais são datadamente posteriores a Trismegistos. Também apresenta um possível recurso “publicitário” o qual teria feito uso Ficino em incluir *Os Mistérios Egípcios* de Jâmblico em conjunto de sua tradução do *CH*, com a finalidade de torná-lo mais “atrativo” (GRAFTON, 1983, p. 85) por ter sido escrito por um pretense egípcio.

Conclusivamente, o contexto dos escritos herméticos foram postos a vista em sua completa realidade – para a crítica de Causabon – como parte de um conjunto de escritos “pseudo-antigos” e “pseudo-orientais” que retiram todo crédito de seus autores e leitores (ele se refere ao contexto helenístico), os quais não tiveram quem os retirasse de tal situação. Diante de tal cenário Anthony Grafton (1983, *idem*) propõe duas questões importantes: a primeira se Causabon teve total originalidade em sua crítica, se sim ele tinha consciência disso? E a segunda, se estavam convencidos das informações e dos argumentos filológicos então disponíveis?

Acerca do primeiro questionamento, Frederick Purnell afirma que Causabon não foi o primeiro a duvidar da autenticidade do *CH*. O próprio Turnebe – o qual Causabon utilizou a edição – questionou o mesmo ponto acerca da referência a Fídias; enquanto Gilbert Générard (1535-1597) questionou a Antiguidade de Trismegistos em sua *Chronographia* de 1580 também sobre Fídias e a aparente referência as Sibilas (PURNELL in GRAFTON, 1983, p. 86). Do mesmo modo, Matthaëus Beroaldus também se questionou sobre Trismegistos em sua *Chronicle* (1575) o qual Causabon cita, e daí parece admitir sua não originalidade em tal questão. Para completar, Goropius Becanus também abriu questionamentos acerca de autores antigos, em seu caso contra Musaeus. Este ambiente é vasto e complexo e deixo como referência o texto de Anthony Grafton, que para tanto nos ajudou a esclarecer este ponto.

Com efeito, a crítica de Causabon serviu para efervescer alguns ambientes hermetistas da Europa Ocidental. Àqueles que negligenciaram esta descoberta Frances Yates os chamou de “hermetistas reacionários”, estes são: Robert Fludd⁸⁵ (1574-1637), os Rosacruz⁸⁶ e Athanasius Kircher⁸⁷ (1602-1680). Não nos cabe por hora adentrar

⁸⁵ Conhecido médico, astrólogo, alquimista e matemático inglês. Possui estreita ligação com o cenário do esoterismo ocidental. Ficou famoso ao escrever uma obra sobre os rosacruz e expressando o desejo de conhecê-los, entretanto jamais obteve respostas da pretensa ordem oculta. Foi bastante influenciado pelas ideias herméticas conforme sua expressão renascentista, e comum a outros autores teve grande influência de Marsílio Ficino. Sua obra mais famosa é a *Utriusque Cosmi... Historia* (1617).

⁸⁶ Sociedade secreta que se tornou manifesta em 1614 com a publicação do manifesto *Fama Fraternalitatis* em kassel, Alemanha. Nunca se provou acerca da veracidade de tal associação oculta, o que é suficiente para a criação de histórias com profundo teor de imaginação. Frances Yates (1987, p.450) a partir de uma citação de Marin de Mersenne, o qual relata que os rosacruz compreendiam Hermes Trismegistos, toma como parâmetro para situa-los no contexto hermético do séc. XVII de herança renascentista. Yates também situa os rosacruz como continuadores da proposta de reforma hermética de Giordano Bruno, esta inferida a partir da citação de Trajano Boccalini junto ao texto do *Fama Fraternalitatis*. O tema da reforma universal é bastante visível e possível de ser relacionado às ideias de reforma desenvolvidas no renascimento, entretanto não cabe a nós justificar tais suposições neste momento.

⁸⁷ Profícuo professor de diversas áreas e disciplinas, com destaque a matemática, física, mecânica, astronomia, grego, e latim, além de possuir um amplo conhecimento histórico. Foi jesuíta e exerceu o ofício de professor em vários colégios jesuítas, além também da corte do Eleitor de Mainz, entre outros. Foi missionário na china, porém não obteve muito sucesso. Empreendeu viagens pela Europa e não foi

nestes três ambientes, senão apresentar aquilo que podemos identificar como o surgimento de um movimento de contracorrente e que será bastante influente no decorrer dos séculos XVII, XVIII e XIX no cenário esotérico ocidental.

Por outro lado, Frances Yates nos apresenta um contexto mais específico, pois não devemos ser redutores demais acerca deste importante momento da história do ocidente a apenas um único condicionante. O nome de Marin Mersenne é afirmado por Yates como o centro desta mudança. Mersenne em nada era a favor das ideias relativas à magia natural e colaborou de maneira efetiva na difusão de ideias que iam contra as formulações escolásticas e renascentistas (Neoplatonismo), sustentando um antiaristotelismo que compartilhou com René Descartes. Ambos, Mersenne e Descartes, viam no naturalismo renascentista um inimigo do Cristianismo “ortodoxo” e da nova ciência (YATES, 1987, p.476). Conforme Yates, Mersenne usou de todas as suas forças para destituir os fundamentos mágicos do Hermetismo e dos cabalistas de seu status de então. Deve-se ressaltar que este contexto refere-se à França do séc. XVII, entretanto corrobora com o contexto geral do desaparecimento do Hermetismo como pressuposto do conhecido em voga. Neste período havia grande fama destes conhecimentos, enquanto um temor social disseminado acerca da magia, por meio da perseguição de bruxas e feiticeiros, e a sua associação com o diabo, legou não só o status social da magia, mas dos nomes a ele ligado (Ficino, Pico, Agrippa, etc.), ao mundo da obscuridade, do mal e do oculto (YATES, idem). Deste modo, tudo aquilo que possuía uma relação com algum pressuposto mágico, anímico, hermético, etc., causavam estremecimento e suspeita.

As incipientes postulações científicas, e seu caráter exato, foram a ponta de lança na luta contra a magia. Mersenne em sua obra *Quaestiones in Genesim* (1623), utilizou-se de uma pretensa interpretação do *Gênese* como uma ferramenta destrutiva contra as ideias mágicas, herméticas, cabalistas, etc., tornado-a uma espécie de *summa* contra a magia (YATES, 1987, p. 477), e por meio de novas noções sobre astronomia, física, matemática e música busca desestruturar toda a compreensão sobre a natureza anterior.

Mersenne ataca Ficino e demonstra dominar o conteúdo do *De Vita Coelitus Comparanda*, apresentando a incongruência entre as teses mágicas ali contidas e as

sucedem Kepler em Viena por causa de sua indicação para o Collegium Romanum fundado por Inácio de Loyola em 1551. Foi um escritor versátil chegando a publicar uma grande quantidade de livros sobre ciências naturais e história cultural, todos ricamente ilustrados, além de obras sobre geografia, geologia, filologia e etimologia. Seus livros mais famosos são: *Oedipus Aegyptiacus*, *Arca Noe*, *Ars... Combinatorica*, *Turris Babel*, entre outros.

concepções cristãs ortodoxas, acusando Ficino de confundir ideias herméticas e platônicas de maneira insana, quando se refere às qualidades e poderes das imagens, uma loucura sem tamanho. Também ataca a magia cabalística e a noção de *anima mundi* dos naturalistas renascentistas.

Entre os autores condenados por sua crítica, além de Ficino, Pico e Agrippa, a navalha de Mersenne também recaiu sobre Tritêmio, Francesco Giorgi, Patrizi, Giordano Bruno e Campanella. Entretanto, o nome ao qual a crítica de Mersenne foi a mais veemente foi o de Robert Fludd (YATES, 1987, p. 480). De um lado havia um Mersenne obstinado em refutar os fundamentos mágicos, de outro um Fludd preocupado em resgatar o Hermetismo de então. Este quadro nos apresenta que as relações de Fludd com outros contemporâneos seus foi tensa e carregada de embates. Não é nossa intenção discorrer longamente acerca das querelas envolvendo Robert Fludd, para tanto indico o último capítulo de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* no qual Yates as apresenta de maneira pormenorizada.

O que objetivo ressaltar após desenvolver os aspectos que cercam a crítica de Isaac Causabon a figura de Hermes Trismegistos e a *Hermetica* de uma maneira geral, e em particular aos demais componentes da chamada *prisca theologia* ou como alguns autores chamam de “sabedoria antiga”, é a configuração daquilo que a historiografia atual chama de *esoterismo ocidental* (*western esotericism*).

No decorrer de nosso texto pudemos percebermos que tanto a *Hermetica*, quanto os *Oráculos Caldeus*, os *Hinos Órficos*, alguns textos médio-platônicos e neoplatônicos, como *Os Mistérios Egípcios de Jâmblico*, e outros de Plotino e Pseudo-Dionísio Areopagita, etc., foram de importância central para os autores renascentistas os quais nos concentramos até aqui. Estas obras ajudaram a formação daquilo que Antoine Faivre chamou de um “corpus esotérico referencial” (FAIVRE, 1994, p. 6). Antoine Faivre está se referindo a um conjunto homogêneo de escritos, que reúnem em si uma visão de mundo, pressupostos teológicos e filosóficos comuns. Em suma, uma específica construção intelectual e epistemológica, uma “forma de pensamento”.

A estrutura das narrativas renascentistas da *prisca theologia* confirma-nos que esta obteve total fundamentação no “orientalismo platônico” e na “apologética patrística” (WANEGRAAFF, 2012, p. 73). Destas narrativas, em conjunto a este “corpus referencial”, e as ideias herméticas de *simpatia* e suas formas correlatas de analogia, semelhança, emulação, vizinhança, etc., Faivre identificou aquilo que ele chamou de os “quatro elementos fundamentais” do esoterismo ocidental:

correspondências; natureza viva; imaginação e mediação; prática da transmutação (ligado ao desenvolvimento da alquimia). Estas quatro formas elementares são completamente identificadas ao contexto que temos trabalhado, com exceção da “prática da transmutação”, pois se trata de um contexto específico, entretanto, completamente associável.

II. III. II. A REJEIÇÃO DAS IDEIAS HERMÉTICAS E A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO ESOTÉRICO

Para tanto se torna necessário a emergência de uma definição de *esoterismo ocidental*. Faivre inicialmente trabalha com três tentativas de definição em sua obra *Access to Western Esotericism* de 1994.

A primeira definição (FAIVRE, 1994, p. 5) está ligada a ideia de “segredo” ou de “disciplina do arcano” onde se enfatiza o caráter oculto, de mistério e de dimensões ou níveis de realidade subjacentes. As qualidades ocultas das coisas, suas semelhanças invisíveis e a necessidade de uma chave ou método de interpretação estão envolvidas em todas estas formas de esoterismo. Entretanto, nem todas as correntes do chamado *esoterismo ocidental* utilizam a ideia de “segredo” ou “mistério”, o que torna uma definição parcial ou redutora.

A segunda definição (FAIVRE, idem) diz respeito ao esoterismo enquanto uma “técnica” ou um “caminho”. Um tipo de conhecimento que emanando de um centro espiritual que se faz presente em diversas escolas, porém transcendendo a todas. Seria tanto o “caminho”, quanto o próprio “lugar” o qual ele encaminha. No discurso religioso e esotérico todas as tradições e suas formas de acesso a este conhecimento possibilitaria, por tanto, um caráter de unidade entre as religiões, escolas e correntes. Novamente, segundo Faivre, esta segunda definição é restritiva, pois não pode ser aplicada de maneira indiferenciada a todas as tradições.

A terceira noção (FAIVRE, 1994, p. 6) refere-se amplamente a uma gama de confusões de toda sorte, como por exemplo, associar esoterismo a qualquer tipo de iniciação, ou quando é identificada com qualquer doutrina que venha se caracterizar como marginal. Faivre afirma que jamais o esoterismo deva ser definido como o inquisitoriamente marginalizado por uma doutrina religiosa. Deste modo, o esoterismo se fundaria em uma definição alheia a si mesmo, como uma categoria teológica, uma heresia, ou uma extravagância qualquer.

Com efeito, o *esoterismo ocidental* deve ser definido como uma “forma de pensamento”. E para tal definição Antoine Faivre recorre ao ambiente renascentista para estruturar sua formulação, e como vimos, partindo da formação de um *corpus* de referência. O termo “ocidental” refere-se ao ambiente espacial o qual este *corpus* está associado, ou seja, ao mundo Greco-romano, cristão, judaico e árabe. O marco temporal para a formação deste *corpus* é o século XV, período o qual este material antigo se encontrou reunido de maneira coerente e harmônica com a “religião oficial”. As antigas doutrinas helenísticas (Estoicismo, Gnosticismo, Hermetismo, Neopitagorismo, etc.) se encontraram com as religiões abraâmicas (FAIVRE, 1994, p. 7), e como pudemos perceber em Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola, o Hermetismo e a Cabala penetraram no ambiente cristão em clima de tolerância e harmonia.

Por mais forte que possa ter sido a crítica de Isaac Causabon, também o foram os seus reacionários, e aquilo que o Renascimento conheceu como *prisca theologia*, e atualmente podemos chamar de “tradição”, se manteve presente na cultura e no imaginário ocidental de maneira adjacente permeando a literatura, a arte, a filosofia e a religião.

Este marco temporal também significa a ruptura do esquema teológico que desde dentro definia o esoterismo em termos de seu próprio campo. Foi necessária a ruptura com os esquemas teológicos para que o esoterismo ocidental passasse a ser percebido a partir de seus próprios constituintes, e enquanto um corpo de conhecimentos (FAIVRE, idem). O esoterismo esteve sujeito às visões de “fora” desde a idade média, onde o parâmetro dos primeiros padres da igreja e dos teólogos posteriores foi sempre de suspeita e rejeição, com raras exceções. Coube aos humanistas iniciar o processo histórico que culminou com o desfecho do que podemos hoje ver com olhos mais críticos e menos dogmáticos, ou seja, com o auxílio de métodos que abordem este material da maneira o mais isento possível, deixando com que este campo abra-se e mostre-se sem os véus da teologia redutora, da filosofia reacionária dos iluministas e dos preconceitos da própria academia.

Segundo Wouter Hanegraaff (2012, p. 74) o primeiro passo em direção à formação desse *corpus* referencial do esoterismo ocidental no Renascimento foi a noção de “sabedoria antiga” [*ancient wisdom*] (i.e. *prisca theologia*). Esta noção entra em conflito com a de “história oficial”, e de “religião oficial” que Faivre aponta como consistindo em uma barreira contra a autonomização do saber esotérico. Hanegraaff se

expressa em termos de uma “história da verdade” para se referir aos procedimentos históricos e filológicos emergentes naquele período.

Este confronto entre a narrativa da *prisca theologia* e a “história da verdade” demonstrada por meio das análises filológicas, nos apresenta um cenário interessante onde se encontra em jogo a fé dos personagens envolvidos. Hanegraaff afirma que os renascentistas agiram de forma inconsciente acerca desta narrativa a qual foi absorvida de maneira a-histórica embora envolver-se questões que eram de fato históricas. Inclui que mesmo posteriores aos autores renascentistas, e a Causabon naturalmente, outros autores se utilizaram do discurso da *prisca theologia* como uma ferramenta de justificação, ou para de algum modo tornar mais atraentes suas ideias, com a intenção de “cumprir agendas anti-históricas” (HANEGRRAAFF, *idem*).

Como bem observou Frances Yates, o surgimento do criticismo histórico foi um dos condicionantes para a derrocada do Hermetismo nos séculos XVI e XVII, entretanto, como afirma Hanegraaff contrariamente a Yates sobre sua centralização na figura de Causabon, sua crítica não foi o fator inicial, senão como já vimos acerca das referências de Anthony Grafton, ele foi o ponto culminante de um processo de crítica histórica que se iniciou em 1560 (HANEGRRAAFF, 2012, p. 75). Isso quer dizer que por mais irrefutável e determinante que seja um argumento acadêmico, ou científico, ele não é forte o bastante para abalar um argumento justificado em uma “convicção religiosa” (HANEGRRAAFF, *idem*), deste modo, a queda do Hermetismo ocorreu em termos de uma área específica, ou seja, a academia, pois nos ambientes culturais esotéricos, todos os conhecimentos concernentes ao Hermetismo e a todas as fontes antigas do esoterismo ocidental se mantiveram firmes em seus saberes e em suas bases epistemológicas.

Este argumento que envolve a permanência de determinados conhecimentos graças convicções religiosas é sustentado por vários historiadores e antropólogos das religiões como, por exemplo, Edward Evans-Pritchard, que é citado por Hanegraaff. Segundo este antropólogo as pessoas possuem uma conduta e comportamentos sustentados mais em “sentimentos e valores” do que em premissas cientificamente válidas e inferências lógicas. Estes “sentimentos e valores” formam um “sistema de pensamento” com sua própria lógica (EVANS-PRITCHARD, 1965, p. 96), e acrescento as justificativas intercambiadas por um imaginário entre o mítico, o linguístico e o cultural.

Estabelecendo um percurso interdisciplinar percebemos que não devemos excluir a complexidade social e cultural no qual vivemos ou na qual outros homens e mulheres viveram na história. Não é diferente para os renascentistas. Aquilo que o Evans-Pritchard nos chama atenção para o papel dos sentimentos e das ideologias na construção social de tais objetos não deve ser excluída das pesquisas atuais, para evitar os equívocos de outrora sustentados em metodologias e pressupostos preconceituosos ou redutores a um único condicionante.

Por detrás de ideias há sentimentos que as governam, e como podemos perceber que homens e mulheres com o espírito de um Marsílio Ficino ou de um Pico Della Mirandola estavam e ainda hoje estão imbuídos de uma alta convicção, sentimento de piedade e de tolerância religiosa por tais narrativas, as quais admitiam a Antiguidade de Trismegistos e da demais *prisca theologia*, poderiam muito facilmente passar ignorando tais justificativas histórico-crítico. Em suma, aquilo o qual estabelecemos como “real” ou “verdadeiro” está mais fundado na fé e no sentimento que possuímos por tal objeto, do que por raciocínios e experimentos (EVANS-PRITCHARD, 1965, p. 97). Como também pelas estruturas simbólicas, de plausibilidade e suas evidências internas.

Finalmente, um ponto ressaltado por Hanegraaff (2012, p. 76) acerca da importância da fé e do sentimento para a continuação das narrativas fundadas na *prisca theologia* é percebermos um dado incomum, ou seja, aqueles os quais seguem de um modo ou de outro estas narrativas antigas estão cientes de que estas não estão centradas em um único contexto religioso ou de fé, senão estão ligadas a uma série de narrativas religiosas que conformam um contexto extremamente complexo. Por outro lado, as posturas que a criticaram possuem um caráter que reflete uma rejeição ao paganismo e suas relações com o Cristianismo, além de se aferrarem em uma conduta irrefletidamente identitária que não conjuga o outro e o mesmo, a identidade e a diferença, e permanecem nas redomas do pensamento racionalista endurecido.

III. A NECESSIDADE DE HERMETISMO: A *EPISTEME* E A *LÓGICA*
HERMÉTICA RESTAURADA

III. I. GILBERT DURAND E A *HERMETICA RATIO*

Gilbert Durand em seu livro *Ciência do Homem e Tradição, O Novo Espírito Antropológico*, de 1979, buscou apresentar um quadro de um ocidente saturado pelo racionalismo e fatigado epistemologicamente. Este inicia na esteira de Michel Foucault (em seu *As Palavras e as Coisas* o qual já foi citado no capítulo anterior e amplamente útil para os nossos interesses), e sua asserção acerca do “triedro dos saberes” o qual está assentada a *episteme* moderna, para formular o que seria o “novo espírito antropológico”, ou o que ele chamará de “o retorno de Hermes”, ou seja, o retorno da *episteme* hermética, ou em suas palavras, da *hermetica ratio*.

Michel Foucault quando fala do triedro das ciências humanas está se referindo aos modelos que servem de base ao estatuto epistemológico destas. Estas formas se encontram, segundo Foucault, sustentadas em seu caráter empírico e positivo, o qual evidencia seu apriorismo histórico (FOUCAULT, 2007, p. 475). O homem se tornou objeto de pesquisa da ciência enquanto este foi apresentado em sua dimensão empírica. Entretanto, o desenvolvimento de cada ciência humana particular se deu de acordo com exigências históricas específicas, como no caso da psicologia e da sociologia.

Desprovidas de uma estrutura epistemológica própria, estas ciências buscaram se organizar de acordo com o escopo científico até então estabelecido. Deste modo, a biologia, a economia e a filologia tornaram-se naturalmente seu parâmetro (FOUCAULT, 2007, p. 476-7).

Gilbert Durand por sua vez buscou demonstrar que estas “ciências do homem” desenvolveram uma compreensão deste de forma limitada e redutora. Acerca deste ponto desenvolveu anteriormente uma longa argumentação em seu livro *A Imaginação Simbólica* de 1964, que colabora de maneira definitiva e esclarecedora para com as ideias desenvolvidas em *Ciência do Homem e Tradição*.

Nesta última obra referenciada buscou direcionar aquilo que foi desenvolvido por Foucault enfatizando que o “beco sem saída” o qual entrara as ciências humanas, que foi ocasionado pelo abandono do antigo princípio hermético da semelhança (DURAND, 1999, p. 169) e daquilo que chama de imagem do homem tradicional em meio às desfigurações modernas. A substituição do triedro epistemológico redutor da psicologia, história e sociologia é aquilo que o Durand chama de a transvalorização de todos os valores epistemológicos por meio da *episteme* da recorrência ou do retorno presentes na etologia, simbologia e mitologia e da psicologia profunda de C. G. Jung. Qualquer

semelhança com a filosofia do futuro de Nietzsche e em sua forma de expressão deve ser levada a cabo até as últimas consequências. O próprio Durand afirma que seu livro comemora um século da publicação da *Segunda Consideração Intempestiva* (1874) *Sobre a Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* de Nietzsche.

“Porém, porque este homem disperso seria menos homem que a figura rígida e totalitária que nossas pretensiosas ‘ciências sociais’ têm tratado em vão erigir? O retorno dos deuses ‘sempre os mesmos’ não absorve do assassinato de Deus lavado a cabo neste grande fantoche? O retorno – o eterno retorno – dos deuses foi sempre pressagio de renascimento, por tanto de humanismo” (DURAND, 1999, p. 13).

Este esquecimento epistemológico do princípio de semelhança é de fato a morte daquilo que o ocidente chamou de humanismo, e do mesmo modo, da morte do homem tradicional, figurada na cifra simbólica nietzschiana da morte de Deus. Este homem moderno totalitário, rígido, fragmentado, etnocêntrico, culturalista, deve ser contraposto a figura do homem que retorna a antiga *Hominis Dignitate* de Pico Della Mirandola, o homem enquanto um grande milagre e fundado nas ideias herméticas.

Deste modo, a proposta antropológica de Gilbert Durand respalda totalmente aquilo que buscamos enfatizar no decorrer de nosso texto. Com efeito, há de retornar epistemologicamente ao Renascimento e ao Humanismo que coloca o homem em um lugar no quadro geral da natureza que estabelece um laço de sentido completamente diferente da imagem do homem moderno. Este antagonismo entre o modelo antropológico ligado ao humanismo e ao Hermetismo por um lado, e o homem moderno cartesiano e positivista de outro, é desenvolvido por Durand em termos nietzschianos como uma “consideração intempestiva”, para os homens do futuro, que é em seu maior fundamento, uma filosofia do retorno. Com efeito, futuro e retorno foram aquilo que entendemos acerca do ambiente hermetista que envolve Ficino, Pico e outros, e sua novidade hermenêutica possuindo uma origem em uma Antiguidade histórica e mítica da *prisca theologia*.

Abaixo apresento um quadro comparativo entre ambas as posturas às quais me refiro:

Mecanicismo/Racionalismo	Hermetismo/Esoterismo
Mundo essencial/ Mundo Assessorio	Unidade das coisas/ Multiplicidade do sujeito
Dualidade Sujeito/Objeto	Integração entre o mundo fenomênico e o mundo noumênico.
Concepção de <i>sujeito</i> : Soberba do sujeito que basta a si mesmo. O método é a chave de toda unificação do “eu quero” e o domínio do mundo.	Concepção de <i>sujeito</i> : Humildade da vontade unificante, onde o homem humildemente regula o mundo exterior.

Quadro 04. Antagonismo das visões de mundo Mecanicista e Hermética.

Este antagonismo é visivelmente expresso em ambas as visões de mundo (DURAND, 1999, p. 170). Para a visão de mundo hermética não existe separação entre o eu subjetivo e o mundo objetivo do mecanicismo cartesiano onde há um corte ontológico e uma dualidade entre sujeito e objeto; do lado da *episteme* moderna há um nítido corte entre o mundo essencial e o mundo do assessorio, ou seja, entre o mundo fenomênico e o mundo noumênico; enquanto para a visão hermética há uma interligação entre fenômenos, ordem, cognoscibilidade e sentido. Deste modo, enfatiza Durand, a concepção de “sujeito” deve ser diferenciada em ambas as visões. Para a *episteme* moderna o “sujeito” (*ὑποκείμενον*, *subjectum*) é o princípio determinante do mundo, do conhecimento de si e de todo objeto externo a sua consciência. Durand chama de “soberba do sujeito” este caráter de “basta a si mesmo” sendo a chave de toda unificação do “eu quero” e o domínio da multiplicidade dos objetos (DURAND, 1999, p. 171). Por outro lado, há uma “humildade” e certo humanismo no “sujeito” tradicional que regula a multiplicidade dos objetos de uma estrutura exterior que não é criação sua. O “homem tradicional” não cria, ele é o mantenedor da criação, ele a manipula por possuir o conhecimento deste mundo, e como um artífice conduz a natureza a atingir sua realização⁸⁸.

⁸⁸ O caráter sagrado ou espiritual estabelecido entre o trabalho com os metais (sua relação teriomórfica) e aquele que o leva a cabo (o metalúrgico, o forjador, etc.) é um dos fundamentos da atitude do homem arcaico como um intermediário nas transformações da natureza, inserindo-o na esfera demiúrgica, a qual constituiu uma série de mitologias (ELIADE, 2011, p. 9). Estas concepções foram posteriormente absorvidas pelo imaginário alquímico e hermético medieval. Este caráter do homem tradicional (arcaico de Eliade e hermético de Durand) é o eixo central o qual se busca não delimitar horizontes ou fronteiras, senão tentar estabelecer pontes entre ambas as visões de mundo aqui expostas. Gilbert Durand as enfatiza com o intuito de reabilitá-las em seu status epistemológico completamente válido dentro de seus próprios limites. O próprio caráter agnóstico da pedagogia moderna as relegou ao horizonte irracional humano e a sua não validade pautada pela própria *episteme* científica.

Este “sujeito monárquico” da *episteme* moderna é regulador e sua regra é o *cogito*, ou seja, é seu próprio vazio, não carecendo de nada que seja exterior a si mesmo. Para tanto Durand chama este seu caráter de um humanismo agnóstico⁸⁹. E afirma que a pedagogia moderna assentada neste agnosticismo é terrivelmente avessa ao “sentido” e ao “duplo sentido”. As ideias claras e distintas se enevoam na turbamulta dos sentidos múltiplos e na polissemia hermética do sentido que permeia a realidade e atinge o infinito.

III. I. I. HERMES E O HERMETISMO REVISITADO

No capítulo quatro de *Ciência do Homem e Tradição* intitulado *Hermetica Ratio e Ciência do Homem*⁹⁰, Gilbert Durand pretende nos apresentar dois pontos importantes acerca da razão hermética: a implicação metodológica a qual se pode resgatar do Hermetismo por meio do princípio de semelhança, e a maneira pela qual este princípio pode auxiliar as ciências do homem contra o reducionismo e a fragmentação das ciências sociais. Deteremo-nos em vistas de nossos propósitos de maneira mais atenta a primeira proposta.

Gilbert Durand pretende retomar as ideias herméticas e apresenta um esboço geral de tal corrente, inclusive reabilita a narrativa mitológica de Hermes enquanto portador do recurso epistemológico o qual ele desenvolveu na obra em questão. Como já vimos anteriormente no primeiro capítulo acerca da reconstrução da história do Hermetismo e do mito de Hermes, não será necessário redundar tais temas. Estes passos anteriores possibilitaram nossa compreensão neste quesito particular.

Acerca da reabilitação do mito de Hermes, Gilbert Durand se esforçou para nos apresentar uma compreensão que resgata algumas de suas características a fim de estabelecer aportes para a epistemologia atual. Sabemos que ao mito de Hermes lhe cabe um sentido e contexto específicos, do mesmo modo que o Hermes dos escritos

⁸⁹ Este termo nos indica uma atitude de rejeição a postulações que não são fundadas em abordagens científicas. É antônimo de “gnóstico”, que é de outra ordem de conhecimento que não é o verificacional ou experimental da ciência moderna. Pode assumir um sentido gnosiológico ou religioso. De um modo ou outro, o gnosiológico e o religioso acabam por se misturar na pedagogia moderna, onde dados que indiquem transcendência ou experiências de ordem mística ou religiosa são rejeitadas, e incluímos aí todas as epistemologias e metodologias que são contrárias às hegemônicas.

⁹⁰ Publicado parcialmente em 1973 como *Similitude Hermética e Ciência do Homem* no *Eranos Jahrbuch XLII*.

herméticos não é o Hermes das narrativas míticas. Para tanto Durand estabeleceu uma divisão para o Hermetismo que consiste em:

1º Hermetismo	Antiguidade grega e egípcia;
2º Hermetismo	Alexandria Séc. III;
3º Hermetismo	Renascimento Séc. XV e XVI;
4º Hermetismo	Iluminismo Séc. XVIII;
5º Hermetismo	Rússia dos séc. XIX e XX.

Quadro 05. Classificação de Gilbert Durand referente às fases do Hermetismo (DURAND, 1999, p. 172-4).

O primeiro Hermetismo compreende a fase mitológica e religiosa grega e egípcia, ligado ao Hermes do discurso mítico e aos aspectos teológicos do deus Thoth; o segundo aos escritos alexandrinos atribuídos a Hermes Trismegistos, sábio egípcio para o imaginário hermético; o terceiro a apropriação de noções teológicas e metafísicas antigas, não apenas herméticas, por parte de um bom número de autores entre os séc. XV, XVI e XVII, associado ao antigo teólogo ou portador de uma revelação primordial Hermes-Mercúrio Trismegistos; a quarta é a fase que compreende o Séc. XVIII e o Iluminismo ligado a autores como Kirchberger, Karl von Eckartshausen, Martines de Pasqually, Claude de Saint-Martin e o Romantismo de Franz von Baader e a *Naturphilosophie*; por fim a quinta parte que compreende o pensamento russo de Vladimir Soloviev, Nicolai Berdiaeff e Sergei Bulgakof. Esta última fase ultrapassa o limite estabelecido pela historiografia até então a qual afirma que o século XVII marca o desaparecimento do Hermetismo na história, entretanto, não é nosso propósito atual, porém é importante notar esse dado.

Entretanto, fato o qual estamos buscando enfatizar no decorrer de nosso texto é que estas marcações limítrofes são extremamente redutoras e sabemos que a atual historiografia que inclui o esoterismo na dinâmica da história percebe que o Hermetismo continuou sim a estar presente na cultura ocidental, e que tanto Gilbert Durand quanto Umberto Eco se esforçou em nos mostrar como que isso se deu. Esta permanência passou despercebida em meio às metodologias ocidentais, como no caso de J. W. Goethe, Oswald Spengler, e outros. Esta permanência, segundo Durand, possui pontos de intensificação e como um retorno – eterno retorno – que brota na “consciência epistemológica do ocidente” (DURAND, 1999, p. 173).

Acerca da primeira fase do Hermetismo Gilbert Durand nos apresenta um “quadro sincrônico” do mito clássico de Hermes, e que é reproduzido de forma resumida logo abaixo.



Quadro 06. Tópicos do mito clássico de Hermes conforme Gilbert Durand (1999, p. 178-9).

A tese de Durand acerca da reabilitação da *episteme* moderna por meio do eterno retorno de Hermes assenta em sua revisão do mito e na sua visão arquetipológica deste. Inicia com a constatação do lugar de Thoth no cosmos egípcio enquanto intermediário ou segundo deus, reflexo de Rá, simbolicamente a lua que reflete a luz do sol e permite ao homem ver a noite. Enquanto reflexo é dito como sendo seu enviado ou substituto, mensageiro, e por que não seu secretário. Segundo a cosmologia de Hermopolis os oito deuses primordiais (ogdóade) – representando a “escuridão”, o “ocultamento” e a “falta de forma” – e o “abismo de água” produziram um ovo que surgiu em Hermopolis depois de uma inundação, vindo o deus criador e feito tudo vir a ser. Para a cosmologia de Heliópolis este deus criador era Atum, entretanto a cultura local de Hermopolis afirma que este deus era Thoth (LESKO, 2005, p. 9167). Deste modo, Thoth por meio de um golpe de estado teológico deixa de ser o deus segundo ou “vicário noturno”, para tornar-se o

“três vezes grande”, “nascido no começo”, “nascido de si mesmo”,
 “ao que nada lhe deu a luz” (DURAND, 1999, p. 176).

Segundo Durand, é deste relato teológico que se estrutura o arquétipo de Thoth-Hermes em ressonância ao relato teológico cristão: duplo lunar do grande Deus solar, encarnação temporal de Deus, verbo divino ou logos, “pessoa” sem pai. Completamente assimilável ao contexto Greco-latino e cristão, o qual Durand afirma ter sido legada as gnoses semítico-cristãs pelos textos do período ptolomaico (DURAND, 1999, p. 177).

Devemos, pois olhar para o mito e perceber que ele quer nos comunicar muito mais que uma mera biografia, e como afirma C. G. Jung e Karl Kerényi, o fato de a

mitologia referir-se a divindades enquanto crianças não é um traço biográfico, senão é a apresentação de seu caráter atemporal (JUNG; KERÉNYI, 2011, p. 45), pois quando se narra os feitos de Hermes criança está se expondo aquilo que Hermes é em sua essência, este é a característica do *Puer Aeternus*, a “criança eterna”, da primeira ordem sincrônica estabelecida por Durand. Esta é sincrônica, pois os tempos se misturam e se interpenetram conforme a atemporalidade do mito. Do mesmo modo, está ligada a figura do Deus barbudo ou ancião, o qual o próprio Hermes irá assumir posteriormente. O arquétipo do velho sábio irá aproximar Hermes-Mercúrio Trismegistos a Moisés no Renascimento, e ambos ligados a uma contemporaneidade simbólica, ou seja, do tempo mítico. Este aspecto não é ainda aquele o qual Durand implicará maior importância epistemológica. Entretanto, expõe o caráter atemporal e a contemporaneidade do relato mítico de Hermes e Moisés.

Gilbert Durand considerará como o ponto central de sua exposição a segunda característica do mito clássico de Hermes: o mediador. Mitologicamente, Hermes é mediador por ser filho de um Deus e uma mortal, ou seja, está entre o céu e a terra, entre os imortais e os mortais. Seu aspecto duplo é representado pelo caduceu nas duas serpentes opostas, ao que liga a ideia de andrógono e hermafrodita. Esta característica está ligada intrinsecamente ao caráter duplo do Hermes-Thoth o qual vimos acima. Acerca da terceira característica, vale salientar a importância de Hermes enquanto guia das almas, psicopompo, e guia dos homens, psicagogo, iniciador e civilizador. A este aspecto está ligado o conhecimento e a maneira de obtê-lo. Daí vem a hermenêutica, a descoberta do sentido, o caminho sinuoso do significado e seus duplos ou múltiplos sentidos. Sobre este ponto retomaremos mais a frente.

A chave epistemológica de Hermes se encontra em seu aspecto trino ou na tríade. Por ser mediador ele se encontra sempre entre dois pontos, deste modo, sua estrutura lógica se organiza sempre em três termos. Esta ligação ou mediação funda-se na noção de correspondência, de eixo ou ponto central, o qual Durand afirma derivar do grego *axion*, do sânscrito *aksah* e do latino *axis*, eixo ou mediação (DURAND, 1999, p. 180), e que ele a liga ao Hermetismo da segunda fase que atravessa o racionalismo grego e desponta na literatura hermética helenística. Como vimos no primeiro capítulo este caráter “irracional” ou não formal das ideias herméticas já estavam presentes naquilo que Durand chama de “Hermetismo primitivo”, no discurso mítico e teológico grego e egípcio. Neste sentido o recurso a estas ideias já se conformam enquanto um retorno de Hermes em um período no qual o racionalismo já exaurido clamava por novas noções, e

como vimos ressurgem orientalismos diversos: egípcios, caldaicos, persas, babilônicos, etc., assentados em um Platonismo mais religioso do que filosófico.

Gilbert Durand (1999, p. 181) utiliza-se de dois autores para sustentar sua visão. Baseia-se em Pitirim Sorokin e sua obra *Dinâmica Social e Cultural* por um lado, e em A. J. Festugière em *Hermetisme et Mystique Païenne* por outro, para caracterizar este momento da história grega como um período de saturação, similar ao contexto do Séc. XVI e XVII, todos envolvendo crises do racionalismo. No período helenista este racionalismo é caracterizado pelo pensamento aristotélico fundado no “desinteresse teórico” ou na “objetificação”, ou seja, o conhecimento é buscado sem a preocupação daquilo em que ele possa implicar de maneira prática as “repercussões antropológicas”. A ciência aristotélica é a “ciência do por que”, da “inteligibilidade do geral” e do “universal” no singular. Seu objetivo é meramente a classificação e a redução dos fenômenos às leis que lhe regulam. E por fim, seu reducionismo a causalidade lógica.

Deste modo, os primeiros séculos da era comum pôde presenciar o esgotamento do racionalismo em seu agnosticismo e fragmentando-se em diversos ceticismos, possibilitando o entrar em cena da nova ciência advinda do Egito, do retorno de Hermes.

Esta nova ciência assenta-se em uma clara oposição ao racionalismo decadente. Se por um lado há desinteresse objetivo neste último, na ciência fundada no retorno de Hermes há um “interesse pragmático” e “subjetivante”, ou seja, estas ciências aplicam-se de maneira concreta na realidade, como no caso da alquimia, da magia, da astrologia e da medicina. A práxis do saber hermético torna-se determinante nesta nova forma de ciência.

Concomitantemente, o fato singular torna-se “centro de interesse do conhecimento”, diferentemente dos interesses generalizadores e abstratos, porém este fato é a *mirabilia*, o maravilhoso, admirável, sobrenatural, que se torna o fato concreto. Este é um imaginário praticamente infinito em sua vastidão, por ora nos basta acrescentar que neste contexto inserem-se todas as narrativas de intervenção divina, seja por agentes celestes (anjos, daimones), como pela própria ação humana, o mago ou alquimista que tem o conhecimento para manipular a natureza opera uma *mirabilia*. No contexto cristão posterior os milagres e as ações dos santos são resquícios de *mirabilia* de origem pagã⁹¹.

⁹¹ Cf. Jacques Le Goff. *Lo Maravilloso y lo Cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

Frente à causalidade lógica do racionalismo, o Hermetismo interpõe o princípio de participação, que é senão o nosso já conhecido princípio de semelhança ou correspondência. E deste modo, fecha-se o arcabouço epistemológico do Hermetismo e que podemos verificar a total adequação destes princípios ao arquétipo de Hermes enquanto mediador.

O princípio explicativo de unificação sujeito-objeto por meio do casualismo do racionalismo é substituído pela mediação hermética, àquilo que Durand chama de “revelação teofânica do princípio de unificador” (DURAND, 1999, p. 183), Hermes enquanto aquele que guia a descoberta daquele que busca o significado mediante o esforço de escrutínio da natureza.

Mecanicismo/Racionalismo	Hermetismo/Esoterismo
Desinteresse Objetivo Objetificação/Generalização Determinismo Lógico	Interesse Pragmático Subjetificação/Singularização Princípio de participação (correspondência)
Revelação Empírica	Princípio de semelhança
Conhecer é conhecer a <i>causa</i> de algo (Aristóteles, <i>Segundos Analíticos</i>).	Conhecer é perceber a <i>teofania</i> do princípio unificador. <i>Coincidentia Oppositorum</i>
Operador do conhecimento: “Todo animal racional”	Operador do conhecimento: “ <i>Philosophos</i> ”/Iniciado/Adepto/Mago/Alquimista

Quadro 07. Quadro comparativo das implicações epistemológicas de ambas as visões de mundo.

Deste modo, o conhecimento se torna uma tarefa não mais do homem comum, impulsionado pelo desejo de conhecer por se assombrar com a natureza, este operador do conhecimento que é todo “animal racional” enquanto um esforço humanístico pela aquisição do conhecimento. Neste novo modelo o operador do conhecimento deve ser mais que filósofo, senão ao que filósofo virá a significar no contexto hermético, ou seja, um adepto, iniciado no segredo da natureza, em seu escrutínio por meio da mediação, de todas as semelhanças, correspondências, e assinaturas, em suma, deverá operar a *coincidentia oppositorum*.

III. I. III. IMAGINAÇÃO E MEDIAÇÃO

Ligado ao estatuto lógico e epistemológico do Hermetismo está a postulação do *mundus imaginalis*, mundo imaginal, mundo criador, o qual exerce a função de mesocosmos ou intermediário, estando estreitamente relacionada a imaginação (*imaginatio*). Esta noção está associada tanto a noção de *imaginário* em Gilbert Durand, quanto ao terceiro elemento fundamental do esoterismo ocidental (*imaginação e mediações*) estabelecido por Antoine Faivre (1994, p. 12). Porém, deve-se ressaltar que esta noção não deve ser confundida com a imaginação da teoria do conhecimento moderno, ou seja, a faculdade do “desconhecimento” a qual é amplamente rechaçada por Descartes.

Esta noção de *imaginal* é magistralmente desenvolvida por Henry Corbin em seu livro *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn ‘Arabî*, de 1958. Na segunda parte desta obra Corbin (1998, p. 179) afirma ser a *imaginação criativa* uma produtora mágica de imagens, como um tipo ou modelo de ação mágica. Estas imagens produzidas pela imaginação criativa são como um corpo mágico ou mental, onde na alma se encontram vontade e pensamento. É interessante notar que a compreensão do mundo enquanto uma criação imaginada pela divindade assenta-se em uma confluência das palavras imagem (*imago*) e magia e que foram amplamente aceitas no pensamento antigo e, posteriormente, aos neoplatônicos e hermetistas, não com a mesma roupagem e nomenclatura, senão em sua forma essencial.

Como vimos anteriormente, a *semelhança* após ser suplantada de seu status epistemológico o qual ocupava no Renascimento, cabendo à nova ciência conduzir o conhecimento pautado no cômputo das coisas externas (*res extensa*) e na separação entre estas e o pensamento. Esta mudança nos processos do conhecimento nos faz notar a passagem empreendida pela *semelhança* que antes se davam por meio dos signos, ou marcas externas, para a imaginação. Deste modo, a *semelhança* para a se dar por meio da imaginação e a imaginação com o exercício da *semelhança*, devem ser mutuamente dependentes (FOUCAULT, 2007, p. 95). A isso Michel Foucault o chamou de “a imaginação da *semelhança*”.

Com efeito, se não há mais marcas ou sinais externos que conduzam as representações às formas semelhantes anteriores, agora deve haver no âmago das coisas uma “imaginação” que reconduza a *semelhança* a estas representações. O que antes estava circunscrito a esfera da linguagem, como bem vimos com Foucault, pois a

semelhança e o *ser* das coisas estavam de maneira imbricadas, foram substituídas pela linguagem matemática e a linguagem a um sistema arbitrário, não mais natural como no Renascimento (FOUCAULT, 2007, p. 93; DURAND, 1995, p. 209; DUBOIS, 1995, p. 53).

A junção entre a noção de *imaginário* proposto por Gilbert Durand (o *imaginal* de Corbin) entendido como mesocosmo e a lógica hermética se encontra na recondução da linguagem ao seu status anterior a revolução científica, ou seja, enquanto expressão de *sentido*, e não enquanto mero mecanismo arbitrário, naquilo que lhe é “arquetípico”, “simbólico” ou “divinatório”, estando estas concepções, segundo Durand e conforme nossos propósitos, vinculadas ao Hermetismo. Neste sentido, a própria linguagem se torna o intermediário do sentido entre o “cosmos do locutor, o cosmos do destinatário” e o “cosmos do significado” (DURAND, 1995, p. 210). Estando este significado vinculado ao princípio de *semelhança*, não conformado de maneira aleatória, senão como um ordenado conjunto, seguindo uma rede de significados, coordenados pelas homologias e correspondências, as formas da *semelhança*.

Deste modo, a similitude ajuda a criar uma espécie de ordem natural, onde os significantes são ordenados de maneira tal, conforme um jogo, onde aquele que se dedica ao seu escrutínio possa compreender seu sentido. Este é o processo o qual torna a astrologia e as demais “artes divinatórias” um verdadeiro recurso interpretativo do cosmos. Gilbert Durand em seu *A Fé do Sapateiro* apresenta um diagrama para explicar a forma a qual se estabelece a ação do mediador mesocósmico num jogo divinatório, no caso do I-Ching conforme Durand o apresenta, entretanto, plenamente compatível aos diagramas astrológicos ou jogos de cartas, como o Tarô.

Operação mágica ◀ ▶ trigamas ◀ ▶ sentenças homólogas
(sorteio) (relativas a situações humanas)

Quadro 08. Esquema do trigama do I-Ching segundo Durand (1995, p. 211).

Neste caso, as *semelhanças* se estabelecem por meio da reciprocidade ou homologia entre a linguagem simbólica do “duplo sentido” por um lado, enquanto do outro há um ideograma, ou algum tipo de linguagem figurada, o qual se conforma segundo aquilo que C. G. Jung chama de *sincronicidade* ou “princípio de acausalidade”. A *sincronicidade* se afirma em termos de uma coincidência significativa entre “simultaneidade” e “significado” (JUNG, 2014, p. 75). Jung buscou esta nação na

literatura taoista, entretanto, esta mesma noção foi aplicada no ocidente com o nome de *correspondentia* atestando seu uso por parte de Sinésio, Filo, Teofrasto, Pico Della Mirandola, H. C. Agrippa, e o *priscus theologus* Zoroastro. Este mesocosmos sincrônico atua relacionando o microcosmo e o macrocosmo, entre os diversos níveis de realidade, o alto e o baixo, o interno e o externo.

Um fato importante o qual Gilbert Durand (1995, p. 213) nos chama atenção é a tendência das visões deste mesocosmo serem representadas de maneira diagramáticas e de forma circular, como nos casos dos diagramas astrológicos, no mandala, no tetramorfo, os desenhos dos índios navajos, etc., além de notar que a mudança da *episteme* renascentista, hermética, para a moderna, cartesiana, implica em uma adoção de diagramas ortogonais e retangulares. Abaixo reproduzimos alguns exemplos de imagens diagramáticas circulares.

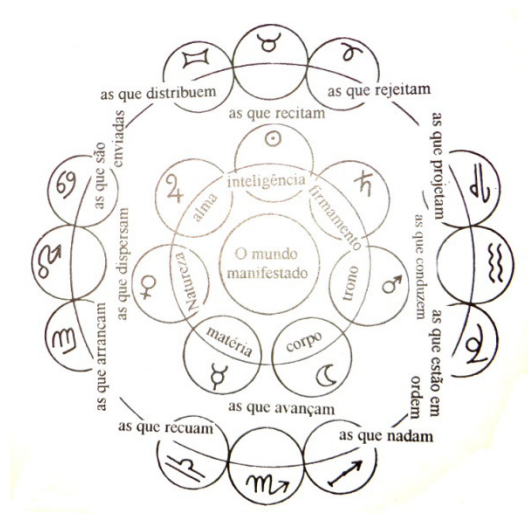


Figura 21. Diagrama dos sete e dos doze (DURAND, 1995, p. 216).

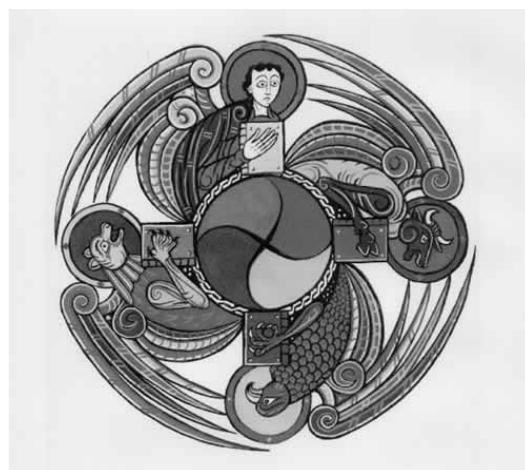


Figura 17. Tetramorfo ou os quatro viventes da visão de Ezequiel.
(<http://www.seraphim-marc-elie.fr/article-26423811.html>)

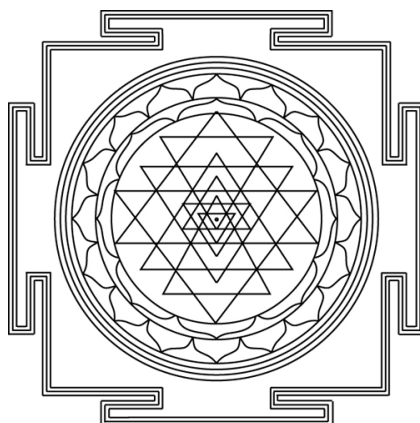


Figura 18. Mandala Schrî-Yantra (JUNG, 1991, p. 115).

Para que evitemos tangenciar nosso tema, sugiro ao interessado em adentrar acerca da “visão metafísica” ou do conhecimento visionário e do mesocosmo diagramático o texto de Henry Corbin de 1973 *La Science de La Balance et les Correspondances entre les Mondes* no Eranos Jahrbuch deste ano.

III. I. III. A LÓGICA TERNÁRIA APLICADA: O EXEMPLO DE PARACELSO

Gilbert Durand (1999, p.185) tomou Paracelso como um caso paradigmático para exemplificar o recurso epistemológico de Hermes. Neste autor, que além de alquimista e astrólogo, era também médico, profissão tal lhe garantiu ampla fama, podemos verificar a ocorrência da estrutura lógica trinária e o mesocosmo como mediação, sendo este a *imaginatio*. Paracelso desenvolveu um procedimento terapêutico contrário à visão hegemônica do séc. XVI, ou seja, a da medicina galênica, cujo escopo paracelsista refletia um retorno a Hipócrates. Galeno possuía uma terapêutica alopática, cujo princípio resume-se na frase *contraria contrariis curantur*, “curar pelos contrários”. Entendia que as causas das doenças consistiam no desequilíbrio dos humores cujo tratamento consistia a maior parte das vezes por compostos farmacêuticos (unguentos, eméticos, etc.) de base fitoterápica. Paracelso se opôs aos constituintes gerais de sua medicina, imprimindo um caráter hermético ao seu pensamento médico, o velho princípio de semelhança.

Para Paracelso (DURAND, 1999, p. 187) as doenças são desencadeadas por um corpo, *locus morbi*, um *ens*, uma materialidade, e não por um desarranjo endógeno dos humores como pensava Galeno. A este *ens*, esta entidade substancial é que deve ser

atribuída a origem das enfermidades. Neste *ens* está contido naquilo que Paracelso chama de *iliadus*, um elemento matricial o qual contem todas as espécies elementais, enquanto potências. Enquanto potências, estas se desenvolvem no corpo humano similar a uma planta que crescem desde seu interior. Entretanto, o agente da enfermidade não age desde dentro, senão de fora, cabendo aos medicamentos não retificarem o corpo, com efeito, os remédios agiam como agentes para expulsão de infecções provindas do exterior. Estes agentes externos são classificados em cinco categorias:

Ens substatae – entidade química;
Ens astrale – entidade astral (aéreo);
Ens naturale – entidade planetária;
Ens spirituale – entidade psíquica, mental;
Ens dei – entidade divina.
(DURAND, 1999, p. 188)

Esta classificação mostra-se como a primeira distinção acerca da medicina galênica. A segunda característica de distinção se encontra no tratamento, o qual é específico, ou seja, o médico deve conhecer cada remédio equivalente a cada parte do corpo e qual entidade (*ens*) envolvida. A este remédio específico Paracelso chama de *mumie* (bálsamo), cabendo ao médico conduzir o corpo a restabelecer-se conforme a natureza e não enquanto um interventor. O agente de cura é chamado de *arkhé* ou *arcanum*. Deste modo, Paracelso distingue-se de Galeno ao prescrever remédios os quais correspondem às doenças, estabelecidos por meio do princípio de semelhança, e a administração de remédios simples e específicos.

A terceira e última distinção entre Paracelso e Galeno se encontra na aplicação terapêutica e o recurso da semelhança hermética (DURAND, 1999, p. 189). A alopatia (o remédio produz efeito contrário às doenças) galênica é substituída pela isopatia (o remédio é o próprio agente causador da doença). Ou seja, a observação empírica do agente patógeno é extremamente importante e necessário, pois é por meio da análise deste que será administrado o tratamento através do mesmo. Por exemplo, o mercúrio é um agente corrosivo, provoca tumores e paralisias, entretanto a entidade patogênica do mercúrio pode ser convertida em balsamo, tornando-se um purgante, administrados na forma de *mercurius vitae* (cloreto de mercúrio sublimado) e por meio de *tinturas* (reação de metais alcalinos com álcool produzindo alcoolatos).

Outros modos de perceber a aplicação do princípio de semelhança são as correspondências estabelecidas entre a forma de manifestação de uma doença e seu remédio correspondente. Por exemplo, para o tratamento de cálculos (pedras) são administradas substâncias pétreas; para doenças pulmonares são indicadas substâncias esponjosas semelhantes ao pulmão, como a pulmonária. Da mesma forma, as relações entre o microcosmo humano e o macrocosmo, ou seja, as entidades meteorológicas, químicas, físicas, psicológicas e astrológicas possuem completa correspondência com as partes do corpo humano e estão envolvidas em seu processo de cura. Com efeito, semelhanças e signaturas são as bases epistemológicas as quais Paracelso legou de maneira revolucionária a prática médica posterior. Há de notar que aquilo que chamamos de isopatia possui total relação com a homeopatia moderna, nos mostrando que os princípios herméticos continuam presentes em nossa ciência de forma despercebida.

Ligada a sua prática terapêutica, a deontologia médica de Paracelso possui uma próxima relação a Hermes (DURAND, 1999, p. 192). Pois o médico quando atua, age auxiliando a natureza de maneira a retificá-la, como um verdadeiro auxiliar da criação. Ao administrar a *arkhé* ou *arcanum* ele age como o mago, sob a observância da divindade, e levada a cabo por meio de seu saber ou ciência sobre o cosmos e suas relações simpáticas e antipáticas. Deste modo, o médico se torna o intermediário, o agente de transformação, aquele que conduz a matéria-prima (*ilyaster, mysterium magnum*, etc.) a sua maturação e realização, ordenando e reordenando a realidade cósmica, semelhante a Hermes, a Asclépio e a Vulcano, o médico é o condutor, mediador e transformador da matéria.

Aquilo o qual fizemos referência anteriormente a *imaginatio* como o mesocosmo, em Paracelso este mesocosmo é aquilo que ele chama de “corpo astral” (*Astralleib*, também chamado *avestrum* e *trames*), o eixo de mediação entre o macrocosmo e o microcosmo, entre o espírito e o corpo, entre a doença e a cura. Deste modo, o eixo ou mediação, o arquétipo de Hermes, é o mago e o médico no esquema epistemológico e médico de Paracelso. Ele é o termo médio, o terceiro termo, o *tertium non datur*, o terceiro excluído. Gilbert Durand então nos apresenta um quadro que organiza e estabelece a episteme paracelsista de maneira tal a enfatizar o caráter mediador, eixo ou termo médio que é o *medicus*.

Neste sistema podemos perceber a relação entre quatro eixos: I – da cosmologia, II – da física, III – da arte médica, e IV – do microcosmo. No centro do sistema

verificamos o termo médio ou terceiro incluído: o médico, o corpo astral, o mercúrio e a *arkhé*. O mediador da obra, o arquétipo de Hermes, é este *tertium* ou terceiro termo o qual funciona como equilibrador ou balança entre os termos opostos, serve de ligação e unificação, contrariamente ao princípio de identidade e de não contradição aristotélico que exclui o terceiro e impossibilita a ocorrência das semelhanças, das simpatias e antipatias. Deste modo, percebemos que a lógica hermética rompe com a lógica clássica, aristotélica, tema o qual nos deteremos logo a seguir.

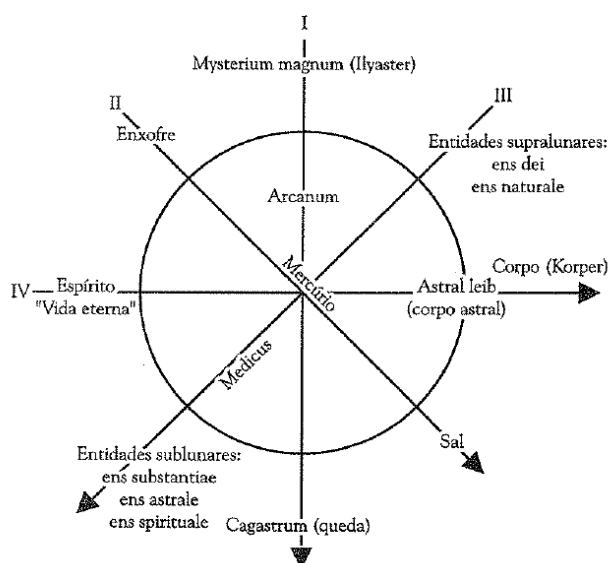


Figura 19. Esquema do sistema paracelsista segundo Durand (2008, p. 189).

III. II. CONTRA ARISTÓTELES: O *LOGOS* HERMÉTICO E O *TERTIUM DATUR*

Tal qual Platão no *Sofista*, devemos agora reaver um crime, em nosso caso um crime não só lógico, senão também antropológico, que consiste na expressão de Jean-Jacques Wunenburger em seu livro *A Razão Contraditória* no parricídio de Aristóteles.

Deste modo, devemos passar a observar a estrutura lógica do Hermetismo contraposta à lógica aristotélica, extrapolando a diferenciação, chegando a ato capital de infligir-lhe seu suplício. Assim devemos mais que mitologicamente matar o pai, tal qual Édipo, devemos diligentemente submetê-lo ao terror da *contradição* e do *sentido*.

Como vimos no primeiro capítulo, o Hermetismo surge enquanto ideias dispostas em um *corpus* escrito por volta do séc. II-III, neste período há uma intensa queda no interesse pela dialética que foi um dos polos centrais do pensamento grego, voltando-se para interesses metafísicos, místicos e religiosos.

O pensamento hermético deste período já se apresenta assentado em uma visão de mundo que não é mais a da dialética muito menos na lógica formal aristotélica, senão na esteira de ideias que já eram de conhecimento dos gregos, pois desde os pré-socráticos que existiam noções semelhantes à *simpatia* e a *microcosmo*. Visão de mundo esta semelhante ao orientalismo platônico e neoplatônico e a noções e ideias religiosas do oriente próximo (hebreus, caldeus, etc.).

O que devemos primeiramente notar é que o estatuto lógico hermético não é apresentado em seus escritos de maneira clara e direta, pois estes estavam mais preocupados em apresentar as origens do cosmos, do homem, e sobre o destino da alma, entre outros assuntos, do que interessados em desenvolver grandes cadeias argumentativas, justificativas lógicas ou ontológicas. Diferentemente da filosofia de maneira geral, o Hermetismo está mais preocupado em operacionalizar o conhecimento do que pelo “como” ele se dá. Como vimos anteriormente esta é a distinção entre o desinteresse gnosiológico por parte da filosofia do conhecimento desde Aristóteles, e o interesse “pragmático” do Hermetismo em por em prática o conhecimento e atuar operativamente na natureza em total acordo com ela.

Deste modo, aquilo o qual se busca aqui discutir somente pode assentar-se em uma “visão moderna” acerca do tema em questão, onde nossos interesses giram em torno do resgate destas ideias enquanto um conjunto vivo e dinâmico que possui uma estrutura e organização próprias.

Com efeito, aquilo que lhe é próprio em termos lógicos, e todos os pesquisadores (WUNENBURGER, 1995, p. 49; DURAND, 1999, p. 169) – e somam-se todos os autores até aqui citados – apontam para este fato, que a lógica da mediação e o princípio de terceiro incluído são originário da interpretação mítica de Hermes e presente nas ideias herméticas de maneira geral.

Segundo Jean-Jacques Wunenburger (1995, p. 47) as lógicas da identidade, notadamente a aristotélica, reduzem a diferenciação a dois termos indissociáveis ou antagonicamente excludentes, não lhes permitindo um elemento de atração ou intermediação, suprimindo o que Wunenburger chama de “o espaço das mediações”.

A lógica das mediações postula então um espaço intermediário, de permuta e transição entre termos opostos, entre o “outro” e o “mesmo”. Este “lugar lógico” garante que o “outro” e o “mesmo” não se percam na mais completa confusão e dispersão, ou absorvidos totalmente pela outra extremidade.

“Os esquemas do intermediário e da mediação podem ser assim apreendidos como instrumentos para assegurar a passagem do Mesmo ao Outro e reciprocamente, para abrir as binaridades sobre uma figura que entrecruze a oposição e a relação” (WUNENBURGER, 1995, p. 47-8).

Todos os sistemas identitários pressupõem a exclusão de todos os intermediários, mesocosmos, intermundos, terceiros incluídos, etc., estabelecendo limites de contato e distribuição do “mesmo” e do “outro”. Entretanto, aquilo que se interpõe enquanto meio termo não é a “diferença em si”, mas o espaço lógico, o liame necessário para haver o movimento entre cada um dos termos dispostos opostamente.

Entretanto, convém distinguir que nem todo termo médio possui a função de mediador, pois este pode ser transitório ou permanente. Este termo médio quando assume a função de mediador, age de maneira a dispor, distribuir e mesmo quebrar as fixações disjuntivas (*A ou B*) e conjuntivas (*A e B*).

Com efeito, a inserção de um intermediário entre uma oposição binária funciona como um dispositivo dinâmico possibilitando o trânsito entre ambas. Como podemos perceber, a lógica do intermediário é a lógica da mudança e da transformação. Todavia, esta mudança não é necessariamente linear e homogênea, pois admite a descontinuidade. Este caráter não é, de modo algum, temporário ou efêmero, pois não se busca unificar as polaridades em unidades absolutas. Deste modo, a lógica que busca diluir o “mesmo” e o “outro” em um terceiro termo identitário, intervém de maneira temporária impetrando o princípio de identidade.

A lógica das mediações busca, pelo contrário, estabelecer relações complexas entre os diferentes termos, ou seja, uma diferenciação complexa ou a “complexificação da diferença” (WUNENBURGER, 1995, p. 52). Com efeito, em nossos tempos atuais, o recurso da lógica hermética pode ser uma maneira de organizar logicamente diferentes tentativas de fortalecimento de diálogo intercultural e inter-religioso, pois mantém a diferença na complexidade das relações, sem a necessidade de estabelecer identidades generalizadoras ou abstrações do ponto de vista formal, sem conjunção, mistura ou sincretismo.

O *tertium quid* que emerge na leitura hermética e complexa do mundo, dispõe de um *topos* próprio, permanente, fundamento de uma configuração triangular estável (WUNENBURGER, 1995, p. 52-3).

Ou seja, não se trata de estruturas trifásicas ou tricotômicas onde o terceiro termo é descartado, senão a organização de um espaço onde o movimento entre o início e o fim, ou os opostos, possam tocar-se, convergir e divergir. Nosso mestre Wunenburger chama atenção para aquilo que Platão expressa na passagem do *Filebo* 16d que trata acerca do uno e do múltiplo. Nesta passagem do diálogo Sócrates fala de uma antiga tradição transmitida pelos antigos, e oriunda de sua próxima relação com os deuses, ou seja, transmitido pelo discurso mítico, e neste caso o relato de Prometeu. Segundo ele, sobre o uno e o múltiplo alguns postulam o limite (uno) e a ausência de limite (múltiplo), esquecendo que entre estes deve haver algo, como que uma terceira coisa, as coisas do meio.

A maioria dos homens detém-se nos extremos ou na unidade ou no ilimitado, naquilo que Wunenburger (idem) chama de “identidade unificante” (*sunagogê*) a mentalidade que tenta definir essências por meio do “método diairético” (*diairesis*), ou seja, de divisão, buscando estabelecer unidades conceituais; enquanto o método dicotômico como consta no *Fedro* 265e buscar “fender a essência única em dois, conforme as espécies”.

Platão está levando a cabo nada mais nada menos que um parricídio contra Parmênides no que consiste a sua disjunção entre ser e não-ser e a ontologia eleata. Esta consequência aplica-se a esfera discursiva, ou seja, o poder de dizer o ser e o não-ser das coisas. No *Sofista* Platão argumentará contra a indivisibilidade do ser postulado por Parmênides em seu poema *Sobre a Natureza*. Platão no *Sofista* 242a, por meio do Estrangeiro, colocará em questão o estatuto ontológico da linguagem para expressar o ser, e entrará em dificuldades (*aporia*) em vista da impossibilidade de dizer o “ser” (o uno) sem expressá-lo por meio do múltiplo. Contudo, nos resguardemos das aporias platônicas e tomemos estes dados como introdutórios ao problema que envolve nosso parricídio e que segue no mesmo caminho, pois aquilo que Parmênides postula é senão um princípio de não-contradição.

Para Aristóteles este princípio se afirma do seguinte modo:

É impossível para o mesmo atributo ao mesmo tempo pertencer e não pertencer à mesma coisa e no mesmo sentido. [...] é impossível para qualquer pessoa supor que uma mesma coisa é e não é (Aristóteles, *Metafísica*, IV 1005b20).

É um princípio bastante claro que expressa que nada pode *ser e não-ser* simultaneamente. De outro modo, toda afirmação deve ser necessariamente verdadeira ou falsa. Deste princípio podemos associar o de terceiro excluído, apresentado por Aristóteles do seguinte modo:

A contradição não apresenta termo intermediário no que tange a coisas que são opostas, já que o significado da contradição é uma antítese em que um de seus termos necessariamente aplica-se a qualquer coisa dada, e que não contém nenhum termo intermediário (Aristóteles, *Metafísica*, X 1057a 33).

Estes dois princípios podem ser unificados no seguinte esquema:

A (ser) ou B (não-ser)
(D, o terceiro termo, intermediário, não é dado).

Aristóteles no livro X da *Metafísica* trata do mesmo problema tratado por Platão no *Filebo* e no *Sofista*, ou seja, sobre o uno e o múltiplo, no qual encontra-se nas mesmas dificuldades encontradas por Platão. Aristóteles admite a existência de intermediários, entretanto, estes devem ser do mesmo gênero das coisas contrárias, pois somente há movimento ou mudança de gênero por acidente. Por exemplo, para atingir uma determinada afinação em uma corda de um instrumento musical devem-se atingir as notas intermediárias antes de atingir o tom final desejado.

Com efeito, estes intermediários os quais se refere Aristóteles são desprovidos do caráter de mediação como vimos anteriormente. Ou seja, a intermediação não enquanto meio termo, senão enquanto um espaço, de possibilidade de movimento entre os termos opostos. Para um termo ser o terceiro incluído deve este ser propriamente mediador e não uma síntese, pois assim seria uma estrutura quartenária (DURAND, 1999, p. 203), onde a mediação seria um quarto termo. Com efeito, para configurar um terceiro incluído deve-se necessariamente uma estrutura triádica.

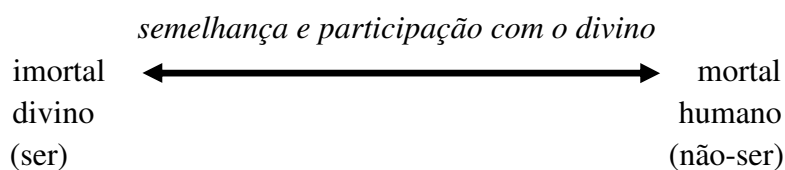
Na literatura hermética antiga citaremos dois casos paradigmáticos acerca da quebra do princípio de não-contradição e de terceiro excluído. Estes são: a dupla natureza humana, celeste e terrestre, apresentada no *Poimandres*, CH I, 15; e a dupla natureza divina, invisível e ao mesmo tempo o mais visível como consta no CH V.

O primeiro caso, concernente a natureza humana, é apresentado no CH I, 15:

[...] de todos os seres que vivem sobre a terra, o homem é o único que é duplo, mortal pelo seu corpo, imortal pelo Homem essencial. Ainda que se imortal, com efeito, e que tenha poder sobre todas as coisas, sofre a condição dos mortais, submetido como é, ao Destino, por esta razão, assim que se colocou sob a armadura das esferas tornou-se escravo na mesma; macho e fêmea, pois nascido de um pai macho e fêmea, isento de sono, pois proveniente de um ser isento de sono, não era vencido nem pelo amor nem pelo sono (CHI, 15)⁹².

Esta passagem nos faz perceber o quanto o pensamento hermético é dado ao contraditório. A afirmação de que o homem é duplo, mortal e imortal, deveria ser rejeitada pelas lógicas identitárias, entretanto, para o hermetista que produziu este tratado, sua não conformação a lógica da identidade e do terceiro excluído lhe permite desenvolver concepções cosmológicas e antropológicas fundadas em uma assertiva dual e contraditorial.

O que mantém o homem simultaneamente em duas naturezas é a sua própria história antropológica. É imortal por sua origem divina, a semelhança de seu “Pai” e de seus irmãos o Demiurgo e os Sete Governadores. Entretanto, por haver atravessado a esfera das estrelas fixas e unindo-se a natureza irracional o homem passa a habitar uma forma sem razão, ou seja, um corpo. Esta sua travessia foi consequência de seu desejo em adentrar a esfera demiúrgica e deste modo encontra-se subjugado ao destino, por está abaixo das estrelas, e pelo amor por haver enamorado por sua própria imagem refletida na água e sua sombra na terra.



Deste modo, podemos perceber que aquilo o que funciona como mediador ou eixo de mediação é o espelhamento ou reflexo entre o acima e o abaixo, a participação do homem na esfera demiúrgica, ponto intermediário entre deus e a natureza, e por ser aquele que conduz a natureza à maturação e a seu fim. A mediação se estabelece por meio do sentido duplo, ou a dupla atribuição que somente cabe ao homem, ser entre dois mundos, partícipe de ambas as naturezas, e a relação filial com o Pai. Com efeito,

⁹² Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

não há identidade entre o homem e os seres da hierarquia divina, não há unidade identitária, senão há puramente *semelhança* e *participação*. O homem é um ser admirável, pois é contraditório⁹³.

Outras passagens do *CH* reafirmam esta noção sobre o homem. Todas elas circunscrevem o *intelecto* enquanto o ponto de junção ou intermediação entre a esfera humana e a divina. Eis o que se afirma no *CH X*:

Nada há de mais divino e mais ativo que o intelecto, nada de mais apto para unir os homens aos deuses e os deuses aos homens. O intelecto é o Bom Daimon. Feliz a alma que está plena deste intelecto, infelizmente a que está totalmente desprovida dele (*CH X, 23*)⁹⁴.

E mais a frente no mesmo tratado:

Realmente nenhum dos deuses celestes deixará a fronteira do céu e descerá sobre a terra, o homem contrariamente se eleva até ao céu e o mede, e sabe o que está em cima no céu, o que está embaixo e aprende todo o resto com exatidão e, maravilha suprema, não precisa deixar a terra para estabelecer no alto, tão longe se estende seu poder! É preciso então ousar dizê-lo, o homem terrestre é um deus mortal, o deus celeste um homem imortal. É também por intermédio dessa dupla, o mundo e o homem que as coisas existem, mas foram produzidas pelo Um (*CH X, 25*)⁹⁵.

Esta passagem confirma as do *Poimandres* (*CH I*) e do *CH IV* acerca da condição humana em relação à posse e o cultivo do intelecto, e a infelicidade daqueles que estão em vício e ignorância acerca de Deus e da própria condição divina do homem. Esta última citação vai mais longe a atribuir não somente a Deus, mas também ao homem a existência de todas as coisas. A passagem já citada no subcapítulo anterior do *CH XII* segue a mesma ordem de pensamento:

⁹³ Ernst Cassirer (1874-1945) sustenta a mesma opinião acerca do homem. Segundo ele, a maior virtude do homem é a sua natureza contraditória a qual desafia qualquer tentativa de definir sua essência ou o que ele é (CASSIRER, 1994, p. 25). A racionalidade estabelecida nos parâmetros matemáticos e geométricos de ciência somente poderá compreendê-lo se livrar-se da contradição e enquadrá-lo em contextos coerentes. Deste modo, toda definição de homem será artificial, pois torna homogêneo o que é, por excelência, heterogêneo e ambíguo. Deste modo, antropológicamente, o homem somente pode ser definido enquanto se admita a contradição e o sentido. Esta é mais uma aplicação da lógica hermética para nossas ciências humanas.

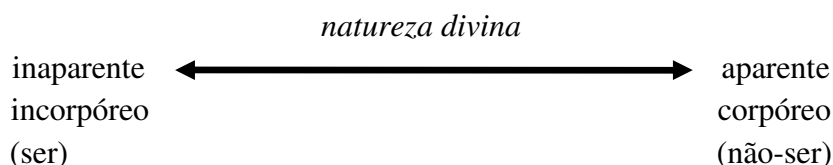
⁹⁴ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

⁹⁵ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

Todo vivente é imortal pelo intelecto. Mas o mais imortal de todos é o homem, pois é capaz de receber Deus e de entrar em união com Deus (*CH XII*, 19)⁹⁶.

O segundo caso, que concerne à natureza divina, é apresentado no *CH V* que diz que “deus é ao mesmo tempo inaparente e o mais aparente”. Novamente nos encontramos com uma contradição, onde a lógica identitária não nos auxiliaria para compreendê-la. Somente por meio do contraditório que podemos perceber como se sustenta esta afirmação.

Deus é inaparente, pois sempre existiu e nunca foi engendrado, pois tudo que é engendrado um dia tornou-se aparente. Pelo contrário, é ele que faz com que tudo se torne aparente ou apareça, pois é Aquele que engendra e produz uma imagem sensível para todas as coisas, sendo Ele inaparente aos sentidos e desprovido de uma imagem sensível (*CH V*, 1). Deus somente pode ser visto por meio do *intelecto*, do *nous* (*CH V*, 2), pois este é inaparente e não engendrado. Deus é visível no mundo sensível apenas por meio de semelhanças e correspondências. Deus é semelhante ao Sol, pois o Sol rege os demais luzeiros tal qual Deus rege o cosmos. Ou visível por meio da contemplação da ordem e da justa medida do mundo.



A solução para esta contradição aparente consiste em perceber o duplo sentido inerente a concepção de Deus presente neste tratado hermético. Deus é dito ser tudo e nada, ou seja, ser e não-ser, e se tudo provem dele, Ele é tudo e nada (*CH V*, 9), pois por ser não criado, cria a tudo, é inaparente e produz tudo que é aparente. Deus é a condição ou o meio pelo qual tudo provém, é o meio e o espaço que a tudo contém. Se Deus é tudo e nada, naturalmente Ele será aparente e inaparente sem nenhum prejuízo ontológico.

⁹⁶ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

O que podemos compreender deste emaranhado? Que o ponto de mediação é a própria concepção de Deus, ou melhor, Deus é o mediador por transitar em ambas as oposições sem possuir identidade com nenhuma delas.

No *CH XI* também encontramos referências acerca da natureza divina contraditorial.

Dirás agora ‘Deus é invisível?’ Não fala assim, o que é mais manifesto que Deus? Ele criou tudo para que o vejas através de todos os seres. Eis o bem de Deus, o poder miraculoso de Deus de se manifestar através de todos os seres. Pois se torna visível mesmo entre os incorpóreos. O intelecto se torna visível no ato de pensar, Deus no ato de criar (*CH XI, 22*)⁹⁷.

Nesta passagem percebemos que a contradição acerca da natureza de Deus é desfeita pelo sentido aplicado a seu caráter de criador e mantenedor da criação, pois mesmo sendo um incorpóreo (invisível) se torna corpóreo (visível) por meio de sua ação. No *CH XIV* uma afirmação é idêntica a do *CH XI, 22*.

[...] mas ele [Deus] é invisível: é justamente por isto que cria, para tornar-se visível. Cria todo o tempo: consequentemente é visível (*CH XIV, 3*)⁹⁸.

Com efeito, estas referências às ideias herméticas antigas nos servem de parâmetro para verificar o quanto estas foram importantes para os hermetistas renascentistas e coadunar nossa proposta do Hermetismo enquanto um elemento fundamental.

Esta breve exposição não consiste em por em suspeita as lógicas identitárias, pois sabemos o quanto estas foram e ainda não uteis e necessárias. Entretanto, buscamos evidenciar que existem contextos extremos onde transgressões lógicas ocorrem, revelando a ocorrência de “outra racionalidade”, onde a própria lógica clássica ver-se encurralada e mesmo assim obstinada em fazer cumprir seu programa de ciência.

⁹⁷ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

⁹⁸ Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima.

III. II. I. O PARRICÍDIO LÓGICO

J-J. Wunenburger em seu livro *A Razão Contraditória*, no capítulo intitulado “O Parricídio de Aristóteles” apresenta as angústias do sujeito aristotélico fadado e preso a si mesmo, ao tempo e ao espaço das causalidades. Deste modo, como enfatizamos a pouco, o uso da contradição não visa confundir ou embaralhar o pensamento e as relações, elas visam, senão, aferir e aplicar sentido a regiões complexas do real. A razão pós-aristotélica não visa, pois dirimir ou dissolver as identidades, senão promover confluências e reconhecimentos.

Wunenburger (1995, p. 155) afirma que Aristóteles aplicou uma espécie de “princípio de economia” em suas formulações lógicas, onde deixou de lado a complexidade e simplificou seu pensamento, contrariamente a seus antecessores Empédocles e Heráclito que perceberam e buscaram se empenhar em compreender a complexa sinuosidade do real, do devir e do múltiplo.

Percebemos que a lógica inerente às ideias herméticas apresenta uma conformação que retorna a complexidade dos pré-socráticos e dos sofistas, contra a simplificação aristotélica da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído. Contra a ideia de causalidade e de linearidade, o Hermetismo se utilizou da contradição e do segredo, do caráter hermético da linguagem. Umberto Eco afirmou que:

“Só é possível falar em simpatia e semelhança universal se se rejeita o princípio de não-contradição. A simpatia é o efeito de uma emanção de Deus no mundo, mas na origem da emanção está um Uno incognoscível que é a sede mesma da contradição” (ECO, 1995, p. 25).

Esta citação de Umberto Eco coaduna completamente a compreensão que construímos acerca da referência do *CH V* sobre a natureza de Deus e o recurso hermético da contradição. Eco se refere ao ambiente no qual surge o Hermetismo (séc. II) e a sua não conformação a lógica clássica. Com efeito, o Hermetismo ao sugerir que a linguagem não comunica o ser das coisas, pois esta não estabelece identidades, senão uma inadequação simbólica e hieroglífica, o discurso e a escrita se torna a manifestação de um mistério por esta apenas indicar ou sugerir um conteúdo desconhecido.

Eco demonstra conhecer bem o Hermetismo, pois ao que consta no *CH X*, 9, o conhecimento acerca de Deus não é ensinado pela palavra escrita (pela visão) ou pelo

discurso (pelo ouvido), pois o conhecimento provém por meio do incorpóreo no homem, sua alma, e sua “virtude é o conhecimento”. Deste modo, toda a ciência é incorpórea e o discurso e tudo que depende dos sentidos ou da matéria não nos ensina a natureza do incorpóreo ou do imaterial, senão apenas aquilo que concerne ao material e ao corpóreo.

Por ser Deus ou o Uno completamente desconhecido e inaparente, a linguagem quanto mais ambígua e contraditória é mais habilitada para expressá-lo. Deste modo, a interpretação se torna uma tarefa infinita, pois os sentidos quanto mais polivalentes mais se ramificam em uma infinidade de interpretações possíveis. Eco chama de “deslizamento” ou “deriva” este caráter infinito do sentido conforme a razão hermética. Toda esta cadeia interpretativa se dá por meio da *semelhança* e da *simpatia*. Como já vimos, a semelhança desempenha a função de mediação, e neste caso, ela funciona como um direcionador entre um sentido e outro, ou seja, quando descobrimos o segredo inerente a um significante, este nos encaminha para outro, e assim infinitamente o sentido deriva de um significado a outro significado, de semelhança a semelhança (ECO, 1995, p. 279). Umberto Eco chama esta conformação de “derivação hermética” ou “semiose ilimitada”.

Isto ocorre porque a fonte de toda *semelhança* é o Uno, ou Deus, o *nous* criador, e por consequência, todas as coisas compartilham de uma *simpatia* universal, um elo indissolúvel, um espaço ou meio de possibilidades infinitas, sendo possível que qualquer coisa possa remeter a qualquer outra através de mutualidades e nexos não causais. Com efeito, tudo se torna passível de interpretação, tudo se torna texto, ou seja, escrita, *signatura*, o próprio mundo se torna um livro passível de decifração e carregado de sentido e deslizes de sentido e significado. O sentido sempre encaminha o significado a outro sentido, restringindo o significado sempre a esfera do segredo, pois o significado é inatingível, sempre derivando e deslizando de sentido em sentido.

Umberto Eco está dialogando intensamente com a noção de “semiose ilimitada” de Charles Sanders Peirce (1839-1914), a qual Eco buscou relacioná-la a sua noção de “semiose hermética”. A definição de “semiose ilimitada” a qual assenta-se a noção de Peirce é: “o signo é algo mediante o conhecimento do qual conhecemos algo a *mais*”, enquanto a definição da “semiose hermética” segue a seguinte norma: “o signo é algo mediante o conhecimento do qual conhecemos algo *diferente*” (ECO, 1995, p. 280).

Entendendo de maneira simplificada, na “semiose ilimitada” a interpretação final, ou seja, o significado, possui algo a mais que o próprio signo (ou *representâmen*)

contém, dando vazão a uma cadeia interpretativa. A semiose é potencialmente ilimitada, entretanto, aquele que interpreta preenche determinados escopos limitados ou determinados de possibilidades de significação. Por outro lado, na “semiose hermética”, Segundo Eco (1995, p. 281) ocorre um caso de “neoplasma conotativo”, ou seja, um acréscimo de sentido. É por isso que, como vimos acerca das formas de similitude no Renascimento, o sentido deriva, pois a planta está ligada a estrela, a estrela ligada ao metal, o metal ligado à parte do corpo, a parte do corpo correspondendo à estrela e ao metal simultaneamente... E assim de maneira infinita e intercambiada, não linear e não causal, rompendo por completo com a lógica clássica.

Umberto Eco também nos apresenta em *Os Limites da Interpretação*, de maneira semelhante a Gilbert Durand em *Ciência do Homem e Tradição*, uma espécie de herança hermética aos pressupostos de interpretação modernos, diferente de Durand o qual apresenta a atualidade do Hermetismo em uma lista quase sem fim de autores contraditórios entre si, fato este que mostra o quanto Durand é partidário do Hermetismo.

Segundo Eco (1995, p. 31) o interprete deve perceber que o texto é um mundo, e o mundo um texto, ambos abertos a infinitas conexões; que a linguagem expressa sempre significados múltiplos, que o interprete deve procurar operar as coincidências dos contrários; a linguagem nos mostra que o significado das coisas é sempre um dado transcendente e inacessível, e indica apenas uma inadequação simbólica; que todo texto ou discurso que visa estabelecer um sentido inequívoco mutila o cosmos, e que tudo que se mostra semelhante é apenas indício de uma cadeia sem fim de semelhanças que não são o mesmo; que os livros não possuem uma verdade, apenas fragmentos imprecisos e inverossímeis, os quais o sábio suspeita, o iniciado zombeteia, enquanto enganam os curiosos; porém, todos possuem o poder de tornarem-se iniciados, ou seja, um leitor que compreende o autor e percebe que a linguagem falava por ele, e que o significado real de um texto é o vazio; por fim, o que parece ser o ponto culminante: que um complô semiótico foi estabelecido para nos fazer acreditar que a linguagem serve para comunicar o pensamento.

Mesmo que caricatural estas prescrições revelam uma constatação profunda. Cabe a nós perceber que o é que parece ser a melhor postura diante de um mundo plural e ambíguo é a de suspeita. Devemos suspeitar tanto das lógicas identitárias deformadoras, quanto das falsas semelhanças e das analogias falaciosas. Porém, não devemos cair na

teia das paranoias racionalistas e nas esquizofrenias esotéricas, dos discursos dos escarneadores e dos obscurantistas.

III. II. II. A VISÃO NÃO LINEAR DE HISTÓRIA E A CORRESPONDÊNCIA ANTIGUIDADE-RENASCIMENTO

Percebemos que estas ideias herméticas e sua lógica adjacente aparecem no mundo helenístico por sobre os escombros do racionalismo grego decadente, invertendo sua lógica e sua visão de mundo. Este mesmo acontecimento ocorreu no Renascimento do séc. XV e XVI, onde mais uma vez as ideias herméticas e sua lógica tratam de reordenar a decadência do pensamento medieval e as saturações racionalistas. Será que há algo de hermético nestes dois momentos decisivos da história do ocidente? O que há nestes dois momentos da história que possa ligar o antigo Hermetismo helenístico e o Hermetismo renascentista? Será que há alguma lógica ou filosofia que possa ligar dois tempos distintos, porém mediados?

Não pretendemos dar cabo neste momento de uma transição histórica imensa, senão apresentar uma proposta que se baseia mais em uma filosofia da história hermética, do que de uma história da filosofia hermética – inviável e evitável para os propósitos de uma dissertação.

Estou me referindo a uma noção que visa dar conta de dois momentos distintos da história onde sua mediação pode ser apresentada e coordenada por meio da ideia hermética de *semelhança* (DURAND, 1999, p. 213). Trata-se da filosofia da história de Oswald Spengler e suas noções de *homologia*, *contemporaneidades* e *fisionomia*. Segundo Durand, Spengler retira estas ideias da linhagem hermética alemã cara a Jacob Boehme e Goethe. Com isto visou estabelecer e apresentar a maneira pela qual este mesmo estudo se utilizou desta noção de origem hermética. Trata-se da noção de *descontinuidade da história* na qual está inserido em nosso arcabouço metodológico.

Para nossos propósitos nos deteremos de maneira mais detalhada nas duas primeiras noções: *homologias* e *contemporaneidades*. Segundo Durand, estas duas noções pretendem problematizar a noção de história universal, linear e progressista de origem judaico-cristã, noção esta monopolizadora e redutora aos esquemas causais e centrados na continuidade temporal da história (DURAND, 1999, p. 214).

Na obra *Ciência do Homem e Tradição* Gilbert Durand magistralmente nos apresenta uma profunda reflexão acerca dos grandes problemas enfrentados pelas

“ciências do homem” (como o próprio autor prefere se referir). O trecho capital acerca da história é intitulado *Ciência Histórica e Mitologia Tradicional* o qual pretende não negar a história, mas denunciar um abuso, ou o apelo demasiado à história como a disciplina por excelência para compreender o homem, resultado de um profundo “etnocentrismo” e “imperialismo” da história (DURAND, 1999, p. 85) e contra o totalitarismo kantiano no que concerne as concepções de tempo, espaço e causalidade.

O ponto central da reflexão de Durand no citado capítulo é a noção de *tempo*, hipostasiado pela história e pela razão pura de Kant como “tempo único”⁹⁹, e que reflete uma herança “judaico-cristã, hegeliana e positivista” (DURAND, idem) na seta do tempo inexorável que nunca retorna, consequência de uma pretensa causalidade dos eventos históricos.

Nos manuais de história nos acostumamos ao esquema do tempo em sequências ininterruptas, porém é perceptível uma série de quebras nestes esquemas. Durand chama de “hiatos” estas quebras entre um bloco cultural e outro. Neste sentido, podemos falar que é problemático presumir a existência de uma “história única”, senão blocos ou conjuntos homogêneos que até mesmo podem possuir contradições internas inerentes a determinados blocos.

Há uma grande importância de Oswald Spengler e sua obra *A Decadência do Ocidente* nesta visão crítica de Durand. Para Spengler, Kant – ou melhor, os kantianos – comentem um equívoco quando relacionam “tempo” e “causalidade”, pois o nexos causal propicia que *algo se dê*, mas não condiciona *o quando* algo se dê (SPENGLER, 2014, p. 75); ao *tempo* caberá a importância de estabelecer as mediações, as quais podem ocorrer em momentos diversos.

Toda a pedagogia ocidental reproduziu a concepção kantiana que tem confundido *tempo abstrato* e *causalidade* e a partir disso o surgimento do que Durand chama de “a fábula de uma história linear, única e causal” (DURAND, 1999, p. 88).

Oposta a ideia de causalidade Spengler concebe a ideia de destino. *Destino* em Spengler possui uma definição restrita e particular, significa uma “certeza interna” irrevogável, uma “consciência íntima”, ela é intuitiva, vitalista e biológica (SPENGLER, idem). A causalidade refere-se à natureza por seu nexos lógico e racional.

⁹⁹ “O tempo único” ou “uno” é uma das cinco definições do conceito de tempo na *Estética Transcendental*: “A infinidade do tempo nada mais significa senão que toda magnitude determinante do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente” (KANT, 1991, p. 44).

Destino é senão *sentido, direção*, porém não uma teleologia, porque não possui uma meta, ordem ou lei, pois a *lei* refere-se à natureza.

Tudo isso busca nos encaminhar para uma compreensão que dicotomiza ou “relativiza” o *tempo*, tal qual podemos apreender, e Gilbert Durand nos chama atenção para isso, nas descobertas da *relatividade restrita*¹⁰⁰ que rompe com a concepção de espaço e tempo kantiana. Ao tempo não há mais uma estrutura ligada a *necessidade* e *causalidade* ou ordem, senão a *possibilidade* onde a simultaneidade de dois eventos para o mesmo referente pode não ser simultâneo para outro referente. A isso se abre um horizonte que admite a existência de várias ordens. O tempo, onde na física clássica era entendido como o fundamento absoluto e inalterável, é na Relatividade variável de acordo com o referente. Nestes desdobramentos verificou-se que o tempo não pode ser um conceito único e inalterável, pois depende de uma complexidade estrutural¹⁰¹ (RENN, 2004, p. 35).

Devemos nos concentrar no problema da *temporalidade*, tal qual é sustentado por Spengler, e que neste particular é um grande devedor de Goethe e sua morfologia, e mantido por Gilbert Durand, pensamento este recorrente a tradição hermética alemã que repercutirá no *paracelsianismo*¹⁰² posterior e nos seguidores de Boehme¹⁰³ como já nos referimos.

Gilbert Durand nos chama atenção para a compreensão de duas temporalidades, as quais Paracelso chama de “tempo de crescimento” e “tempo local” (DURAND, 1999, p. 88). A primeira noção é o que conhecemos como o tempo causal, sincrônico, newtoniano ou kantiano, é o tempo do relógio (cronológico); a segunda noção pode ser entendida como “tempo interno”, o qual difere o referencial e não pode ser desfigurado por uma “explicação redutora e unidimensional”, ou seja, não se pode aplicar o cômputo linear e causal. Ao menos o que se pode é apresentar as “razões” dos fenômenos, suas “direções” e “destinos”. Conforme Spengler, e perfeitamente o historicismo de Dilthey,

¹⁰⁰ Na verdade é a *Relatividade Restrita* ou *Especial* que trata acerca dos sistemas de referência aos sistemas inerciais, onde se encontra o problema do espaço e do tempo, enquanto na *Relatividade Geral* a aplicação do princípio de relatividade aos demais sistemas não inerciais. Entretanto, Gilbert Durand faz referências às descobertas das duas teorias de maneira indiferenciada.

¹⁰¹ Aqui não é nossa intenção debater a compreensão de *tempo* na física moderna. Para uma compreensão mais profunda desses princípios e da teoria da relatividade cf. A. Einstein; L. Infeld. *A Evolução da Física*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

¹⁰² Ideias ou a cultura intelectual que possui como referência as obras de Paracelso (1493/4-1541) no que concerne a medicina, cosmologia, alquimia e química.

¹⁰³ A isso me refiro aos desdobramentos do pensamento de Jacob Boehme (1493/4-1541) que tanto influenciou a *Theosophia Cristã* e diversos autores modernos, o mais famoso deles o Dr. Gérard Encausse (Papus), igualmente influenciou importantes filósofos como Hegel e Schopenhauer.

o homem concebe o mundo a partir de dois campos de visão: o *natural* e o *histórico*. Esta compreensão é importante para entender o que Spengler logo expõe.

Spengler apresenta, segundo sua *morfologia*, uma compreensão que distingue o conhecimento natural, por meio do conhecimento das causas e das leis, enquanto o que se apreende do processo de devir não depende destes dois critérios, mas daquilo que ele chama de “profundeza” e “profundidade” (SPENGLER, 2014, p. 69). O devir não pode ser medido, pois não possui “extensão”, apenas “direção”. Neste sentido, a experiência histórica é uma experiência de vida, enquanto contraposto a ela há a experiência científica. Spengler chama de “sistemática” a “descoberta” e o ordenamento dos nexos causais e das leis naturais. Aquilo que é histórico e experiência da vida, ou seja, o que é “orgânico”, tudo que é dotado de “direção” e “destino”, ele chama de “fisiognomonía” (SPENGLER, 2014, p. 70).

Gilbert Durand no quarto capítulo de *Ciência do Homem e Tradição* intitulado *Hermetica Ratio e Ciência do Homem* apresenta um comentário que aproxima o antigo princípio hermético de *semelhança* e o que ele denomina de “comparativismo heurístico” de Spengler e suas categorias de *homologia*, *contemporaneidade* e *fisiognomonía* (DURAND, 1999, p. 213).

As duas primeiras noções nos possibilitaram compreender a inversão da unidirecionalidade histórica do ocidente. Esta visão quebra com a clássica sequência da linha do tempo (pré-história, Antiguidade, medievo e modernidade) inserindo o pluralismo das culturas (*contemporaneidades*).

Para Spengler existem “equivalências morfológicas” entre culturas as quais não ocupam a mesma dimensão temporal. Ou seja, “pertencem as pirâmides e as catedrais góticas a épocas correspondentes” (SPENGLER, 2014, p. 75). Desta “semelhança morfológica”, igual as “signaturas” em Paracelso, depreendemos as “homologias morfológicas”, as séries de “destinos” que nos permitem de imediato conceber as “contemporaneidades” entre fatos históricos que em culturas diferentes apresentam as mesmas condições. Estas mesmas condições são *destinos* recorrentes, tal qual o eterno retorno em Nietzsche, retorno da mesma condição, e não dos mesmos fatos.

Esta compreensão de Spengler é retomada por Durand para demonstrar que o espírito tradicional do homem não só é uma possibilidade de retorno, ele de fato retorna como no caso de ambos os autores supra referidos, evidenciando que o *Hermetismo* e o *esoterismo* podem ser reatualizados nas ciências humanas. As recorrências e semelhanças, tal qual Spengler apresenta são as mesmas que anteriormente

possibilitaram na astrologia os cálculos dos trânsitos dos astros e de seus retornos, as homologias planetárias, minerais, químicas e vegetais na medicina Paracélsica, os procedimentos alquímicos, etc.

Isto demonstra que o conhecimento do “homem tradicional”, como se refere Durand, pode abrir um vasto horizonte as ciências do homem, livre das visões redutoras que aqui vimos apenas os aspectos aplicados à história.

Deste modo, podemos perceber que os contextos os quais as ideias herméticas surgem no helenismo são semelhantes as suas constituintes de retorno no Renascimento italiano, ligados à academia platônica de Florença. Estes dois tempos são distintos espacial e temporalmente se pensarmos conforme o racionalismo e o historicismo mais “duro”, entretanto, conforme as ideias de Spengler são épocas correspondentes ou contemporâneas, pois mantém entre si um vínculo de semelhança.

Estas semelhanças se estabelecem conforme seus elementos constitutivos, ou seja, os fatos históricos os quais se encontram inseridos e as mesmas circunstâncias.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos perceber no delimitado percurso desenvolvido nesta dissertação pontos, ou o que prefiro chamar de *elementos*, os quais foram negligenciados de maneira geral na academia moderna e que aos poucos estão retornando a este ambiente. Na nossa Introdução desenvolvemos de maneira proposital uma tentativa de definição do ocidente, de maneira técnica, evidenciando aquilo que se construiu enquanto uma compreensão do ocidente dentro de algumas características limítrofes e extremas.

Deste modo buscamos enfatizar a ausência de determinadas características que são próprias do ocidente, como as noções de *origem* ou *revelação*, como vimos em sua estreita relação com noção de *prisca theologia* e as fontes ou origens da religião ou da revelação cristã no Renascimento.

Também apresentamos e pudemos perceber a grande influência destas ideias com a construção de vários imaginários mitológicos, sociais e simbólicos específicos tendo como centro a figura de Hermes Trismegistos (ou figuras de autoridade correlata) e o conhecimento legado por ele a humanidade conforme a crença desenvolvida em seu entorno. A referência a um imaginário mitológico se coloca na contramão da “história oficial”, onde as origens dos diversos grupos “herméticos” e esotéricos posteriores ao Renascimento traçavam uma história mítica, ou sagrada, de suas origens em relatos

onde se confundem história factual e recurso mítico. Bom exemplo disso é o relato da origem da Maçonaria envolvendo a figura de Hiram Abif, e vale ressaltar que esta narrativa é exclusiva desta confraria, não se podendo determinar se tais fatos da narrativa são historicamente comprováveis, e é bom notar que esta instituição possui sua origem histórica comprovada por meio de documentos e relatos históricos, e mesmo assim o relato mítico ainda se mantém e conforma parte da estrutura fundacional e de sua visão de mundo, valores e condutas.

Percebemos acerca da rejeição e da permanência das ideias herméticas e sua relação com o fortalecimento da filologia e sua crítica rigorosa e o florescimento daquilo que hoje chamamos de *esoterismo ocidental*. Percebemos que dentro deste primeiro âmbito, o rigor científico da crítica filológica desencadeou um endurecimento que associado ao contexto entre reformas conduziu a exigência de se fazer cumprir agendas anti-herméticas ou anti-mágicas, fazendo-nos adentrar a um problema que circunscreve estas ideias na modernidade, ou seja, o tema da rejeição a tudo aquilo que se tornou objeto de escárnio e acusação de obscurantismo, ou seja, o “oculto”, o “esotérico”, a magia, se tornaram objetos que desaparecem completamente do discurso acadêmico até o início do séc. XX. Sua permanência é percebida por meio de um movimento contrário ao endurecimento da crítica e da história, exatamente uma contracorrente ou uma agenda anti-histórica e plurissignificativa.

A permanência destas ideias no ocidente se deu por meio de círculos intelectuais, associações fraternais e correntes de pensamento. A transmissão e a recepção destes conhecimentos centrou-se em vários casos em torno da noção de iniciação e o recurso a sistemas de regularidade que buscavam garantir a legitimidade e a guarda de tais conhecimentos legados diretamente de suas fontes originais, daí a necessidade vista por Antoine Faivre em incluir este condicionante enquanto um elemento fundamental. Este imaginário envolvendo a iniciação hermética ou esotérica produziu um profundo ar de mistério e segredo, levando a um furor iniciático no séc. XVIII onde inúmeras ordens surgiram e um comércio de graus se desenvolveu oferecendo uma gama de conhecimentos secretos e ascensão na escada social destes grupos.

Outro caso que pode ser visto como paradigmático é dos rasacruzados, os quais imbuídos pela ideia de reforma hermética dos renascentistas buscaram retomar um programa de reforma não só da Europa, mas uma reforma geral e universal. Frances Yates (1983, p. 8) relacionou este movimento do início do séc. XVII como uma espécie de renascimento ou iluminismo anterior a revolução científica levada a cabo neste

mesmo século. Este movimento, segundo Frances Yates, foi profundamente devedor dos hermetistas e cabalistas renascentistas e da alquimia.

Gilbert Durand em *Ciência do Homem e Tradição* apontou para um contexto específico acerca da permanência da ideia de mediação e do princípio de semelhança associado e ao caráter de Hermes enquanto o *novo espírito antropológico*. Esta consiste na persistência do retorno de Hermes, a “força” e a “estabilidade” de sua imagem de recorrência, comunicação, arquétipo da linguagem e do sentido (DURAND, 1999, p. 271). Na conclusão da análise de Gilbert Durand sobre o que ele chama de “extremo ocidente” há três mitos que subsistem, e um deles é a recorrência hermética que está circunscrita a uma elite científica.

As ideias herméticas de correspondência, analogia, semelhança, etc., mantiveram-se, epistemologicamente, circunscrito à mesma *episteme* ou *paradigma* dos renascentistas, e por mais que a *episteme* ou *paradigma* moderno tenha se exercido de maneira rigorosa e redutora na academia, estas ideias se mantiveram de maneira despercebida na cultura do ocidente, fato tal desenvolvido por Gilbert Durand em *Ciência do Homem e Tradição*, no qual apresenta as recorrências do Hermetismo na modernidade e em autores que paradoxalmente as utilizaram de maneira implícita, e mostrando que estas recorrências despontaram exatamente em momentos de crise da racionalidade.

Em nossos tempos atuais de crise e conflitos, a recorrência de Hermes aparece enquanto um sinal, uma luz que atravessa as nuvens, uma ponte para a outra margem para o reencontro antropológico com este mediador. Este retorno de Hermes é o mesmo *eterno retorno* de Nietzsche, as *contemporaneidades* e os *destinos* em Spengler, etc. (DURAND, 1999, p. 272).

Deste modo, Hermes torna a ser o referencial ou guia dos homens que buscam antropológicamente “conhecer a si mesmos” e perceber a circularidade das mesmas condições nas quais diferentes culturas passam a possuir características semelhantes, *contemporaneidade* na linguagem de Spengler, e identificar determinadas constantes no fluxo do tempo. Assim, as mesmas condições em termos de *semelhança* podem ser traçadas entre a crise na qual surgem os escritos herméticos na Antiguidade, séc. II-III e sua maneira de redirecionar os problemas de ordem filosófica para o discurso “teológico”.

A filosofia grega a qual centrou-se na inteligibilidade do mundo por meio da razão e da dialética, estabeleceu como meta final de todos os sistemas gregos a

realização da *eudaimonia* (ser ou estar na presença de um “bom daimon”, um “bom espírito”, em suma, a *felicidade*). Como vimos a meta final do homem (ou de sua alma) no Hermetismo antigo é o retorno ao seu estado de completude ou regeneração, esta recebendo referências como, por exemplo, “reencontrar o pai”. Esta é a “*eudaimonia* hermética”, a deificação do homem, o tornar-se deus, o qual é bastante semelhante ao tom religioso que assume quase todas as escolas do período helenístico e que tratamos introdutoriamente no primeiro capítulo.

No Renascimento, e em meio a condições semelhantes ou *contemporâneas*, o Hermetismo ou o interesse por ele, isto deve ser notado, surgiu para buscar revolver circunstâncias as quais os homens do séc. XV-XVI estavam profundamente envolvidos, ou seja, uma necessidade de reforma e de uma nova compreensão do Cristianismo, onde foi buscado na Antiguidade uma origem ou revelação primordial, modelo e autoridade. Esta afirmação pode ser vista enquanto um conhecimento cultural na “Escola de Atenas” de Rafael onde no centro Platão aponta para cima com uma mão, enquanto na outra segura o *Timeu*, do seu lado Aristóteles aponta uma das mãos para baixo, enquanto com a outra segura a *Ética à Nicômaco*.

Como vimos a *Ética a Nicômaco* era a referência central para os primeiros humanistas do Renascimento. Entretanto, a partir da formação da Academia Platônica em torno de Marsílio Ficino (que foi um aristotélico) passou-se a cumprir uma agenda antiaristotélica e pró-platônica e hermética, estando Platão enquanto a consumação da linhagem da *prisca theologia* e o *Timeu* enquanto uma das bases do discurso neoplatônica ou protoesotérico. A figura inicial, e conseqüentemente, a referência ou autoridade fundamental continuou sendo Hermes Trismegistos, por sua antiguidade e originalidade garantem a legitimidade de toda a cadeia da *prisca theologia*.

Emblemático, neste sentido, a figura de Hermes Trismegistos enquanto divino revelador no *duomo di Siena*, entregando um livro ao que parece ser Moisés, e a frase enigmática abaixo “Hermes Mercúrio Trismegistos contemporâneo de Moisés”. Por mais que esta *contemporaneidade* não seja factual e historicamente comprovada, ela é com certeza uma contemporaneidade mítica, fundacional. Este imaginário envolvendo Hermes Trismegistos tornou-se fundador de uma visão de mundo e de crenças em torno desta figura que se consolidou de maneira inviolável contra a crítica filológica mais dura, gerando uma longevidade da figura de Hermes e de seu discurso legando ao ocidente em um conjunto coeso de narrativas e recursos simbólicos.

De fato, em uma única dissertação não poderíamos suficientemente abranger toda a problemática envolvendo o Hermetismo na cultura ocidental, pois esta é monumental e extremamente rica, não se resumindo aos problemas epistemológicos, mas abrangendo um horizonte que envolve até aspectos políticos, entre outros. O que buscamos discutir e desenvolver aqui foram apenas aspectos os quais julguei importantes e suficientes para desenvolver uma argumentação coerente circunscrito ao recurso hermenêutico envolvendo referências herméticas e a sua *episteme*.

Em seu caráter inédito, pois não localizei dissertações ou teses envolvendo este tema no Renascimento – vale lembrar a Tese de Doutorado de Francisco de Paula Souza de Mendonça Junior do ano de 2014 na Universidade Federal de Minas Gerais com o título *A Arte do Segredo* sobre segredo, esoterismo, sigilo, e dissimulação política no Renascimento e da dissertação de mestrado de 2016 do José Carlos de Abreu Amorim sobre os *Símbolos Secretos dos Rosacruz dos Séc. XVI e XVII* na Universidade Federal da Paraíba – tenho a esperança no desenvolvimento futuro de pesquisas por outros pesquisadores para que este campo possa fortalecer e se consolidar em nosso país. Com efeito, a dissertação desenvolvida por mim abrangeu uma temática inédita, e devemos levar em consideração que todo trabalho inédito corre grandes riscos e seguramente cometeu alguns erros que a posteridade deverá corrigir.

As possibilidades futuras de pesquisa neste campo são consideráveis e há grande número de objetos de pesquisa esperando por serem redescobertos pelos acadêmicos. Acredito que esta temática no Renascimento possui uma possibilidade exploratória imensa e cabe aos pesquisadores se debruçarem sobre ele e perceberem o quanto ele é fundamental na dinâmica social e cultural do ocidente. Relacionado ao chamado *esoterismo ocidental* de maneira geral, dissertações e teses já foram defendidas e outras estão em curso aqui no Brasil, o que mostra que esta área está apenas começando a ser descoberta, conferências e disciplinas nos cursos de história e ciências das religiões já foram ministradas e talvez quiçá possamos tornar o campo do esoterismo ocidental uma área autônoma em nosso país.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el Método*. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

AGOSTINHO (SANTO). *A Cidade de Deus*. Volume I. Livros I a VIII. Tradução, prefácio, nota bibliográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALLEAU, René. *A Ciência dos Símbolos. Contribuição ao estudo dos princípios e dos métodos da simbólica geral*. Lisboa: Edições 70, 2001.

ANGUS, Samuel. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World. A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*. Introducción, Traducción y Notas de Mariano Valverde Sánchez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

ATHANASSIADI, Polymnia; FREDE, Michael. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.

BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. *The Gnostic Bible*. Boston/London: 2003.

BENJAMIN, Walter. *A Doutrina das Semelhanças*. In. *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BONARDEL, Françoise. *L'Irrationnel*. 7ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BRACH, Jean-Pierre; HANEGRAAFF, Wouter J. *Correspondences*. In. HANEGRAAFF, Wouter J. (Org.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

BRISSON, Luc. *Introdução a Filosofia do Mito*. Tradução de José. C. Baracat Jr. 2ed. São Paulo: Paulus, 2014.

BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKERT, Walter. *De Homero a los Magos. La Tradición Oriental en la Cultura Grega*. Traducción de Xavier Riu. 1ªed. Barcelona: El Alcantilado, 2002.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CICERÓN. *Sobre la Naturaleza de los Deuses*. Introducción, Traducción y Notas de Ángel Escobar. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The Writings of Clement of Alexandria*. Vol. II. Translated by Rev. William Wilson. Edinburg: T&T Clark, 1869.

CONGER, George Perrigo. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1922.

CORBIN, Henry. *Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

COPENHAVER, Brian. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with notes and introduction*. New York: Cambridge University Press, 1992.

DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Tradução de Ângela Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DODD, C. H. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1954.

_____. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005.

DURAND, Gilbert. *Ciencia del Hombre y Tradición. El Nuevo Espiritu Antropológico*. Traducción de Agustin López y María Tabuyo. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *Ciência do Homem e Tradição. O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. 1ªed. São Paulo: Triom, 2008.

_____. *Campos do Imaginário*. Tradução de Maria J. Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Mito e Sociedade: A Mitanálise e a Sociologia das Profundezas*. Tradução de Nuno Júdice. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.

_____. *A Fé do Sapateiro*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: UnB, 1995.

_____. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*. Tradução de Hélder Godinho. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: UnB, 1995.

ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

EBELIN, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2007.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas. Vol. I. Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas. Vol. II. De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

_____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas. Vol. III. De Maomé à Idade das Reformas*. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

_____. *Herreros y Alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial, 2011b.

_____. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. 6ªed. São Paulo: Perspectiva, 2011c.

_____. *Origens. História e Sentido na Religião*. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1989.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Theories of Primitive Religion*. London: Oxford University Press: 1965.

FAIVRE, Antoine. *The Eternal Hermes: From the Greek God to Alchemical Magus*. Translation Joscelyn Godwin. Grand Rapids: Phanes Press, 1995.

_____. *Access to Western Esotericism*. Albany, NY: SUNY Press, 1994.

FARMER, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems: text, translation and commentary*. Tempe, Arizona: The Renaissance Society of America, 1998.

FESTUGIÈRE, A.-J. *La Révélation D'Hermès Trismégiste*. Paris: Belles Lettres, 2013.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Tradução de Cezar A. Mortari. 2ªed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FICINO, Marsilio. *Three Books on Life*. A critical Edition and Translation with introduction and notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, Arizona: MRTS, 1998.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los Sueños. Sobre José*. Introducción, Traducción y Notas de Sofía Torallas Tovar. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*. Trad. Camila Kintzel. 1ªed. São Paulo: Hedra, 2005.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O que é um Autor?* In. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel B. Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2ed. São Paulo: Forense Universitária, 2009. (Ditos e Escritos III)

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

GARIN, Eugênio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Versión española de A. Pacios y S. Caballero. Madrid: Editorial Gredos, 1976.

GRAFTON, Anthony. *Protestant versus Prophet: Isaac Causabon on Hermes Trismegistus*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 46 (1983), pp.78-93. Warburg Institute. (<http://www.jstor.org/stable/751115>)

GRANGER, Gilles Gaston. *O Irracional*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. New York: Cambridge University Press: 2012.

_____. *How Hermetic was Renaissance Hermetism?* Leiden, Brill, ARIES Journal for Study of Western Esotericism, 15 (2015), pp. 179-209.

_____. *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*. Aries Vol. 1, nº 1. Leiden, Brill, 2001.

HEISER, James. *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Bynum, Texas: Repristination Press, 2011.

HERMES TRISMEGISTOS. *Corpus Hermeticum. Discurso de Iniciação. A Tábua de Esmeraldas*. Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1974.

HERMÈS TRISMÈGISTE. *CORPVS HERMETICVM. Tomo I. Poimandrès. Traités II-XII*. Text Établi par A. D. Nock. Traduction A.-J. Festugière. 2ed. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *CORPVS HERMETICVM. Tomo II. Traités XIII-XVIII. Asclepius*. Text Établi par A. D. Nock. Traduction A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

HOMERO. *Odisea*. Introducción de Manuel Fernández-Galino. Tradução de José Manuel Pabón. 1ªed. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

_____. *Iliada*. Traducción, Prólogo y Notas de Emilio Crespo Güemes. 1ªed. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

IDEL, Moshe. *Prisca Theology in Marsilio Ficino and some Jewish Treatments*. In. ALLEN, M. J. B; RESS, V; DAVIES, M. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden: Brill, 2002.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. 3ed. Boston: Beacon Press, 2001.

JUNG, C. G. *Estudos Alquímicos*. Tradução de Dora M. R. Ferreira da Silva, Maria L. Appy. 3ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Obras Completas Vol.13)

_____. *Sincronicidade*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 20ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014. (Obras Completas Vol. 8/3)

_____. *Psicología y Alquimia*. Tradução de Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1991.

JUNG, C. G; KERÉNYI, Karl. *A Criança Divina. Uma Introdução à Essência da Mitologia*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. 4ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores, 2 Vols.).

KERCHOVE, Anna Van den. *La voie D'Hermès. Pratiques Rituelles et Traités Hermétiques*. Leiden/Boston: Brill, 2012. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 77)

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 7ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

- KRISTELLER, Paul Oskar. *El Pensamiento Renacentista y las Artes*. Madrid: Taurus, 1986.
- LACTANCIO. *Instituciones Divinas. Libros I-III*. Introducción, Traducción y Notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- _____. *Instituciones Divinas. Libros IV-VII*. Introducción, Traducción y Notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- LESKO, Leonard H. *Thoth*. In JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. 2ªed. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005.
- LIRA, David Pessoa de Lira. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2014.
- MATHIESEN, Robert. *Byzantium*. In HANEGRAAFF, Wouter J. (Org.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- MIRANDOLA, G. Pico Della. *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*. Lisboa: Edições 70, 2011. Edição Bilingüe.
- MORIN, Edgar. *O Método 3. O Conhecimento do Conhecimento*. 4ªed. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- NEMO, Philippe. *O que é Ocidente?* Tradução de Guilherme João de F. Teixeira. São Paulo: Martins, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Sobre Verdad Y Mentira En Sentido Extramoral*. Trad. Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- ONFRAY, Michel. *Las Sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la Filosofía, I*. Tradução de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.
- ORÍO DE MIGUEL, Bernardino. *Esplendor y Decandencia del Pensamiento Organicista Hermético-Kabbalístico. Siglos XV-XVII*. In OLASO, Ezequiel de (Editor). *Del Renacimiento a la Ilustración I. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta: 2013.
- OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- PIÑEDO, A.; TORRENTS, J. M.; BAZÁN, F. G. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados Filosóficos y Cosmológicos*. 4ª Ed. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

PLATÓN. *Fedón, Banquete y Fedro*. Traducciones, Introducciones y Notas por C. Garcia Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo. 1ªed. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, Introducciones y Notas por Maria Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. 1ªed. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ªed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

_____. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos, Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

PLUTARCO. *Isis y Osiris*. Tradução de Mario Meunier. 2ªed. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1996.

PORFIRIO. *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Orificas. Himnos Órficos*. Introducciones, Traducciones y Notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana. VII: Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Loyola, 2008.

RENN, Jürgen. *A Física clássica de cabeça para baixo. Como Einstein descobriu a teoria da relatividade especial*. Revista Brasileira de ensino de Física, v.27, n. 1, p. 27-36, (2004).

RIFFARD, Pierre A. *O Esoterismo. O que é Esoterismo? Antologia do Esoterismo Ocidental*. São Paulo: Mandarim, 1996.

ROOB, Alexander. *Alquimia & Mística. El Museo Hermético*. Köln, Alemanha: Taschen, 2011.

SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente. Esboço de uma morfologia da História Universal*. Tradução de Herbert Caro. 4ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

SCARPI, Paolo. *La Rivelazione Segreta di Ermete Trismegisto*. 2 Vols. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2011.

SCOTT, Walter. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Boston: Shambhala, 1993.

TEXTOS HERMETICOS. Introducción, Traducción y Notas de Xavier Renau Nebot. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

TOYBEE, Arnold. *A Humanidade e a Mãe-Terra. Uma História Narrativa do Mundo*. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

VAN DEN BROEK, Roelof. *Hermetic Literature I: Antiquity*. In. HANEGRAAFF, Wouter (ed). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006a.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. 2ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

Von STUCKRAD, Kocku. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill, 2010.

WALKER, D. P. *The Prisca Theologia in France*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 17, N° 3/4, 1954, pp. 204-259.

_____. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2000.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *A Razão Contraditória. Ciências e Filosofias Modernas: O Pensamento do Complexo*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Cultrix, 1987. (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964).

_____. *O Iluminismo Rosacruz*. Trad. Syomara Cajado. São Paulo: Editora Pensamento, 1983.