



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A VISÃO DO COSMO NO “TRATADO DA MAGIA” DE GIORDANO BRUNO

TIAGO JOSÉ CAVALCANTI ATROCH

Manaus – Amazonas

Junho de 2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Programa de Pós-graduação em História

A VISÃO DO COSMO NO “TRATADO DA MAGIA” DE GIORDANO BRUNO

TIAGO JOSÉ CAVALCANTI ATROCH
Orientador: Dr. SINVAL CARLOS MELLO GONÇALVES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFAM como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História na área de concentração História Cultural.

Atroch, Tiago José Cavalcanti

A882v

A visão do cosmo no “Tratado da magia” de Giordano Bruno /
Tiago José Cavalcanti Atroch. - Manaus: UFAM, 2012.

87 f.

Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do
Amazonas, 2012.

Orientador: Dr. Sinval Carlos Mello Gonçalves

1. Filosofia 2. Magia 3. Natureza I. Gonçalves, Sinval Carlos Mello
(Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 141.113(043.3)

Aos meus pais, Eva Maria Alves Cavalcanti Atroch e André Luiz Atroch

Ao meu irmão, Daniel Atroch

OFEREÇO

A Deus

DEDICO

AGRADECIMENTOS

A Deus, por estar todos os dias ao meu lado;

À Universidade Federal do Amazonas – UFAM, por meio do Programa de Pós-graduação em História, pela oportunidade de realizar o curso;

À CAPES pela concessão da Bolsa de estudos;

Ao Dr. Sinval Carlos Mello Gonçalves, pela orientação, pela contribuição para a minha carreira profissional e por nossas discussões a respeito da magia e da ciência;

À Dra. Patrícia Lessa dos Santos (Unicamp) pela disponibilidade com que sempre me atendeu, pelos livros que gentilmente me disponibilizou e principalmente pelo incentivo e ideias que trocamos.

Às conversas com meus colegas Átila Augusto Vilar e Thiago Rocha, pelo que pudemos partilhar em diversos momentos a respeito de história, ciência e filosofia.

Meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Este estudo visa elucidar o cosmo mágico que Giordano Bruno (1548-1600), filósofo italiano, nos apresenta na obra *Tratado da magia*, partindo de uma discussão a respeito do lugar dos conceitos de Renascença e magia na historiografia, buscando situar o Tratado da magia dentro da longa duração, de acordo com a noção de longa Idade média de Jacques Le Goff. Nesta pesquisa também são discutidas a questão da filosofia e da magia bruniana, inseridas no contexto mais amplo da Europa renascentista. A noção medieval de natureza e a visão bruniana do cosmo são alguns dos temas que são discutidos nesta dissertação.

ABSTRACT

This study aims to elucidate the magical cosmos of Giordano Bruno (1548-1600), Italian philosopher, presents the work in the Treaty of magic, from a discussion of the concepts of place and magic in Renaissance historiography, seeking to situate the Treaty of magic in the long term, according to long-term middle age of Jacques LeGoff. In this research are also discussed the question of philosophy and magic of Bruno, inserted in the broader context of Renaissance Europe. The medieval notion of nature and the vision of the cosmos inside the Treaty of magic are some of the issues are discussed in this dissertation.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO GERAL | 8 |
| CAPÍTULO I: RENASCENÇA E MAGIA: UM OLHAR HISTORIOGRÁFICO | 10 |
| 1. Introdução | 10 |
| 1.1. A noção de Renascimento | 11 |
| 1.2. A magia de acordo com a historiografia | 14 |
| 1.3. As definições de magia de Giordano Bruno | 24 |
| 1.4. A magia bruniana e a ciência renascentista | 26 |
| 1.5. A magia bruniana e a filosofia renascentista | 31 |
| 1.6. A magia bruniana e a religião renascentista | 33 |
| 1.7 Aspectos biográficos | 36 |
| Conclusão | 40 |
| CAPÍTULO II: A CONCEPÇÃO DE NATUREZA NO OCIDENTE DO SÉCULO XII AO XVI | 41 |
| CAPÍTULO III: O COSMO MÁGICO NO TRATADO DA MAGIA | 58 |
| 3.1. As últimas obras mágicas | 58 |
| 3.2. Sobre o Tratado da magia | 58 |
| 3.3. Os três mundos do cosmo: o natural, intelectual e o divino | 65 |
| 3.4. O mundo natural: fogo, água, ar e átomos | 67 |
| 3.5. O mundo arquetípico: Deuses, espíritos e demônios | 71 |
| 3.6. O mundo matemático ou mental: a imaginação entre o céu e a terra | 75 |
| Apêndice ao capítulo III: Hermes Trismegisto e o Tratado da magia. | 79 |
| Conclusão | 83 |
| Bibliografia | 86 |

Introdução geral

Meu interesse por Giordano Bruno é relativamente recente. Eu sempre me ocupei tanto com questões de ciência e filosofia, como com questões mais esotéricas. Podia num dia estar lendo *A Origem das espécies* de Darwin, e no outro estar às voltas com o *Dogma e Ritual de Alta Magia* de Eliphas Lévi. Certo dia, meu irmão Daniel me chamou a atenção para um livrinho vermelho da Martins Fontes na estante de uma livraria popular. Era o *Tratado da magia* de Giordano Bruno. Comprei o livro e desde então o tenho comigo sempre. Isso aconteceu em 2008, e eu ainda não pensava em fazer mestrado. Foi com esse livro que uma possibilidade de estudo além da graduação se abriu para mim, pois nele as questões que sempre me apaixonaram da ciência, da magia e da estrutura da natureza estavam juntas.

Quando iniciei a pesquisa a respeito do Tratado da magia, percebi logo que seria uma tarefa interessante, e a primeira leitura que fiz me levou a optar por focar a noção de natureza no Tratado da magia, que inclusive era o título desta pesquisa. Porém, em conversas com meu orientador Síval Carlos Mello Gonçalves, achamos que natureza era um termo específico demais e que cosmo seria mais abrangente, pela própria estrutura do trabalho que eu ainda estava construindo, já que eu estava tratando tanto de questões materiais quanto espirituais. A noção de um mundo tripartido entre natureza, mente e arquétipo é o que dá a tônica da pesquisa em torno desta obra pouco conhecida de Giordano Bruno.

Procuramos usar obras de diversos historiadores, mas o trabalho de Frances Yates, Pierre Hadot e Paolo Rossi norteiam essa pesquisa cada um num campo diferente. Com Yates, estabelecemos a influência que o hermetismo teve tanto no século XVI, quanto na própria obra de Giordano Bruno. Com Pierre Hadot, buscamos entender como a noção de natureza evoluiu desde os gregos e como ela se encaixa no quadro geral de uma cosmogonia, no caso a do Tratado da magia. Já com Paolo Rossi, nos interessa saber quais relações o hermetismo teve com a nova ciência de Galileu e Francis Bacon, e saber se de fato havia limites epistemológicos entre o conhecimento mágico e o científico.

Claro que esta pesquisa é bem menos ambiciosa do que pode parecer à primeira vista. O objetivo principal dela é elucidar a cosmologia que Giordano Bruno nos apresenta num livro específico, o Tratado da magia. Não poderíamos, por questões de tempo, relacionar essa cosmologia com a de outros livros de Bruno, embora eu creia que isto responderia a determinadas

questões que eu não pude resolver apenas com a leitura do Tratado. Por outro lado, o Tratado da magia é um daqueles livros que nos permitem uma leitura global de seu tempo. A noção do cosmo trino, ao mesmo tempo natural, mental e arquetípico justifica a nossa abordagem de três aspectos culturais, quais sejam a ciência, a filosofia e a religião.

Sem pretender um estudo exaustivo desses aspectos, pois nos prendemos apenas às questões que dizem respeito diretamente à obra de Giordano Bruno, não deixamos de apresentar, a partir da obra analisada, uma leitura da sociedade renascentista moldada nestes três aspectos. Sendo assim, esta pesquisa está dividida em três capítulos, que seguem o modelo cósmico tripartido de Giordano Bruno: o primeiro capítulo corresponde ao mundo natural e parte da discussão historiográfica a respeito dos conceitos básicos de Renascimento e magia. Estabelecido este ponto de partida, passamos rapidamente, à guisa de introdução aos outros capítulos, pelo contexto filosófico, científico e religioso da época, além de apresentarmos alguns dados biográficos de Giordano Bruno. O segundo capítulo, que corresponde ao mundo mental do universo tripartido, se ocupa da mentalidade europeia a respeito da natureza, desde o século XII até o XVI, em especial a natureza vista como um símbolo de algo que é transcendental a ela mesma. No terceiro e último capítulo, que na lógica bruniana corresponde ao mundo arquetípico, traçamos um esboço da história do próprio Tratado da magia e dos outros livros de magia de Giordano Bruno, para depois mergulharmos de cabeça em seu universo mágico, que discute sobre a existência de determinados seres espirituais e de que maneira eles podem afetar o mundo material.

Por fim, na conclusão apontamos alguns aspectos deste estudo que talvez tenham ficado a desejar, assim como questões não resolvidas e caminhos posteriores de investigação que quem sabe, um dia teremos a honra de trilhar.

Capítulo I: Renascença e magia - um olhar historiográfico

1. Introdução

Neste capítulo pretendo introduzir o estudo do Tratado da magia, através de um olhar sobre a historiografia especializada em Renascimento. Existe uma ampla discussão historiográfica sobre se o Renascimento representou ou não uma ruptura com a Idade Média. Sou da opinião de que ao invés de uma ruptura, o Renascimento representou uma continuidade muito ampla com aquilo que foi a Idade Média. Certos movimentos começados nos séculos tradicionalmente considerados medievais, como a importância crescente da Igreja, a busca pelo saber dos antigos, a conquista incessante de novos territórios, para citar alguns, tiveram seu apogeu durante o Renascimento. Claro que isso não impede a renascença de apresentar suas próprias especificidades, como o surgimento da Reforma Protestante e o fortalecimento das monarquias que, se antes tinham que repartir o poder entre vários senhores feudais, agora caminhavam para o absolutismo a passos largos. Mas entendemos que essas especificidades renascentistas não são suficientes para que pensemos o Renascimento em termos de ruptura com o período medieval.

Também trabalharemos com a noção de magia, segundo os historiadores que estudaram a renascença, numa perspectiva de confronto entre as noções historiográficas e a noção bruniana de magia. Existem vários aspectos das práticas mágicas, cada um deles enfatizado por um historiador, em função de um objeto de estudo específico. Procuraremos dar conta de pelo menos parte dessa discussão, como um prelúdio ao estudo de Giordano Bruno. Finalmente, analisaremos o que Bruno entendia por cada aspecto da magia e depois o que ele descreve como sendo a magia de modo geral, para então verificarmos se essa definição bruniana de magia difere muito das noções historiográficas. Após este estudo, que serve também como uma modesta introdução ao pensamento bruniano, direcionaremos o capítulo a fim de dar conta de como essa questão da magia levantada por Giordano Bruno se relaciona com a questão mais ampla da sociedade renascentista, em seu aspecto filosófico, científico e religioso.

1.1 A noção de Renascimento

A noção de Renascença levantou o problema por nós já mencionado, da suposta ruptura entre este período e a Idade média. Agora vamos tentar entender esta questão com um pouco mais de profundidade. O que normalmente se entende por Renascença é um período que vai do século XV ao século XVII, ou seja, um rasgo temporal de trezentos anos que, embora significativos, nos dão a falsa impressão de que os mil anos de Idade Média foram uniformes. Além da era medieval não ter sido homogênea, Jacques Le Goff sustenta que muitas características do que poderíamos chamar de “espírito ocidental”, que se acreditava haver sido introduzido pela Renascença italiana, têm uma história muito mais longa, remontando aos séculos XII-XIII. Entre essas características ocidentais está o individualismo, uma das mais notáveis marcas do século XVI. Jacques Le Goff termina uma seção do livro *As raízes medievais da Europa* justamente observando este ponto:

Para terminar, sem renegar os ideais coletivos, a pertença à linhagem, às confrarias, às corporações, os homens e as mulheres do século XIII se esforçaram, pelo menos uma minoria dentre eles, por promover o indivíduo. No final de sua caminhada terrestre o purgatório é um além individual antes do além coletivo do Juízo Final.”¹

Se aceitarmos o ponto de vista de Le Goff seremos forçados a reconhecer que aquelas conquistas fabulosas do espírito humano que caracterizam a Renascença italiana no imaginário escolar, podem ser o ponto culminante de um processo que se desenvolveu na Europa durante a Idade Média. Devemos então ver no Renascimento italiano não uma ruptura com o período medieval, mas uma intensificação de um movimento cultural que já havia começado desde a Idade Média propriamente dita. Embora de maneira diferente, o próprio Johan Huizinga deu preferência a pensar o Renascimento nos termos de uma continuidade com a Idade Média, preferindo enxergá-lo enquanto “outono” da Idade Média ao invés de descrevê-lo enquanto uma ruptura drástica. Esta recusa do abismo que separava esses dois períodos na historiografia foi justamente a resposta de Huizinga ao trabalho de Jacob Burckhardt. Burckhardt afirmou, entre outras coisas, que a sede de glória e de honra caracterizou o homem da Itália renascentista, ao que Huizinga respondeu que:

¹LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 219.

A sede de glória e de honra no Renascimento provém, no fundo, das aspirações cavaleirescas de origem francesa, da honra estamental levada ao máximo, despojada do elemento feudal e fecundada pelo pensamento clássico. O afã de ser louvado pela posteridade é tão familiar ao cortesão do século XII e ao rude mercenário francês ou alemão do século XIV como ao belo espírito do XV.²

Tudo leva a crer que a imagem positiva que nós temos do Renascimento foi construída em cima de uma imagem excessivamente negativa da Idade Média. Neste sentido, temos de dar ouvidos a Jean Delumeau, que mesmo mantendo o termo “Renascimento” para nos situar no quadro de uma história total como o período em que o Ocidente europeu começa a se destacar das outras civilizações em termos de realizações técnicas e militares, nos advertiu de que este termo nos leva a supervalorizar as conquistas da Renascença em detrimento daquelas que são próprias da Idade Média e que nem sempre são ofuscadas em seu esplendor pelas obras renascentistas. Neste sentido o termo “Renascimento” é insatisfatório:

Mas o termo “Renascimento”, mesmo na acepção estrita dos humanistas, que a aplicavam essencialmente à literatura e às artes plásticas, parece-nos hoje insuficiente. Parece rejeitar como bárbaras as criações sólidas e misteriosas da arte romântica e as criações mais elegantes da era gótica. Não leva em conta Dante, nem Villon, nem a pintura flamenga do século XV.³

Os historiadores que seguem a linha proposta por Jacques Le Goff também sustentam que a própria noção de “renascimento” é uma noção tipicamente medieval, que pressupunha o desenvolvimento da cultura não como um “progresso” rumo ao futuro, mas enquanto um eterno reencontro com a sabedoria antiga. Para Jérôme Baschet, essa incapacidade de pensar o novo senão em termos de um renascimento do passado é a própria marca da Idade Média, que se manteve para muito além do século XVI. Dentro da ideia de longa Idade Média, o ponto de ruptura é deslocado do século XVI para a Revolução francesa do século XVIII e a Revolução industrial do século XIX, que romperam com um padrão cultural básico que havia se mantido intacto apesar de todas as transformações que a sociedade europeia sofreu até esse período. Deste ponto de vista, o século XVI se configuraria como “genuinamente medieval”:

Quanto ao século XVI, ele constitui menos uma ruptura, visto que a ideia de renascimento é consubstancial à própria Idade Média. Se se fala de renascimento carolíngio, de renascimento do século XII e, depois, dos séculos XV e XVI, e se

²HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 100.

³DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 9.

ainda no fim do século XVIII, os revolucionários têm necessidade do mito do retorno a Antiguidade para romper com a ordem antiga, é porque a incapacidade de pensar a novidade de outro modo que um retorno a um passado glorioso é, uma das marcas de continuidade da longa Idade Média (...) ⁴.

São estes, pois, os horizontes teóricos com os quais estamos trabalhando a ideia de Renascimento nesta pesquisa, tendo em mente que o Renascimento também possuía sua especificidade, como eu já mencionei na introdução ao capítulo. O Renascimento é discutido aqui como um período que levou adiante a viva vontade de conhecer que havia sido herdada diretamente da própria Idade Média, com seu eterno interesse pela Antiguidade, seus mosteiros e universidades. Para fechar a discussão a respeito da noção de renascimento, podemos acrescentar o argumento de que o historiador não pode adotar com muita facilidade as convicções daqueles que escreveram os documentos. Os renascentistas, como todos de uma nova geração, estavam possuídos pelo desejo de superar seus antepassados tanto em matéria de feitos esplendorosos quanto em matéria de conhecimento. De fato, eles desejavam iniciar uma nova era, com novos paradigmas. A historiografia recente, porém, tende a relativizar essa “novidade” do Renascimento, argumentando que os renascentistas geralmente criticaram os medievais dentro dos próprios parâmetros medievais.

Para Jérôme Basset, a própria descoberta da América, que didaticamente encerrava (e quiçá ainda encerra) a Idade Média em 1492, foi um empreendimento genuinamente medieval. Basset afirma que era o espírito de Cruzada que estava em questão. Tratava-se de aumentar a glória de Deus combatendo ou convertendo os novos infiéis encontrados além-mar. Para Basset, sequer a sede por ouro dos conquistadores representava qualquer coisa estranha à lógica feudal, como uma espécie de espírito pré-capitalista. Ele afirma que no testemunho de muitos conquistadores, existe uma valorização medieval do ouro não como valor de troca, mas enquanto elemento nobre e nobilitador do seu possuidor. Os novos paradigmas tiveram de esperar até o século XVIII quando outros, diante da monumental cultura que os renascentistas acumularam, ousassem tentar ser melhores do que eles. Mas ainda assim, penso que devemos encarar a noção de “limite” com muito cuidado. Dizer que no século XVIII existe uma ruptura, não quer dizer que de repente tudo se alterou. Isso seria apenas deslocar a problemática do século XVI para o XVIII.

⁴BASCHET, Jérôme. *A Civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo S.A, 2009. p. 44.

Na verdade, o século XVI-XVII construiu muitas das bases nas quais a revolução científica se apoiou. Uma delas é a assimilação definitiva da técnica à ciência, fato que tem como marco a utilização da luneta por Galileu para resolver uma questão cósmica que normalmente era resolvida por meio da filosofia.

Mas isso não quer dizer que no século XVIII ninguém pensasse mais em termos mágicos. No início do século XIX, aproveitando a vaga romântica de revalorização medieval, um inglês chamado Francis Barret⁵, estudioso de magia e alquimia, publica o *Magus*, livro que é uma espécie de compilação da tradição mágica ocidental medieval que, entre outros assuntos, ainda discorre sobre magia natural. De fato, na metade do século XIX a Europa conheceu uma espécie de renascimento dessas ideias, que partiam de ícones românticos como o Fausto de Goethe, que certamente atingiu a obra do jovem Francis Barret. Só que nos séculos XVIII-XIX as correntes mágico-herméticas entram para o rol das tendências marginais da cultura ocidental. Ela fazia agora parte da sub-cultura que englobava também poetas e pintores malditos como Charles Baudelaire, William Blake, Goethe, pois junto dos elementos medievais genuínos, existe em tais obras mágicas boa dose do estilo neogótico desses poetas e pensadores. Desde então, o ocultismo não mais sairia do “underground” da cultura, tendo sido adotado no XX por jovens rebeldes que desde os anos de 1960 procuram uma alternativa à espiritualidade vigente.

Podemos concluir que o tempo histórico é bem mais fluido do que talvez sejamos capazes de apreender, e geralmente não respeita nossas delimitações: o arcaico e o novo convivendo ao mesmo tempo, sugerindo que, afinal de contas, parece haver um ponto no qual as eras se tocam, como o ponto de fuga imaginário que numa tela dá profundidade à composição.

1.2 A magia de acordo com a historiografia

Existe uma profusão de estudos antropológicos sobre a magia, que desde a época de Marcel Mauss vem sendo estudada e definida. Mas, não ignorante da imensa contribuição sociológica e antropológica, faltam-me o espaço de discuti-las nesta pesquisa tendo optado por privilegiar a historiografia, assinalando as relações que possam existir entre historiografia e

⁵BARRET, Francis. *Magus – Tratado completo de alquimia e filosofia oculta*. Trad. Júlia Bárány. São Paulo: Mercuryo, 2003.

antropologia quando for o caso. Também não me preocupei em traçar uma história rigorosa da magia que remonte até a Antiguidade, muito menos a fazer comparações entre as práticas mágicas da Renascença e aquelas dos povos modernos estudados pelos antropólogos. A discussão sobre o papel da magia na Renascença e o lugar que Giordano Bruno ocupou neste nicho do saber, já é complexa demais para ser abarcada por uma simples dissertação de mestrado. Nós como historiadores do século XXI, temos nossas próprias noções pré-concebidas a respeito da magia. Noções estas que dizem respeito ao limite de nossa própria disciplina. Não muito raramente, ignoramos que a magia foi estudada por pensadores como Carl Gustav Jung, E.R. Dodds, Mircea Eliade e Joseph Campbell. Mas por um senso de “não li e não gostei” do que por verdadeira preocupação com a nossa área de trabalho, acabamos ficando presos a noções que passam bem perto do senso comum, quando o único trabalho do intelectual é ultrapassar estas noções.

No que diz respeito à magia, quando muito, nós lhe concedemos o papel de uma espécie de “ciência ancestral”, de um estágio do conhecimento que foi superado e por isso não necessita ser compreendido. Como entender então, o universo daqueles homens do século XVI tão admirados por nós como “heróis fundadores” da ciência, mas que não raro também eram adeptos da magia? Vamos então começar a investigar o que era a magia no XVI repassando algumas opiniões de historiadores iminentes sobre o assunto.

Jacob Burckhardt em *A cultura do Renascimento na Itália – um ensaio*, estudo publicado ainda no século XIX, apesar de cultivar aquela atitude de censura do XIX por tudo aquilo que ele chamou de “superstições”, não deixou de observar atentamente as práticas mágicas da Itália renascentista. Essas análises das práticas mágicas ainda são valiosas, pois Burckhardt encontra continuidade entre crenças italianas renascentistas e aquelas da antiguidade romana. Uma dessas práticas antigas era a arte de observar augúrios. A magia não era observada apenas por magos que conduziam rituais desconhecidos escondidos em seus porões, ela era um dado da vida pública. O próprio Estado romano também soube se beneficiar da forte crença em magia que era característica do período, usando animais poderosos como símbolos do próprio poder:

Precisamente como na Antiguidade, é sobretudo o mundo animal que detém o privilégio sobre o ominoso, e o comportamento dos leões, leopardos etc; mantidos à custa do Estado, davam tanto mais o que pensar à população, porque esta já se acostumara, involuntariamente, a vê-los como símbolos vivos daquele mesmo Estado.⁶

⁶ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 453.

Mas Burckhardt, ao contrário de estudiosos posteriores, não consegue ver o florescimento da magia na Renascença, vendo o XVI como o período em que a magia já estava caindo no esquecimento. Existe por parte de Burckhardt o desejo de ver as pessoas da Renascença como “mais racionais” ou mais parecidas conosco do que aquelas pessoas do medievo. Assim ele tende às vezes, a minimizar a importância da magia, mesmo reconhecendo a sua difusão em todos os setores da sociedade, inclusive o eclesiástico. Apesar disso, o estudo dele é um dos que mais discute a questão da magia na Itália deste período. Burckhardt analisou a astrologia, a qual considerou “um triste elemento da vida italiana”⁷, emitindo censuras aos homens daquele tempo por crenças que lhes eram próprias. Também a observação de presságios, o avistamento de seres mitológicos como tritões, o contato com espíritos, a bruxaria, tudo isso foi analisado por Burckhardt, que não vê nestas práticas mais do que fantasias que a Antiguidade legou à Renascença, como se as crenças mágicas não houvessem também elas mudado com o tempo, permanecendo como um pano de fundo estanque da cultura, e, portanto, gerador de atraso cultural.

Tendo em mente essa postura anacrônica que caracteriza a leitura que Burckhardt fez sobre as práticas mágicas, mas que era a leitura que o XIX fazia, podemos resumir que a magia para Burckhardt é vista sob duas óticas: uma é a da moralidade. A magia é uma prática imoral, basta atentar-nos para a forma como ele qualifica a maioria dos seus adeptos: “patife”. Por outro lado, a magia é um vestígio de práticas pagãs, ela é uma sobrevivência da Antiguidade, não importando sob que aspecto ela se revestisse:

Nestas pessoas ambíguas, como foi o caso de Agrippa, nos patifes e tolos, como podemos chamar a maioria dos demais, interessa-nos muito pouco o sistema de que se revestem, com suas fórmulas, defumações, unguentos, pentáculos, ossadas de mortos e tudo o mais. Contudo, o fato é que esse sistema apresenta-se repleto de elementos oriundos da superstição antiga, e sua interferência na vida e nas paixões dos italianos afigurara-se, por vezes, bastante significativa e rica em consequências.⁸

Johan Huizinga por outro lado, escrevendo em 1919, apesar de construir uma ponte sobre o abismo que Burckhardt estabelece entre medievo e renascença, não dispensa atenção à magia na

⁷ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 453.

⁸ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 472.

sua obra monumental, que se concentra na França e não na Itália. Pode ser que o silêncio de Huizinga diga alguma coisa, afinal, ele se dedicou a analisar cada parte da vida cultural do XV. Mesmo assim, se levarmos em consideração que nos séculos XV-XVI todos os setores da vida estavam interligados, acaba que a tentativa de Huizinga em descrever o sistema de pensamento cavaleiresco, nos oferece importantes *insights* a respeito da vida espiritual e intelectual dos homens do século XV, que acabam revelando algo a respeito da própria magia, que também era um sistema de pensamento simbólico. Afinal, nesta época, existia o gosto por complexos “sistemas imaginários”. O amor e a cavalaria eram idealizados de maneira a fornecer um substrato mais nobre para a vida.

Tal como na magia, o pensamento simbólico era largamente aplicado seja para aconselhar uma dama nos assuntos de amor, seja para inspirar um jovem cavaleiro a respeito das virtudes que dele se esperava. Huizinga, porém, ignorou completamente a questão da magia como uma questão menor. Tirando a menção que ele fez à chegada de uma caravana de ciganos à Paris, e de como as pessoas os consultaram para saber a sorte, e de menções esporádicas sobre a perseguição à bruxaria, Huizinga não atentou para a importância do mágico na sociedade por ele analisada, embora o maravilhoso que se liga diretamente à nossa questão tenha sido por ele abordado de forma extensa.

Já Lucien Febvre, em *O problema da incredulidade no século XVI – A religião de Rabelais*, publicado em 1942, tem o mérito de apresentar alguns fatos interessantes a respeito da magia renascentista. Febvre, que está discutindo que tipo de ameaça a magia poderia representar para a religião estabelecida, observa que alguns magos afirmaram que milagres não existem, assim como o fato de que a própria noção de sobrenatural teria sido para eles um absurdo, pois nada de contrário à natureza poderia acontecer, como fica claro na famosa frase de Campanella citada por Febvre : “Não há milagres! Todo milagre é impossível, mesmo a Deus. Sobretudo a Deus, supremo guardião das leis da natureza.”⁹ Lucien Febvre também não deixou de observar que naquele tempo, o determinismo natural, questão muito importante para a futura ciência, era discutido apenas dentro do âmbito astrológico, no qual a força dos astros eram emanações naturais. Esse foi o papel fundamental da magia na construção do “ceticismo” que caracterizaria o pensamento ocidental da época científica. Ora, aqui já vemos a magia sendo discutida não apenas como empecilho ao

⁹ FÉBVRE, Lucien. *O Problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p. 204.

desenvolvimento científico, mas, sobretudo como uma tentativa de organização do saber, que por mais estranho que pudesse parecer a nós, já apresentava questões que denunciavam certo ceticismo racionalista.

Aproximando-nos das obras mais lidas atualmente, o estudo de Jean Delumeau *A civilização do Renascimento*, de 1984, analisa a magia do ponto de vista de um “redespertar” da religião pagã. As imagens dos deuses pagãos, preservadas pela astrologia, sobreviveram para inspirar um retorno às artes mágicas da Antiguidade: “(...) a absorção pelos astros dos deuses da mitologia permitiu que aqueles sobrevivessem, de alguma forma nominalmente ao longo do Baixo Império cristão e da Idade Média”¹⁰. Delumeau também observa que a atitude humana que a magia inspirava era a de que o homem poderia ser senhor das forças da natureza, através do conhecimento aplicado. Conhecer não bastava mais para ele, era necessário agir: “O homem mago pode dominar os elementos, as forças do Céu e até as do Inferno. Transcende o *imbecillitas corporis*, que é comum a todos os seres vivos, graças a *inquietudo animi* – a sede de conhecer e de agir que lhe permite transformar o mundo.”¹¹Essas declarações de Delumeau, denunciam uma virada do pensamento historiográfico com relação à magia. Cada vez mais, ela está sendo vista por historiadores como um fator que pode ter tido um papel de estímulo ao conhecimento, não apenas como entrave ao progresso.

Já com Carlo Ginzburg em *História Noturna*, obra que veio à luz em 1989, podemos ver um diálogo aberto tanto com a antropologia¹²quanto com a psicologia, ainda que para combater certas ideias de alguns dos autores (tanto antropólogos quanto psicólogos) que estudaram a magia e a bruxaria. Apesar de Ginzburg estar interessado em como se produziu a ideologia dos perseguidores e as crenças dos perseguidos, não estando em causa uma discussão sobre definições, já que a crença no Sabá dos feiticeiros vem de substratos antigos de mitos constantemente resignificados, Ginzburg lança uma luz muito interessante sobre o fenômeno da magia de uma forma geral, ao relacionar a bruxaria com as práticas xamânicas eurásianas, revelando a antiguidade dessa forma de pensar, especialmente no que se refere ao êxtase¹³: “(...) as batalhas travadas em êxtase pela fertilidade não são um traço cultural limitado ao âmbito linguístico indo-europeu. Se experimentarmos seguir esse fio morfológico, chegaremos uma vez mais aos xamãs”

¹⁰ DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 331.

¹¹ DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004. P. 336.

¹² Ele dialoga com Keith Thomas, Margaret Murray e H.R. Trevor-Roper.

¹³ O êxtase também era um elemento importante nos escritos herméticos.

¹⁴. Conceitos antropológicos são constantemente usados por ele, que talvez não seja forçado dizer, faz uma antropologia do passado, o que já representa em termos da literatura sobre magia uma mudança significativa, que se iniciou ainda nos anos 60 com os estudos de Keith Thomas.

A obra de Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia – Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, é talvez uma das obras mais interessantes que eu já li sobre magia. Ainda que localizada em Portugal, o autor não deixa de fazer comparações com a situação nos países nórdicos e com a Itália. O autor explica que não é tão fácil traçar limites como “Deus”, “diabo”, “pagão”, “cristão”, mas que existiam nas práticas mágicas portuguesas, vários substratos de crenças diversas. Neste ponto, Bethencourt já havia notado a insuficiência da historiografia quando a magia está em questão: “A superação das ideias oitocentistas, nomeadamente a suposta oposição entre magia negra e magia branca, só foi possível com leituras estranhas à historiografia, como foi o caso de Wittgenstein, Cassirer, Dumézil ou Evans Pritchard”.¹⁵

Mas, ainda que tenhamos acompanhado uma mudança em relação à forma de abordar o conhecimento mágico na Idade Média e Renascimento, com estudos como o de Carlo Ginzburg e Francisco Bethencourt, ainda falta na maioria dos estudos historiográficos, uma tentativa de teorizar sobre a magia. Peter Burke, num livro publicado em 1999¹⁶ nos oferece uma tentativa de definir a magia:

Para termos uma visão comparativa pode ser útil definir magia como a tentativa de efetuar alterações materiais no mundo por meio de certos rituais e escritas, ou pela enunciação de determinadas fórmulas verbais (“filtros”, “feitiços” e “encantamentos”) que solicitam ou exigem que essas mudanças ocorram.¹⁷

Apesar de ter o mérito de esboçar uma definição de magia, coisa que nenhum dos autores citados fez, veremos quando estivermos discutindo sobre a noção de magia em Giordano Bruno que essa definição é no mínimo insuficiente. Geralmente os historiadores não se preocuparam com a definição do fenômeno da magia, apenas com as origens e a repercussão social do fato de se acreditar em magia. Mas fazendo isso, eles deixam de cumprir o papel do historiador de esclarecer para uma época, aquilo que se acreditava em outra, pois todos eles escrevem como se fosse óbvio

¹⁴ GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 161.

¹⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia, feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das letras, 2004. p.11.

¹⁶ BURKE, Peter. *O Renascimento italiano- Cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

¹⁷ BURKE, Peter. *O Renascimento italiano: Cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010. p. 220.

para o homem do século XIX, XX ou XXI (conforme o caso) aquilo a que o homem do século XVI estava chamando de magia.

Os autores nossos contemporâneos, falam, naturalmente, em nosso tempo. É o olhar do nosso século sobre o século XVI. Acontece que hoje, ao contrário do século XVI, todo o campo do saber humano já foi devidamente delimitado com as mesmas cercas burguesas com as quais cercamos nossas propriedades. Como veremos em Giordano Bruno, não havia tais cercas delimitando o saber para dizer que um talismã contra a peste era magia, mas a prescrição de tal dieta como preventivo da peste não. São os historiadores que escolhem chamar uma coisa de magia e não outra. Mas limites estavam sendo erguidos, só que não eram os limites entre magia e o que poderíamos chamar de conhecimento positivo ou racional. As cercas não eram intelectuais e sim dogmáticas, e foram erigidas aos poucos, à medida que a Europa a partir do século XI caminhava para uma sociedade de perseguição¹⁸, sendo que no XVI já havia uma distinção clara entre religião e magia,¹⁹ apenas essa magia não se restringia às práticas cuidadosamente enumeradas por Burckhardt ou à definição elaborada por Peter Burke.

Este estudo não poderia prescindir de passar rapidamente sobre o que aqueles que escreveram sobre o Renascimento tinham a dizer a respeito deste assunto. Mas a definição de nosso objeto pede uma abordagem diferente de todas as que foram tratadas até agora. Claro que, sem excluir totalmente as noções que criticamos, já que magia é um termo amplo no qual cabem diversas noções e definições, nosso estudo pede reflexões mais amadurecidas a respeito do papel da magia renascentista dentro do conhecimento. Neste sentido, trabalhamos com as pesquisas de três autores já consagrados neste assunto: Frances Yates, Paolo Rossi e Pierre Hadot. Apresento abaixo uma discussão do ponto de vista deles tendo em vista afunilar a questão da definição.

O livro de Frances A. Yates *Giordano Bruno e a tradição hermética*, de 1964, é uma obra mais completa a respeito do pensamento mágico renascentista do que a maioria das obras mais recentes. Nela a autora sustenta opiniões ousadas que fizeram adversários ferozes, com a associação que ela fez entre o impulso de conhecer que é próprio da ciência com a magia. Na verdade, o livro de Frances Yates, segundo a própria, é a primeira tentativa de situar Giordano Bruno em relação à tradição mágico-hermética. O lendário Hermes Trismegisto influenciou uma

¹⁸ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2009. p. 243.

¹⁹ BURKE, Peter. *O Renascimento italiano: Cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010. p. 220.

vasta literatura em grego sobre astrologia, magia e simpatia e é dessa fonte que emana a corrente histórica de pensamento que vai dar em Giordano Bruno. Os escritos herméticos mais importantes são o *Asclépio* e o *Corpus Hermeticum*, ambos escritos entre 100 e 300 d. C. O *Asclépio* descreve os processos religiosos através dos quais os egípcios atraíam as forças do cosmos para os seus ídolos. Já o *Corpus Hermeticum* traz um relato da criação do mundo, que talvez tenha sofrido alguma influência do Gênese hebraico. Yates explica no seu livro que o hermetismo era uma forma de conhecer e experimentar o mundo que se contrapunha à dialética: no hermetismo não era o conhecimento racional que era perseguido pelo discípulo, mas um conhecimento intuitivo, recebido em êxtase:

A filosofia seria utilizada não como um exercício dialético, mas como um modo de alcançar o conhecimento intuitivo das coisas divinas e do significado do mundo, como gnose, em resumo, pela qual se estaria preparando o discípulo para o ascetismo e para um modo de vida religioso.²⁰

Estes textos herméticos passaram adiante a ideia de que o conhecimento poderia ser adquirido por vias intuitivas, explorada por artistas, magos e filósofos renascentistas como Giordano Bruno.

Paolo Rossi²¹ por sua vez, empreende um grande esforço de mostrar como a ciência nasceu na Europa daquele tempo. Embora também acabe cedendo um lugar privilegiado à magia renascentista, seus pressupostos são outros. Rossi destaca que a magia possui uma diferença essencial com o saber científico, que é justamente o fato de não poder ser divulgada abertamente às massas, o que coibiu o conhecimento de se expandir na opinião do autor. A magia, tal como a alquimia, não é um saber aberto a todos. A magia possui seus símbolos, sua linguagem cifrada, onde uma coisa não é apenas ela mesma, mas remete a algo mais que está implícito no discurso:

A linguagem da alquimia e da magia são ambíguas e alusivos porque não tem qualquer sentido, que a ideia de uma verdade oculta ou de um segredo possa ser expressa com clareza e com palavras não alusivas e não ambíguas. Aquela linguagem é estruturalmente e não acidentalmente cheia de deslizes semânticos, de metáforas, analogias e alusões.²²

²⁰ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 16.

²¹ O livro é *O nascimento da ciência moderna na Europa*, de 1997.

²² ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001. p. 50.

Paradoxalmente, esse caráter restrito do saber mágico não impede que a magia possua impacto político radical. Paolo Rossi afirma mesmo que ela se relaciona com projetos de reforma da cultura, como aqueles que estão presentes nas obras de Cornélio Agrippa (1486-1535), Tommaso Campanella (1568-1639) e é claro, de Giordano Bruno (1548-1600).²³ Apesar de em nosso tempo a magia, assim como qualquer saber tradicional ser quase de imediato associado ao conservadorismo (será por conta dos nazistas?) Campanella nos dá uma verdadeira pré-figuração do comunismo em *A cidade do Sol*, onde tem lugar mesmo uma crítica à propriedade privada, quando descreve a forma de viver de um povo hipotético:

Dizem eles que toda espécie de propriedade tem sua origem e força na posse separada e individual das casas, dos filhos, das mulheres. Isso produz o amor-próprio, e cada um trata de enriquecer e aumentar os herdeiros, de maneira que, se é poderoso e temido, defrauda o interesse público, e, se é fraco, torna-se avarento, intrigante e hipócrita. Ao contrário, perdido o amor-próprio, fica sempre o amor da comunidade.²⁴

O fenômeno da magia não é então, algo simples de se apreender, nem o papel do mago um papel único, que já está pré-estabelecido na sociedade. Se por um lado, as afirmativas de Paolo Rossi nos sugerem que a magia foi um fator de “atraso” da cultura devido a seu caráter obscuro, Pierre Hadot em *O Véu de Ísis*, de 2004, ao acompanhar o desenvolvimento histórico dos sentidos da palavra Natureza, nos traz a informação que o desenvolvimento da mecânica e da magia coincidiu. O seu livro trata desde o célebre aforismo de Heráclito, no quinto século antes de Cristo *a natureza ama ocultar-se*, até tempos bastante recentes como o século XIX. Hadot também procura traçar a história das formas de se apreender a natureza, entre elas, a magia. Hadot nos explica que a magia antiga possuía a mesma finalidade que a mecânica, isto é, a magia e ocupava de tentar arrancar à Natureza os seus segredos. Mas o mundo no qual a magia estava imerso, pressupunha a intervenção constante de potências invisíveis, divinas ou demoníacas.²⁵

Hadot nos explica que com a concepção da magia natural que se desenvolve no Ocidente a partir de textos árabes entre os séculos XII e XVI, a magia vai perdendo pouco a pouco o seu

²³ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001. p. 50.

²⁴CAMPANELLA, Tommaso. trad. Aristides Lôbo. *A cidade do Sol*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 246.

²⁵HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 128.

caráter sobrenatural, a fim de poder ensaiar respostas absolutamente naturais para os fenômenos do mundo. Essa ideia de magia natural se impõem a partir do momento em que se pensa poder dar explicações naturais a fenômenos que antes eram tidos como obra dos demônios²⁶. O homem já não precisa dos demônios para obter o conhecimento que a Natureza esconde. Ele mesmo tem plenas capacidades de buscar esse conhecimento das “virtudes ocultas” sem a necessidade de recorrer a intermediários sobrenaturais. Hadot escreve sobre a magia natural na Idade Média:

Na Idade Média, essa noção se esboça, no início do século XIII, com Guilherme d’Auvergne, que aos trâmites da magia natural aproxima os da medicina. Roger Bacon, em seu opúsculo *Sobre as obras secretas da arte e da natureza* (1260), continua a reservar o nome “magia” à magia demoníaca, mas dá a entender que a “ciência experimental”, a “arte usando da natureza como de um instrumento”, pode produzir efeitos bem mais extraordinários que os da magia.²⁷

Não poderia ser nossa tarefa fornecer uma definição de magia, que pelas próprias limitações de nosso trabalho não poderia ser universal de forma alguma. Mas poderemos elucidar o que um desses protagonistas da Renascença entendia quando pronunciava o termo “magia”. Sabemos que a magia fazia parte da cosmologia destes tempos, e é o próprio Giordano Bruno quem adverte que “existem tantos tipos de magia quanto de magos”²⁸. Vamos então a essas definições brunianas de magia e vejamos o quanto elas se distanciam das divagações da maioria dos historiadores.

1.3 As definições de magia de Giordano Bruno

Onde se situava a magia bruniana no quadro mais amplo da cultura renascentista? Ela era original? Ela dialogava com alguma tradição? Vejamos. Giordano Bruno abre a primeira seção do livro procurando explicar o sentido da palavra magia. De início ele já avisa que existem tantos

²⁶HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola 2006. p. 130.

²⁷HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola 2006. p. 130.

²⁸BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 29.

sentidos para magia quanto tipos de magos podem existir. Ele nos apresenta as dez definições mais comuns de magia, no final das quais nos revela uma definição total da magia²⁹, capaz de abranger todas as outras definições, dando por fim o significado mais elevado da magia como sendo uma espécie de “sabedoria global” uma *Pansofia* que reuniria em si praticamente todos os conhecimentos humanos. Mas esta sabedoria total, que é mágica, coloca Giordano Bruno contra a definição teológica inquisitorial, fazendo-o quase decidir-se por uma posição anticristã. Mas antes de entrar no âmbito desta discussão, vamos repassar rapidamente as dez definições:

- Primeira definição de magia: a magia é a sabedoria e o mago é o sábio. A magia não se restringe a nenhum povo, nem pertenceu a nenhuma cultura em especial.
- Segunda definição: a magia são os prodígios produzidos pela aplicação dos princípios ativos aos passivos, que mais não são que as propriedades elementais de aquecer, esfriar, umedecer e secar.
- Terceira definição: a magia dos prestidigitadores: a magia é tudo aquilo que causa maravilha. É a utilização de causas naturais para causar efeitos aparentemente sobrenaturais.
- Quarta definição: a magia natural que é a aplicação das virtudes de simpatia e antipatia das coisas. Simpatia e antipatia podendo se basear na analogia entre os espíritos, na aplicação das propriedades elementais, ou nos fenômenos do magnetismo.
- Quinta definição: A magia extranatural que é quando aos princípios ativos e passivos (considerados naturais) se juntam elementos abstratos considerados sobrenaturais como, por exemplo, determinadas imagens, selos, caracteres e letras, aos quais eram atribuídos valores fossem astrológicos, numerológicos ou cabalísticos.
- Sexta definição: também se entende por magia o culto às potências exteriores à consciência do mago: os deuses, demônios ou heróis, através de preces, consagrações ou cerimônias de aspecto religioso.
- Sétima definição: aqui o culto não se dirige aos deuses, mas às almas dos mortos.

²⁹ Já comentamos essa definição quando falamos do problema aristotélico na obra de Giordano Bruno, mas voltaremos a citá-la mais adiante, já que ela é de importância capital para a compreensão desta fonte.

- Oitava definição: os curativos e os remédios. Objetos que, tendo havido entrado em contato com a pessoa, podem curá-la ou prejudica-la.
- Nona definição: as diversas formas de adivinhação, agrupadas em relação aos quatro elementos: a piromancia, a geomancia, a hidromacia, a astrologia, etc.
- Décima definição: A magia é a sabedoria aplicada. O saber aliado ao poder de agir.

Antes de continuar com nossa investigação, convém lembrar que o *malleus maleficarum* que veremos Giordano Bruno criticar severamente abaixo, não foi muito influente na Itália. Segundo Burkhardt, isso se deve a que a cultura antiga pagã, por razões óbvias sempre esteve mais presente na Itália, onde histórias, imagens e superstições ligadas aos deuses antigos foram preservadas de forma muito mais intensa do que na maior parte da Europa, em especial a Europa do norte. Além do que toda a mitologia da magia que na Itália floresceu não se liga necessariamente aos terrores noturnos do Sabá, que como Carlo Ginzburg³⁰ observou, permaneceu durante muito tempo estranho à cultura italiana. Francisco Bettencourt aponta que essa perseguição “mais leve” contra os bruxos na Itália, estava ligada a um interesse maior por parte de Roma em perseguir e punir a heresia protestante, tanto é que, segundo Emile Namer³¹ no próprio julgamento de Giordano Bruno, a magia e o hermetismo são pouco mencionados.

Mas lembremos de que Giordano Bruno escreveu as seguintes linhas quando estava em Frankfurt, um lugar do norte assolado pela influência das ideias do *malleus maleficarum*, onde talvez ele tenha tido oportunidade de ver algum aspecto da “caça as bruxas”. As palavras de Giordano Bruno revelam certa revolta para com os ditames da Igreja quando se tratava de definir quem era o mago e o que era a magia:

Em derradeiro lugar, os termos mago e magia podem ser entendidos segundo uma acepção infamante, a ponto de perder a magia o seu lugar entre as categorias acima enumeradas, passando o mago a ser tido por um louco malfazejo que, por virtude de comércio e pacto com o demônio malvado, adquiriu a faculdade de prestar assistência ou provocar dano. É tal a ressonância deste raciocínio – evidentemente que não junto dos sábios nem dos gramáticos, mas junto dos encapuzados (bardocuculli³²) que distorceram o nome de mago, em particular aquele que escreveu o *Malleus maleficarum*-, que o termo é hoje usurpado por todos os autores do mesmo jaez, como se dará conta quem ler as apostilas e os catecismos de curas ignorantes e quiméricos.³³

³⁰GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das letras, 2010. p. 106.

³¹NAMER, Emile. *Giordano Bruno*. Lisboa: Estudos cor, 1966.

³² Este era um termo pejorativo para se referir aos monges.

³³ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 33.

A alternativa que Giordano Bruno apresenta a essa visão estereotipada da magia, que infelizmente atravessou os séculos e seduziu mesmo a Jacob Burckhardt é a magia enquanto sabedoria. Essa noção Bruno afirma ter extraído dos lógicos e de Aristóteles, e classifica a magia como uma espécie de sabedoria aplicada, de cunho não apenas teórico, mas também prático: *Em filosofia e entre os filósofos, esta palavra mago designa um homem que alia o saber ao poder de agir.*³⁴

Baseado em tudo o que foi dito, podemos definir a magia bruniana como um conhecimento misto que se pretendia o conhecimento por excelência, uma mistura nem sempre coesa de religião, ciência, filosofia e arte. A obra dos magos, pelo menos a de Giordano Bruno, em parte era a de estabelecer essa coesão. Num capítulo posterior discutiremos o cosmo no qual este homem, que ousa se delegar poderes e saberes restritos apenas aos deuses se inseria. Nas próximas seções nos limitaremos a relacionar o Tratado da magia de Bruno diante do saber e da sociedade de seu tempo.

1.4 A magia bruniana e a ciência renascentista

Este é o ponto pelo qual devo partir nessa explanação sobre a magia e a ciência. Acredito que se vou buscar compreender a postura do mago Giordano Bruno diante do cristianismo e da ciência do seu tempo, tenho que me ater às palavras dele. O mago é uma espécie de “sábio prático” que não teme agir baseado em seu conhecimento. A magia, para Giordano Bruno não é um conhecimento meramente teórico, teológico ou mesmo filosófico. Mas, se o mago é aquele que *alia o saber ao poder de agir*, então ele não deve temer sujar suas mãos. Na magia como futuramente na ciência, a filosofia e a técnica devem andar de mãos dadas.

No Tratado da magia, são citados alguns exemplos que vão para além da elucubração filosófica do tipo “Aristóteles disse...”. “Atrairá o ímã outro ímã? Nunca o experimentei”.³⁵ O livro sugere que Giordano Bruno andava fazendo experimentos para daí extrair conclusões. Não podemos auferir nada da natureza desses experimentos e nem afirmamos que eles fossem feitos de forma sistemática ou científica, mas é certo que para Giordano Bruno apenas ler os antigos, sem ter o direito de discordar deles, já não satisfazia a sua fome de saber.

³⁴*Ibid.*, p. 35.

³⁵ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 73.

Por outro lado, a associação entre magia e artes manuais como a mecânica, por exemplo, não era novidade. Desde o século XIII as especulações da magia estão permeadas pelas especulações mecânicas e vice-versa. Como já tivemos oportunidade de mencionar, Pierre Hadot diz que a ciência experimental moderna vai nascer justamente da confluência entre magia, experimentação e mecânica:

“(…) a mecânica, a magia e os esboços de método experimental, três práticas que tem em comum o fato de procurarem obter efeitos estranhos ao que se considera o curso normal da natureza, efeitos cujas causas escapam a quem opera apenas segundo essas técnicas. No fim da Idade Média e no início dos tempos modernos, essas três práticas se aproximaram e se transformaram profundamente para dar nascimento a ciência experimental.³⁶

Quanto ao século XVI, Cornélio Agrippa dizia que a mecânica, mais tarde denominada por Tommaso Campanella de “magia artificial real” deveria ser estudada e dominada pelo aspirante a mago, a fim de entender como que por meios puramente físicos, se poderia chegar a resultados tão extraordinários como as estátuas que se moviam, feitos por Mercúrio na Antiguidade.³⁷

Mesmo que ainda estejamos longe do “espírito científico” a “grande magia” do Renascimento é uma mistura de magia, ciência, mecânica, matemática, vida prática e medicina, enfim, de tudo o que pudesse interessar à vida:

Os livros da grande magia da Renascença se apresentam aos nossos olhos como o fruto de uma mistura estranha. Com efeito, no mesmo manual encontramos páginas de ótica, mecânica, química, bem como receitas de medicina, ensinamentos técnicos sobre a construção de máquinas e de jogos mecânicos, codificação de escrituras secretas, receitas de culinária, de venenos para vermes e ratos, conselhos para pescadores, caçadores e para as donas de casa.³⁸

Essa grande diversidade de assuntos também encontraremos no *Tratado da magia*. Das definições de magia e da introdução aos rudimentos de teoria a respeito da visão cósmica do mago, Giordano Bruno passa rapidamente a considerar problemas de natureza física como a questão da atração, que despertava a curiosidade naqueles tempos e que era primordial para a magia. Essa questão era para Giordano Bruno questão de física e não de metafísica. Assim ele explica o porquê

³⁶ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis- ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 123.

³⁷ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 171.

³⁸ ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. São Paulo: EDUSC, 2001. p. 49.

da água ser atraída para determinado lugar pela canalização: “(...) ela sobe até ao seu nível ou mais ainda, é porque sendo atraído o ar na canalização sem que um novo ar possa tomar o seu lugar, a água, a terra e todas as outras coisas vêm preencher aquele espaço.”³⁹ Ora este é um problema de mecânica. Mas as elucubrações de Giordano Bruno acerca de problemas “puramente naturais” não param por aí.

Ainda sobre a questão da atração, ele fala sobre como o ímã atrai o ferro. Ele atribui essa atração do ímã sobre o ferro não a tradicional forma de explicar, que equivalia a evocar os princípios ativos e passivos, mas aos átomos. Eram os átomos do ímã que iam em direção aos átomos do ferro, unindo-se como que por uma “paixão” (paixão no sentido de um deslocamento forçoso) que produzia tal fenômeno. E se o ímã só atraía o ferro, era porque seus átomos só possuíam afinidade com os átomos do ferro. Infelizmente, não temos espaço aqui para entrar na questão do átomo, no quanto a noção de átomo em Giordano Bruno se assemelhava ou distanciava daquela dos filósofos antigos ou de nossos químicos contemporâneos, mas na seção sobre o mundo natural, página 68 desta dissertação entramos em mais detalhes a respeito do átomo. Muitas outras questões poderiam ser extraídas do *Tratado da magia*. Existem outras polêmicas, não só contra a inquisição e a religião cristã, mas contra determinadas práticas e concepções da medicina, determinadas noções a respeito do magnetismo terrestre, a questão química das misturas, etc. O livro de Giordano Bruno parece sugerir que não há uma diferença fundamental, entre magia e ciência ou magia e religião. Por exemplo, se voltarmos à página 28, e tomarmos a segunda definição, que diz que a magia é aplicação dos princípios ativos aos passivos, não estaremos distante do conhecimento experimental daquela época, cuja medicina e química operavam de acordo com esses princípios. Por outro lado, se tomarmos a sexta definição, de que magia é o culto aos deuses, heróis e demônios, não estaremos distantes da religião, seja ela a antiga religião pagã ou a religião de Cristo, pois ambas tem como fundamento, o culto a suas divindades, quer chamemos estas divindades de Zeus, Apolo ou de Jeová, Cristo e Satanás (entendendo aqui também o exorcismo como uma forma de culto).

Ora, se a magia não se difere da ciência ou da religião, nem quanto ao objeto, pois pode ter simultaneamente os objetivos de uma e de outra, nem quanto ao método, já que os métodos da magia mudam conforme os objetivos (para a cura, os métodos serão os métodos médicos, para a invocação de deuses ou demônios, os métodos serão os religiosos, embora essa divisão não seja

³⁹ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 67-8.

de modo algum rígida), então, de que maneira a magia se difere e é reconhecível no meio da sociedade renascentista? Essa é uma pergunta muito complexa, que norteará as linhas de todo este estudo, mas que infelizmente não temos condições de responder definitivamente. Esses tópicos iniciais, sobre a relação entre magia, ciência, filosofia e religião pretendem ajudar a esclarecer essa diferença, mas ela não era estática, e sendo mago um termo “infamante” como disse Bruno, é possível que bem poucos, mesmo exercendo o que se reconhecia como magia, quisessem assumir publicamente a identidade de mago. Mas, para efeito de nossos estudos, podemos diferenciar, do nosso ponto de vista de historiadores do século XXI, quem era o mago no século XVI (independentemente do que a sociedade como um todo pensava, pois este pensamento mudava de ambiente cultural para outro). Sendo assim, o que diferenciava a magia de todos os outros saberes, não eram os métodos nem os objetos, que eram vários demais para que pudesse existir unidade, e sim a postura do indivíduo diante do saber. O que vemos na décima definição de magia, a de que a magia é a sabedoria e o mago é um sábio, é que a magia era uma espécie de culto à sabedoria. O mago era aquele indivíduo que, ainda que não pudesse saber de tudo, fazia o possível para se aproximar desse ideal, não desprezando nenhuma área do saber humano já acumulado e mesmo, em alguns casos, como no de Bruno, procurando abrir novas frentes do saber. A magia jamais deixou de ser praticada no Ocidente, nem mesmo com o advento da ciência moderna. Apenas nós não a chamamos mais de magia, e também perdemos a capacidade de nos maravilhar com ela, pois que os feitos miraculosos da ciência fazem parte de nosso cotidiano, mas quem irá negar que a ciência é capaz de “operações de certas circunstâncias que as fazem aparecer enquanto obras da natureza ou de inteligência superior, com o fim de provocar admiração?”⁴⁰

Como consequência do desdobramento da história da ciência desde aquele tempo, hoje tendemos a separar os saberes em nichos impermeáveis, e a entender a história da ciência apenas como uma sucessão de descobertas e de correção de “erros” do passado, como se a ciência fosse impermeável à cultura da sociedade na qual se desenvolve. Pois bem, se olharmos o século XVI em busca da “magia” e da “ciência”, correremos o risco de cometer equívocos ao impor nossos paradigmas epistemológicos a uma época em que eles ainda não existiam. Aquele era outro tempo, no qual todos os saberes mais pareciam rios que fluíam sempre para se misturar nas águas do oceano da Sabedoria. Mas antes de prosseguir com a questão da ciência que o *Tratado da magia contém*, preciso esclarecer os termos e deixar bem claro o que estou chamando de ciência. Para

⁴⁰ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 30.

facilitar, tomei emprestada a definição de Peter Burke⁴¹, na qual cientista era todo aquele cuja profissão seria a de médico ou de professor.

Esta ciência de Giordano Bruno ainda não é aquela nova ciência de Francis Bacon e Galileu, mas com ela possuía afinidades, sem dúvidas, como o que já discutimos a respeito de mecânica. Já discutimos que a magia teve um papel importante no desenvolvimento do interesse pela técnica. O *Tratado da magia* possui alguns indícios do interesse de Giordano Bruno pelas questões da mecânica. A ótica e o magnetismo, por exemplo, são longamente discutidos por ele. Afinal, a própria definição bruniana de mago, na qual o mago é aquele que alia o saber ao poder de agir⁴², também poderia ser facilmente aplicada ao engenheiro. A segunda definição de magia parece fazer referência às artes mecânicas, ao falar de imitação da natureza para maravilhar as pessoas. Para concluir, podemos dizer tanto que a magia no século XVI era ciência porque acolhia a técnica quanto que a ciência era magia, porque maravilhava as pessoas. Neste sentido pelo menos, a magia não é tanto uma prática ou tradição restrita, ela é talvez mais um sentimento de maravilhoso, um arregalar de olhos diante de um prodígio, do que uma teoria do conhecimento muito bem delineada.

1.5 A Magia bruniana e a filosofia renascentista

Não menos interessantes são as questões levantadas pela filosofia de Bruno, que na verdade não se separa de sua ciência ou sua religião. Segundo Delumeau⁴³, ele foi o herdeiro espiritual não só de Nicolau Copérnico (1473-1543), como também de Nicolau de Cusa (1401-1464). Bruno foi o primeiro filósofo a ser influenciado pelo que Nicolau de Cusa dizia na *Douta Ignorância*, que se o universo não era infinito, era pelo menos ilimitado.

⁴¹BURKE, Peter. *O Renascimento italiano, cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

⁴³DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 414.

Mas Giordano Bruno foi mais longe do que o cusano e do que Copérnico, ele não só imaginou um universo infinito, com outros mundos girando ao redor de outros sóis, mas afirmou que este mundo infinito era o verdadeiro, o que já era demais para a Igreja⁴⁴. Nesse sentido, ele foi um adversário obstinado das ideias de Aristóteles, que ensinava que o mundo era fechado e finito, formado por duas metades fundamentais: o mundo celeste e o sublunar, com o mundo celeste encerrando a perfeição, sendo os astros corpos perfeitos, e o sublunar o mundo imperfeito dos quatro elementos e da corrupção.

Giordano Bruno era herdeiro também da tradição neoplatônica e postulava o panteísmo, ou seja, a crença de que o universo inteiro estava cheio de potência divina. Suas ideias a respeito da astronomia antecederam as descobertas telescópicas de Galileu. “Declarou que o universo era “imenso”, “inumerável”, povoado de uma infinidade de mundos semelhantes ao nosso. Deste modo, rejeitava completamente a noção de um centro do universo”⁴⁵. Se não havia mais centro do universo, também não havia razão para imaginar que Deus estivesse em algum lugar recôndito como o empíreo, pois sendo a potência divina também infinita o mais lógico é que ela estivesse espalhada por toda a parte.

Os pesquisadores que se debruçam sobre Giordano Bruno veem nestas afirmações de infinidade muito mais do que apenas astronomia. Aliás, é importante que se diga, astronomia na época era um assunto um pouco delicado, afinal, estamos falando do próprio Céu, o local sagrado por excelência na tradição cristã ocidental. A astrologia era praticada e a astronomia (que não se separava da astrologia) era permitida desde que não se pretendesse reformar o céu com alguma nova descoberta. O céu não estava aberto às especulações filosóficas, já que ele era exclusivamente tratado pela teologia, embora fosse permitido a um filósofo ou matemático discorrer sobre o céu, contanto que ele admitisse que sua teoria fosse apenas uma hipótese, como fez Copérnico. Não era proibido então afirmar tais coisas. O que era proibido era acreditar naquilo que se afirmava e propagar esta crença. Giordano Bruno pretendia reformular toda a noção de cosmo, e eu não duvido que ele tivesse em mente que reformulando o céu se reformula também a terra, por causa da relação hierárquica entre ambos: o Céu é superior à Terra. A Inquisição provavelmente tinha isso em mente, pois todo o saber da época postulava correspondências simbólicas entre o céu e a terra. Mas Giordano Bruno postulava a infinidade do universo filosófica e até teologicamente,

⁴⁵ DELUMEAU, Jean. A civilização do Renascimento. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 426.

fazendo-a derivar da infinidade da potência divina, como lemos no décimo quarto argumento a favor da infinidade do Universo:

Décimo quarto, se a potência infinita ativa realiza o ser corpóreo e mensurável, este deve ser necessariamente infinito; doutro modo deprecia-se a natureza e a dignidade de quem pode fazer, e de quem pode ter feito.⁴⁶

Quanto ao Tratado da magia, existe uma miscelânea de fontes antigas nas quais Giordano Bruno se inspirou para escrever sua obra. Além da citação de Aristóteles do livro *Tópicos* para dar sentido a uma definição de mago, Bruno se inspirou nas mais diversas fontes, das quais só trataremos de algumas para não tornar a leitura muito cansativa. Giordano Bruno também citou autores como Tomaz de Aquino, a quem atribui o pensamento de que toda a ciência pertence ao conjunto das coisas boas.⁴⁷ Também Plotino é citado quando Bruno analisa o poder que a tragédia tem de afetar aquilo que ele chamou de “faculdades ocultas de compreensão”.⁴⁸ De Lucrecio, ele absorveu a noção de um espírito aéreo que dirige todas as operações nos corpos sensíveis.⁴⁹ Traços do Timeu de Platão também podem ser encontrados em diversas passagens, como a seguinte:

Da boa harmonia e compleição do coração, do cérebro e do espírito de um certo ser, como, ao invés, de seu desequilíbrio e desregramento nascem, como em seu próprio terreno e de sua própria semente, o espírito do bem ou o espírito do mal, e o princípio, bom ou mau, das intenções.⁵⁰

O problema da filosofia de Giordano Bruno é complexo e esse pequeno comentário passa longe de esgotar a questão filosófica do *Tratado da magia*. Segundo Yates, em se tratando do pano de fundo hermético que permeia o livro, Bruno sorveu de Cornélio Agrippa suas concepções mágicas, mas junto a isso, existem citações das mais diversas fontes, passando pela Bíblia e Virgílio. Mas o filósofo mais citado talvez seja Aristóteles, que aparece em diversas ocasiões, não apenas nos *Tópicos*, como na *Física* também.

1.6 A magia bruniana e a religião renascentista

⁴⁶ BRUNO, Giordano. *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 6.

⁴⁷ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 40.

⁴⁸ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 52.

⁴⁹ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 59.

⁵⁰ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 117.

Giordano Bruno viveu sua vida durante o século XVI. Por vezes lembrado apenas pelo Renascimento cultural, esquecemos o quanto este século fora conturbado do ponto de vista político e religioso. A Reforma e a Contra-reforma certamente afetaram todos os setores da sociedade européia, que passa a partir de então a viver um conflito no seio da própria cristandade. Segundo Delumeau, o cristianismo já passava por uma crise que durava uns três séculos. No século XV, por exemplo, a Igreja esteve à beira do abismo, com o cisma. Dois papas, um em Roma outro em Avinhão, Benedito XIII e Gregório XI. Além disso, pestes mortíferas, guerras terríveis e mudanças econômicas devastaram a Europa ocidental, gerando uma teologia do medo do Juízo Final. Mas quando a almejada Reforma, que está em germe desde o século XII, e que se esperava que renovasse a própria Igreja Católica veio no século XVI, ela trouxe também a divisão do rebanho cristão entre várias fidelidades religiosas rivais, que estariam destinadas a se digladiar brutalmente numa rivalidade partidária muito violenta:

Mais do que nunca, os cristãos pareciam confiar na força para resolver os problemas religiosos. Destruíram os templos astecas e incas, expulsaram os Mouros da Espanha e encerraram os judeus em guetos. Entre os fiéis de Cristo, o ódio estava rubro. Francisco I deixou massacrar 3000 Valdenses no sul de França. Filipe II liquidou os protestantes de Espanha em cinco grandes autos-de-fé. Cerca de 30000 aderentes da Reforma foram vítimas, em França, do massacre de S. Bartolomeu e de suas sequelas.⁵¹

A vida de Giordano Bruno e sua “missão” religiosa, que explicaremos adiante, inserem-se dentro desse quadro da Reforma como uma alternativa tanto ao catolicismo quanto ao protestantismo de então. Segundo Yates, a missão que Bruno teria tomado para si consistia em reformar a religião através de uma filosofia hermética que estaria por trás do copernicanismo⁵² tão intransigentemente defendido por Bruno. Uma das dificuldades para se entender a vida e o pensamento de Giordano Bruno está justamente na sua filiação religiosa. Lembremos que filiação religiosa e política coincidiam no século XVI. Os protestantes o acusaram veementemente de “papismo”, mas quando preso e julgado pela inquisição, Bruno foi acusado também de herege protestante. A verdade é que ele não professava nem um dos dois credos, optando pelo hermetismo no lugar deles. Bruno defendia a tolerância religiosa e chegou a imaginar uma reforma do catolicismo que levasse em consideração as doutrinas mágicas da antiguidade egípcia. Essa era obviamente uma posição delicada para se sustentar em uma época em que os cristãos se trucidavam

⁵¹ DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 121.

⁵² YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 266.

em guerras sangrentas por discordarem de aspectos dogmáticos de suas respectivas igrejas. Questionamentos a respeito de temas religiosos como a existência do purgatório, a presença do corpo de Cristo no pão da eucaristia e o estatuto da Virgem Maria matavam muita gente naquele tempo.⁵³

Sugerir uma religião baseada na magia pagã num tempo em que cristão matava cristão talvez soe loucura para nós nos dias atuais. Mas a verdade é que o hermetismo pareceu para muitos contemporâneos de Bruno uma solução viável para a desavença entre os cristãos. Alguns estudiosos, entre eles clérigos, viam nos textos herméticos uma fonte de renovação da fé cristã. Pode parecer contraditório para o século XXI, mas o XVI conseguiu enxergar em Hermes Trismegisto um cristão que nasceu antes do cristianismo. Existem algumas similaridades entre a gnose pagã do hermetismo e o cristianismo que o Renascimento supervalorizou:

O antiquíssimo egípcio escrevera um Gênese semelhante ao Gênese hebraico; referira-se ao Filho de Deus como a Palavra; descrevera num “Sermão da montanha” (...) uma experiência religiosa análoga à da regeneração cristã, que, aparentemente, fazia eco ao início do Evangelho de São João.⁵⁴

Bastava apenas eliminar a estranha magia dos ídolos contida na Hermética e tudo o mais pareceria uma profecia do advento de Cristo. De fato assim foi feito. Symphorein Champier, de Lyon⁵⁵, foi o primeiro hermetista cristão a argumentar que as passagens sobre magia não seriam de autoria do sábio Hermes, mas constituíam uma falsificação introduzida na tradição hermética por Apuleio de Madaura, em sua tradução latina do Asclépio. Essa opinião se espalhou e cada vez mais religiosos tanto católicos quanto protestantes, aderiram ao hermetismo purificado dessa magia idolátrica.

Segundo Frances Yates, esse hermetismo religioso teve um papel fundamental na cultura do século XVI, e atraía especialmente os religiosos que estavam cansados das perseguições mútuas que católicos e protestantes perpetravam Europa afora. O que fez Giordano Bruno singular não foi apenas a apologia à magia, que também foi defendida por outros herméticos religiosos, embora por uma minoria deles. Bruno era radical especialmente por acreditar que a religião antiga dos egípcios tinha sido a verdadeira religião, que tanto o judaísmo quanto o cristianismo vieram a

⁵³ TAVARES, Rui. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 7.

⁵⁴ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 194.

⁵⁵ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 197.

degradar e obscurecer. Essa opinião de Bruno é baseada no Lamento de Hermes Trismegisto a seu filho Tat.

Nesse Lamento, Hermes Trismegisto, com profunda tristeza, profetiza a seu filho Tat o fim da religião egípcia e o advento de uma nova fé. Mas por fim, a religião egípcia voltaria, quando os tempos fossem favoráveis. Como o Sol tinha um papel fundamental na antiga religião dos egípcios, Bruno tomou o heliocentrismo de Copérnico como um sinal da volta dessa religião antiga e na prática, agiu como uma espécie de missionário dela. Bruno sem dúvida foi o mais apaixonado defensor da doutrina de Copérnico. Sabemos quais foram as consequências para ele daquilo que podemos chamar de sua forma extrema de heresia: excomungado de três igrejas, expulso de outras três universidades, perseguido por toda a Europa, ele nunca teve paz. Duvidamos, no entanto, que uma vida pacífica fosse o que ele buscasse. Ele estava completamente comprometido com a sua religião hermética.

Porém, ele não foi o único frade dominicano a tentar unir magia e religião. Na mesma época de Bruno, Tommaso Campanella seguiu mais ou menos o mesmo caminho, mas esteve mais perto de ter uma audiência com o Papa do que Bruno jamais esteve. Talvez a Igreja católica não ignorasse por completo o potencial do hermetismo para renovar a força de sua fé. O hermetismo inclusive oferecia uma explicação filosófica para o uso das imagens nos locais de culto, tão criticadas pelos teólogos protestantes. É confuso, no entanto, tentar estabelecer a posição oficial da Igreja a respeito do assunto. Yates cita o exemplo do hermetista cristão Francesco Patrizi, que tendo sido inicialmente favorecido por Roma, acabou depois silenciado pela Igreja, ao expor o seu projeto da “contra-reforma hermética”. No fim, também Campanella acabou silenciado e passou amargos 27 anos de sua vida nos calabouços. Por outro lado, não nos escapa que o século XVI foi uma das épocas mais negras da perseguição a bruxos e hereges. O *Malleus Maleficarum* consistiu no testemunho não apenas da intolerância de uma época, mas nos pinta o quadro de um medo real do diabo e uma crença quase absoluta no poder de seus seguidores para fazer o mal, e mesmo admitindo que a Península Italiana como um todo tivesse outras prioridades, sabemos pelos escritos de Carlo Guinzburg que a caça às bruxas estava na pauta da Inquisição também na Península italiana.

Não é fácil, portanto, tentar determinar qual impacto o hermetismo, mesmo purgado de sua magia, teve na Igreja católica. Podemos dizer ao menos que uma parte dela esteve interessada em utilizar seus ensinamentos. Em 1490, Hermes Trismegisto foi pintado na catedral de Siena, junto

das Sibilas e dos Profetas, como um testemunho de quão próximo o cristianismo esteve de aceitá-lo de fato. Porém, Giordano Bruno, o homem que foi queimado no Campo de' Fiori como “herético impenitente, pertinaz e obstinado” em 1600, não tinha dúvidas sobre a verdade contida na gnose pagã pregada por Hermes Trismegisto. Sua fé no hermetismo, que ele combinou sem dificuldades com o heliocentrismo de Copérnico, ia para muito além daquilo que um cristão podia aceitar. Bruno teve uma vida errante por causa de suas ideias, que o fizeram perseguido por toda a Europa, conforme as marés de intolerância e violência também atingia os lugares que permanecerem por um tempo seguros para um mago.

1.7 Aspectos Biográficos

Segundo Frances Yates, Giordano Bruno nasceu em Nola, uma pequena cidade próxima ao Vesúvio em 1548. De sua origem Bruno muito se orgulhava, a ponto de se intitular simplesmente, o Nolano. No ano de 1563 o nolano se muda para Nápoles e entra para a ordem Dominicana, que abandonaria no ano de 1576 acusado de heresia⁵⁶. A partir de então, a sua vida se torna uma espécie de peregrinação filosófica, em que ele viaja a vários lugares, a fim de expor suas ideias. Ele costumava dar conferências nas quais defendia um heliocentrismo mágico, que combinava as ideias de Copérnico com as do mago neoplatônico Marsílio Ficino. Essa aproximação entre a doutrina de Copérnico e a magia de Ficino se deve ao fato de o pensamento hermético, tal como a cosmologia de Copérnico, afirmar que a terra se movia.

Em sua fuga da Itália, Giordano Bruno se dirigiu primeiramente à Genebra Calvinista, onde acabou sendo preso e teve seus escritos condenados, antes de ser, por fim, definitivamente expulso. Depois de uma rápida estadia em Toulouse, de onde teve de sair às pressas por causa da guerra entre católicos e protestantes, ele se volta para Paris no ano de 1581, onde encontrou espaço para expor suas ideias. Lá ele fez palestras públicas a respeito dos Trinta atributos divinos, que chamaram a atenção do rei Henrique III. Henrique III mandou chamar Bruno após uma conferência para questioná-lo a respeito da arte da memória. O rei gostaria de saber se a arte de expandir a memória era natural ou se ela seria uma arte mágica. Giordano Bruno acabou entrando em relação

⁵⁶ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 216.

com o rei e dele recebeu certa proteção. Henrique III, tal como Giordano Bruno, se interessava por magia e havia mandado buscar da Espanha vários livros a respeito do assunto⁵⁷.

Satisfeito com a recepção que recebera em Paris, e talvez a cargo de alguma missão diplomática de Henrique III com os protestantes ingleses, o Nolano se dirigiu à Inglaterra⁵⁸. Lá, inicialmente, ele foi bem recebido pelo círculo ao redor da rainha Elizabeth. Mas suas conferências acabaram entrando em conflito com acadêmicos que ele qualificou de “pedantes” num diálogo que escreveu nessa época, o *Cena de La cenere*, que apresentava uma sátira dos professores de Oxford. Na verdade Bruno só não se viu realmente em apuros na Inglaterra por causa da proteção do embaixador francês Mauvissière designado por Henrique III para apoiá-lo em território inglês. Os dois acabaram retornando à França em 1585⁵⁹. Mas a situação na França agora era outra. Católicos e protestantes ameaçavam se enfrentar em uma nova guerra fratricida e Bruno não pôde mais contar com o apoio de Henrique III, pressionado por ambos os lados, mas especialmente pelo Rei de Espanha, o rei francês estava de mãos atadas e acabaria sendo assassinado em função das intrigas dos católicos. A verdade é que a política de tolerância do monarca francês desagradava a Liga católica liderada por Filipe II da Espanha. Sem a mediação de Henrique III, nada impedia que os católicos o tenebroso massacre de S. Bartolomeu, no qual 30000 protestantes foram imolados.

Sem o apoio do rei, Giordano Bruno quase se mete em apuros novamente, ao afirmar diante dos sábios da Universidade de Paris, que a religião egípcia era melhor do que o catolicismo da Liga católica. O jeito foi fugir novamente, dessa vez em direção à Alemanha luterana. Chegando a Wittenberg⁶⁰ em 1586, Bruno foi acolhido pelos luteranos, que o receberam com grande honra, lhe dando inclusive uma cadeira para lecionar na Universidade. Mas após dois anos de calma, um partido calvinista chegou ao poder, e nosso filósofo foi obrigado a partir mais uma vez. Em 1588 ele chega a Praga, a capital do reino do Imperador Rodolfo II⁶¹. Rodolfo era outro rei que se interessava muito por magia. Astrólogos e alquimistas de toda a Europa viviam sob sua proteção em Praga, a fim de auxiliá-lo na sua busca pela pedra filosofal. Giordano Bruno recebeu algum

⁵⁷ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 229.

⁵⁸ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 232.

⁵⁹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 326.

⁶⁰ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 346.

⁶¹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 353.

dinheiro de Rodolfo e partiu para Helmstedt. Talvez Rodolfo já possuísse magos o suficiente em sua corte.

Nesse tempo (1589) o discurso de Bruno a respeito do catolicismo mudou. A causa disso foi o já referido assassinato de Henrique III pela liga católica de Philippe II. Antes do assassinato do monarca, Bruno pregava a tolerância, mas dizia preferir o catolicismo, por esse ser mais semelhante à magia por causa de suas estátuas e dos seus rituais sacramentais. Mas a partir dos fatos funestos motivados pela política de intolerância espanhola, o discurso do nosso mago se tornou cada vez mais antipapal. Finalmente, não encontrando respaldo em outros países e tendo perdido o da França, Giordano Bruno dá um passo que selará o seu destino. Em 1591⁶² ele retorna à Itália a convite de um nobre chamado Giovanni Mocenigo, a fim de ensinar-lhe a arte da memória. Esse mesmo nobre acabou entregando Bruno à Inquisição romana em 1592. Ainda hoje se discute se foi uma cilada, ou se essa traição se deveu a algum desentendimento entre eles. Bruno foi então preso, ao dia 26 de maio de 1592, e ficou encarcerado por oito anos, até ser executado no Campo de' Fiore (Roma), a 17 de fevereiro de 1600. Certo Gaspar Scioppius, que testemunhou a morte de Bruno, chegou a apresentar uma lista das teses pelas quais ele foi condenado à fogueira: “(...) que há mundos inumeráveis, que a magia é coisa boa e lícita, que o Espírito Santo é a anima mundi, que Moisés realizou seus milagres pela magia, na qual foi mais proficiente do que os egípcios, e que Cristo era um mago”.⁶³

Esta peregrinação de Giordano Bruno traz impressa as marcas de uma política internacional muito delicada, especialmente se tomarmos o eixo França-Inglaterra e sua rival, a Espanha. Bruno não se dirigiu à França e à Inglaterra à toa. Ambos os países possuíam soberanos preocupados com as questões filosóficas, e que apoiavam liceus e academias que visavam fazer progredir o conhecimento que numa Sourbonne ou numa Oxford, estava completamente comprometido com Aristóteles. Tanto Henrique III quanto Elizabeth também procuravam a neutralidade com relação às questões religiosas, o que certamente foi de fundamental importância para atrair Giordano Bruno a esses países, já ele que havia sido excomungado e não professava nem o catolicismo e nem o protestantismo. Sobre o monarca francês e a rainha inglesa escreve Nuccio Ordine: “Ambos,

⁶² YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 377.

⁶³ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 395.

enfim, desejam a paz, promovem uma política de equidistância dos sectários católicos e protestantes e, de modo especial, manifestam abertamente o seu amor pela justiça e pelo saber”⁶⁴.

Se na França Giordano Bruno parece ter tido uma acolhida melhor do que na Inglaterra, isso não desacredita o que foi dito acima, pois Giordano Bruno entrou em uma contenda quase pessoal com os teólogos de Oxford, o que lhe dificultou muito a vida na Inglaterra. Além do que nosso filósofo, de caráter e gênio muito fortes, deixou escapar uma grosseria a respeito dos cidadãos ingleses, que acabou revertendo a simpatia inicial em antipatia, com estas palavras da *Ceia da Quarta-feira de cinzas*:

Mas de modo inoportuno, a despeito do mundo, surgiu diante de nós uma plebe, que por ser plebe não é inferior a qualquer plebe, que se alimenta da mais pródiga terra: porque esta mostra que é verdadeiramente a plebe de todas as plebes que eu possa ter conhecido até agora, irreverentes, desrespeitosas, sem nenhuma civilidade, mal educadas. Quando vê um estrangeiro, se parece (por Deus) com os lobos e os ursos, e, com seu aspecto carrancudo, tem aquele olhar que um porco saberia fazer a alguém que viesse tirar-lhe o cocho.⁶⁵

Bruno acabou tendo de se desculpar por esta, mas a Inglaterra já não seria a mesma para o Nolano. Neste ponto faz sentido pronunciar uma última palavra. Em França no ano de 1582, Giordano Bruno publicou sua primeira obra em língua italiana, o *Candelaio*.⁶⁶ A língua italiana era difundida entre a intelectualidade francesa e inglesa. Para Nuccio Ordine, essa escolha pela língua vulgar se liga à luta de Giordano Bruno contra o pedantismo. Não foi apenas a filosofia aristotélica que era alvo das críticas severas de Giordano Bruno mas o “pedantismo”, ou seja, o ornamento, a forma, o latim bem falado ou escrito, que em muitas cabeças intelectuais ocupava o lugar de uma autêntica busca pela verdade. Isso explica muita coisa tanto da obra quanto da vida de Giordano Bruno, inclusive sua contenda feroz contra os teólogos pedantes de Oxford. O *Tratado da magia*, escrito em Frankfurt em 1591, todo em latim, representa já outra fase da vida do filósofo, embora seja perigoso considerar suas obras em separado. Os estudiosos brunianos, Nuccio Ordine entre eles, preferem encarar a obra de Giordano Bruno como sendo co-dependente de suas outras obras, com seu pensamento se desenvolvendo ao redor de temas por ele já anunciados.

⁶⁴ ORDINE, Nuccio. *O umbral da sombra*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 15.

⁶⁵ ORDINE, Nuccio. *O umbral da sombra*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 13.

⁶⁶ ORDINE, Nuccio. *O umbral da sombra*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 1.

Conclusão

Para fechar, como estive analisando uma vida que chamaríamos já de “moderna”, e já que comecei o capítulo sustentando a opinião de Jacques Le Gof de que o Renascimento pode representar o desenvolvimento de temas e acontecimentos que já estavam em germe na Europa medieval, mas nunca uma ruptura profunda com esta, gostaria de lembrar que por mais moderna que a obra de Giordano Bruno seja para sua época (e em muitos pontos ainda para a nossa), encontraremos nela ainda assim muitos elementos medievais. *O Tratado da magia* está repleto das correspondências entre o Céu e a Terra que era um modo de pensar e sentir privilegiado na Idade Média e continuou sendo na Renascença.

A concepção da *Natureza* como *Alma do mundo*, que veremos presente no Tratado da magia, assim como a escala dos seres que vai desde o verme até Deus, não eram novidade e não faziam parte apenas do saber ou da mentalidade mágica, mas também eram parte integrante da expressão do sentimento de mundo de toda uma época. Fez parte da mentalidade medieval e fazia agora da mentalidade renascentista. Tanto o Medievo quanto a Renascença viam o cosmo como sendo totalmente animado por forças em parte naturais e em parte mágicas, como bem escreveu Francisco Bethencourt⁶⁷, um “universo encantado em que tudo tem significado”. A magia nada mais seria deste ponto de vista, que uma semântica especial que o mago usa para falar com os espíritos da Natureza. É sobre essa forma encantada de ver a natureza, fundamental para compreender o *Tratado da magia* que trataremos no capítulo seguinte.

Capítulo II: A concepção de natureza no Ocidente dos séculos XII ao XVI

Neste capítulo analisarei a noção medieval de natureza que se desenvolveu na longa duração, e que só foi definitivamente derrubada muito recentemente, com o advento da ciência

⁶⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das letras, 2004. p. 143.

moderna, no decorrer dos séculos XVIII- XIX⁶⁸: trata-se da natureza entendida enquanto uma cadeia de elos, que ligaria o mundo abstrato dos valores espirituais ao mundo cotidiano da realidade física. Ao lado dessa concepção de natureza, esteve associada outra, que se assemelha a certas noções que a antropologia já observou em povos não ocidentais⁶⁹: trata-se da natureza enquanto a Vida maior que permeia e vivifica todas as outras, ou como os medievais gostavam de dizer, enquanto um “influxo divino” proveniente do mundo supralunar para manter e alimentar o nosso. Ambas as noções não se contradizem, e podem mesmo ser entendidas (como de fato o foram) dentro de um sistema unitário, em que a Vida maior que tudo permeia, (que se identifica com o próprio Deus), se dissipa pelo universo em “camadas hierárquicas” que os medievais entendiam como “elos” numa corrente que vinha desde o mundo divino até o nosso, formando uma cadeia.

Essa noção de natureza como uma unidade que se diversifica numa escala hierárquica também desenvolveu o seu saber prático específico, que durante o período da Baixa Idade Média foi conhecido como magia natural. Será minha intenção nestas linhas tentar esclarecer tanto a noção de natureza que a Renascença herdou do Medievo, quanto a ideia de magia natural que a ela esteve intimamente relacionada. A fonte dos medievais para o estudo da natureza, como não podia deixar de ser, eram as Sagradas Escrituras e a Antiguidade Clássica. Antes de entrar numa discussão mais aprofundada sobre a natureza, vista enquanto o elo de uma cadeia universal, analisarei rapidamente as tradições cristã e pagã que a Idade Média herdou. Um exemplo marcante de visão cristã sobre a natureza multifacetada do cosmo foi a *metafísica da Luz*, de Dionísio Aeropagita, na qual a graça de Deus se espalhava da divindade aos nove coros angelicais, numa espécie de “dégradé” espiritual, que mais cedo ou mais tarde acabava adquirindo tons mais escuros à medida que penetrava na matéria. Essa visão do cosmo hierarquizado do cristianismo encontra sustentação tanto no *Timeu* de Platão quanto nos escritos de Aristóteles e vai se combinar com alguns elementos da antiga religião pagã, que sobreviveram de forma um tanto alegórica ao cristianismo. O elemento mais forte dessa religião pagã que ganha uma sobrevida filosófica, é a natureza referida como um ente feminino, uma deusa.

⁶⁸ Sobre a revolução científica do XVIII-XIX, ver BACHELARD, a formação do espírito científico, Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

⁶⁹ Embora possa haver discussão nesse ponto, mas essa noção é próxima à noção de Mana, identificada por Mircea Eliade nos povos polinésios.

Para os antigos a natureza será concebida como uma deusa a partir do século I a.C, o que em si já representa uma transformação do sentido original da palavra *physis*, que primitivamente queria significar apenas o processo de nascimento/aparecimento dos seres e mais tarde passou a significar também a potência invisível que realiza esse processo de nascimento: “Identificada por Deus pelos estóicos, a natureza será muitas vezes concebida, a partir do século I a. C., como uma deusa, que se pode invocar, como faz Plínio: “Salve, Natureza, Mãe de todas as coisas”.⁷⁰ Essa noção de natureza, que envolve um ideal personificado, sobreviverá à Idade Média cristã e será legada à Renascença, que acabará devolvendo à natureza suas feições originais de divindade clássica. É importante citar que existia na Idade Média uma tendência em direção ao clássico que se fortalece no século XII. Antes da tradução dos textos árabes, o clássico se referia basicamente aos latinos, mas os árabes trouxeram de volta ao ocidente textos que foram traduzidos diretamente do grego.

Essas traduções acompanharam transformações pelas quais a Europa latina passou durante os séculos XII e XIII. Essas transformações acabaram por envolver a religião, cuja ênfase se desloca da salvação restrita ao além para abarcar também a vida humana na terra, e com ela o mundo natural, ao qual a vida do homem está irremediavelmente ligada. O homem agora começa a participar na obra da criação e toda a natureza como que por extensão, também ganha relevância⁷¹. Sobre essa revalorização do Mundo frente ao Céu, Jacques Le Goff afirma que começa a se manifestar um racionalismo medieval, dentro do qual o mundo natural estaria sendo separado do mundo espiritual, que pressupõe uma natureza que se transforma exclusivamente em realidade física. No entanto, entendemos que desde a Antiguidade a visão sobre a natureza era contraditória, e assim continuou sendo durante a Idade Média. A palavra *Physis* traz da Antiguidade uma bagagem muito variada de sentidos:

É a *physis*, palavra que na época de Heráclito tem um sentido muito rico, mas que não significa a Natureza como conjunto ou princípio dos fenômenos. Nessa época ela tem principalmente dois sentidos. Pode significar, por um lado, a constituição, a natureza própria a cada coisa, e, de outro lado, o processo de realização, de gênese, de aparição, de crescimento de uma coisa.⁷²

⁷⁰ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 46.

⁷¹ LE GOFF, Jaques. *As Raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 214.

⁷² HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 27.

No século XII os sábios da Antiguidade continuaram sendo o parâmetro para o estudo da natureza. Hugo de São Vitor, no entanto, nos traz três definições de natureza que ele afirma ter deduzido daquelas dadas pelos antigos, mas que se as compararmos com o que acabamos de citar logo acima, veremos que são definições que já apresentam sutis mudanças. No geral, o conceito de natureza enquanto o ser próprio a uma coisa e enquanto o processo de aparecimento das coisas vai se perpetuar, mas a estas noções outras seriam acrescentadas, como a noção platônica de arquétipo, por exemplo:

Num primeiro modo, com esta palavra quiseram significar aquele modelo arquetípico de todas as coisas que reside na mente divina (...). num segundo modo diziam que a natureza era o próprio ser de cada coisa (...). A terceira definição é esta: “A Natureza é o fogo artífice, propenso, por uma certa força, a produzir as coisas sensíveis”.⁷³

Ao mesmo tempo em que a noção de natureza dos antigos se propagava e a ela se reuniam outras, os deuses dos antigos, intimamente associados à natureza também recebiam significados através dos quais pudessem se tornar compatíveis com a religião cristã. O importante agora é compreender que o cristianismo, tal qual o paganismo, também via o mundo como o resultado de um ato divino. Dentro do contexto cristão, a alegoria de deusa serviu para encarnar um Espírito mais ou menos abstrato que provinha de Deus, e que também foi considerado como sendo a Mente do próprio Deus. Aqui fica difícil diferenciar Deus de natureza. Pois sendo Deus o criador, é lógico que o processo (natureza) que Ele usou para criar só pode ser divino. Neste processo a divisão medieval do mundo no “acima” e no “abaixo”, no qual o acima ou supralunar é mais puro e o abaixo ou sublunar é o produto inferior deste, teve um papel preponderante na deificação da natureza. Ela aparece nessa cosmologia aristotélica como um “espírito vital” que não é deste mundo sublunar, mas que o alimenta. Sobre esse aspecto, vejamos o que Hugo de São Vitor, no capítulo em que explica as diferenças entre os mundos supra e sublunar, tem a nos dizer:

Em razão dessas diferenças os matemáticos dividiram o mundo em duas partes: uma que fica acima da órbita da lua, e outra que fica debaixo dela. E chamaram de “natureza” o mundo supralunar, porque lá todas as coisas subsistem em virtude de uma lei primordial, e chamaram o mundo sublunar de “obra da natureza”, isto é, obra da parte superior, porque todo o gênero dos vivos, que no mundo sublunar são fortificados pela infusão de um espírito vital, recebem das essências superiores o alimento infuso através de

⁷³ MARCHIONNI, Antonio. *Didascálicon da arte de ler, Hugo de São Vitor*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 73.

percursos invisíveis, para que não somente nasçam e cresçam, mas também se alimentem e evoluam.⁷⁴

Essa imagem da natureza enquanto uma essência divina tendeu a recuperar de algum modo as noções pagãs a respeito do cosmo. Mesmo durante a Idade Média, a “Natureza” continuava tendo como receptáculo representações femininas, que vão sobreviver nos poemas de Bernardo Silvestre e Alain de Lille⁷⁵. No século XII, quando os filósofos de Chartres voltam a interpretar o *Timeu* de Platão, e admitem que para falar da natureza seja lícito utilizar os mitos tradicionais do paganismo, eles estão dando um passo importante na revalorização da personificação pagã tradicional da natureza. Ironicamente, vendo nestes mitos descrições poéticas de verdades puramente materiais, eles permitiram que eles fossem continuamente recontados e no momento apropriado, os deuses voltassem como símbolos de realidades espirituais presentes no mundo⁷⁶.

Mas a natureza não é apenas um ente espiritual que de alguma forma manifesta a vontade de Deus. Sem que uma noção exclua a outra, a palavra natureza também é usada no fim da Idade Média para expressar a “lei” que garante a própria existência dos seres. Essa lei é definida como uma “ordem”, um “encadeamento”, uma “série” de “causas” que representam um “laço” (*vinculum*) e uma “regra” do mundo, ou seja, uma “razão natural” que permite o encadeamento do universo e admite o conhecimento simbólico por analogia. Aqui já nos distanciamos da noção de natureza da época de Heráclito de Éfeso. Sem que os sentidos gregos de natureza enquanto constituição própria a cada coisa e enquanto processo de gênese e crescimento de algo se perdessem, agora temos agregado a eles a natureza enquanto conjunto e princípio dos fenômenos.

A diferença entre a noção grega e a medieval é sutil, mas não pode ser ignorada: enquanto os gregos reconhecem que a natureza é a força que faz as coisas aparecerem, os medievais a definem como “elo arquetípico” entre as coisas. Jacques Le Goff nos mostrou que a natureza enquanto conjunto e princípio dos fenômenos, representa o nascimento de uma visão racionalista do mundo, já que pela primeira vez ela está sendo expressa na forma de uma “lei”. Mesmo concordando com ele, é importante observar que essa lei não se restringe ao mundo físico, mas se estende ao além, traçando afinidades entre qualidades abstratas e elementos do mundo material.

⁷⁴ MARCHIONNI, Antonio. *Didascálicon da arte de ler, Hugo de São Vítor*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p.65.

⁷⁵ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 48.

⁷⁶ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 101.

Essa visão da natureza enquanto lei é racionalista talvez apenas na medida em que sistematiza o saber simbólico tradicional da Alta Idade Média.

Mais importante talvez do que a formulação dessa lei da natureza, seja a noção de símbolo medieval, pois ela vai nos ajudar a entender as relações entre magia e natureza, centrais na formação do pensamento científico. De acordo com Jacques Le Goff⁷⁷, para a Idade Média o símbolo representava uma espécie de contrato com o alto, já que fazia referência a uma unidade perdida, existente entre Deus e o mundo, tal como no sentido grego da palavra *symbolon*, no qual o símbolo é um objeto partido por duas pessoas, cada qual ficando com uma metade para se lembrar do compromisso. Esse símbolo medieval se constrói dentro de um quadro de referências de tipo analógico, que intenta estabelecer uma relação entre alguma coisa aparente e algo que está oculto.⁷⁸ Sendo assim, tudo, até mesmo os números, estavam carregados de sentidos que iam para muito além da noção da quantidade que eles representavam. O quatro, por exemplo, era um número muito importante, pois ele representava os quatro pontos cardeais, as quatro fases da Lua, as quatro estações da natureza, o tetraedro do fogo na cosmogonia platônica e o próprio homem, já que são quatro as letras do nome Adam.⁷⁹

Através dessas analogias os pensadores do medievo buscavam decodificar os símbolos da natureza, unindo novamente o céu e a terra ao descobrir as relações ocultas existentes entre ambos. Havia sim uma classificação e uma sistematização do saber, embora não fosse do mesmo tipo das classificações presentes nas ciências modernas. Os animais, por exemplo, ensinavam aos homens mais a respeito das santas escrituras, do que a respeito de suas respectivas espécies. O saber expresso nos bestiários colocava animais, vegetais e minerais como símbolos da graça divina, tal como o leão identificado com o Salvador, ou da perdição representada pela serpente, uma das encarnações mais comuns do maligno, sendo também o símbolo da própria tentação:

O homem medieval vivia, efetivamente, em um mundo povoado de significados, referências, suprasentidos, manifestações de Deus nas coisas, em uma natureza que falava continuamente uma linguagem heráldica, na qual um leão não era só um leão, uma noz não era só uma noz, um hipogrifo era real como um leão porque, como este, era signo, irrelevante existencialmente, de uma verdade superior⁸⁰.

⁷⁷LE GOFF, Jacques. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005. p. 331-2.

⁷⁸PASTTOUREAU, Michel. *Una historia simbólica de La Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006. p. 17.

⁷⁹ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. São Paulo: Editora Record, 2010. p. 75.

⁸⁰ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. São Paulo: Editora Record, 2010. p. 104.

Não raro, os significados que encontramos nos bestiários eram ambivalentes. No Bestiário de Aberdeen, escrito no século XIII, a águia, por exemplo, assume um verdadeiro mosaico de significados, todos retirados das Sagradas Escrituras:

A palavra Águia nas Sagradas Escrituras, significa às vezes os maus espíritos, raptos de almas, às vezes os governantes deste mundo. Outras vezes, em contraste, significa tanto a compreensão aguda dos santos quanto a encarnação do Senhor voando rapidamente sobre as profundezas, para então procurar mais uma vez as alturas. A palavra Águia representa aqueles que mentem, tramando emboscadas para o espírito. Isto é confirmado por Jeremias, que diz: “Os nossos perseguidores estão mais velozes do que as águias do céu” (Lamentações, 4:19) (...) A palavra Águia também simboliza o poder terrestre. Ezequiel diz com referência a isto: “A grande águia de asas largas e membros longos, de plumagem completa, ricamente estampada, veio ao Líbano. Ela tirou a medula de um cedro e arrancou a maior folhagem” (ver Ezequiel, 17: 3-4). Esta águia, quem mais significa, a não ser Nabucodonosor, rei da Babilônia?⁸¹

Chegamos com essa citação, a um ponto crítico em nosso estudo. Essa passagem, fala por si só. Assim pensavam os medievais sobre a natureza. Eles costumavam se referir mais a livros, como as Sagradas Escrituras ou um dos antigos como Plínio, o Velho, do que a observações diretas da natureza. Umberto Eco chega a afirmar que “os antigos olhavam para a natureza, enquanto os medievais olhavam para os antigos”. Esse pensamento é distante da nossa forma moderna de olhar a natureza, que acreditamos ter-nos sido legada pela Renascença. Acreditamos, no entanto, que apesar de todo o mito de uma profunda ruptura entre a Idade Média e a Renascença, o sentido filosófico da palavra *natureza* no Renascimento não mudou significativamente os seus fundamentos medievais. O que chamamos de conhecimento por analogia ainda não fora questionado por nenhum Francis Bacon.

A magia, por exemplo, que pode ser considerada a aplicação prática do pensamento simbólico, assistiu a partir do século XII o início de uma transformação fundamental que se completou durante a Renascença, culminando com os escritos de Giordano Bruno. Entender o que motivou um pensamento mágico tão vigoroso na Europa é mais fácil do que entender a sua lógica. Hoje podemos voar de avião, falar ao telefone com alguém que se encontra em outro continente, sondar as profundezas do mar em submarinos, mas a mecânica medieval apenas dera os primeiros

⁸¹ The Aberdeen Bestiary. Disponível em <http://www.abdn.ac.uk/bestiary/translat/61v.htm>

passos na compreensão das leis materiais que regem esses eventos, com o franciscano Roger Bacon⁸².

Para alguns pensadores medievais, a magia prometia as habilidades que hoje se tornaram lugar-comum graças à ciência. Se um parente encontrava-se em local distante, não havia como ligar para ele. A magia prometia então a façanha de estar lá “em espírito” ou de receber a informação almejada por intermédio de algum ser espiritual. Mas, apesar das altas promessas que faz a seus adeptos, a magia é problemática, já que ela dependia de forças sobrenaturais que habitam a natureza e que vão ser muitas vezes confundidas ou assimiladas aos demônios. O grimório *As Clavículas de Salomão*⁸³, por exemplo, que se tornou popular entre os séculos XV-XVI, mas que provinha de material mais antigo, traz uma série de rituais que visam dominar os demônios. No século XIII, porém, um livro traduzido do árabe para o latim começa a mudar essa visão da magia como obra dos demônios. Ele ficou conhecido no Ocidente como *Picatrix*. Este livro apresentava uma forma de magia que não dependia de demônios ou quaisquer espíritos que fossem. O poder para realizar prodígios vinha diretamente dos “influxos celestes” dos astros, entendidos como expressões daquela *lei* da natureza a que já nos referimos. Eram confeccionados talismãs que obedeciam a correspondências astrológicas e somente essas correspondências eram eficazes para obter o resultado. Esse tipo de magia vai ficar conhecido como magia natural e vai encontrar o seu pleno desenvolvimento no século XV com Marsílio Ficino.

Ficino (1433-1499), nascido em Florença, foi considerado o responsável pela renovação do platonismo⁸⁴. Ele escreveu sobre a magia natural no último volume de um tratado de medicina contendo três volumes os *Libri de vita*. O fato de ser médico já o predispunha a conhecer a magia, pois a medicina da Renascença tinha por pressupostos axiomas astrológicos sendo a astrologia a base também do conhecimento mágico.

Era absolutamente inevitável que um tratado médico da Idade Média ou da Renascença utilizasse pressupostos astrológicos, universalmente aceitos como axiomas. As prescrições médicas eram normalmente baseadas em pressuposições como a de que os signos governam as partes do corpo, ou a de que os diferentes temperamentos estão vinculados aos diferentes planetas.⁸⁵

⁸² HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 137.

⁸³ MATTERS, Samuel Lidell. *A Clavícula de Salomão*. São Paulo: Chave, 2015.

⁸⁴ DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 454.

⁸⁵ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 75.

Ficino retomou certas ideias de Plotino para aperfeiçoar o conceito de magia natural. Plotino já havia proposto uma explicação puramente física da magia. Para Plotino, o primeiro mágico era o *Amor*, pois ele atrai os seres uns em direção aos outros: “Mesmo sem que se exerça qualquer prática mágica”, diz Plotino, “há no universo muitas atrações e encantamentos”.⁸⁶ Estar no mundo é estar condenado a sofrer todas as influências recíprocas e longínquas que se exercem entre as partes do cosmo. Hadot afirma que para Plotino, *a magia da natureza* é a interação universal, na qual a parte está em relação com o todo. Só que em Plotino, essa ideia de *magia da natureza* tem um viés negativo. Os seres são prisioneiros das afeições e dos sortilégios do *Amor*. Ficino por sua vez, ao retomar a magia da natureza, confere ao Amor que fascina o caráter positivo de amor enquanto aquela lei da natureza que mantém coesos os diferentes elos da hierarquia cósmica, sendo que é esse amor que explica e justifica a atração que mantém a unidade das diferentes partes do Universo. Dentro dessa relação “amorosa” que mantém a estrutura do mundo, a alma do homem tem uma função mediadora entre o céu e a terra, já que para medievais e renascentistas a alma possuía uma dupla natureza: ela participava tanto da natureza do espírito (celestial) quanto do corpo (terreno)⁸⁷. Dessa forma, ao amar a Deus o amor do homem eleva a natureza inteira de volta a Deus.

Ficino havia sido contratado pelo mecenas Cosimo para traduzir os tesouros da filosofia grega recém-chegados do Oriente. Mas em 1463 recebe o aviso de que deveria traduzir Hermes Trismegisto em primeiro lugar. Ficino deu à tradução de Hermes o nome de *Pimandro*, que correspondia apenas ao primeiro tratado do *Corpus hermeticum*. A descoberta desses escritos teve um impacto quase religioso em Ficino, que o considerou como portador da iluminação divina⁸⁸. Considerando-se o profundo respeito que a Renascença sentia pelo passado, e o desejo de síntese do conhecimento que ela herdara da Idade Média, não admira que traduzir os livros quase completos do homem que a tradição reputava desde Cícero como o primeiro legislador dos egípcios, e que Lactâncio considerava o primeiro autor de teologia, causasse tanto impacto entre os humanistas. Justamente por causa dessa importância dos textos herméticos em relação à noção de Natureza que prevaleceu durante o período medieval e renascentista entre os doutos, faremos

⁸⁶HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 13.

⁸⁷ Na obra de Hugo de São Vítor a que já nos referimos, ele diz que a alma é composta de tudo o que há na natureza.

⁸⁸ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 28.

uma pequena exposição sobre a figura lendária de Hermes Trismegisto e os textos que lhe foram atribuídos.

Hermes Trismegisto era considerado desde a Idade Média como patrono da natureza e patriarca dos alquimistas. Sua história é antiga e representa a fusão de várias figuras mitológicas numa mesma personalidade. No entanto, foram colonos gregos do Egito que identificaram Hermes, o deus alado mensageiro dos deuses, com o antigo deus egípcio *Thot*, o “três vezes altíssimo”. *Thot* era o deus da escrita e como Hermes, também era venerado como sendo o condutor das almas através do reino dos mortos. Além dos deuses *Hermes-Thot*, também se associou Hermes Trismegisto à figura de um lendário faraó, que teria ensinado aos egípcios os conhecimentos reunidos em mais de trinta mil livros. Esses conhecimentos seriam relativos ao mundo sobrenatural, à natureza e à escrita hieroglífica.⁸⁹

Mas os textos que Ficino traduziu e que a Renascença acreditou por um erro de datação pertencerem à mais alta antiguidade, foram escritos na verdade entre os séculos II-III d.C. Esses textos não representavam a sabedoria egípcia da época dos patriarcas, como acreditavam os magos renascentistas e sim o substrato pagão do cristianismo primitivo. Esse substrato pagão consistia no que Frances Yates chamou de uma religião fortemente tingida de magia e influenciada por cultos orientais, uma versão gnóstica da filosofia grega que acabou se tornando refúgio dos pagãos que não estavam dispostos a se converter ao cristianismo.⁹⁰ Aqui cabe um comentário a respeito da natureza dos ensinamentos herméticos.

Os textos herméticos (são quatorze no total) procuram conduzir o leitor em busca da revelação divina, da salvação pessoal, da gnose, porém sem o auxílio de um deus ou salvador pessoal, e com base numa abordagem unitária e analógica do Universo. O seu quadro de referências cosmológicas é o astrológico. O mundo material se encontra sob o domínio das estrelas e dos sete planetas. O *Pimandro* que é o primeiro desses quatorze livros ou capítulos, apresenta o relato da Gênese do mundo. Diferentemente do relato bíblico, o relato hermético ressalta o fato de que o homem não é só criação de Deus. O próprio homem é também divino, e sua queda não se deve ao pecado como na Bíblia e sim ao amor que o homem sentiu pela Natureza, desejando unir-

⁸⁹ ROOB, Alexander. *Alquimia e misticismo*. Portugal, Taschen, 2006. p. 8.

⁹⁰ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, , 1995. p. 14.

se a ela. Segue o relato da união do Homem com a Natureza⁹¹, extraído do *Pimandro* e citado por Yates:

O Homem, que possuía pleno poder sobre o mundo dos seres mortais e animais, inclinou-se sobre a armadura das esferas, depois de passar por seus invólucros, e mostrou à Natureza abaixo a bela forma de Deus. Ao ver que havia nele a beleza inexaurível e toda a energia dos Governadores, aliada à forma de Deus, a Natureza sorriu com amor, pois havia visto a forma maravilhosamente bela do Homem, refletida na água, e na terra, sua sombra. E ele, tendo visto essa forma semelhante à sua na Natureza, refletida na água, amou-a e quis estar com ela. No momento em que o desejou, ele o realizou, e habitou a forma irracional. Então, a Natureza, tendo recebido seu amado, abraçou-o e uniram-se, pois ardiam de amor⁹².

Entretanto, as diferenças existentes entre o gênese hermético e o relato da tradição bíblica não chocava os renascentistas. Eles estavam imbuídos do espírito da *metafísica da contradição* de Nicolau de Cusa, e acreditavam na concordância entre as sabedorias tradicionais. Nicolau de Cusa (1401-1464) acreditava que a teologia só começa quando se supera o aristotelismo com sua lógica da não contradição. Para Nicolau, a não contradição só convém às coisas finitas. Para Deus, que é infinito, a lógica aristotélica é totalmente insuficiente. Assim para a teologia de Nicolau, as divergências doutrinárias entre Islã, judaísmo, zoroastrismo e até paganismo existem apenas no plano dos ritos, pois em essência todas as diferentes religiões apontam na direção do cristianismo.

93

O humanismo italiano volta-se então para a redescoberta do saber antigo, sem medo que esse saber conflite com a tradição cristã, o que acabará resultando no sincretismo entre as diversas tradições místicas que alcançaram o Ocidente. Mas, indo na contramão do hermetismo sincrético dos magos, não muito depois de Ficino traduzir Trismegisto, em 1492 a coroa de Castela, dando prosseguimento ao processo de unificação da Espanha, expulsou definitivamente os árabes, ao derrotar o seu último bastião, o reino de Granada. A primeira providência que a Espanha tomou foi expulsar também os judeus. Muitos deles, inclusive alguns grandes cabalistas, se dispersaram pela Europa, em particular para a Itália.⁹⁴ Essa dispersão dos sábios judeus de Espanha para a Itália trouxe ao movimento hermético mais um elemento que com o tempo se tornaria essencial para a tradição mágica ocidental: a cabala hebraica. A cabala é uma filosofia judaica que teria sido

⁹¹ Natureza aqui se refere ao nosso mundo material.

⁹² YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 35.

⁹³ LE GOFF, Jaques. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005. p. 258-9.

⁹⁴ ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. São Paulo: Editora Record, 2010. p. 273.

transmitida pelos antigos profetas através da tradição oral. O rabino Aryeh Kaplan⁹⁵ afirma que a cabala se ramifica em três categorias: cabala teórica, meditativa e mágica.

A cabala teórica é baseada no *Zohar*, um dos livros sagrados da tradição judaica e trata da dinâmica do mundo espiritual, através de uma espécie de exegese dos textos judaicos. A vertente meditativa trata do uso dos nomes de Deus, permutações de letras e métodos similares para alcançar estados superiores de consciência, compreendendo um tipo de disciplina espiritual. Por fim, a modalidade mágica de cabala (intimamente ligada à meditativa) consiste de sinais, encantamentos e nomes Divinos através dos quais se pode influenciar ou alterar o curso dos eventos.⁹⁶ A fusão em um todo complexo dos elementos distintos do neoplatonismo, do hermetismo e da cabala, fez com que os sábios da época acabassem enxergando na própria contradição a manifestação infinita da sabedoria divina. Esse foi um dos legados de Nicolau de Cusa para a Renascença. Esses elementos já sincretizados vão ser reunidos mais tarde naquilo que Henrique Cornélio Agripa chamou de filosofia oculta, na sua obra *De occulta philosophia*, editada em 1553. Nesta obra, ele buscou compilar num único lugar todo o conhecimento esotérico acumulado através dos séculos no Ocidente⁹⁷. O resultado é uma filosofia mística, que trata das virtudes ocultas das coisas, traçando correspondências entre os seres do mundo terreno e os astros:

Ele define, por exemplo, como solares o fogo e a chama, o sangue e o espírito vital, os sabores violentos, acres, fortes, temperados de doçura, o ouro, por sua cor e seu esplendor, e entre as pedras aquelas que imitam os raios do sol pela cintilação dourada, como a aetite, que cura a epilepsia e debela o veneno, e o olho-de-sol, semelhante a uma pupila radiante, que fortifica o cérebro e robustece a visão⁹⁸.

A representação de cosmo na qual se baseava a filosofia oculta é antes de tudo a representação analógica do cosmo enquanto uma unidade viva. Essa representação assimilava o saber da astrologia como fundamento da filosofia oculta. São os astros que transmitem às ervas, as virtudes ocultas através das quais elas podem curar. Mas o que seria ao certo uma “virtude oculta”? Não estaríamos muito longe da verdade se definíssemos a virtude oculta de um astro como a “vida” que dele emana, derramando-se na Terra para influenciar o reino mineral, vegetal,

⁹⁵ KAPLAN, Arieh. *Sefer Ietsirá, o livro da criação*. São Paulo: editora e livraria Sefer, 2005.

⁹⁶ KAPLAN, Arieh. *Sefer Ietsirá, o livro da criação*. São Paulo: editora e livraria Sefer, 2005. p. 19.

⁹⁷ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 134.

⁹⁸ ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. São Paulo: Editora Record, 2010. p. 286.

animal e humano. O neoplatonismo também contribuiu fortemente para fornecer os pressupostos dessa visão unitária cósmica, que não deixava de ser a natureza expressa enquanto lei. Essa lei se personificava na ideia de Alma do Mundo. A alma do mundo era a alma universal que o Demiurgo platônico fez e depois dividiu em almas individuais que geraram todos os seres existentes. Está aí o pressuposto máximo dos “vínculos” que uniam todos os seres do universo. Não esqueçamos que no *Timeu* o mundo é animado, um “animal perfeito”. A astrologia constitui então uma visão unitária e geral do cosmo, na qual aspectos particulares do mundo dos astros têm correspondências com o mundo dos homens. Para a Renascença, a ideia segundo a qual o homem é uma síntese do universo, um microcosmo, se tornou fundamental devido à influência do pensamento astrológico.

Porém esse interesse pela astrologia teve outras consequências para a noção de natureza, que vão para muito além da unidade cósmica. A absorção dos deuses da mitologia pelos astros permitiu que eles sobrevivessem, ao longo do Baixo Império Cristão e da Idade Média. Assim, ao se enaltecer a virtude mágica dos planetas, abria-se caminho para que os deuses indissociáveis deles viessem à tona novamente. A Renascença italiana acaba fazendo então uma releitura de toda a mitologia antiga. Pierre Hadot⁹⁹ demonstra a mudança que começa a alterar o status dos deuses pagãos, que como analisamos na parte sobre a Idade Média, haviam sido conservados como uma forma tradicional de se falar da natureza, sendo entendidos apenas enquanto fábulas a respeito de eventos materiais que ocorriam no mundo. Assim, por exemplo, a narrativa do rapto de Perséfone por Hades era apenas uma forma poética de se falar da primavera dando lugar ao inverno, ficando os deuses em si, secundários a esse sentido. Já a Renascença viu nesses deuses entidades reais, emanadas do Uno para animar os rios, lagos, montanhas e florestas. Essa radicalização da noção de deuses se desenvolve a ponto de em Giordano Bruno a água possuir espírito. Mesmo uma gota de água possui vida. Mas quando se trata da água universal, a superalma que é resultante da união de toda a água que existe no cosmo, por mais distante que ela esteja, estamos falando de uma verdadeira divindade e seu nome clássico é Anfitrite, a deusa grega do mar. Como Jean Delumeau¹⁰⁰ diz em seu estudo sobre a descaracterização do paraíso cristão, o céu deixou cada vez mais de ser povoado de santos e anjos para dar lugar a ninfas e deusas, às vezes nuas, diga-se de passagem. A problemática do paganismo e da magia nos abre questões que não é ocioso discutir.

⁹⁹HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 102.

¹⁰⁰DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003.

Toda essa recuperação das divindades pagãs representaria o retorno das religiões clássicas, ou uma nova forma de paganismo inspirado nas formas antigas?

Tendemos a acreditar que a arte, seja poesia, pintura ou teatro, se utilizava dos deuses como simples ornamento. Mesmo que seja, um ornamento não é inocente. Seja como for, no entanto, podemos afirmar que ao menos os magos acreditaram que os deuses clássicos possuíam alguma forma de existência real. Ainda segundo Hadot¹⁰¹, Gemisto Plethon¹⁰², um filósofo de Pádua da primeira metade do século XV, propôs todo um programa de restauração do paganismo neoplatônico, que retomou as práticas de teurgia¹⁰³. Yates afirma que também Ficino fez um grande esforço na direção da recuperação das imagens e dos cultos antigos. Ficino, porém, era um homem piedoso, desejoso de legitimar suas crenças através do cristianismo. Se ele prescreveu a magia natural em seus escritos médicos, foi por julgá-la inocente do ponto de vista religioso. Como outros neoplatônicos, ele acreditava que os deuses antigos eram “influxos divinos” provenientes do Deus único “cristão”.

É importante notar que mesmo entre os iletrados a crença nos deuses não se perdeu inteiramente, não ficando restrita a filósofos e humanistas como os magos neoplatônicos. Guinzburg afirma que uma das características da bruxaria era o culto à Diana. Ao que parece esse culto não era “visível a olho nu”, mas se dava enquanto o espírito deixava o corpo durante o sono ou durante o transe narcótico, para seguir a deusa em suas caçadas noturnas por almas. Seja como for, podemos afirmar que a Inquisição ainda temia cultos e “superstições” pagãs, vivas de alguma forma entre a população rural. Guinzburg afirma em *Os andarilhos do bem*, que havia sim um substrato popular de crenças rurais antigas, na qual ainda figurava o culto à fertilidade da terra¹⁰⁴. Se houve ou não um encontro entre a magia popular e a erudita, é uma pergunta que não poderemos responder no pouco espaço de que dispomos. Mas havendo ou não comunicação entre magia erudita e popular, o importante é que durante a Renascença a personificação antropomórfica da

¹⁰¹HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 102.

¹⁰²HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 102.

¹⁰³ A teurgia constitui o conhecimento e a prática dos rituais e elementos necessários para se obter “a conversação com os deuses”.

¹⁰⁴GUINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das letras, 2010. p. 51.

natureza é acentuada. O médico e alquimista Paracelso, por exemplo, acreditava que a natureza fazia crescer em cada região as plantas que combatem os males nela mais frequentes¹⁰⁵.

Esse pensamento renascentista sobre a natureza da realidade não é tão diferente daquele dos antigos gregos quanto é do pensamento descartiano. Já vimos que para os gregos, a natureza não estava nas suas manifestações objetivas e sim apenas na força que manifestava e alimentava essas formas objetivas. Para a renascença a natureza era tanto a força quanto a forma, e ainda era uma “lei” metafísica que fazia existir essa tal “força”. Mas a visão renascentista é flagrantemente diversa da visão que começa a aparecer a partir do século XVII, quando o “espírito” e a “matéria” começavam a se tornar entidades separadas, e o mundo mecânico objetivo é identificado com a *natureza*, em oposição ao universo das construções do espírito humano, consideradas mais tarde como fazendo parte do “mundo da cultura”.

Aqui cabe uma pequena discussão a respeito do papel que a Renascença teve na mudança dos conceitos medievais em relação à natureza. Existe uma discussão que já perpassa décadas e que divide os teóricos em dois lados: de um lado, aqueles que, tomando partido da visão tradicional da história da ciência, consideram a Renascença como precursora do nosso conhecimento científico. Do outro está a tendência mais atual de considerar a Renascença em seus próprios termos: esta tendência não vê mais em Colombo, Copérnico ou Leonardo da Vinci como os construtores do que viria a ser o saber científico. Segundo Lucien Fébvre por exemplo, os conhecimentos portugueses e espanhóis a respeito de cartografia continuaram restritos a um grupo muito pequeno localizado nos países pioneiros em navegação. Pouco se propagou fora da península Ibérica sobre os conhecimentos mais precisos adquiridos. Os mapas medievais continuaram circulando ainda por muito tempo.¹⁰⁶ Sobre Copérnico, teremos oportunidade de falar mais adiante.

Também já se discutiu muito o papel que a pintura renascentista pode ter tido na formação do espírito científico moderno. O filósofo Ernst Cassirer¹⁰⁷, por exemplo, acreditava que o desenvolvimento da pintura renascentista foi um dos meios pelos quais a visão foi educada para a observação científica, através dos estudos de Leonardo da Vinci, constituindo um dos fatores principais para o surgimento da experimentação científica. A ciência na Renascença é definida

¹⁰⁵DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 411.

¹⁰⁶FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁰⁷CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 259.

como arte capaz de feitos assombrosos através da aplicação das suas leis. Ora esta é uma definição de ciência que também se acomodava bem à magia. A separação entre ciência e magia começou na Inglaterra e pensamos que obedece a uma demanda ideológica, não apenas epistemológica. Dito isso, não trataremos a questão do hermetismo aqui como sendo um pensamento oposto ou contrário à ciência, muito menos a magia como uma filosofia (ou religião, como queiram) irracionalista. Seguimos o pensamento de Yates neste ponto, que afirma que o hermetismo e a magia forneceram o alimento no qual a ciência pôde se desenvolver numa época em que contrariar os dogmas eclesiásticos poderia ser bem perigoso.

Dentro desse contexto hermético, algumas afirmações foram privilegiadas, pois também o hermetismo possuía seus “dogmas”. Em relação a esses dogmas, pareceria absolutamente natural que os planetas girassem em torno do Sol ao invés de em torno da Terra: “O culto a Hermes Trismegisto igualmente tendia a atribuir ao Sol uma posição diferente da que lhe haviam dado no sistema caldeu-ptolomaico, universalmente aceito na Idade Média.”¹⁰⁸ Claro também está que a maioria das pessoas na época de Copérnico ou na época de Giordano Bruno não estava disposta ou pronta para aceitar uma mudança desse patamar no seu entendimento do cosmo. De uma forma ou de outra, o sistema copernicano não pareceu convincente aos olhos de seus contemporâneos, por causa da eficácia das ideias aristotélicas. Havia certa convicção, que pesava contra Copérnico e estava totalmente conforme Aristóteles, de que se a Terra girava, uma pedra que fosse lançada do alto de uma torre não tocaria o chão a seu pé, e sim um pouco mais ao leste. Giordano Bruno foi o primeiro a perceber que o movimento de um navio e o das coisas sobre ele são dependentes um do outro.¹⁰⁹

Assim, Bruno se alinhava a Copérnico, fornecendo um poderoso argumento a favor de sua teoria. Mas longe de favorecer a teoria copernicana, a adesão de Bruno contribuiu para que a desconfiança com relação a Copérnico crescesse, pois ele deduzira do *heliocentrismo* uma religião cósmica e panteísta que acabara levando-o para a fogueira e por pouco, por causa dele, não levará também Galileu: “Em 1600, Giordano Bruno é queimado em Roma em razão de suas teses panteístas. Partindo da teoria copernicana, ele a ultrapassara, concluindo pela infinitude e pela eternidade do universo e optando por uma religião do cosmo”.¹¹⁰

¹⁰⁸ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 176.

¹⁰⁹ DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 428.

¹¹⁰ DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 428.

Giordano Bruno foi um dos que ansiavam pela modificação da estrutura de crenças medievais com relação à natureza e ao cosmo. Seu principal alvo era o universo aristotélico, que junto com as esferas e os círculos celestes, ele lançou na categoria de crenças vãs. Também recusou com desdém a leitura literal da Bíblia, assim como os profetas dela.¹¹¹ Mas não foi apenas o *heliocentrismo* de Copérnico que encontrou em Giordano Bruno um canal radical no qual se expressar. As ideias mais perigosas de Nicolau de Cusa na *Douta ignorância* também encontraram em Bruno um forte defensor, como a possibilidade de existirem no universo vários mundos habitados. Bruno levará essa ideia até as últimas consequências:

Giordano Bruno, impelido por sua visão panteísta e animista do universo, não deixou de afirmar a pluralidade dos mundos habitados, declarando especialmente: É impossível que um ser racional suficientemente vigilante possa imaginar que esses mundos incontáveis, tão manifestos quanto é o nosso ou ainda mais magníficos, sejam desprovidos de habitantes semelhantes e mesmo superiores.¹¹²

Baseado em Copérnico e Nicolau de Cusa, Giordano Bruno levanta inúmeras questões extremamente polêmicas para a época, algumas delas, como a afirmação de habitantes superiores a nós em outros mundos ainda é capaz de levantar discussões acaloradas em nossos dias, quando nos lançamos em busca da vida fora do nosso planeta. Nestas possibilidades que se abrem com a mudança dos antigos paradigmas, é que está a novidade do século XVI e sua força impulsionadora do conhecimento. Depois de Copérnico destronar a Terra como o centro do Universo, Bruno tentou destronar o homem, “imagem e semelhança de Deus” do centro da criação. Era justamente esse tipo de conclusões que a Inquisição romana temia que fossem retiradas da teoria de Copérnico. Mas mesmo Giordano Bruno, com suas visões radicalmente corrosivas do cosmo medieval, não esteve isento de “medievalidade”. Como veremos nos próximos capítulos, a magia era a principal ocupação deste homem singular.

Mas, o ponto em que as coisas realmente iriam mudar estava se aproximando. Galileu ao comprovar com a luneta astronômica a visão de Copérnico, acabava também dando força às afirmações heréticas brunianas. Na verdade, embora partindo de pressupostos diferentes (Bruno era adepto da magia e Galileu um dos pioneiros na experimentação empírica) ambos eram expressões diversas de um movimento cultural mais amplo que seguia na direção de destronar o homem do centro da natureza, que futuramente proporcionará a distancia entre homem e natureza

¹¹¹DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 448.

¹¹²DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 456.

da qual a ciência moderna se alimentou para se desenvolver. Fontenelle e Galileu nesse ponto concordavam com Giordano Bruno:

Nos Entretiens de Fontenelle, a refutação da astronomia pré-copernicana vem acompanhada da recusa da providência e da “loucura” antropocentrista, já denunciada por Galileu, que “nos faz crer que toda a natureza, sem exceção, está destinada aos nossos usos.”¹¹³

Mas diferente de Galileu e Fontenelle, cujas visões tendem à despersonalização de uma natureza deificada que equivalia ao homem, o sistema de pensamento de Giordano Bruno se dava dentro do contexto de uma visão mágica do Universo. O que para nós parece contraditório, é que essa visão mágica se voltava contra a visão tradicional do universo que a sustentava. Será que a magia, que como vimos momentos atrás era fortemente dependente da astrologia, poderia sobreviver à demolição do universo astrológico hierárquico? A desconcertante resposta de Bruno é sim. Quais seriam os fundamentos dessa magia que orgulhosamente parece prescindir dos pressupostos mágicos tradicionais é o que tentaremos desvendar nos próximos capítulos, quando tratarmos do autor e de uma obscura obra sua, o *Tratado da magia*, na qual as influências de Copérnico, Nicolau de Cusa e os textos herméticos se misturam na “religião mágica da natureza”.

¹¹³DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 457.

Capítulo III– O Cosmo mágico no Tratado da magia

3.1 As últimas obras mágicas

O *Tratado da magia* e o *Vinculis in Genere* são duas das principais obras de Giordano Bruno sobre a magia. Segundo o tradutor português Rui Tavares, estes livros foram publicados somente no século XIX por Tocco e Vitteli, que os reuniram pela primeira vez nos *Opera latina conscripta*, juntamente com todos os outros escritos de Giordano Bruno. É também nesta edição que fez sua primeira aparição nosso opúsculo, intitulado pelos editores como *De magia*¹¹⁴, pois Giordano Bruno não chegou a atribuir-lhe um título.

Além das duas obras citadas, Giordano Bruno também escreveu o *Theses de magia*, que resume o livro que ora estudo e o *De magia mathematica*, que constitui um pequeno tratado. O Tratado da magia foi ditado por Giordano Bruno ao discípulo Jerônimo Besler por volta de 1591¹¹⁵, no tempo em que Bruno estava em Frankfurt. Frances Yates nos informa que Giordano Bruno chegou a Frankfurt em meados de 1590. Foi lá também que o mago filósofo publicou sua última obra: o *De imaginum, signorum et idearum compositione*, enquanto estava hospedado na casa de Johannes Henricius Haincelius, senhor de uma propriedade em Elgg.¹¹⁶ Este livro também era a respeito de magia, versando sobre a construção de talismãs e imagens mágicas. Após esta estadia na Alemanha Giordano Bruno voltaria para a Itália, fato que acabaria selando o seu destino. Pouco tempo depois ele seria preso, teria passado oito anos num calabouço do Santo Ofício e por fim, seria queimado no Campo das flores, em Roma, ao ano de 1600.

3.2 Sobre o Tratado da magia

O Tratado da magia é um texto contínuo, dividido em onze seções à maneira de capítulos, que sempre começam onde o anterior terminou. O livro possui onze seguimentos, que a princípio representam um desafio a quem faz uma primeira leitura, pois não é fácil acompanhar a velocidade dos raciocínios de Giordano Bruno. A escrita segue um ritmo alucinante, repleta do entusiasmo

¹¹⁴ Traduzido livremente em português como Tratado da magia.

¹¹⁵ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins fontes, 2008. p. 13.

¹¹⁶ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 364.

que tanto marcou a vida e a obra do filósofo. Neste livro Giordano Bruno nos apresenta uma teoria do conhecimento erigida sobre a magia, representada aqui como a sabedoria por excelência, capaz de abranger tanto as artes mecânicas e a medicina, quanto a metafísica. Apresento abaixo um resumo do conteúdo do livro. Embora não seja dividido em capítulos, todos os , com exceção de *introdução* são de Giordano Bruno.

- Capítulo I: *Introdução*. Esta seção não recebeu título. De certa forma resume o resto do livro, funcionando perfeitamente como uma introdução. Trata-se aqui principalmente de definir o que é a magia, especialmente contra a tradição eclesiástica e de apresentar a visão cosmológica dos magos¹¹⁷.
- Capítulo II: *Acerca da comunhão ou consórcio entre as coisas*: Giordano Bruno explica a questão do espírito coletivo e a transmissão de influências de um indivíduo a outro por seu intermédio.
- Capítulo III: *Do duplo movimento das coisas e da atração*: Nesta parte, que continua a anterior, são explicados os tipos de movimento, a saber, o movimento circular, considerado como natural, e o retilíneo, considerado antinatural. Giordano Bruno introduz um terceiro movimento a que ele denominou extranatural. Esse movimento extranatural seria próprio das partículas que emanam dos corpos, os átomos.
- Capítulo IV: *Como o ímã atrai o ferro, e o coral, o sangue etc*: Aqui a questão da atração, primordial para a magia, é discutida como sendo efeito de uma causa natural, os átomos.
- Capítulo V: *Epílogo sobre os movimentos que afetam determinadas substâncias*: Este capítulo é uma conclusão a respeito da questão anterior, sobre a atração exercida pelos átomos.
- Capítulo VI: *Sobre os vínculos dos espíritos*: Aqui Giordano Bruno introduz a demonologia. Classificação a respeito dos vários anjos, espíritos e demônios que habitam e afetam os eventos que acontecem na natureza e no mundo humano.

¹¹⁷ Para maiores informações a respeito da noção de natureza dos magos, remeto o leitor ao capítulo I. Para informações a respeito da polêmica da religião com a magia, remeto ao capítulo II deste estudo.

- Capítulo VII: *Da analogia dos espíritos*: Continua e amplia a discussão anterior, incluindo os Deuses entre os mais elevados dos espíritos. Aqui a questão da prática mágica é abordada, ao se explicar quais vínculos afetam os espíritos numa grande cadeia de simpatia e antipatia.
- Capítulo VIII: *Sobre os vínculos dos espíritos (a começar por aquele que tem origem na tripla razão do agente, da matéria e da aplicação)*: Giordano Bruno explica como os magos podem chamar a si as virtudes de uma erva ou pedra através da “contaminação”.
- Capítulo IX: *Segundo vínculo, que é o da voz e do canto*: Aqui é debatida a questão do canto e da poesia, e de sua capacidade de produzir “encantamento”.
- Capítulo X: *Quarto vínculo, procedente da imaginação*: Este é um dos capítulos mais importantes, já que trata do principal vínculo entre os espíritos: a imaginação.
- Capítulo XI: *Do quinto vínculo, que procede da faculdade intelectual*: A noção de imaginação é ampliada e combinada com a de fé. A importância crucial da imaginação na magia e na medicina é explorada neste capítulo, mas ele parece inacabado.

Dando continuidade, eu gostaria ainda de comentar dois temas: a edição na qual estou me baseando, e a controvérsia a respeito da legitimidade da obra quanto à autoria. Primeiramente, utilizo para esta pesquisa a tradução que o escritor e historiador português Rui Tavares fez a partir da edição de Tocco e Vitelli, que compilaram toda a obra de Giordano Bruno no século XIX e cujos originais se encontram atualmente na Biblioteca Nacional da França, em Paris.¹¹⁸ Essa é a primeira vez que o livro foi editado em língua portuguesa, tendo o editor tido o cuidado de divulgar o original em latim, sendo esta, portanto, uma edição bilíngüe. Rui Tavares afirma ter respeitado em sua tradução certas recomendações que a historiadora Frances Yates fez a respeito do latim bruniano: ela pedia aos tradutores que procurassem conservar a força e a originalidade do texto bruniano, que estava muito longe de ter sido escrito em latim clássico.¹¹⁹

Rui Tavares aponta alguns problemas de edições estrangeiras de obras de Giordano Bruno: segundo ele, muitas são “hipercorretas quando Bruno foi desleixado, palavrosas quando ele foi

¹¹⁸ Tavares, Rui. *Tratado da magia*, Giordano Bruno. São Paulo: Martins, Fontes, 2008. p. 19.

¹¹⁹ *Ibid*, p20.

elíptico, sem vivacidade quando ele foi enérgico.”¹²⁰ O tradutor da versão em português procurou então contornar esses problemas recorrentes nas traduções de obras brunianas. Rui Tavares também cotejou o texto original com duas traduções diferentes do *De magia*, uma italiana de Albano Biondi¹²¹ e outra francesa, de Danielle Sonnier e Boris Donné.¹²² Esta tradução portuguesa é recente, tendo o tradutor iniciado seu trabalho em 2000 e concluído em 2002, e sua publicação no Brasil é ainda mais recente, pois o livro ficou alguns anos a espera de um editor, tendo sido publicado no país apenas em 2008 (ele não informa de que ano é a primeira edição portuguesa).¹²³

Agora me resta falar sobre a questão da autoria, já que ela é mencionada pelo tradutor. Rui Tavares afirma que o Tratado da magia já levantou no passado questões de concordância com relação às outras obras mais conhecidas de Bruno, quando de sua primeira edição:

Se no século XIX ele parecia finalmente descansar como mártir da todo-poderosa ciência, arrumado ao lado de outros defensores do heliocentrismo (...), como Copérnico e Galileu, a seu tempo se descobriu um Giordano Bruno ocultista e esotérico e se desenterraram obras como a presente (que antes tinham passado suspeitosamente despercebidas), o que levantou aos olhos positivistas uma questão de coerência: ou Giordano Bruno era um precursor da ciência moderna e os seus escritos sobre magia, o seu panteísmo, o seu imanentismo eram equívocos, quem sabe se apócrifos; ou, se não o eram, faltava ao seu autor a pureza necessária para entrar no clube de Galileu e Newton.¹²⁴

Da minha parte afirmo que a obra não deveria ter motivado suspeita com relação à autoria, pois este não foi o primeiro livro que Giordano Bruno escreveu sobre o assunto: o *Cantus Circaeus* (1582), dedicado ao Imperador Henrique III de França, está fora de qualquer suspeita quanto a ser uma obra legítima de Giordano Bruno e versa justamente sobre magia. Nesta obra, que tem como heroína a feiticeira Circe, Bruno descreve a forma mágica de se conservar a memória, e contém mesmo um encantamento dedicado ao Sol.¹²⁵ Portanto, o Tratado da magia não foi a primeira e como vimos, nem a última obra sobre magia de Giordano Bruno.

¹²⁰TAVARES, Rui. *Tratado da magia, Giordano Bruno*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 20.

¹²¹*De magia i De vinculis in genere*, Pádua, Ed. Biblioteca dell' Immagine, col. Il Soggetto e laScienza I, 1986.

¹²²*De la magie*, Paris, Allia, 2000.

¹²³TAVARES, Rui. *Tratado da magia, Giordano Bruno*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.20.

¹²⁴TAVARES, Rui. *Tratado da magia, Giordano Bruno*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.8.

¹²⁵YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 226.

Mas, há um ponto no qual o *Tratado da magia* pode sugerir uma divergência crítica com outras obras de Giordano Bruno. Se pegarmos o *Acerca do infinito, do Universo e dos mundos*, sua mais conhecida obra, constataremos que Giordano Bruno vocifera contra a filosofia aristotélica, usando termos nada lisonjeiros: “É impossível encontrar outro, que, sob o título de filósofo, imaginasse hipóteses mais vãs, e engendrasse posições tão estultas e contraditórias, a fim de dar lugar a tanta leviandade quanta se vê nos raciocínios deste.”¹²⁶ Para quem ler o *Tratado da magia* após ter lido as obras de Giordano Bruno contra Aristóteles, a contradição é flagrante, já que aí Aristóteles é invocado várias vezes, inclusive para dar a palavra final a respeito da magia:

Se se quiser então usar do termo mago, há que toma-lo somente após haver estabelecido todas estas distinções¹²⁷ e tê-lo caracterizado; ou, em alternativa, se se quiser emprega-lo de forma absoluta, há que cuidar em obedecer ao ensinamento dos lógicos, e em particular ao de Aristóteles no seu livro V dos Tópicos, dando-lhe o seu significado mais nobre e elevado.¹²⁸

Em primeiro lugar talvez não devêssemos ver uma campanha de Giordano Bruno contra Aristóteles, e sim, possivelmente uma campanha dele contra os comentadores de Aristóteles. Nem uma palavra contra Aristóteles é dita por Giordano Bruno no *Tratado da magia*, mas em compensação, não são raras as palavras de recriminação aos teólogos, e possivelmente era a eles que Giordano Bruno pretendia atingir por trás de Aristóteles, quando o atacava em outras obras suas. De resto, é conhecida a atitude tolerante de Giordano Bruno a respeito do conhecimento. Ele estudava todas as filosofias possíveis, inclusive a de Aristóteles. Ele apenas não concordava que estudar a filosofia aristotélica impedisse de estudar todas as demais:

Giordano Bruno tinha uma tendência bem acentuada para se afastar do ensino oficial. Não desprezava Aristóteles nem São Tomás: mas repugnavam-lhe os inumeráveis comentários que preenchiam, quase exclusivamente, as lições de filosofia e de teologia. Assim explicamos a sua procura constante de autores que não pensavam como os escolásticos, e a sua habilidade em obter livros suspeitos, com ou sem autorização.¹²⁹

¹²⁶ BRUNO, Giordano. *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 60.

¹²⁷ Trataremos detalhadamente destas distinções mais adiante.

¹²⁸ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 34-5.

¹²⁹ NAMER, Emile. *Filósofos de todos os tempos, G. Bruno*. Lisboa: Estudos Cor, 1966. p. 43.

Talvez o problema em questão não seja de concordância e sim de interpretação ou talvez até de ideologia. Os comentadores posteriores de Giordano Bruno algumas vezes tiveram dificuldades de aceitar que este filósofo tão moderno para o seu tempo estivesse ligado à magia, essa disciplina arcaica e tão mal compreendida pela historiografia do XIX. Jacob Burckhardt, por exemplo, apesar de toda a sua genialidade, foi um dos que malgrado sua aguçadíssima visão a respeito de outros assuntos pertinentes à cultura italiana da Renascença, não possuía uma leitura muito diferente daquela dos padres contemporâneos de Giordano Bruno sobre a magia. Para Burckhardt a magia não passava de uma superstição e de uma ilusão, de um destroço incômodo do paganismo que o espírito crítico do Renascimento falhou em fazer desaparecer:

Mas a Antiguidade produziu ainda efeito especialmente perigoso e, aliás, de natureza dogmática: ela transmitiu ao Renascimento suas próprias formas de superstição. Na Itália, fragmentos disso haviam se conservado vivos ao longo de toda a Idade Média, o que tornava agora tanto mais fácil a ressurreição do todo. Desnecessário dizer que a fantasia desempenhou aí papel poderoso: somente ela era capaz de silenciar em tal medida o espírito crítico e investigador dos italianos.¹³⁰

Penso que já apontei indícios o suficiente de que a obra em questão é legítima. Aliás, mesmo segundo Rui Tavares¹³¹ a questão da legitimidade está fora de discussão há muito tempo. Mas para quem ainda não estiver satisfeito, eu relembro que um dos filósofos que mais influenciaram Giordano Bruno foi Nicolau de Cusa com sua metafísica da contradição. Segundo o estudioso da filosofia renascentista Ernst Cassirer¹³², Giordano Bruno foi o primeiro herdeiro espiritual das ideias do cusano, mais de cem anos depois de sua morte. Nicolau de Cusa afirmava em *A Visão de Deus*, que o fato de existirem entes finitos já implicava paradoxalmente na existência dos entes infinitos: “Não podemos, porém, deixar de admitir os entes finitos, e, assim, não podemos deixar de admitir o infinito. Admitamos, pois, a coincidência dos contraditórios, para lá da qual está o infinito”.¹³³ Baseado nessa metafísica da contradição Giordano Bruno abraçou a ideia de que várias doutrinas diferentes poderiam convergir, tanto é que no início do Tratado da magia ele cita como magos¹³⁴ tanto os sábios hindus, romanos, egípcios, persas, hebreus, gregos,

¹³⁰ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*, um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 450.

¹³¹ TAVARES, Rui. *Tratado da magia. Giordano Bruno*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 8.

¹³² CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.79-80.

¹³³ CUSA, Nicolau. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. p. 181.

¹³⁴ Segundo Mircea Eliade, a palavra mago se referia inicialmente aos antigos sacerdotes persas.

etc. O que nós podemos considerar como contraditório não necessariamente o era para os homens do fim do período medieval e de todo o período renascentista.

Saindo do plano dos antecedentes filosóficos e ajustando minha indagação ao plano social da cultura, torna-se evidente que a contradição também está presente na vida cotidiana das pessoas, tanto dos aristocratas quanto do povo comum. Para Johan Huizinga em sua obra monumental,¹³⁵a mentalidade do século XV era dominada pelos contrastes. Esses contrastes não se encontravam presentes apenas no esforço humanista de conciliar a filosofia pagã com o cristianismo, mas estava presente até na própria vida cotidiana das pessoas que viveram este período crítico, como poeticamente escreveu o próprio Huizinga: “Dura e colorida, a vida era capaz de tolerar o odor misturado de sangue e rosas. Os homens, gigantes com cabeça de criança, viviam entre os terrores infernais e a diversão infantil, entre a dureza cruel e a ternura mais comovente”.¹³⁶Huizinga escreveu esta observação junto com o exemplo de várias vidas que experimentaram intensamente tanto a paixão da carne quanto a devoção pelo espírito, a compaixão mais terna quanto a barbárie mais abjeta. Se for verdade que havia esse contraste radical entre a vida vivida e a idealizada, não é de se admirar que a filosofia de um Nicolau de Cusa e depois dele a de um Giordano Bruno, absorva em si as inumeráveis tendências que estavam postas no ambiente intelectual e cultural do período XV-XVI.

Mesmo que hoje a dúvida a respeito da legitimidade da obra já não seja tão colocada, a questão da magia continua sem ter sido explorada exaustivamente. Espero que esta pesquisa contribua para que o universo de Giordano Bruno seja mais bem conhecido. Este era um universo mágico, sem dúvida, mas de um tipo único de universo mágico. Diante da obra de Bruno caem os clichês e preconceitos que temos a respeito da magia, e também toda a tradição mágica encontra nele um de seus expoentes mais sofisticado. Em Giordano Bruno a magia, espécie de conhecimento fluido, adaptável às mais diferentes culturas e religiões, consegue vagar entre visões de mundo extremamente diferentes. A magia tradicionalmente partilhava da mesma visão de mundo aristotélica medieval que a Igreja sustentava. Mas no Tratado da magia, podemos observar que algumas noções hierárquicas desse cosmo medieval se perdem no infinito que não reconhece nenhuma hierarquia.

¹³⁵ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

¹³⁶ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosacnaify, 2010. p. 37.

O foco deste estudo se concentra então em apresentar a visão mágica de cosmo que Giordano Bruno nos apresenta no *Tratado da magia*. Para isto se tornou necessário estruturar os meus argumentos já nesta introdução em torno de três temas: são os temas que representam a “espinha dorsal” do cosmo mágico bruniano e que transitam em torno dos três mundos da natureza, do intelecto e dos arquétipos. Para Giordano Bruno, assim como para Cornélio Agripa¹³⁷ o cosmo é dividido em três mundos: o mundo natural (*physicam*), o intelectual (*mathematicam*), e o arquetípico ou divino (*divinam*). Como os conceitos de natureza, magia e espírito, que são os temas centrais do livro parecem corresponder aos três mundos, já que o mundo espiritual (divino) se manifesta na natureza (natural) por intermédio da magia (intelectual), torna-se praticamente impossível entrever os contornos do cosmo de Giordano Bruno sem definir o que ele entendia por natureza, intelecto e espírito. De acordo com o que acima foi exposto, em primeiro lugar tentarei compreender o que é o mundo natural para Giordano Bruno, em segundo tentarei compreender o que é espírito (mundo divino) e por último o que é o mundo intelectual, ao qual corresponde determinado conceito de magia.

3.3 Os Três Mundos do Cosmo: O natural, o intelectual e o divino

Para Giordano Bruno a magia é uma teoria do conhecimento que possui três graus: a magia pode ser natural, matemática ou divina. Esses graus da magia se referem aos três mundos já comentados, que são as três formas com que podemos apreender o universo. Existem, pois o mundo natural, o mundo matemático e o mundo arquetípico. Eles são como reflexos um do outro, não podendo estar realmente separados. São apenas os três modos de ser de um mesmo universo, e entenda-se Universo como um ser único, animal imenso, onde as mesmas forças encontram diferentes formas de expressão, como nos deixa entrever a seguinte passagem: “No arquetípico, encontram-se a amizade e a luta; no físico, o fogo e a água; no matemático, a luz e as trevas”.¹³⁸

¹³⁷ Henrique Cornélio Agripa de Nettesheim, escreveu uma das obras mais importantes sobre magia, o *De occulta philosophia*, editado pela primeira vez em 1530, este livro apresenta os três mundos da magia, que influenciaram definitivamente o livro de Giordano Bruno. YATES, Frances. (152-165).

¹³⁸BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 39.

Esses três mundos do conhecimento é que proporcionam a teoria da magia, pois “(...) o primeiro mundo produz o terceiro por intermédio do segundo, e o terceiro reflete-se através do segundo no primeiro.”¹³⁹ Toda a magia na realidade se reduz à aplicação deste princípio. O objetivo da magia é “casar o céu com a terra”, e com isso ela partilha com a matemática a característica de ser intermediária entre esses mesmos céu e terra. Se o mundo imaginário (matemático ou racional) foi criado pelo divino (arquetípico) por intermédio do mundo natural, o mago por sua vez, pode fazer o caminho inverso usando o mundo natural (pedras, ervas, etc) para fazer a imaginação afetar o mundo divino. A imaginação seria então o grande mediador entre o mundo natural e o divino, *a porta de entrada para todos os espíritos* como se exprimiu certa vez o próprio Giordano Bruno.

Para ele, a principal função da imaginação era justamente combinar e recombinar as impressões produzidas pelos sentidos: “A função da imaginação é receber as imagens trazidas pelos sentidos, retê-las, combiná-las e discriminá-las (...)”¹⁴⁰ Giordano Bruno atribui à imaginação (phantasia) primeiramente um papel semelhante àquele que hoje atribuímos à razão, quando ele diz que o papel da imaginação é discriminar as impressões trazidas pelos sentidos. Mas essa imaginação ou razão (que ele chama de vínculo matemático) também é aquela imaginação do poeta quando compõe uma peça alheio à todo controle consciente, por inspiração. A imaginação é tanto o processo pelo qual você elege um tema na mente, para daí tirar conclusões discriminando-o de outros temas, quanto o processo criativo que se estabelece quando de repente um tema lhe vem “do nada” acompanhado do subsequente desejo de trabalhar sobre ele. E aí teremos a possibilidade de que inteligências “extra mente”¹⁴¹ possam se comunicar conosco, nos incutindo pensamentos os quais ignoramos a fonte.

Mas alguém poderia objetar o que isso tem de “matemático” afinal, para que o mundo correspondente seja denominado matemático e não mundo imaginário? Acontece que a imaginação tem com a matemática a afinidade de fazer com que as coisas celestes sejam conhecidas aqui na Terra, seja por meio de inspiração ou racionalização. Vale a pena, neste sentido citar o trecho em que Giordano Bruno compara a magia com as matemáticas:

¹³⁹BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 39.

¹⁴⁰BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 114.

¹⁴¹ Usei esse termo pensando em significar uma inteligência que não veio da nossa própria fonte interior, como um anjo ou demônio.

Com efeito, a magia assemelha-se à geometria pelas figuras e pelos símbolos; à música pelo encantamento; à aritmética pelos números e cálculos; à astronomia pelos períodos e movimentos; à óptica pelos fascínios do olhar; e, universalmente, a todas as espécies de matemática pelo que tem de intermediária entre a operação divina e a natural (...).¹⁴²

Mas se continuarmos lendo o livro com atenção, vamos encontrar passagens que explicam que a imaginação não é tudo: “O vínculo da imaginação é em si mesmo ligeiro se não for redobrado pelas forças intelectivas”¹⁴³ e mais adiante ficamos sabendo que as ditas “forças intelectivas” são a crença que auxilia o trabalho da imaginação, ou seja, a fé: “(...) todos os operadores, magos, médicos ou profetas nada poderão fazer sem a presença prévia de uma certa fé: com efeito, é segundo os números desta fé que eles operam”.¹⁴⁴

Dito isso, retenhamos em mente que o cosmo pode ser dividido em mundo *natural*, ou nosso mundo físico, mundo *racional* onde estão as ideias e a imaginação, assim como os modelos mágicos e matemáticos, e o mundo *divino* ou arquetípico, no qual está a mente cósmica e os diversos espíritos e Deuses que habitam os elementos e o éter. Irei agora averiguar um por um cada um dos componentes deste universo tripartido, começando pelo mundo natural e seus componentes, depois analisando o mundo arquetípico ou espiritual, para depois analisar o mundo racional ou matemático, que é uma combinação dos outros dois. Chamo atenção novamente para o fato de que o mundo natural e o arquetípico, assim como o racional não estão separados, ao contrário, qualquer estudo de um remeterá aos outros dois, pois a separação deles acarretaria na nulidade da magia, que baseia sua experiência justamente na manifestação de um mundo no outro.

3.4. O Mundo natural: Fogo, Água, Ar e Átomos

O universo bruniano é composto de alma e matéria. Seria desvirtuar sua noção de mundo natural não falar também do mundo espiritual, já que eles estão entrelaçados. A noção de sobrenatural enquanto um mundo que não faz parte da natureza parece não existir no cosmo

¹⁴² BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 36.

¹⁴³ BRUNO, Giordano. Tratado da magia. trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 119.

¹⁴⁴ Ibid, p121.

bruniano. Alma e matéria, substância material e substância espiritual não são duas metades separadas; elas são uma só natureza, que podemos até dividir para efeito de compreensão, mas que de fato não podem jamais ser separadas: todo corpo, não importa de que tipo seja, possui uma substância espiritual, até mesmo os objetos que consideramos inanimados possuem alma. Giordano Bruno falou que a alma está em todas as espécies de seres “mesmo naquelas que parecem mortas ou débeis e nas quais, não obstante, vive um espírito desejoso de a toda força conservar a sobredita espécie; constatamo-lo até nas gotas que caem, afeiçoando-se numa forma esférica para contrariar a sua queda (...)”.¹⁴⁵ Não apenas todo corpo possui uma alma, sendo dependente dela, mas toda alma também acaba sendo atraída para algum corpo: “A alma está então indissolúvelmente ligada à matéria universal; eis por que, como a sua natureza particular é universalmente inteira e contínua, reconhece em todo o lado a matéria corporal que com ela coexiste”.¹⁴⁶

Tanto a matéria é dependente da alma quanto a alma está indissolúvelmente ligada à matéria, que e a transformação dos elementos uns nos outros nos faz pensar se afinal de contas, não existe espírito e matéria, mas apenas matéria em diversos graus de sutileza. O cosmo não é um lugar extático, os elementos que o constituem (terra, fogo, água e ar) estão se transmutando o tempo todo uns nos outros, numa alquimia estranha na qual o espírito está continuamente se tornando matéria e a matéria continuamente se tornando espírito. Aqui vemos que o espírito não passa de matéria sutil, capaz de assumir várias formas, e que a matéria é considerada diferente do espírito somente na sua particularidade de não aderir tão facilmente a outras formas:

Em suma, da água ao vapor, do vapor ao ar, do ar ao corpo etéreo mais fino e penetrante, faz-se a transmutação da mesma substância e matéria que os egípcios, Moisés e Diógenes de Apolônia chamam espírito (...) completamente outra é a substância seca: formada por átomos, corpos indissolúveis, e por isso inconvertíveis em qualquer outro corpo (...).¹⁴⁷

Para entender a dinâmica do cosmo bruniano, devemos entender as interações dos elementos com os átomos. O espírito do universo é uma substância que se transmuta em ar, fogo e água, substâncias que com ele possuem analogia, pois suas formas são facilmente

¹⁴⁵ BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 44.

¹⁴⁶ BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 58.

¹⁴⁷ 62. BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 58.

intercambiáveis em outras: o Sol, fogo vivo, aquece a água que se transforma em vapor e depois no fogo desse mesmo Sol, para em seguida voltar a ser vapor e daí água, havendo constante intercâmbio entre eles. Já a terra (a substância seca) é composta de átomos, que por serem indivisíveis, não permitem que a substância seca e sólida do cosmo se transforme tão facilmente quanto os demais elementos:

Completamente outra é a substância seca: formada por átomos, corpos indissolúveis, ininterruptos, sem continuidade nem divisibilidade, e por isso inconvertíveis em qualquer outro corpo; a substância da água, do espírito ou do ar, que é a mesma, não se transformará nunca em substância de átomos ou substância seca, nem vice-versa.¹⁴⁸

É do embate entre essas duas forças que não são na realidade mais do que uma, o espírito na forma de ar, fogo e água e a matéria na forma de átomos, que toda a vida do cosmo é gerada (não existe em Giordano Bruno a morte como aniquilamento). Nós ainda teremos a oportunidade de comentar que, embora haja essa diferença entre a substância espiritual e a substância seca material, é óbvio que o fogo e a água são substâncias materiais passíveis de serem apreendidas pelos sentidos externos, ao passo que, no interior do átomo (ele próprio inapreensível), considerado enquanto âmagô da matéria, também existe a substância espiritual. É o que Giordano Bruno coloca em evidência ao nos descrever a ação do efluxo de partículas atômicas durante a atração do ferro pelo ímã: “Há que recorrer ao efluxo de partículas que, efluindo fora do ímã, afluíram do âmagô do ferro: substância espiritual”.¹⁴⁹

Embora eu ainda vá me reportar a essas questões da alma e da matéria no decorrer dessa pesquisa, especialmente quando estiver falando da questão da alma, terei o cuidado de não tentar discernir de forma absoluta matéria e espírito, pois como já deve ter ficado claro, esses conceitos não estão separados na doutrina filosófica de Giordano Bruno. Se disséssemos que mesmo o espírito é substância material, certamente não estaríamos distantes da verdade. É o próprio Giordano Bruno quem diz, o espírito é matéria, de uma qualidade sutilíssima, mas ainda material:

É corpo verdadeiramente contínuo o corpo insensível – sem dúvida alguma espírito aéreo ou etéreo; dotado de uma enorme atividade e eficácia, pois está estreitamente associado à alma

¹⁴⁸ BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 62.

¹⁴⁹ BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 71.

pela sua semelhança, pela qual se afasta da maior rusticidade da substância sensível mais fruste dos corpos compostos.¹⁵⁰

Mas ainda resta uma questão a ser debatida sobre o mundo natural: o que Giordano Bruno entendia afinal, por Natureza? De uma forma geral posso dizer que as ideias a respeito da natureza no Tratado da magia refletem uma profunda influência do *Timeu* de Platão. Após falar sobre as transmutações que ocorrem na natureza, Bruno acaba por explicar de onde procede a diferenciação entre as múltiplas espécies. Em estilo neoplatônico ele afirma que a diferenciação das espécies provem das ideias, dos modelos primordiais ou arquetípicos: “(...) a distinção das espécies tem toda a sua causa na ideia, que de forma geral se apresenta em tudo na natureza, e depois se limita a uma ou outra espécie, segundo o grau de proximidade que dela tenha”.¹⁵¹ Essa noção de natureza, que possui influências platônicas, admite uma *Alma da natureza* ou *Espírito do universo*. Essa alma da natureza seria a *alma das almas*, pois do ponto de vista cósmico, não há almas individuais: é um único espírito que vem de todos os lados para se apossar da matéria. Existe enfim, uma continuidade entre a alma individual e o espírito universal:

“(...) se torna manifesto que toda a alma e todo o espírito se encontram numa certa continuidade com o espírito do universo: e bem se vê que este se encontra não apenas lá, onde sente e se vivifica, mas que está também espalhado pela imensidão, por sua essência e substância, tal como o entenderam a maioria dos platônicos e pitagóricos.”¹⁵²

Assim, uma alma pode agir sobre outra alma, bastando apenas que para isso certos obstáculos sejam removidos. Da maneira de se remover os obstáculos, falaremos na parte que diz respeito ao mundo matemático, que se refere mais de perto a certas questões práticas da magia, mas desde já afirmamos que o “furor”, espécie de estado emocional alterado, era capaz de mover forças que a razão por si só teria sido incapaz. Voltando ao mundo natural, podemos perguntar em que imagem do universo repousam essas relações complexas entre espírito e matéria? Giordano Bruno é famoso pela declaração de que o universo era infinito, e de fato, nem Nicolau Copérnico nem Galileu Galilei chegaram a declarar isso. Mas o que ele revela sobre isso no *Tratado da magia*? O Tratado foi um dos últimos livros do nolano, estando já a noção de infinito presente em

¹⁵⁰BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 58.

¹⁵¹BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 47-8.

¹⁵²BRUNO, Giordano. Tratado da magia. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 48.

toda a filosofia bruniana anterior. Na verdade ele faz referência ao sistema de Copérnico ainda na seção introdutória do *Tratado da magia*, quando defende que para a fundamentação de várias causas bastava um princípio eficiente:

Basta para tal um único e simples princípio eficiente: assim como um único sol – único calor, luz única-, através de um jogo de conversão e aversão, de aproximação e afastamento, por ação mediata ou imediata, faz o inverno e o verão, faz as disposições contrárias e a sucessão delas.¹⁵³

Ora, se Giordano Bruno se referisse à Terra como centro do universo, não faria sentido ela se afastar e se aproximar do sol e as estações não poderiam ser atribuídas a esses movimentos. O cosmo do *Tratado da magia*, portanto, é o cosmo heliostático, disso não restam dúvidas. Mas será que é o universo infinito que Giordano Bruno tanto defendeu? Conforme veremos a seguir, existem indícios em nosso tratado de que o cosmo mágico é o mesmo universo infinito. Ao falar da propagação das almas¹⁵⁴ pelo espaço, Giordano Bruno nos diz que elas podem ser reunir segundo um número infinito: “Assim sucede que, tal como diversas luzes se juntam num mesmo espaço, também as almas, diversas entre si no plano da potência e da ação, se associam no Universo segundo um número finito ou infinito”¹⁵⁵. Mas, em outra passagem, quando está a discorrer sobre o movimento esférico dos átomos, Giordano Bruno nos dá uma pista definitiva de que o cosmo mágico é o cosmo infinito, pois o movimento esférico das partículas segue em linhas infinitas a partir do centro. Sobre esse movimento, Bruno diz:

Não segue em linha reta, não é nem centrífugo nem centrípeto, não gira em volta do centro, antes segue em linhas infinitas a partir desse mesmo centro, visto que, a partir do perímetro convexo ou de toda a superfície vindo do interior, todos os corpos projetam e emitem algo (...).¹⁵⁶

3.5 O Mundo Arquetípico: Espíritos, Deuses e demônios

No *Tratado da magia*, há um Deus supremo que possui influência sobre os demais deuses. Existem os espíritos dos corpos celestes, os demônios e os espíritos dos elementos. Todos estes

¹⁵³BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 41.

¹⁵⁴ Sobre a noção de alma, falaremos na parte dedicada ao mundo arquetípico.

¹⁵⁵ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 56.

¹⁵⁶ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 64.

espíritos (tirando Deus que não diz mais respeito a mim do que a outra pessoa) podem ter influência sobre a alma individual. Por estar em continuidade com a alma do universo, meu espírito pode se encontrar com qualquer outro espírito, mesmo o de uma divindade. Tanto é que é possível a um mago se tornar *o vaso* de uma divindade e ser possuído por ela¹⁵⁷. Existe pois uma escala do ser que vai de Deus até o animal:

No cimo da escala está Ele, ato puro e potência ativa, luz puríssima; no sopé encontram-se a matéria, as trevas, pura potência passiva que pode tornar-se em todas as coisas a partir do baixo, tal como Ele pode fazer existir todas as coisas a partir do alto”.¹⁵⁸

Mas esta escala, que aparentemente implica uma hierarquia rígida, é apenas uma forma de organizar a experiência mágica, já que o animal, que aparentemente está nas trevas da matéria, pode subir até onde se encontra Deus: “Eis como se desce de Deus, pelo mundo, até ao animal, e como o animal volta a subir pelo mundo até Deus”.¹⁵⁹ Na verdade Deus e o animal não são entidades antagônicas. Entre Deus e o animal, estabelecem-se as mesmas relações que entre espírito e matéria. Aqui cabem as mesmas observações que eu já fiz a respeito do cosmo infinito no *Tratado da magia*. Não existe uma hierarquia *de fato*, porque existe apenas uma tríade de entes que se resumem em um: um único espírito e uma única matéria, que resultam em uma única mente, entidade híbrida das duas anteriores, resultando daí o mundo mental ser o intermediário entre o natural e o espiritual. Se é assim, a hierarquia do cosmo não faz sentido mas talvez unicamente para fins de entendimento e de aplicação prática, Bruno adota a forma hierárquica tradicional a fim de explicar as transformações pelos quais esse espírito e matéria universais únicos sofrem no infinito.

Deste ponto de vista, posso supor que da mesma forma que os elementos sofrem transmutações, o *Espírito* supremo do Universo, *Deus*, também sofre várias transformações até chegar a estar, digamos, animando a forma de um caracol; e o caracol também, por sua vez, passará por diversas transformações, que o aproximarão ainda mais deste Espírito divino, pois “a matéria

¹⁵⁷ Na sexta definição de magia que está na p30, quando trata do culto às divindades e heróis, Bruno afirma que o mago pode atrair o ser espiritual para seu interior “(...) dele se tornando vaso e instrumento, para assim parecer sábio (...)”.

¹⁵⁸ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 38.

¹⁵⁹ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 38.

flutua de espírito em espírito, de natureza em natureza”.¹⁶⁰Só não posso achar que esse espírito que anima o caracol é menos divino do que Deus, porque ele é Deus. É Deus quem encontramos no âmago da matéria. Por isso sustento que a hierarquia só existe na razão que se lança a essas especulações, não no próprio cosmo que Giordano Bruno se esmerou em descrever.

Mas voltando à escala dos seres, podemos dizer esta escala reflete os graus de um mesmo Ser, mais do que uma classificação dos diversos seres. *O Uno, Simplíssimo*, aos poucos vai se tornando múltiplas entidades, e espalha seu poder e sua eficácia de tal forma que, quando chega aos graus inferiores, o poder primordial está tão dividido que nem todas as suas características se manifestam em todos os seres. O espírito é uno, mas como é a uma matéria desigualmente disposta que lhe é dado animar, ele não age da mesma maneira em toda parte, pois mesmo “(...) estando a alma igualmente em todo o lado, não age em todo o lado de forma igual, porque é uma matéria desigualmente disposta que lhe é dado administrar”.¹⁶¹Assim sendo, o vegetal possui vida vegetativa, mas não vida animal. A maioria dos animais, por sua vez, possui vida vegetativa e animada, mas ainda não apresentam vida intelectual, embora Giordano Bruno não os exclua da inteligência, que de certa forma também está presente em toda parte. Essa classificação não quer dizer que essas formas de vida tenham de existir sob as formas com as quais as conhecemos para sempre, elas evoluem, se transformam no decorrer do infinito. Elas não evoluem exatamente no sentido darwiniano moderno, mas a transmutação está em toda parte. Não há morte, apenas dissolução e atualização das formas anteriores em outras.

Na seção do *Tratado da magia* denominada *sobre os vínculos dos espíritos*, Giordano Bruno discorre a respeito dos diversos tipos de espíritos citados, e a forma como entramos em contato com eles, às vezes mesmo sem nos dar conta. Esses contatos, quando estabelecidos com entidades de natureza superior podem tornar um homem mais sábio, mas quando acontecem com um ser de natureza inferior, constituem um verdadeiro problema de medicina. Novamente aqui aparece a questão da indissociabilidade entre espírito e matéria. Aproveito para lembrar que a matéria é desigualmente disposta, mas é uma matéria única ainda assim que é dada ao espírito administrar. Dentro dessa questão, existe o problema teológico dos corpos dos entes espirituais.

Para Bruno, todos os espíritos possuem corpos, a diferença é que os espíritos inferiores possuem corpos de matéria grosseira, e por isso se alimentam de paixões grosseiras no homem, ao passo de

¹⁶⁰ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 82.

¹⁶¹BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 46.

que os espíritos superiores ou Anjos, que a tradição cabalística¹⁶²denomina de *Fissim*, *Querubim* e *Serafim*, possuem corpos de matéria sutilíssima, semelhante a um fogo glorioso: “Basílio e Orígenes deduzem daqui corretamente que os anjos não são perfeitamente incorpóreos, mas antes substâncias espirituais, isto é, seres dotados de um corpo extremamente sutil, a quem a Revelação divina designa através do fogo e das chamas”¹⁶³.

Os ministros de Deus, ou bons *daemons*, não prejudicam a nenhum ser humano, buscando ajudar quando é possível, ao contrário da classe de espíritos inferiores, que são aqueles que Jesus expulsava nos evangelhos e que possuem tão obtuso entendimento que não entendem nossas palavras. Existem também os espíritos dos elementos, cujo corpo é o fogo, a água, a terra e o ar. Giordano Bruno conta que estes espíritos, costumavam serem vistos em Nola, e entre outras coisas interessantes há um relato do próprio Giordano Bruno, de quando foi pego por uma saraivada de pedras ao passar de noite próximo a um cemitério local, mas as pedras desapareceram sem lhe causar danos. Para além da condição destes espíritos, há os *Deuses*. Os Deuses, como já gozam da mais perfeita felicidade, não costumam se importar com assuntos humanos, pois nada há que os homens possam fazer por eles. Eles são os espíritos coletivos, ou a união de várias almas. Bruno dá como exemplo a água, que pode ser dividida em gotas, lagos, rios ou oceanos, mas quando novamente reunida num único Oceano “(...) volta a receber apenas um só nome e uma só propriedade.”¹⁶⁴

Como vimos, existe todo um universo espiritual, entrelaçado com o nosso universo físico. Na verdade, universo físico e espiritual são expressões imprecisas, pois segundo Giordano Bruno, no final das contas só existe um espírito e uma matéria: “Os filósofos concluem daqui, no que diz respeito ao princípio da existência, que existe uma só matéria, um só espírito, uma só luz, uma só alma, um só intelecto”.¹⁶⁵ Posso concluir então que apenas para fins de entendimento é que Bruno nos fala em mundos material e espiritual. Mas, considerando o espiritual separadamente, qual seria a sua importância na doutrina mágica? Primeiro vem a questão da medicina que já citamos. Mesmo

¹⁶² Existem poucos traços da tradição cabalística neste tratado. Geralmente os espíritos são “bons demônios” ou “maus demônios” mais de acordo com a tradição grega.

¹⁶³ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 81.

¹⁶⁴ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 92.

¹⁶⁵ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 92.

o “pai” de todos os magos neoplatônicos Marsílio Ficino¹⁶⁶, encarava o problema da magia especialmente do ponto de vista médico, já que ele próprio era um médico também filho de médico. Para Frances Yates era inevitável que um médico renascentista incorporasse práticas mágicas em seu repertório e Giordano Bruno, em *A causa, o princípio e o uno* nos dá uma dimensão da proximidade entre a prática mágica e a prática médica:

A propósito, contudo, de medicina, não quero determinar, entre grande número de meios, qual seja o melhor, porque o epilético, para cujo tratamento perderam seu tempo o médico (físico) e o farmacêutico, acaba sendo curado pelo mágico e assim com justa razão gostará mais deste ou daquele médico.¹⁶⁷

No que concerne ao *Tratado da magia*, Giordano Bruno afirma que é possível que todas as doenças sejam causadas por *maus demônios*¹⁶⁸, que em nós conseguem entrar por causa de uma imaginação desregrada, introduzindo o problema da mente nas questões médicas. A imaginação tem, portanto, uma importância crucial na magia, especialmente no tipo de magia que concerne à saúde, sendo justamente deste vínculo entre a imaginação e os espíritos que iremos tratar na próxima seção.

3.6. O Mundo Matemático ou mental: a imaginação entre o céu e a terra

Primeiramente, antes de entrar na questão da imaginação, acredito ser necessário estabelecer a distinção entre a magia e a matemática. Para Giordano Bruno, a magia era semelhante à matemática por causa dos ritmos, das observações de tempo, dos cálculos e das figuras geométricas. Ela também partilhava com a matemática o fato de revelar o simbolismo do universo, ou seja, “casar o céu com a terra”. Mas, analisando melhor, eu arriscaria dizer que a magia era semelhante à matemática especialmente por causa do simbolismo, e também que era diferente dela pelo uso que fazia do simbolismo. Enquanto a matemática busca sempre uma abstração maior,

¹⁶⁶YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 75.

¹⁶⁷BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. São Paulo: Instituto cultural Ítalo-brasileiro, 1988. p. 82.

¹⁶⁸BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 86.

procurando fugir dos objetos conhecidos e das metáforas fáceis, a magia, que na época era comparada a uma escrita hieroglífica, busca justamente uma metáfora poética baseada nos próprios objetos da natureza, para poder se comunicar com os Deuses.¹⁶⁹ Giordano Bruno fala desse simbolismo como sendo mais forte do que as palavras, e que os sonhos, repletos deles, são mensagens dos Deuses na própria linguagem deles, “os próprios confins das coisas que se podem figurar”¹⁷⁰. Todo o ritual da magia obedece então a um simbolismo muito preciso daquilo que se deseja obter das divindades, como fariam homens sem comunidade de linguagem que quisessem efetuar trocas ou intercambiar ideias. A matemática assim definida seria para Bruno, o próprio instrumento da mente humana, através do qual a mente estabelece vínculos racionais, ordenando um mundo aparentemente selvagem, dessa forma se apropriando dele.

No capítulo VII, *Da analogia dos espíritos*, Bruno chega a dar uma lista extensiva destes vínculos. Ele afirma que é na questão dos múltiplos vínculos entre os espíritos que está contida toda a doutrina da magia.¹⁷¹ O primeiro destes vínculos, diz respeito à noção de três mundos que vimos debatendo. Requer-se do feiticeiro¹⁷² uma capacidade física, matemática e metafísica. O feiticeiro opera nos três planos da existência. O segundo vínculo seria o da fé.¹⁷³ O terceiro vínculo, seria metafísico e se basearia na eficácia do número quatro e de suas correspondências com os quatro pontos cardeais. Os demais vínculos, que seria talvez abusivo citar (chegam ao número de vinte) se referem a procedimentos rituais de eficácia religiosa, como a imposição das mãos, as consagrações, ou psicológicas como a boa disposição do espírito e a intenção pura.¹⁷⁴

Mas todo o esforço, todas as preparações, consagrações e encantamentos são inúteis sem o auxílio da imaginação e da dita “faculdade intelectual”. Para Giordano Bruno, a imaginação tem como principal função receber e trabalhar com as imagens apreendidas pelos sentidos; através da imaginação podemos reordenar essas imagens para criar uma obra de arte, um poema ou um discurso. Mas a imaginação também é a sede da ordenação do próprio ser¹⁷⁵ do homem, que pode

¹⁶⁹ Aqui remetemos o leitor à noção medieval de símbolo, discutida no primeiro capítulo desta pesquisa.

¹⁷⁰ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 54.

¹⁷¹ *Ibid*, p92.

¹⁷² Feiticeiro aparece na tradução em português, mas Giordano Bruno usa sempre o termo mago no original, que em latim não corresponde a feiticeiro.

¹⁷³ Explicaremos mais adiante no que exatamente consistia esta fé.

¹⁷⁴ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 93-4.

¹⁷⁵ O homem é um ser vegetal enquanto tem vida independente da sua vontade, como os batimentos cardíacos, é um ser animal por se locomover e lutar por sua vida, e um ser intelectual capaz de refletir o mundo em si mesmo, o microcosmo.

ser afetado por imagens (e sons) de tal maneira que imagens desordenadas podem causar-lhe uma perturbação no âmago do próprio entendimento. A imaginação pode ser trabalhada ou afetada de duas maneiras, de forma eletiva, quando é o próprio sujeito quem escolhe as imagens, como o artista que escolhe um tema no qual trabalhar, ou pode ser trabalhada do exterior, a partir de uma imagem que vemos sem querer, ou mesmo de um agente externo como um demônio. Um ser espiritual pode agir tanto em sonho quanto durante a vigília, fazendo a pessoa crer que vê coisas que na verdade não vê:

Eis porque creem os possessos ver determinados espetáculos, ouvir palavras e frases que pensam sinceramente serem emanadas de sujeitos exteriores; logo asseverando com fastidiosa insistência terem verdadeiramente visto algo, quando com efeito não são tanto os seus sentidos quanto a sua razão que foi iludida.¹⁷⁶

A razão pode ser afetada por objetos externos, sejam eles imagens, o olhar de outra pessoa ou mesmo sua voz, que sugerem a nosso ser interno determinados sentimentos que não teríamos se tal hipotética pessoa não nos dirigisse o olhar, ou nos falasse com voz doce ou áspera. São através dessas imagens externas que as almas são vinculadas, muitas vezes sub-repticiamente, sem o próprio consentimento. No caso de perturbações causadas por demônios, Giordano Bruno afirma que a medicina da época vinculava uma causa material, o humor melancólico: “(...) como causa material, o humor melancólico, a que chamamos a pocilga ou estufa dos demônios saturninos, e como sua causa móvel ou eficaz, o próprio espírito demoníaco, que não é de substância completamente incorpórea.”¹⁷⁷ Mas em última análise, são nossas ações e intenções que determinam os vínculos espirituais que atraímos. No fundo, são as más intenções e o desregramento que podem fazer nascer num homem, como de uma semente interior, um demônio. Todos os nossos planos e paixões, tudo aquilo que maquinamos na nossa imaginação nos reflete de volta, sendo, portanto a imaginação considerada o vínculo de todos os vínculos entre as almas:

Uma vez que os sentidos estão vinculados e obrigados de todas essas formas, devem o médico ou o mago prestar atenção ao trabalho da imaginação: pois é ela a porta maior e o principal acesso para as ações, paixões e todos os afetos passíveis de afligir um ser vivo.¹⁷⁸

¹⁷⁶ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 116-7.

¹⁷⁷ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 116.

¹⁷⁸ BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 119.

Por último, a imaginação é em si ineficaz se a ela não for agregada determinada fé. A essa fé, Giordano Bruno chama de faculdade intelectual, que consiste na crença que as pessoas podem ter no poder ou no título de determinada pessoa. Aquele que consegue despertar a imaginação nos outros, torna-se poderoso. A eloquência é uma parte importante da magia, e mesmo Jesus operava seus milagres de acordo com os números da fé que as pessoas tinham nele, tal era a razão dele não poder fazer nada em sua própria terra, onde todos sabiam ser ele apenas o filho de um carpinteiro.

Uma última observação merece ser feita com relação à magia bruniana. Nenhum talismã conhecido é citado, embora se fale de talismãs e imagens. Bruno diz que não existem formas precisas para essas coisas, o trabalho do mago é como o trabalho de um artista, e o poder atribuído a essa obra de arte, sem dúvida deve vir do gênio interior que a concebeu. Mas existe uma razão mais prática para esta omissão: No capítulo IX, *Segundo vínculo que é o da voz e do canto*, Bruno afirma que nem todos os encantamentos encantam a todas as pessoas. E a razão disso está na mesma razão física que impede a água e o óleo de se misturarem: que é a “compatibilidade” entre suas partículas. Voltamos à questão dos átomos e do entrelaçamento entre o físico e o espiritual numa única realidade.¹⁷⁹

De tudo o que foi dito, deve ter ficado suficientemente claro que o Renascimento possuía uma visão global sobre a magia. A magia não era *um saber*, ela era *o saber*, ou seja, todo o conhecimento da época reunido numa *pansofia*. Porém, do século XVII ao XIX ocorreram mudanças dramáticas na sociedade ocidental, que fizeram com que hoje, quando pensamos em magia, nós não pensemos na lâmpada acendendo pela força da eletricidade, ou no carro se movendo sem cavalos pela força do fogo alimentado pelo combustível fóssil. Pensamos numa pessoa fazendo ritos *exóticos* e evocando entidades *exóticas*¹⁸⁰, ou escrevendo símbolos estranhos no meio de um emaranhado de objetos formando um círculo ou quadrado, aparentemente sem nenhuma conexão com a racionalidade. Isso aconteceu porque entre os séculos XVII e XIX não apenas a magia se reduziu a determinado grupo de práticas e saberes, mas todo o campo do conhecimento humano foi se tornando cada vez mais compartimentado, até chegar a um

¹⁷⁹ Em determinados momentos, parece que o átomo é o ponto de junção entre o mundo material e o espiritual.

¹⁸⁰ Tendemos fortemente hoje a identificar a magia com “a religião do outro”, como por exemplo, os cultos brasileiros de origem Afro.

especialista do século XXI que como eu escreve uma dissertação sobre um único aspecto de uma época que foi muito rica.

A religião, a ciência, a arte e a filosofia já não se intrometiam mais nas questões umas das outras, e a magia foi se tornando cada vez mais marginalizada num mundo que era cada vez mais explicado e reduzido a fenômenos compreensíveis pela matemática, sendo que a própria matemática também já foi um dos fundamentos da magia. Mas a magia não desapareceu. No século XIX ela encontra no romantismo alemão uma forma poderosa de se expressar. Eu diria até que com o Fausto de Goethë, ela volta a fazer parte do discurso intelectual. Mas o livro que vai trazer de volta (se é que eles desapareceram) aos curiosos leitores da poesia e da filosofia romântica os agora estranhos ritos da magia é o *Magus* do inglês Francis Barrett, lançado em 1801 e baseado amplamente na agora obscura obra de Cornélio Agrippa, o já citado *De Oculta Phillosophia*. O *Magus*¹⁸¹ buscava divulgar no século XIX a magia natural, matemática e divina, mas já não trata da ciência de seu tempo, mas daquela que discutimos no capítulo II desta pesquisa. Os ritos ainda são os mesmos do tempo de Agrippa, mas agora tudo isso tem um sabor de contracultura que não possuía no século XVI. Esta obra influenciou toda uma geração de escritores como Eliphas Lévi¹⁸², Papus¹⁸³ e mais tarde o tão controvertido quanto genial Aleister Crowley¹⁸⁴, que impulsionou ainda mais o caráter de contracultura que a magia adquiriu e que hoje ainda conserva, inspirando grupos como os hippies na década de 60.

¹⁸¹BARRET, Francis. *Magus – Tratado completo de alquimia e filosofia oculta*. Trad. Júlia Bárány. São Paulo: Mercuryo, 2003.

¹⁸²O abade francês Louis Constant -1810-1875, escrevendo sob o pseudônimo de Eliphas Lévi, foi um grande ocultista, que através da Ordem de São Francisco teve acesso aos manuscritos das grandes bibliotecas. Sua obra, o Dogma e ritual de Alta magia, influenciou gerações de interessados em ocultismo e ainda é muito lida.

¹⁸³Gérard Encausse, nascido a 1865 em La Coruña foi um dos que se inspiraram na obra de Eliphas Lévi. Médico formado foi um conhecido vidente e escrevia sob o pseudônimo de Papus, um gênio da medicina que consta do Nuctemeron de Apolônio de Tiana. Papus escreveu muitas obras sobre tarô, cabala e magia, mas talvez sua obra mais importante tenha sido Tratado elementar de magia prática, uma espécie de comentário ao Dogma de Lévi.

¹⁸⁴O inglês Aleister Crowley, poeta, alpinista e mago, cujos escritos se converteram após sua morte em 1947 em objeto de fervoroso culto por adeptos da contracultura. Personagem polêmico, satanista, pornógrafo e toxicômano, não deixou por isso de ser um escritor absolutamente genial, com forte influência de William Blake como se pode ver no Livro da Lei, atribuído à posseção de sua mulher por uma suposta entidade denominada Aiwass, no qual ele recuperou o famoso “Faze o que tu queres há de ser o todo da lei”, que já fazia parte da Abadia de Thelema de Rabelais. Crowley bebeu da fonte dos autores citados acima, mas também de escritos orientais e de tudo o mais que lhe caísse nas mãos. É o verdadeiro responsável pela tradição mágica ocidental permanecer viva.

Apêndice ao capítulo III: Hermes Trismegisto e o Tratado da magia

O caráter hermético das obras de Giordano Bruno já foi muito discutido. Frances Yates, chega a afirmar que o hermetismo é a base do pensamento bruniano, afirmação esta que é relativizada por autores como Nuccio Ordine, que preferem ver o pensamento bruniano como um amálgama de várias correntes que se encontravam, sem ignorar a importância do hermetismo, mas colocando-o ao lado de outras questões, como a literatura e a política. No entanto, o hermetismo é evidente na obra bruniana que estou analisando. No *Tratado da magia* mesmo que Bruno faça poucas referências diretas a Hermes e quando o faz prefere fazer usando seu nome egípcio, Thoth, o caráter hermético de seu texto transparece em várias afirmações, das quais analisarei apenas algumas. O texto de Hermes escolhido para isso foi o *Pimandro*, que entre outras questões nos revela o Noús, ou seja, a possibilidade de acesso imediato à realidade espiritual em oposição ao conhecimento discursivo que normalmente temos dos fatos. Esse Noús encontra eco na capacidade intelectual de Giordano Bruno, que como já demonstrei, trata-se de um modo especial de se utilizar das forças da imaginação.

Logo no início do *Pimandro*, Hermes atribui à imaginação um papel poderoso. Ele afirma que estando ele com os sentidos corporais adormecidos, mas com a faculdade de entendimento operante (a razão ou imaginação), foi-lhe dado conhecer coisas secretas, através de um espírito protetor denominado *Poimandres* ou *Pimandro*:

Um dia, refletindo as coisas essenciais e tendo o meu Noús se elevado, aconteceu que os meus sentidos corporais adormeceram completamente, tal como ocorre com alguém que se vê vencido por profundo sono após lauta refeição ou por motivo de grande cansaço físico. E me pareceu como se visse um ser impressionante, de contornos indeterminados, que, chamando-me pelo nome, me disse: o que queres ouvir e ver, e o que queres aprender e conhecer em teu Noús?¹⁸⁵

Neste trecho já posso identificar duas questões que foram discutidas no *Tratado da magia* a respeito da imaginação. Primeiro, a imaginação ou faculdade intelectual (Noús para Hermes) pode agir sem o auxílio dos sentidos corporais. É assim no caso que já citei quando Giordano Bruno discorre acerca do possesso, que não foram os seus sentidos físicos, mas a sua razão que foi

¹⁸⁵Termo grego que pode ser traduzido como “mente”, “espírito” ou “inteligência”.

afetada.¹⁸⁶ E a questão da imaginação é só uma das várias que poderíamos comentar que encontram lugar na obra de Giordano Bruno. A noção de *Alma do mundo* que Bruno discute, é uma das questões herméticas que envolvem Deus e a alma e faz parte da noção hermética de mundo.¹⁸⁷ Sobre esta Alma que vivifica o mundo escreveu Hermes, que considerava o universo como um grande corpo ou animal: “E esse grande corpo que abrange todos os corpos é interiormente preenchido e exteriormente envolvido por uma alma repleta de consciência espiritual e preenchida por Deus, uma alma que vivifica o universo.”¹⁸⁸

O Deus bruniano, que é “Uno e simplíssimo”¹⁸⁹ é essencialmente o Deus de Hermes. É aquele que está no cimo de uma escala, ou como Hermes prefere os famosos círculos planetários que também faziam parte da cosmogonia medieval:

Deus, o espírito, que em si mesmo é masculino e feminino e é a fonte da vida e da luz, criou mediante um verbo, um segundo espírito, o Demiurgo, que, como Deus do fogo e do alento, formou sete regentes que envolvem o mundo sensorial com seus círculos e o governam por meio do que é denominado destino.¹⁹⁰

Aqui Hermes nos apresenta um mundo hierarquizado como o medieval, que nos dá um bom material para discussão, já que sabemos que no *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*, Giordano Bruno destruiu os círculos ou esferas a favor do infinito. Talvez esse seja o ponto no qual Bruno se distancia de Hermes? É provável que sim. Já discuti essas questões ao tratar da natureza do universo escalonado e mantereí minha convicção de que o *Tratado da magia* mantém o universo infinito pelos mesmos motivos já discutidos. Mas não é somente aqui que Giordano Bruno vai além de Hermes. Para Hermes, “todos os corpos viventes são animados e o que não tem vida é somente matéria”, ora, já mencionei¹⁹¹ que em Giordano Bruno nada é desprovido de alma, não existem seres que não a possuem. Este ponto é contraditório, já que Hermes também afirma que todo o universo é animado pela Alma do mundo (ou talvez seja apenas um problema na tradução do grego para o português).

¹⁸⁶Sobre o vínculo da imaginação ver página 76 deste estudo.

¹⁸⁷ Sobre a Alma da natureza ver página 69 deste estudo.

¹⁸⁸RIJCKENBORGH, J.Van. A Gnosis original egípcia - *O Corpus Hermeticum, tomo I*. São Paulo: Editora Rosacruz, 2006. p. 199..

¹⁸⁹Ler na página 72 deste estudo.

¹⁹⁰RIJCKENBORGH, J.Van. A Gnosis original egípcia - *O Corpus Hermeticum, tomo I*. São Paulo: Editora Rosacruz, 2006. p. 40.

¹⁹¹Ler na página 67 deste estudo.

Há de se levar em conta que tal estudo me levaria longe com a questão das traduções, o que não posso fazer agora. Mas só de constatar que apesar de concordar em quase tudo com o texto do *Pimandro*, Bruno teve suas especificidades em relação a Hermes também, que apresenta-nos, todavia um universo limitado pelos sete círculos. Seria necessário todo um estudo se fosse meu objetivo dizer “aqui Giordano Bruno concorda com Hermes, aqui não”. Mas penso que alguns dos pontos principais foram tocados. Gostaria ainda de tocar outro ponto, a morte. Em ambos, não existe a morte, e sim a dissolução, a desagregação de um composto. Hermes disse “quanto à morte, ela não é o aniquilamento dos elementos reunidos, mas a ruptura da unidade que os liga”. Giordano Bruno concorda com isto, e nos dá uma bela imagem de um universo que não para de se mover, na busca da matéria pelo espírito, e do espírito pela matéria:

É verdade que a alma abandona o corpo que ela ocupava em vida, mas não pode abandonar o corpo universal – a menos que se prefira dizer que ela não pode ser abandonada pelo corpo universal; renunciando a um corpo simples ou composto, deslocar-se-á para um corpo composto ou simples – a não ser que, largada por um corpo, não seja solicitada ou agregada por outro corpo.¹⁹²

Gostaria de concluir lembrando que o *Pimandro* é apenas um dos livros herméticos, e que a literatura hermética não se resume aos escritos atribuídos tradicionalmente à Hermes. Os livros alquímicos entram dentro dessa literatura, opúsculos mágicos e de *mirabilia*, escritos filosóficos árabes, tratados medicinais, etc. Aproveito para lembrar que um texto hermético não precisa ter uma concordância estrita com o *Corpus hermeticum* para ser considerado hermético, ou a literatura hermética não haveria se propagado tanto no tempo. O hermetismo em si repousa mais na doutrina de que é possível conhecer usando as faculdades mentais e espirituais separadas dos sentidos corporais, nisto se aproximando do xamanismo, do que em qualquer tipo de descrição hermética do cosmo ou do homem, que sendo fruto dessas visões transcendentais, variam um pouco ou bastante, a depender da época e do autor. Não esqueçamos também que existe uma literatura hermética pagã, uma literatura hermética islâmica e uma literatura hermética cristã, além do que do final da antiguidade até o início do século XX a literatura hermética continuou (e ainda continua) sendo produzida e reproduzida, sofrendo transformações, como um veio de rio

¹⁹²BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 58.

subterrâneo, mas vivo continua a seguir sua correnteza, embora distante dos olhos daqueles que estão sedentos.

Conclusão

Este é um estudo que abre vários caminhos de pesquisa, especialmente se levarmos em conta questões de cunho cósmico como espírito e matéria, mas que em Giordano Bruno possuem um viés prático. É o caso do que chamei de esboço de uma filosofia do materialismo transcendental. Em Giordano Bruno tudo é matéria e tudo é espírito. Não existe separação entre espírito e matéria, mas o espírito é material e a matéria é espiritual. Por exemplo, quando ele fala a respeito dos corpos dos demônios, que são corpos materiais simples, ele frisa que embora de uma sutileza muito maior do que a dos corpos compostos, ainda assim os corpos dos demônios são materiais. Ele faz da matéria e do espírito uma totalidade; sabemos que a visão ocidental tradicional é que o espírito e a matéria são entidades separadas. Ainda hoje, baseamos em grande parte o nosso conhecimento nessa dicotomia, quando entendemos que a mente é separada da natureza, que nós podemos conceber coisas que não são reais e em contrapartida a natureza pode nos apresentar uma realidade que é absoluta, por ser a realidade da experiência sensorial.

Giordano Bruno nos mostra um caminho para o pensamento que não aceita tais verdades incontestáveis. Eliminando a diferença entre espírito e matéria, ele eliminou a distância hierárquica entre o céu e a terra que implicava em toda uma diferença qualitativa entre os lugares do cosmo. Sim, podemos afirmar que o espírito se torna matéria e que a matéria por sua vez, também se torna espírito, mas isso só pode ser considerado uma transformação dentro de nosso ponto de vista humano. De um ponto de vista mais amplo, o espírito muda de matéria e a matéria também muda de espírito, sendo ambas as faces da mesma moeda em um universo dinâmico que não conhece a inércia.

Do ponto de vista do homem, as relações de totalidade entre mente e corpo são para Giordano Bruno a questão principal da medicina. O homem, através da imaginação, tem o poder de se comunicar com espíritos que estão espalhados pela natureza. Alguns são benéficos, outros

prejudiciais. O homem que tem apenas pensamentos viciosos acaba atraindo para si demônios que se alimentam desse vício. Mas um vício não é apenas a bebida ou a luxúria, mas especialmente um hábito de sentimento ou pensamento muito constante, como o é a *melancolia* para o melancólico. Esses sentimentos ou pensamentos é que constituíam os humores espessos dos quais os demônios se alimentam. O tratamento segundo Bruno devia se dar em duas frentes: tanto o corpo do homem, através de agentes contrários à melancolia deveria ser tratado, quanto a imaginação (a imaginação era a faculdade intelectual, dotada de pensamento e sentimento) deveria ser tratada. Existe um elo entre a medicina bruniana e a de Paracelso, que seria interessante explorar numa pesquisa futura.

Outros caminhos ainda podem ser apontados como questões para pesquisa. Um deles é qual é o lugar da hierarquia cósmica no *Tratado da magia*. Se Bruno igualou espírito e matéria, qual sentido faz falar de um *degradé* de entes que vai de Deus até o vime? Se como vimos, essa hierarquia não é genuinamente uma hierarquia (pois todas as formas são transitórias, apenas os átomos não são) qual é a relação desse tipo de escala com as escalas tradicionais medievais que estavam ligadas às esferas do cosmo? (esferas estas que Bruno destruiu intelectualmente em outras obras). Também podemos nos perguntar qual o verdadeiro papel de Aristóteles dentro do conjunto da obra de Giordano Bruno. Mesmo que o nolano tenha sido o crítico mais duro de Aristóteles de toda a história, o *Tratado da magia* nos mostra um Giordano Bruno praticamente aristotélico. Devemos atribuir isso à influência enorme que a metafísica da contradição de Nicolau de Cusa exerceu no pensamento de Giordano Bruno?

Afora estas questões, ainda podemos perguntar que papel teve a magia dentro da história do pensamento e da religião ocidental. Giordano Bruno nos apresenta uma noção de magia que se por um lado recusa a noção eclesiástica, por outro se alia a tradições filosóficas variadas, postulando que a sabedoria é universal, e pode ser alcançada pelo homem, não sendo privilégio de Deus nem do diabo dá-la a quem quer que seja. Teria sido a magia uma forma de conhecimento que congregava correntes marginais? Teria sido uma forma de viver uma vida espiritual mais ativa em uma época em que a Igreja se preocupava mais com a moral do que com a espiritualidade?

Enfim, para concluir, mas não pretendendo ter exaurido as possibilidades inerentes ao *Tratado da magia*, Bruno antecipa alguns conceitos blakeanos¹⁹³, como a noção de unidade entre espírito e a matéria. Se do ponto de vista de um estudo mais amplo que abarcasse as demais obras de Giordano Bruno, recolocássemos a pergunta de “qual é o lugar do mago na cultura renascentista

¹⁹³ Refiro-me ao poeta e visionário inglês William Blake.

ocidental” talvez ficássemos surpresos com a resposta. Será que contrariando nossas expectativas o mago seria um rebelde? Será que o mago renascentista tem alguma coisa a ver com o homem furioso de Willian Blake? Será que, se como Bruno, que estudou a teologia apenas para demoli-la, mas conservava a noção de Deus, não enquanto Deus pessoal, mas enquanto uma palavra a que se pode apelar para transmitir a noção de poder infinito, seria o mago um teólogo em rebelião? Qual teria sido o papel social da magia e do hermetismo no tempo de Bruno e Campanella? Yates afirmava que a Ordem dominicana havia tido uma tendência à rebelião na Itália, o que pensar de dois dominicanos que se intitulavam magos?

Todas estas são questões instigadas pelo estudo de um único texto de Giordano Bruno, e mais questões poderiam vir à tona com o estudo diligente de outros. A situação do historiador que lê um documento empolgante como este, mas não tem espaço e tempo para tratar de todas as questões que ele levanta, é como a de alguém que vê que o horizonte é muito belo e vasto, mas que ainda falta muito para chegar lá. Espero que este estudo tenha sido interessante ao menos a ponto de fazer jus ao seu objeto de estudo, despertando as consciências para repensar aquilo que já foi pensado, recolando as questões primordiais ou até mesmo contestando sua suposta primordialidade, estabelecida por uma história da ciência que às vezes se revela parcial e tradicional.

Bibliografia

- BARRET, Francis. *Magus – Tratado completo de alquimia e filosofia oculta*. Trad. Júlia Bárány. São Paulo: Mercuryo, 2003.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo S.A, 2009.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia, feitiçeiros, advinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BRUNO, Giordano. *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- BRUNO, Giordano. *Tratado da magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BURKE, Peter. *O Renascimento italiano: Cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.
- CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do Sol*. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CUSA, Nicolau. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições , 2004.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. São Paulo: Editora Record, 2010.
- FÉBVRE, Lucien. *O Problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosacnaify, 2010.

KAPLAN, Arieh. *Sefer Ietsirá, o livro da criação*. São Paulo: editora e livraria Sefer, 2005

LE GOFF, Jaques. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

MARCHIONNI, Antonio. *Didascálicon da arte de ler, Hugo de São Vítor*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

MATTERS, Samuel Lidell. *A Clavícula de Salomão*. Trad. Marina Della Valle. São Paulo: Chave, 2015.

NAMER, Emile. *Filósofos de todos os tempos, G. Bruno*. Lisboa: Estudos Cor, 1966.

ORDINE, Nuccio. *O umbral da sombra*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PASTTOUREAU, Michel. *Una historia simbólica de La Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001.

ROOB, Alexander. *Alquimia e misticismo*. Portugal, Taschen, 2006.

TAVARES, Rui. *Tratado da magia. Giordano Bruno*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

THE ABERDEEN BESTIARY. Disponível em:
<<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/translat/61v.hti>>. Acesso em 10 de nov de 2011.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.