

ISBN: 978-989-757-033-9

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XXI

O Esoterismo na Academia

Coordenação

Gabriel Mateus (ULHT)

Rui Lomelino Freitas (ULHT)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *Rui Lomelino Freitas e Gabriel Mateus*, O Esoterismo na Academia
- 5 *Thiago Borba Piedade Pereira*, A Ciência Mágica e a Mística Científica: as Concepções de Magia (Religião e Ciência) em Eliphas Levi e Helena P. Blavatsky.
- 20 *Rui Lomelino Freitas*, As Quatro Bases dos Manifestos Rosacruz
- 32 *Marcelo Leandro de Campos*, História da Religião e Esoterismo: uma Síntese Historiográfica e Metodológica
- 43 *Domingos Barbosa e Isabel da Rocha*, Do Big Bang à Música das Esferas
- 56 *Maria Teresa Viana Lousa*, Francisco de Holanda e a Fisiognomia Esotérica
- 68 *Filipe Alberto da Silva*, O Hermetismo em Francisco de Holanda
- 83 *Fabio Mendia*, A Influência do Esoterismo Ocidental na Espiritualidade Contemporânea

O Esoterismo na Academia

Coordenadores:

Gabriel Mateus (ULHT)

Rui Lomelino Freitas (ULHT)

Durante as últimas duas décadas temos assistido ao crescimento de um novo campo de conhecimento depois de longos períodos de uma “quarentena epistemológica”. De acordo com Antoine Faivre, o Esoterismo Ocidental pode ser definido como um “padrão de pensamento” com as suas raízes em diferentes formas de filosofia helénica, em particular o Gnosticismo, Hermetismo e Neoplatonismo. Ao longo do séc. XX o conhecimento sobre estas correntes, em particular na forma que assumiram durante o Renascimento, tem evoluído ao ponto de ser hoje uma disciplina bem delimitada e já com currículo académico. Existem atualmente várias universidades com programas de ensino e investigação no campo do Esoterismo Ocidental. Este simpósio permitirá obter-se uma visão geral do estado da arte do Esoterismo Ocidental enquanto disciplina académica emergente. Permitirá também integrar comunicações que constituam um contributo para uma avaliação da importância deste campo de investigação aplicado ao estudo das religiões e espiritualidades.

A CIÊNCIA MÁGICA E A MÍSTICA CIÊNTIFICA: AS CONCEPÇÕES DE MAGIA (RELIGIÃO E CIÊNCIA) EM ELIPHAS LEVI E HELENA P. BLAVATSKY.

Thiago Borba Piedade Pereira (UEPA) ¹

Resumo:

Os estudos sobre a Cabala de Eliphas Levi e a Teosofia de Helena P. Blavatsky destacam, além de outros fatores, a discussão sobre uma religião questionada no âmbito da Razão e/ou uma ciência onde suas descobertas seriam uma atualização de conceitos de culturas antigas. Esta pesquisa visa trazer tal ponto de vista em paralela comparação com o modelo conceitual de pensamento científico e com o próprio conceito de magia, com ênfase em James Frazer e Marcel Mauss. Assim como as devidas críticas de Mary Douglas.

Palavras-Chaves: Cabala, Teosofia, Magia, Religião, Ciência.

Abstract:

Studies on Eliphas Levi Kabbalah and Theosophy of Helena P. Blavatsky highlight, among other factors, the discussion of religion in the context of Reason questioned and / or a science where its discoveries would be an update of concepts of ancient cultures. This research aims to bring the point of view in parallel compared to the conceptual model of scientific thinking and with the concept of magic, with emphasis on James Frazer and Marcel Mauss. As like as the appropriate criticism of Mary Douglas.

Key Words: Kabbalah, Theosophy, Magic, Religion, Science.

¹ Discente do Mestrado de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e membro do grupo de estudo Neoesoterismo e Religiões Alternativas (NERA); dantte-dark-heart@hotmail.com.

Considerações Iniciais

A magia ou o mágico sempre foi algo e se discutir entre o meio científico, seja do ponto de vista de um evolucionismo social, a exemplo de James Frazer, Bronislaw Malinowsky, colocando a magia como uma prática distinta da religião e da ciência, sendo esta relegada a ditos métodos de uma sociedade primitiva ou contrária das práticas de religião e de ciência (FRAZER, 1982) ou conceituando-a como um fenômeno de cunho social que pode estar no religioso, mas com conceitos distintos como visto em Émile Durkheim e Marcel Mauss (MAUSS, 2011).

Com o decorrer do tempo vemos o nítido desenvolver de duas fontes de pesquisa, a divisão foi feita: pesquisadores internos e pesquisadores externos. De um lado, agentes munidos dos pressupostos acadêmicos, de outro, agentes munidos de pressupostos oriundos da área em si. Porém, percebo que apesar de feita tal divisão e, em alguns momentos uma menosprezando a outra, a divisão em si não seria possível se levarmos em consideração os resultados semelhantes e seus paralelismos. Nesse ponto, discute-se sob a égide tanto dos pesquisadores internos quanto dos externos em vista de perceber as interconexões e relações.

Em vista de trazer a fala do sujeito praticante ou dos chamados magos e estudiosos de dentro da área, de época próxima dos autores supracitados, século XIX, demonstro os levantamentos sobre a temática conduzidos pelos autores Eliphas Levi, Aleister Crowley e Helena Petrovna Blavatsky, com destaque para o primeiro e a última, que demonstram a magia como algo experimental e sob os princípios do crer, ou seja, como algo de perspectivas religiosas e científicas (LEVI, 2008) não distinto destes campos do saber, algo não relegado a “feitiçaria popular” ou práticas de origem primitiva apenas.

Como já referido, a presente pesquisa visa comparar as perspectivas de análise sobre o pensamento mágico e seu agente dos pesquisadores de fora do campo em questão e o ponto de vista dos chamados magos e conseqüentemente o modelo de diferir tais pensamentos e suas semelhanças, levando em consideração que tais saberes podem estar mais interligados do que aparentam: ponto de vista a que venho expressar sobre o pensamento mágico, aqui nutrido de experimentação e organização quanto aos atos de seus agentes.

Sobre as questões pertinentes à datação das respectivas pesquisas, comparemos o ano de publicação das afirmações dos autores mais remotos utilizados: Levi publica sua primeira obra sobre o tema, *Dogme et Rituel de La Haute Magie* (Dogma e Ritual de Alta Magia), em 1854 e Frazer o seu *Golden Bough* (Ramo de Ouro) apenas em 1890. Ou seja, pesquisas anteriores que possuem seu devido valor analítico, isto porque não se fala dos casos que

posteriormente serão referidos de Giordano Bruno, Francis Bacon e possivelmente outros pesquisadores mais antigos.

A indagação sobre o pensamento mágico para remontar a olhares mais antigos do que os trazidos pelos autores externos então utilizados e, adiantando conclusões, poderemos reconhecer resultados semelhantes e quase idênticos encontrados, como será o caso do *mana* de Mauss, assim como, caso levadas em consideração, possíveis condutoras de avanços modernos na área sobre as concepções do pensamento mágico e sua cientificidade ou não.

As discussões sobre uma magia em fé e razão já era falada em Levi na época acima citada e em Blavatsky com a publicação do primeiro volume de *Isis Unveiled* (Isis sem Véu) em 1877, datação ainda anterior a Frazer, e ambos, assim como outros pesquisadores internos, como, por exemplo, Paracelso, Papus, Aleister Crowley e Gerald Gardner, ainda parecem ter muito a acrescentar sobre o mago e seu ofício dentro dos liames científicos. A clara distinção entre o olhar ou não das publicações da área parece necessitar ser repensada se visamos realmente o avanço das análises.

Para discutir o tema, destacam-se as temáticas seguintes: sobre os significados tratados por ambos os pontos de vista sobre a magia e o mago; sobre as perspectivas de uma religião organizada sob a razão e uma ciência de crença; magia e ciência para os pensadores contemporâneos e seus paralelismos; a magia e seus novos valores na sociedade moderna e afirmações conclusivas e possíveis novas percepções sobre a temática.

Nesta pesquisa utilizo com enfoque os autores James Frazer, Marcel Mauss, Eliphas Levi, Helena Petrovna Blavatsky e em pontos-chave os autores Bronislaw Malinowsky, Mary Douglas, Aleister Crowley, Edgar Morrin e para apoio discursivo os autores Franz Bardon, Carlos Castañeda e Robert Anton Wilson, dentre outros, em busca de analisar com melhor precisão o tema proposto e levantado nesta observação.

Magia para Antropólogos e Cientistas da Religião

Para pesquisadores do campo da antropologia e das ciências da religião, no século XIX, magia foi conceituada como algo primitivo, evolutivamente anterior ou mais simples que a religião, e em alguns momentos relegado apenas a chamada “feitiçaria popular”. No mesmo período, haviam pensadores que se auto classificavam como magos e escreveram sobre a magia como uma prática experimental, que traria o equilíbrio perfeito entre fé e razão.

Para James Frazer “há forte razões para pensar que, na evolução do pensamento, a magia precedeu a religião” (FRAZER, 1982:59) o que nos remete ao modelo dos primeiros

pesquisadores externos que vieram a analisar o pensamento mágico. Deste modo para explicar o pensamento mágico, Frazer a subdivide por magia de semelhança e por contágio (ibid.: 11-12).

De acordo com Frazer a magia viria da vontade do ser humano de manipular certas questões da natureza, como o clima e a saúde ou socioculturais, como vitória e harmonia. Para este, magia irá diferir e evoluir para a religião quando esta deixa de atribuir estas habilidades de manipulação das leis da natureza para o mago e passa a atribuir a uma personalidade externa ou maior: as divindades ou a divindade. E no pensamento científico teríamos o próprio ser analisando experimentalmente tais fenômenos considerados naturais e antes espirituais (FRAZER, 1982).

Em Frazer a magia seria algo primitivo nesta escala evolutiva de atribuição de poder interno, ainda necessário com o tempo a passar para uma estrutura de pensamento religioso de atribuição externa e posteriormente científico bem estruturado com métodos e experimentos. Temos então a magia como a semente de algo maior que desembocará no pensamento científico.

Vejamos nesse ponto a fala de Mary Douglas sobre Frazer:

Parece que, uma vez que Frazer disse que a interessante questão da religião comparativa se prendia a falsas crenças na eficácia mágica, as cabeças dos antropólogos ingleses permaneceram obedientemente curvadas sobre esta questão perplexa, mesmo tendo rejeitado há muito a hipótese evolucionária que para Frazer tornou-a interessante. (DOUGLAS, 2012: 41)

Douglas desse modo demonstra o quão forte o pensamento supracitado sobre Frazer ainda perdurou, se não por completo, porém em partes, no pensamento científico sobre essa discussão. Podemos igualmente relacionar a certo temor em repensar os clássicos por parte de seus seguidores, algo que pode ocorrer não só com Frazer, porém no pensamento dos outros aqui referidos (ibid.: 76-77).

Frazer irá diferir do pensamento de Malinowski (1988) que vê a magia, a religião e a ciência como presente em todos os povos paralelamente e não de um modo evolutivo no que concerne ao conhecimento. Seria uma estrutura de pensamento desenvolvido em vista das mesmas explicações e entendimentos de mundo, porém pensadas e desenvolvidas de modo diferente. O avanço no pensamento de Malinowski estaria em sua intenção ao afirmar que “a magia tem sua origem na expressão das emoções de um indivíduo” (DOUGLAS, 2012: 76). Temos então

o valorizar da experiência pessoal, mesmo que relegada apenas a “emoções” e “paixões”, algo instintivo. Adiante veremos Levi e Blavatsky sobre tal questão.

Mary Douglas ainda retoma acidamente Frazer e Malinowski quando quanto aos ritos mágicos e outros relata sobre o pensamento do primeiro:

Como poderia ele, infrutiferamente, isolar ritos de magia de outros ritos, e discutir magia como uma espécie de uísque de um homem pobre, usado para ganhar convívio e coragem contra disputas atemorizantes? Esta é outra aberração devida a Frazer, de quem Malinowski se proclamava discípulo. (ibid.: 77)

Marcel Mauss diferirá nesse ponto. Coloca a magia como fora deste eixo evolutivo da religião, como um germen desta. Ambas teriam sua independência de raciocínio, em alguns pontos seus fenômenos se misturando, mas mesmo assim com relativas especificidades que implicariam em uma evolução paralela e particular para ambas (MAUSS, 2011:55). Como por exemplo, ao levar em consideração Frazer, Mauss afirmar de ritos mágicos que não se encaixam em suas classificações, assim como ritos considerados religiosos que caíam em sua classificação sobre magia (id.:57).

Para seus atos o mago saberá manipular uma força que existe por si, o *mana*: “a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora sem aniquilar, a ação mecânica delas.” (id.: 145), apesar de que para a magia realmente existir “é preciso que a sociedade esteja presente” (id.: 160) e que a ideia do *mana* “não compreendia nada de intelectual nem de experimental, a não ser da existência mesma da sociedade e de seus preconceitos” (id.: 160). Mauss relega portando a magia a um fenômeno coletivo e social, sendo que “nenhum enfoque especial é centrado na eficácia (DOUGLAS, 2012: 76)”.

Tendo em vista a já referida época de pesquisa anterior em alguns momentos, em outros, devidamente próximas, por parte dos pesquisadores internos (magos e místicos) e suas descobertas anteriores, vejamos o que esses poderiam acrescentar ao conceito de mágico ainda relegado ao primitivo, primevo, ao fenômeno essencialmente social e a algo externo ao ser de atribuição da respectiva comunidade que foi possível de se ver brevemente nesse tópico sobre os antropólogos e alguns cientistas da religião sobre a temática.

Magia para os Magos e Místicos e Contrapontos

Em outro viés temos os pesquisadores internos, ou magos em si, segundo suas obras e classificações posteriores. Para estes, com destaque para Eliphas Levi e Helena P. Blavatsky

temos a magia como algo experimental onde o próprio sujeito é seu objeto alvo e onde magia e avanços científicos em nada difeririam um do outro, a não ser em sua linguagem.

Eliphas Levi coloca a magia como “a divindade do homem conquistada pela ciência em conjunção com a fé; os verdadeiros magos são Deuses-homens, em virtude de sua íntima união com o princípio divino” (LEVI, 1993:9). Escusando a licença alegórica de Levi, percebe-se a intenção em sua afirmação sobre a magia como o equilíbrio entre fé e ciência e a questão iniciática do mago como alguém que depois de seus experimentos e conclusões, chegou a uma iluminação esperada.

Ainda será dada a ressalva de que “a ciência e a fé podem e devem contrabalancear-se reciprocamente produzindo equilíbrio; não podem jamais amalgamar-se.” (id.: 15). Apesar da classificação supracitada sobre a magia, Levi não indica as uniões de ambas e mesmo será contra tal pensamento, indicando a magia como a interseção dessas, como algo referente ao equilíbrio e apoio mutuo de ambas, tendo como alvo uma maior compreensão do Ser e do Seu meio.

Seguindo ideia próxima a Levi, Blavatsky afirma que:

Existe uma regra de interpretação que poderia guiar-nos em nossas análises das opiniões filosóficas: “O pensamento humano, sob a necessária operação de suas próprias leis, se viu obrigado a conservar as mesmas ideias, e o coração humano a alimentar os mesmos sentimentos em todas as épocas”. (2010 a:75)

Tal afirmação implica em boa parte do raciocínio seguido na serie de obras *Isis sem Véu* desta autora. Uma comparação de práticas e acontecimentos considerados mágicos da antiguidade com descobertas da ciência e a indicação de que são apenas reminiscências desta conservação de ideias e sentimentos do ser humano, como pode ser retomado na seguinte afirmação que demonstra esse pensamento central dessas obras:

È um sonhador utópico aquele que pensa que o homem sempre se modifica com a evolução e desenvolvimento de novas ideias. O solo pode ser bem fertilizado e preparado para colher todo ano uma maior e mais abundante variedade de frutos; mas, cavai um pouco mais fundo do que a camada necessária para a colheita, e a mesma terra mostrará no subsolo como era lá antes da primeira passagem da charrua. (BLAVATSKY, 2010 a:134)

Deste modo, Blavatsky indica a magia como científica ou com um cientificismo próprio de semelhanças onde, devido questões de épocas referentes ao pensar científico ou fazer ciência, foi relegado a algo distante ou de pouco valor, mas que haveria de demonstrar as bases e avanços para estes mesmos métodos. Em consequência, Blavatsky realça a questão da magia como eixo entre fé e razão presente em Levi, assim como um método além destes, pois afirma que “nenhuma fé dogmática e nenhuma ciência exata é capaz de desenraizar este sentimento intuitivo inerente ao homem depois que este o compreendeu plenamente em si mesmo” (2010 a:127). Algo inerente ao ser humano.

Portanto, classificar o pensamento mágico, ou conhecimento mágico, como apenas relegado a atribuições sociais de uma fonte externa (MAUSS, 2011) a um pensamento primitivo (FRAZER, 1982) ou a métodos diferentes de pensar o mundo, porém ainda relegados a algo sensível, o mago, diferente do experimental, o cientista (MALINOWSKI, 1988), seria cair em desacordo com o pensamento expresso na magia cabalística ou religião sob razão de Levi, uma vez que para esse, na magia “é preciso crer nas cousas cuja existência nos obriga a admitir a razão mediante o testemunho dos efeitos conhecidos e apreciados pela ciência (LEVI, 2006:77)”. Há experimento racional e sensibilidade intuitiva simultâneos, para com si mesmo e para com o meio social.

Os eixos de discussão levantados pelos magos, em síntese, levam em conta, como já referido, três pontos principais: a magia como não apenas externa e sim, simultaneamente interna ao ser; o pensamento mágico como algo de cunho experimental (em Levi, a ciência), assim como intuitivo (em Levi, a fé) e a magia como representação sistêmica de símbolos cósmicos em ação, não relegado apenas ao primevo, ao popular, mas igualmente a um desenvolver inerente ao ser humano e suas interações físicas e/ou metafísicas.

Eixos de Paralelismos de Pensamento

Como eixos de paralelismo com o pensamento de Levi e Blavatsky, venho a ressaltar alguns pontos dos autores supracitados Malinowski e Mauss, outros autores que trazem novas propostas de pensamento científico que corroborem com tal perspectiva de mutisaberes, neste caso Edgar Morin e Boaventura de Sousa Santos e os considerados cientistas clássicos que analisaram a temática: aqui exemplificados por Francis Bacon e Giordano Bruno que denotam, mesmo que distantemente em alguns casos, uma semelhança de desenvolvimento teórico analítico sobre algumas questões sobre o pensamento mágico.

Malinowski já demonstrara, mesmo que apenas como “conhecimento rudimentar”, a magia com método e aplicação próprios como poderemos perceber (JÚNIOR, 2011:395):

O nativo nunca confia somente na magia como forma de propiciar a natureza, mas faz uso de uma série de conhecimentos rudimentares a partir da observação e do pensamento. A magia, entretanto, não seria uma pré-ciência, mas, para Malinowski, é preciso enquadrá-la no domínio sagrado da realidade.

A magia para Malinowski, portanto, lidaria com as próprias possibilidades que a realidade do sujeito, do mago, daria para a construção de um pensamento sistematizado, mesmo que enquadrado no âmbito sagrado dessa realidade, um âmbito mais metafísico do que puramente social. Talvez uma cogitação sobre os grandes mistérios que Levi nos apresenta (2005). Ou simplesmente, o resultado semelhante obtido por ambos devido ideias e pesquisas sobre a mesma temática, algo não tão raro como se parece.

Júnior ao falar sobre Malinowski torna a magia mais próxima da ciência e das falas de Levi e Blavatsky, pois acrescenta que (2011-397):

“para Malinowski, a magia só é eficaz enquanto triunfo de mentes pessoais e de testemunhos positivos que vão encobrir os negativos. A magia teria, portanto, a função, de ritualizar o otimismo humano de poder chegar a um fim desejado, ao passo que a religião se ligaria a um caráter emotivo, com função e valor em si mesma.” (2011-397)

Em Marcel Mauss encontramos o paralelismo ao trazer o conceito de *mana* (2011:145) para o ambiente acadêmico que encontra similitudes em inúmeras culturas e denominações mágicas e místicas como Blavatsky afirma quando fala sobre o Éter Universal e as seguintes outras ressignações, para tomar-se como exemplo, temos:

“o caos dos antigos; o sagrado fogo zoroastriano; [...] o fogo de Hermes; o fogo de Elmes dos antigos alemães; [...] a chama sobre o altar de Pan; o fogo inextinguível do templo de Acrópolis, e do de Vesta; [...] o Ptah egípcio, ou Râ; [...] os vapores do oráculo de Delfos; a luz sideral dos Rosa-cruzes; o ÂKÂSA dos adeptos hindus; a luz astral de Eliphas Levi.” (BLAVATSKY, 2010 a:202)

Devido à utilização do conceito de *mana* em seu esboço de uma teoria geral da magia, Mauss (2011:47-181), o Éter Universal de Blavatsky, a Luz Astral de Levi e tais outras

denominações foram estudadas e generalizadas academicamente na roupagem do *mana*. É necessário ressaltar-se, como afirmado no tópico precedente, o *mana* como não apenas resultado de interação social e comunitária, mas oriundo de treino e experiências particulares do mago no chamado magnetismo dessa propriedade (BLAVATSKY, 2010 a:205-207). Ou seja, algo ao mesmo tempo pessoal e global.

Os autores Edgar Morin e Boaventura de Sousa Santos a exemplo de outros desta época moderna (GIDDENS, 2013), vêm trazer possibilidades de inter-relação de áreas ou um novo olhar ao pensamento científico corroborando com a perspectiva do pensamento mágico com esta interseção entre fé e razão que Levi nos traz. Faz-se necessário ressaltar que valho-me desses para indicar possibilidades de correlações de pensamento, mesmo que tais autores não tenham tratado especificamente sobre o pensamento mágico, o modo de conceber a produção e desenvolvimento do conhecimento em geral é próximo de como os chamados magos aqui citados compreendem a magia.

Morin demonstra a necessidade deste olhar mais amplo para a melhor compreensão do próprio conhecimento ou de disciplinas e assuntos específicos como podemos perceber quando afirma que:

“a disciplina nasce não apenas de um conhecimento e de uma reflexão interna sobre si mesma, mas também de um conhecimento externo. Não basta, pois, estar por dentro de uma disciplina para conhecer todos os problemas aferentes a ela.”
(MORRIN, 2000:105)

Deste modo, a exemplo do acima citado *mana*, necessitaríamos entrar na área do próprio pensamento mágico ou melhor analisa-la levando em consideração os próprios escritos destes pesquisadores internos para compreender a possibilidade de atribuição deste *mana* como não apenas meio da relação comunidade-mago, mas sim do mago por si, pelo seu autoexperimentar e de ser o cientista e cobaia de si mesmo. As contribuições poderiam levar ao quesito psicológico do pensamento mágico em sintonia como o quesito social tão exaustivamente trabalhado e desse modo, a uma compreensão mais detalhada sobre o mesmo. Através de Boaventura temos a tradução da diversidade como um olhar dos que aqui chamo pesquisadores internos em contrapartida ou sincronia com pesquisadores externos com novos, porém similares neste caso, modelos de análise, pois “pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do caráter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou de uma dada prática” (SANTOS, 2008:129) e uma “racionalidade cosmopolita” (id: 95). Temos

o valorizar do que ainda pode ser tratado de primitivismo científico como uma outra forma de ver e entender o mundo, não se faz ciência, porém se fazem ciências na racionalidade cosmopolita.

Dentre os autores que analisaram a magia que são comumente conhecidos no meio científico, porém de poucas ênfases em suas pesquisas sobre o conhecimento místico-mágico, temos como dois exemplos: o filósofo inglês Francis Bacon e teólogo e filósofo italiano Giordano Bruno. Ambos que se debruçaram quando não em boa parte de suas obras, em algumas das afirmações sobre como cogitar o conhecimento em ponto de vista geral, propondo reformas ao mesmo, o caso de Bacon ou com tratados sobre o pensamento mágico, o caso de Bruno.

Francis Bacon que propôs já no século XVI em suas obras *Novum Organum* e *Nova Atlântida* uma mudança de estrutura do conhecimento e uma nova estrutura de organização respectivamente, ambos valorizando de igual modo à espiritualidade como proposta de método científico, apesar de em alguns pontos possivelmente separando os modos de conceber ambas as perspectivas; motivo que é posto entre alguns como autor dos três manifestos rosa-cruzes, tidos como obras expressivas, quando não fundadoras, desta comunidade mística (PARUKER, 1998:57-70).

Giordano Bruno, também no século XVI, se expressa sobre uma magia concebida:

“enquanto tripla: divina, natural e matemática. [...] 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.” (2008:35-36)

Além desse pensamento de uma magia matemática, nesse caso entenda-se como com possibilidades de se expressar metódico e experimentalmente, Giordano Bruno já analisara questões como o *mana*, com o epíteto de *animus*, outros mundos e comunicações espirituais e o magnetismo mágico dentre outros assuntos (BRUNO, 2008:29-123). Se o olhar de método e da pesquisa fosse sincronizado com as afirmações de Bruno, possivelmente teríamos uma firme ponte de ligação na divisão criada entre cientistas do campo e fora do campo sobre a magia. Teóricos e suas afirmações poderiam andar por essa ponte sem o temor de rever tantas afirmações ou de reconhecerem novas antigas afirmações para maior completude da temática. Tais autores, exemplos de paralelismos de pensamento com Blavatsky e Levi, foram referidos em visa de demonstrar a viabilidade não tão recente de uma pesquisa sobre o pensamento

mágico e seu agente atualizado como base em novos antigos paradigmas e assim se tornando mais rica perante uma análise que se refira a uma atualização de conceitos e modelos. Compreende-se atualização como um repensar e, caso necessário, um reestruturar de bases, de axiomas sem temores para a realização de tal empreendimento, mesmo que parcelas de teorias sejam deixadas ou recriadas. Talvez das cinzas, dos escombros nasça algo belo de se ver.

Magia em Antigos Novos Paradigmas

No ambiente de modernidade ou pós-modernidade de repaginação e repensar das estruturas clássicas e dos antigos modelos de análise, do pensamento mágico neste caso, dão lugar a novos modelos de pensamento e novas possibilidades (MAGNANI, 2000) ou espaço para o olhar a análises tão antigas quanto tais modelos considerados clássicos, nesta proposta temos Levi e Blavatsky, que tornam possível um discurso de inter-relação entre diversos campos do saber em outros momentos antagonistas, ou feitos antagonistas, como por exemplo, a contenda exaustivamente prolongada sobre fé e razão. Tratando como se pudéssemos separar o ser humano de ambas ou como se estas não se interligassem em algum momento.

Com tais possibilidades a magia pode não se encontrar mais vista como um gérmen do pensamento religioso (FRAZER, 1982) ou um cientificismo primitivo sem melhores técnicas de análise (MALINOWSKI, 1988) e sim algo mais amplo que, seja para se autoafirmar ou devido uma busca incessante de conhecimento, embarca diversos campos. Revendo Blavatsky, o *mana* não será apenas resultante da interação comunidade-mago (MAUSS, 2011:142-155) e sim “o princípio sutil a que tudo penetra e que foi recentemente batizado de Éter Universal” (BLAVATSKY, 2010 a:204) dominado por um mago devidamente hábil em manipular o magnetismo; habilidade esta oriunda de técnicas e experiências (BLAVATSKY, 2010 a:205-207).

Vemos a volatilidade da tentativa da classificação do pensamento mágico nesta época de crises identitárias (HALL, 2011:07-10) e instabilidade de pesquisa (LYOTARD, 2013:99-108) que afeta a todas estas divisões antes estruturadas do conhecimento e acima citadas que nesta Nova Era carrega inúmeros modelos de crença (TERRIN, 1992:75). O conceito de magia e de mago se expande a incontáveis possibilidades onde magia e ciência se confundem, talvez com uma apropriação da segunda pela primeira ou como apenas uma conexão entre este arado dessa terra antiga que Blavatsky nos fala (BLAVATSKY, 2010 a:134).

O insight científico, a heureka de Arquimedes é reinterpretado como tão inspiracional quanto o modelo de conhecimento religioso. O pensamento científico, como previamente referido por

Blavatsky, é visto como uma fala nova de assuntos já antigos e, em Levi, é peça-chave do que seria o conhecimento mágico em equilíbrio com o crer. Desse modo, novas possibilidades em velhas formas se mostram para análise. Os valores de compreensão de ambos os lados interligados se tornam a mola motriz para o compreender mais amplo do método a das práticas oriundas do pensamento mágico.

Nestas novas opções temos o estudo de uma física, biologia, ou ciência no geral, mais espiritualizada. Destaque aos autores Fritjof Capra e seu *Tao da Física* (2011) e Amit Goswami e seus *O Universo Autoconsciente* (2008) e *Da Evolução Criativa das Espécies* (2009) que trazem “uma visão de mundo bastante similar às visões adotadas pelos místicos de todas as épocas e tradições” (CAPRA, 2011:31). O que comumente veio a se denominar ciência se torna mágico, espiritualizado: não apenas a magia recorre a esta ciência, mas o fluxo oposto igualmente ocorre: a ciência recorre ao místico, ao mágico.

Outros exemplos podem ser retomados em Timothy Leary, psicólogo, neurocientista e vivaz representante nos anos 60 da contracultura e do movimento hippie e um dos retomadores de suas ideias: Robert Anton Wilson, psicólogo e praticante de técnicas místico-mágicas. Ambos falam sobre a possibilidade do despertar humano ou evolução neurológica (WILSON, 2004:2002) com base em psicodélicos e práticas místicas, se apropriando ou repensando conceitos de física quântica, biologia evolutiva e psicologia jungiana para tal feito (id.: 202-2018). As estruturas e os modelos de pensamento se entrelaçam, se confundem para se organizarem.

Obviamente, ainda encontramos territorialismos em ambos os lados. Não se quer realizar o bom combate, visando uma dialética para a compreensão da questão, tornando-se melhor se prender a preceitos que, mesmo potencialmente antiquados, de fato vigoram uma insegurança de revisões e novas compreensões de mundo. Se a relação fosse mais estreita não se fariam olhares e análises míopes em ambos os lados e o bom combate estaria presente. Propor a dialética é propor um olhar sobre o tema sem conceitos prévios, porém com acesso a inúmeros conceitos prévios de auxílio metodológico e informativo.

Em resultantes, tais novos olhares e argumentos a antigos paradigmas se demonstram como eco do que Levi, Blavatsky e outros, como Aleister Crowley (2000) e Franz Bardon (2007) afirmaram. Como diria Crowley segundo Wilson (2004:146): “Não colocamos nossa confiança na virgem ou na Pomba. Nosso método é Ciência. Nosso objetivo é Religião”. Afirmação, para alguns, chocante, mas que demonstra o método e objetivo: o experimentalismo científico no pensamento mágico, como referido nos tópicos anteriores e

comparado aos estudiosos externos sobre o pensamento mágico que pré conceituam o primitivista e o não-primitivista, o racional e o irracional.

Considerações Finais

Para proposta inicial de demonstrar pesquisadores externos, Mauss, Malinowski e Frazer, em comparação com os internos, Levi e Blavatsky, conclui-se no referir de possibilidade de fala deste pesquisador interno como viável e possivelmente condutora de um mais rico conceito quanto ao mago e seu mundo, trazendo tanto novidades antigas ao meio científico quanto partilhando das novas perspectivas desse. Não afirmo que a correlação seria fácil ou que os cientistas de ambos os campos iriam permitir a mesma, porém a ponte que foi proposta aparenta já possuir pilares e bases colocadas e bem postas na terra, só falta ser devidamente construída e conservada. A pedra base de um melhor detalhar foi posta.

O modo e método para olhar o pensamento mágico demandam transformações metodológicas. Afirmar que devemos repaginar ou incluir novos olhares em nossas perspectivas de pesquisa não denota o ignorar ou a recusa em utilização de nossas teorias clássicas, denota sim uma tentativa de lapidar propostas conhecidas em busca de abarcar mais detalhadamente questões para uma afirmação terminológica. Sobre o desfasamento da perspectiva teórica e sua permanência irrestrita, fiquemos com a fala de Geertz, que nos diz que “muitas vezes elas persistem depois que todos perdem o interesse nelas, exceto um punhado de pessoas (embora estas sejam sempre muito passionais)” (1989: 37, *nota de rodapé*). Reconhecer a falibilidade teórica e sua possibilidade de falseabilidade (Cf. POPPER, 2013: 88-92) seria reconhecer a possibilidade de ainda se fazer (nova) ciência com tais teorias em detrimento de cairmos em um arcaísmo vão e não conseguirmos realizar a conexão entre o interno e o externo sobre esse pensamento mágico.

Que nos venha a fala de Mary Douglas sobre a eficácia mágica que aqui levo para a importância de repensar-se as afirmações sobre o pensamento mágico e às pré-concepções aplicadas a mesmo: “Há duas opiniões possíveis: ou o poder da magia é pura ilusão, ou não é. Se não é ilusão, então os símbolos têm o poder de operar mudanças.” (2012: 89). O poder dos símbolos e seu papel mágico estão no horizonte de ação do mago e suas práticas, fazem parte de sua ciência mágica e encontrar a sua compreensão sobre estes, seria saber dar a respostas da ilusão ou não do ato mágico e seu valor simbólico ou se este está encerrado em racionalidades ou irracionalidades instintivas. Que venha o bom combate.

REFERÊNCIAS

BARDON, Franz. **Magia Prática – O Caminho do Adepto**: Teoria e Prática, Um Curso de Dez Etapas. Rio de Janeiro: Ground, 2007.

BLAVATSKY, H. P. **Ísis sem Véu**: Uma Chave-Mestra para os Mistérios da Ciência e da Teologia Antigas e Modernas, Volume I. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2010.

_____. **Ísis sem Véu**: Uma Chave-Mestra para os Mistérios da Ciência e da Teologia Antigas e Modernas, Volume II. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2010.

_____. **Ísis sem Véu**: Uma Chave-Mestra para os Mistérios da Ciência e da Teologia Antigas e Modernas, Volume III. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2010.

_____. **Ísis sem Véu**: Uma Chave-Mestra para os Mistérios da Ciência e da Teologia Antigas e Modernas, Volume IV. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2010.

BRUNO, Giordano. **Tratado da Magia**. São Paulo: Martins, 2008.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 2011.

CROWLEY, Aleister. **The Book of Lies**. New York: Weiser, 2000.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FRAZER, George James. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC. 1989.

GOSWAMI, Amit. **Evolução Criativa das Espécies**. São Paulo: Aleph, 2008.

_____. **O Universo Autoconsciente**: Como a Consciência cria o Mundo Material. São Paulo: Aleph, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

JÚNIOR, Dílson de Oliveira Daldoce. **Congresso de Teologia da PUCPR**, 10, 2011, Curitiba. Anais eletrônicos... Curitiba: Champagnat, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

LEVI, Eliphas. **A Chave dos Grandes Mistérios**. São Paulo: Madras, 2005.

_____. **Dogma e Ritual de Alta Magia**. São Paulo: Madras, 2006.

_____. **Os Paradoxos da Sabedoria Oculta**. São Paulo: Pensamento, 1993.

MAGNANI, José Guilherme. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MALINOSWKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

MORIN, Edgar. **A Cabeça Bem-Feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PARUKER, Charles Veja. **A Trilogia dos Rosacruzes**. Paraná: Amorc, 1998.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2013.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

WILSON, Robert Anton. **O Gatilho Cósmico: O derradeiro segredo dos Illuminati**. São Paulo: Madras, 2004.

AS QUATRO BASES DOS MANIFESTOS ROSACRUZES

Rui Lomelino de Freitas

Resumo

A *Fama Fraternitatis R. C.* é a primeira de três publicações, surgidas no início do século XVII, que viriam a ser designadas como “Manifestos” rosacruzes. Estes textos marcaram profundamente a sua época, dando corpo a um movimento de ideias europeu do séc. XVII, que pode ser designado como “pensamento rosacruz”. O objectivo desta comunicação consiste em identificar os principais afluentes que confluíram para formar o pensamento que se reflecte nos Manifestos. Nomeadamente: A gnose cristã; A herança sufi dos *Ikhwaân al-Safâ*; A linha de Paracelso; O Hermetismo.

Palavras-Chave: Esoterismo; Rosacruz; Cristianismo; Hermetismo; Paracelso, *Ikhwaân al-Safâ*;

Abstract

Fama Fraternitatis RC is the first of three publications that emerged in the early seventeenth century, that would be designated as "Rosicrucian's Manifestos". These texts deeply marked his time, embodying a movement of the European XVII century ideas, which can be designated as "rosicrucian thought". The purpose of this communication is to identify the main tributaries that converged to form the thinking reflected in the Manifestos. Namely: Christian gnosis ; The legacy of Sufi brotherhood *Ikhwaân al-Safâ*; The Paracelsus line; The Hermeticism .

Keywords: Esotericism ; Rosicrucians ; christianity; hermeticism; Paracelsus , Ikhwaan al-Safa

Introdução:

A *Fama Fraternitatis R. C.* é a primeira de três publicações, surgidas no início do século XVII, que viriam a ser designadas como “Manifestos” rosacruzes. Nascidos da concepção espiritual de uma “societas” informal composta por eruditos, místicos e teósofos do sul da Alemanha, hoje perfeitamente identificados e conhecidos. A *Fama Fraternitatis RC* (O Chamado da Fraternidade RC), a *Confessio Fraternitatis RC* (o Testemunho da Fraternidade R.C.) e as *Bodas Alquímicas de Cristão Rosacruz*, são impressos respectivamente nos anos 1614, 1615 e 1616. Como reacção à publicação dos *Manifestos*, o mercado europeu da época é inundado de obras pró e contra, em tons por vezes exaltados. Estão actualmente identificadas mais de 400 respostas editadas aos Manifestos, surgidas nos primeiros 10 anos seguintes à sua publicação, e cerca de 1700 respostas editadas nos séculos XVII e XVIII². Números que, para a época a que se referem, indicam uma actividade editorial extremamente intensa.

Mas que conteúdos justificaram tamanha polémica e comoção? Do ponto de vista formal trata-se de um conjunto de fábulas fantásticas, enigmáticas, doseadas com humor subtil. Numa análise de conteúdo é notável a forte influência da filosofia hermética e alquímica, que surge em forma de aforismos directos ou alegorias. É perceptível sem grande esforço que os Manifestos denotam e concretizam um movimento de ideias que marcou uma época e que pode ser designado genericamente como “pensamento rosacruz”³. Menos fácil e que ultrapassa o âmbito deste trabalho seria avaliar com rigor o impacto que este movimento teve nos últimos 400 anos no nascimento e desenvolvimento da ciência moderna, no pensamento filosófico, nas artes, na religião e espiritualidade ocidental, no pensamento social e político e, claro, nos campos das escolas de esoterismo, formando quatro séculos de tradição consistente, identificável e frequentemente definível.

O objectivo desta comunicação consiste em identificar os principais afluentes que confluíram para formar o pensamento que se reflecte nos manifestos. Nomeadamente,

1. A gnose cristã;
2. A herança sufi dos *Ikhwaân al-Safâ*;
3. A linha de Paracelso;
4. O Hermetismo

² Frans Smit, *La Llamada de la Rosacruz – Cuatro siglos de Tradición Viva*, Fundación Rosacruz

³ Yates, Frances; *The Rosicrucian Enlightenment*, London, 1972

A Gnose Cristã

Os investigadores das últimas décadas no campo do Esoterismo Ocidental demonstram frequentemente que a noção de uma oposição entre a gnose e o cristianismo remonta à estratégia heresiológica dos primeiros séculos, que apresentava fortes distorções nas descrições que fazia dos movimentos cristãos gnósticos⁴. Fazia parte da mesma estratégia descrever o fenómeno adversário radicalizando, a “preto e branco” os contornos, de modo a isolar e distanciar completamente aquilo que se queria combater⁵. Mas hoje percebe-se que o fenómeno gnóstico intermeia as fronteiras estabelecidas pela autodefinida ortodoxia, cabendo no conceito de gnóstico por exemplo um Clemente de Alexandria, podendo-se tratar de uma gnose paulina, ou de uma gnose de Meister Eckhart⁶ ou de Jacob Bohmme. Nesta acepção, um levantamento como o que tem vindo a ser feito na última década pelos historiadores no âmbito do esoterismo ocidental, permite identificar uma quase ininterrupta presença no tempo de indivíduos ou movimentos que testemunham de uma vivência cristã, fundamentalmente gnóstica, ou mística. Neste trabalho iremos mostrar como esta tendência converge nos Manifestos.

Neste mesmo sentido, em inícios do séc. XX Maurice Magre⁷ associa Cristão Rosacruz a uma antiga família alemã que teria sido continuadora dos ensinamentos cátaros. Também Antonin Gadal se refere nos anos 50 à longa linha Joanita que chega à Occitânia, no sul de França, vinda de Constantinopla, através do norte de Itália e de Espanha.

No conto simbólico da Fama Fraternitatis é dito que Cristão Rosacruz, filho de alemães nobres mas pobres é educado num convento cristão, onde recebe e aprende grego e latim. É com um dos irmãos desse convento que um dia parte em direcção a Jerusalém e inicia o seu decisivo périplo. Mas chegando à ilha de Chipre, C.R.C. perde o seu companheiro, que falece, e decide agora não mais se dirigir a Jerusalém, ao Santo Sepulcro, mas a Damasco...

Temos por um lado Jerusalém, a cidade histórica, a ligação a uma concepção de cristianismo de um cristo histórico, cuja literalidade da narrativa evangélica é testemunhada por “provas” materiais (os locais, o santo sudário, os madeiros da cruz...); e por outro lado, Damasco, que evoca na mentalidade cristã o encontro de Paulo de Tarso, aliás Saulo, com o “Cristo Vivo, o

⁴ Ver neste contexto Versluis, Arthur; *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, 2007. Mas também nesta mesma linha Wouter Hanegraaf, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, 2005

⁵ Um dos exemplos mais paradigmáticos de distorção do objecto descrito é o *Adversus Haresis*, onde Irineu de Lião afirma sem pudor que o objectivo do seu labor não é o de meramente descrever os o inimigo (os gnósticos), mas principalmente o de os “ferir por todos os lados”...

⁶ van den Broek, Roelof; J. Hanegraaff, Wouter (Ed.); *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, 1997

⁷ Magre Maurice; *Magiciens et Illuminés*, Editions Equinox, 1930

cristianismo que provém de experiência/percepção directa. A personagem C.R.C. preconizará, como muitos verificaram, o fim da religião e a substituição desta por um culto interior.

É também com outros 4 irmãos que posteriormente num momento decisivo do conto, C.R.C. cria a Ordem Rosacruz, fundando uma casa *sancti spiritus*. Nos *Manifestos é feita a apologia* ao regresso a um cristianismo mais e puro. Na *Confessio*, expressa-se a rejeição formal ao Papa e apela-se a uma reforma geral não confundível com a reforma protestante, na linha de Lutero, mas sim no sentido de uma religião interior, fundamentada não num clero, nem tanto na autoridade do livro, mas na experiência directa de Deus imanente. Os *axiomata* referidos nos *Manifestos* evocam frequentemente referências cristãs. Na *Fama*, na descrição da descoberta do túmulo-templo do pai e irmão Cristão Rosacruz, os membros da ordem deparam-se com um altar circular onde estão escritos quatro axiomas: *Nequaquam vacuum* (Em nenhuma parte existe vácuo) 2. *Legis Jugum* (O Jugo da Lei) 3. *Libertas Evangelii* (A Liberdade do Evangelho) 4. *Dei Gloria Intacta* (A Glória de Deus é inatacável).

Aí nessa cripta maravilhosa está o corpo incorruptível de CRC, que traz ao peito o livro T, que para os narradores é “junto com a Bíblia o nosso maior tesouro”. E é aí que se encontra o axioma central da ordem R.C.: *Ex Deo nascimur; In Jesus morimur; Per Spiritu Sanctu reviviscimus* (Nascidos de Deus; Mortos em Jesus; Renascidos pelo Espírito Santo. As tradições rosacruzes do século XVIII relacionarão esta tríplice proposta vivencial com a fórmula alquímica “*Nigredo, Albedo e Rubedo*”. No ênfase dado a *In Jesu Morimur*, os autores da *Fama* explicam este passo iniciático como uma *imitatio Christi* num sentido de uma imersão na natureza crística, através da identificação total o arquétipo de Jesus. A reforçar esta ideia, surge outro dos *axiomata*. *O Jesu Mihi Omnia* (Jesus é tudo para mim). Conceções que na realidade não eram novas. Já os cristãos gnósticos, como Carpócrates de Alexandria, que no século II afirmava que “é dado a cada homem tornar-se ele próprio num Jesus”.⁸ Ideia defendida também pelo autor do evangelho gnóstico de Filipe que afirma que quem é recebido na plenitude (...) Tal pessoa já não é um cristão, é um Cristo”.⁹

Estas noções de cristianismo na *Fama*, provêm também de influências identificáveis. Os autores de Tubingen referem-se à *Theologia Germânica (Theologia Deutsch)*¹⁰, que teria também inspirado Lutero. A Teologia Germânica é posta à disposição de Tobias Hess e do círculo de Tubingen por Johann Arndt com a publicação de os *Quatro Livros do Verdadeiro*

⁸ *Adv. Haer.* I.25,1. In Slavenburg, Jacob. *A Herança Perdida de Jesus*, Lisboa 2012, Marcador.

⁹ *Filip.* 55. In Slavenburg, Jacob. *A Herança Perdida de Jesus*, Lisboa 2012, Marcador.

¹⁰ Frans Smit, *La LLamada de la Rosacruz – Cuatro siglos de Tradición Viva*, Fundación Rosacruz

Cristianismo, publicados entre 1605 e 1610, pouco antes da publicação dos Manifestos. Nestas obras é colocada ênfase nas noções de unificação com Cristo através de uma prática de vida de auto-aperfeiçoamento. Este movimento é o desenvolvimento natural do movimento espiritual dos *Gottesfreunde* (amigos de Deus), no qual beberam Eckhart, Suso e Tauler. É nesse contexto espiritual que Jan van Ruusbroeck (1293 ou 1294, a 1381) escreve *A jóia das Núpcias Espirituais*. Através de Ruusbroeck, a vida e o pensamento piedoso dos *Gottesfreunde* são retomados, perdurando durante cerca de um século pelos Irmãos da Devoção Moderna.

O Hermetismo

Desde que em 1460 o monge Leonardo de Pistoia trouxe para a Academia de Médicis um exemplar grego do *Corpus Hermeticum*, se deu nesse século do *Quattrocento Italiano* o casamento improvável do cristianismo e do hermetismo, primeiramente pela mão de Marsilio Ficino e de Pico della Mirandola, e depois pelo trabalho de muitos outros. Paracelso; Oswald Crolius (Kroll, 1560-1608); Valentin Weigel (1533-1588); Heinrich Khunrath (1560-1605), são alguns dos nomes conhecidos pelos membros do círculo de Tübingen, que contribuíram para dar a conhecer e aprofundar a herança de Hermes.

Nas *Bodas Alquímicas de C.R.C.*, o terceiro manifesto rosacruz em ordem de publicação, atribuído a Valentin Andrae, logo no início podemos ler: “*Eu, Hermes, fluo aqui como fonte original, como remédio que traz a cura. Quem puder, que beba de mim*”.

A descoberta do túmulo de Cristão Rosacruz a que já aludimos, explicado na *Fama Fraternitatis* (1614), possui um paralelismo notável com a descoberta da Tábua Esmeralda no túmulo de Hermes. Quando o corpo de C.R.C. é descoberto, tem nas suas mãos o livro de Deus, o livro T. No final deste livro, lê-se a seguinte passagem:

*Cristão Rosacruz, uma semente semeada no coração de Jesus, nasceu de uma nobre e muito estimada família rosacruz alemã ... o seu mais que real e imperial tesouro, que tinha reunido ao longo das suas viagens pela Arábia e África, para o qual o seu tempo não estava maduro, e que teria de ser desenterrado pela posteridade, deixou depositado e fez dos seus mais fiéis amigos, os herdeiros do seu conhecimento e do seu nome.*¹¹

No *Livro do Segredo da Criação* (*Sirr Al-Jaliqa* ou *Kitab Al-’Ila*), compilado por volta do ano 825, surge um texto atribuído lendariamente a Apolónio de Tiana (Ballinas para os

¹¹ *O Chamado da Fraternidade Rosacruz*, Fundación Rosacruz, Saragoça, pp. XXXV.

árabes), onde descreve a descoberta de célebre *Tabula Smaragdina* de Hermes Trismegistos, referência para toda a tradição alquímica ocidental, é dito:

Vi então um ancião sentado sobre um trono de ouro, que tinha na mão uma tábua de esmeralda, na qual estava escrito: esta é a formação da natureza. Diante dele havia um livro onde se podia ler: Este é o segredo da criação dos seres, e a ciência das causas de todas as coisas.

O texto surge pela primeira vez no Al-Andalus durante o califado do omíada Al-Hakam II (f. 976). Traduzida para latim pelo bispo hispânico Hugo de Santalla e posteriormente incorporada no *De Rebus Metalicis et Mineralibus* por ordem de Alberto Magno¹².

As referências herméticas e alquímicas presentes nos manifestos, muito especialmente nas *Núpcias Alquímicas* e na *Fama*, dariam para desenvolver várias obras de investigação. As alusões, metáforas e mitos aí apresentados, que surgem ao homem moderno como mensagens “encriptadas”, não ofereciam as mesmas dificuldades aos eruditos europeus da sua época, cujas referências culturais provinham do século XVI, absolutamente permeadas pelas referências filosóficas neoplatónicas e herméticas e pelos conceitos provenientes das *ars arcanæ*, as artes arcanas, como a astrologia ou a alquimia – de que até ao século XVII não se fazia muita distinção em relação à astronomia e a química. É a partir do século XVII que as ciências materiais, positivas, conhecerão uma maior expansão e desenvolvimento em detrimento do conhecimento do homem. Os Manifestos reflectem também a consciência desta tendência. Os autores da *Fama* declaram, entre outros, três objectivos fundamentais: 1) Uma reflexão sobre a nova investigação natural, autónoma de qualquer autoridade (seja de “Aristóteles ou de Galeno”); 2) O restabelecimento consciente da Filosofia Hermética, tendo como pontos de partida as noções de “Deus-Cosmos-Homem” e o conceito de “assim como é em cima, assim é em baixo”; e por fim, a adopção prática de um novo comportamento de vida que tivesse como resultado a libertação da alma.

A herança sufi

C.R.C no seu périplo pela bacia do Mediterrâneo visitou Fez, em Marrocos. Onde afirma ter conhecido uma irmandade de sábios que se encontravam uma vez por ano para partilhar os seus segredos uns com os outros, sem qualquer reserva e na absoluta disposição de abandonar

¹² *Bibliothèque des Philosophes* [Chymiques], 380 e 400 online em https://play.google.com/books/reader?id=BLGOZ89_alMC&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_PT&pg=GBS.PA18

as suas conclusões caso novas evidências surgissem. A *Fama Fraternitatis* diz sobre estes encontros: “É verdadeiramente vergonhoso para nós ver como estes homens sábios, que vivem muito afastados uns dos outros, não só estão de acordo entre si e não fazem polémica como estão prontos a revelar abertamente os seus segredos uns aos outros.”

É em Fez que existe a mais antiga universidade do mundo (do ano de 859), com a mesquita Karaouine (al-Qarawiyyin). Na *medina* (cidade velha) de Fez el-Bari (Fez-a-Velha) encontra-se também o *Medersa el Sharij*, de 1321, onde os eruditos se encontravam anualmente. Nesta antiga cidade real foi ensinada a alquimia de Gabir bem Hayan, a magia e astrologia de Ali-ash-Shabramallshi e ainda os ensinamentos esotéricos do Corão, transmitidos cuidadosamente na cidade desde o tempo dos Omíadas (665-741).

Lá, existiam e estavam activos os “Irmãos da Pureza”, os *Ikhwân al-Safâ*, uma comunidade místico-filosófica que provinha da teologia espiritual do Corão, com semelhanças com os ensinamentos de Rumi, que teve origem por volta do século IX em Basra, Iraque. Eram filósofos neoplatónicos e artesãos que interpretavam filosoficamente o Corão. Procuravam a pureza da vida, do pensamento, do ser e da acção. Estudavam a sabedoria dos números e aprofundavam “o divino Platão” e os antigos filósofos gregos e neopitagóricos.

É tal a coincidência formal das descrições dos autores da *Fama Fraternitatis* em relação à Ordem ou Fraternidade Rosacruz e aquilo que se conhece dos Irmãos da Pureza, que muitos autores supuseram que esta tenha sido a matriz inspiradora daquela¹³. Essa coincidência de conteúdos é evidente tanto nos aspectos doutrinários como em relação às regras. Os Irmãos da Pureza possuíam uma obra, o *Rasa'il Ikhwan al Safa*, compêndio de todo o seu saber. Nela podemos ler: a) que cada um dos irmãos deveria vestir-se de modo adequado à sociedade onde se encontrava, b) que cada um deles tinha de designar em vida um sucessor; c) que deveriam levar uma vida casta e digna e a curar os doentes gratuitamente¹⁴. São, quase literalmente três das seis regras instituídas por Cristão Rosacruz para os membros da sua Fraternidade.

Os *Ikhwân al-Safâ* formavam uma comunidade heterogénea que aceitava com grande liberdade diferentes explicações para um mesmo conceito, tal como é preconizado na *Fama Fraternitatis RC*. Mas um dos conceitos comuns a ambas fraternidades, é apresentada na obra fundamental dos Irmãos da Pureza, o *Rasa'il Ikhwan al Safa*: “Quando viu o esplendor do universo e o carácter perecível da vida humana, Deus compreendeu que em tão curto espaço de tempo seria impossível ao homem observar todas as maravilhas que ele tinha criado. Por

¹³ McIntosh, Christopher; *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*, p. 25; Wiser Books, 1997

¹⁴ El-Bizri, Nader (ed.); *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il An Introduction*; Oxford University Press; 2008

isso, criou um pequeno universo, um microcosmo, que ofereceu a cada homem. E como traria esse pequeno universo no coração, o homem poderia observar o milagre do todo, apesar da sua curta vida¹⁵.”

Estas linhas têm um significado muito próximo do das frases de aberto da Fama:

“Como nos últimos tempos, o único Deus sábio e misericordioso derramou tão copiosamente a sua graça e a sua bondade sobre o género humano, que tem aprofundado cada vez mais a sua compreensão tanto do filho como do que diz respeito à natureza, podemos falar com razão de uma época feliz, que não só nos revelou e fez ver a metade do mundo desconhecida e oculta e nos mostrou muitas maravilhas e obras e criaturas da natureza nunca antes vistas, como sobretudo fez surgir homens muito iluminados e dotados de nobreza de coração que restabeleceram parcialmente a respeitabilidade das artes desnaturadas e imperfeitas, para que o homem conceba finalmente a sua nobreza e magnificência e compreenda a razão pela qual é chamado microcosmo e até onde chega a sua arte na natureza.”

No relato da Fama, Cristão Rosacruz declara sobre os habitantes de Fez, que “tinha retirado muita utilidade da sua sabedoria, e tinha encontrado nela um fundamento ainda melhor para sua fé, que agora concordava com a harmonia do mundo inteiro e tomava corpo de maneira maravilhosa em todas as épocas. Dele pode deduzir-se que, do mesmo modo que em cada semente está contida uma árvore de fruto, a totalidade do grande mundo está como que presente no pequeno homem, cuja religião, saúde, membros, natureza, língua palavras e obras, formam em conjunto um único som de uma única melodia que se harmoniza com Deus, com o céu e com a terra (...) Portanto, se se pudesse examinar todos os homens da terra, chegar-se-ia à conclusão de que o bem e a consciência estão sempre em harmonia consigo próprios, mas que tudo o mais está maculado por milhares de opiniões incorrectas”

Paracelso

Se o século XV foi a época da redescoberta filosófica dos textos herméticos, o século XVI acentuou o desenvolvimento desta filosofia através da “Opus Magnum”. Homens da envergadura de Cornelio Agrippa, Paracelso, Arbatel ou John Dee, uniram a cabala e a alquimia na tradição espiritual do Ocidente. A magia divina de Marsilio Ficino e de Pico della Mirandola converteu-se em magia operativa.

¹⁵ Epístola 26, em: <http://plato.stanford.edu/entries/ikhwan-al-safa/>

Paracelso (1493-1541) é o primeiro grande médico da era moderna. Na sua obra critica o dogmatismo da medicina oficial galena, sustenta que o conhecimento não se adquire “citando autoridades, mas sim utilizando a observação, as provas e os argumentos”. O seu pensamento era de tal forma revolucionário que foi chamado pelos seus adversários o “Lutero da Medicina”. E pelos seus admiradores, o “Trismegistus Germanicus.”

A obra de Paracelso dá-nos conta de que a sua busca tem como meta, não só alcançar o saber secreto, como também, e principalmente, poder aplicar este saber na cura dos homens. Para Paracelso a verdadeira cura do ser humano só se obtém quando se encontra a harmonia com Deus, quando se nutre de uma fonte de energia que o coloca acima da natureza. No seu *Volumen Paramirum* podemos ler: “*Tendo considerado e logo abandonado o que noutros tempos tinha escutado dos professores e do que deixaram escrito os antigos, cheguei à conclusão de que a verdadeira fonte da medicina e a raiz de onde procede, não tinha sido conhecida por nenhum deles, que apenas se tinham dedicado aos riachos, incapazes de subir até à verdadeira fonte*”.

Paracelso é o único que é referido pelo nome na *Fama Fraternitatis* por duas vezes: “*Teofrasto, pela sua vocação foi também um desses heróis, que embora não tivesse pertencido à nossa Fraternidade, leu diligentemente o livro M e inflamou nele o seu claro discernimento inato*”.

O segundo lugar onde o seu nome é referido é a abertura do templo funerário de CRC, onde os irmãos encontram, entre outros escritos, um *vocabularium*, um dicionário explicativo.

Teofrasto de Honheim, anuncia uma visão espiritual das funções e do valor da inteligência. Ensina uma nova medicina, que se baseia na experiência individual e directa, afastando-se da teoria baseada na autoridade, fosse religiosa ou corporativa, sempre que contradizia a experiência. É sua a afirmação de que “quem argumenta apenas com palavras e não se baseia nas suas próprias obras e experiências, já perdeu a discussão, tanto na teologia como na medicina”. Um pensamento extremamente afim com o dos Manifestos, em particular com a Fama.

REFERÊNCIAS:

Bizri, Nader El (ed.); *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il. An Introduction*; Oxford University Press; 2008

Bibliothèque des Philosophes Chymiques, in https://play.google.com/books/reader?id=BLGOZ89_alMC&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_PT&pg=GBS.PA18 [accessed Feb 2015]

Broek, R. van den, and Wouter J. Hanegraaff, eds., *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany: State University of New York Press, 1998)

Copenhaver, Brian P, *Hermetica the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction* (Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1992)

Centeno, K. Yvette, *Alquimia e Humanismo no Portugal Renascentista, (Lisboa, Academia das Ciências, como separata de O Humanismo Português:1500-1600, 1988)*

Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany: State University of New York Press, 1994)

Faivre, Antoine; and Wouter J. Hanegraaff, *Gnostica*, 2, Leuven, Belgium: Peeters, 1998

Freitas, Rui; *Hermetismo como fonte do Humanismo Português*, in *Grandes Enigmas da História de Portugal Vol. I*, (Lisboa,Ésquilo 2010)

Freitas, Rui (org.), *Sabedoria do Silêncio: Hermetismo e Rosacruz no Pensamento Humanista Ocidental* (Lisboa, Fundação Rosacruz, 2012)

Goodrick-Clarke, Nicholas, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008)

Hanegraaff, Wouter J, and Joyce Pijnenburg, *Hermes in the Academy Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009) <<http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=474255>> [accessed 24 February 2014]

Hanegraaff, Wouter J., ed., *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Leiden ; Boston: Brill, 2006)

Ikhwan al-Safa, em: <http://plato.stanford.edu/entries/ikhwan-al-safa/> [accessed em Fevereiro 2015]

Kristeller, Paul Oskar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1964)

Linden, Stanton J, *The Alchemy Reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton* (New York: Cambridge University Press, 2003)

Lucian, 'The Works of Lucian of Samosata', 2009
<<http://ebooks.adelaide.edu.au/l/lucian/works/>> [accessed 19 February 2014]

Magre Maurice; *Magiciens et Illuminés*, Editions Equinox, 1930

McIntosh, Christopher; *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*, p. 25; Wiser Books, 1997

Methods in the Study of Western Esotericism
<<http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIV/Methods.htm>> [accessed 9 February 2014]

Martins, José V. de Pina Pico della Mirandola (*Revista n° 23 do Instituto Italiano di Cultura in Portogallo sobre Estudos Italianos em Portugal*, 1964)

Mateus, Gabriel, *A Construção do Lugar Académico dos Estudos sobre Esoterismo* (Lisboa, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, n. 18-19, 2013)

O Chamado da Fraternidade Rosacruz, Fundación Rosacruz, Saragoça, pp. XXXV.

Paracelsus, and Nicholas Goodrick-Clarke, *Paracelsus: Essential Readings* (Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1999)

Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary* (New York: Cambridge University Press, 2012)

Smit, Frans; *La LLamada de la Rosacruz – Cuatro siglos de Tradición Viva*, Fundación Rosacruz

Salaman, Clement, and Hermes, *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and the Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius* (Rochester, VT: Inner Traditions, 2004)

Slavenburg, Jacob. *A Herança Perdida de Jesus*, Lisboa 2012, Marcador

Stuckrad, Kocku von, *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge* (London ; Oakville, CT: Equinox Pub, 2005)

‘*The Internet Classics Archive | The Six Enneads by Plotinus*’
<<http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.2.second.html>> [accessed 23 February 2014]

Versluis, Arthur; *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, 2007

Wouter Hanegraaf, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach,
Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, 2005

Yates, Frances A, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago [u.a.: Univ. of Chicago Press, 1991)

Yates, Frances; *The Rosicrucian Enlightenment*, London, 1972

HISTÓRIA DA RELIGIÃO E ESOTERISMO: UMA SÍNTESE HISTORIOGRÁFICA E METODOLÓGICA

Marcelo Leandro de Campos (PUC Campinas)¹⁶

Resumo

Nosso objetivo é apresentar uma visão geral dos estudos historiográficos sobre o moderno esoterismo ocidental. Com esse propósito vamos apresentar um breve esboço historiográfico da constituição do esoterismo como um campo específico de estudos acadêmicos. Em seguida pretendemos apresentar um esboço do estado atual do debate metodológico sobre o tema, em torno de questões como fenomenologia x abordagem empírica, crítica aos modelos conceituais de religião e esoterismo, etc. A partir deste balanço, a comunicação visa agregar elementos para a compreensão do esoterismo como um fenômeno histórico-religioso, o qual se constitui numa das chaves interpretativas da moderna cultura ocidental abrindo, sob tal perspectiva, novos horizontes para o estudo das relações reversivas entre modernidade, secularização e as instituições de caráter mágico-hermético.

Palavras-chave: Esoterismo Ocidental; Hermetismo; Religião; Modernidade.

Abstract

Our goal is to present an overview of historiographical studies of modern western esotericism. For this purpose we will exhibit a brief historiographical outline of esotericism established as a specific field of academic studies. Then we intend to present an outline of the current state of the methodological debate about the subject, around issues such as phenomenology versus empirical approach, criticism of conceptual models of religion and esotericism, etc. From this balance, the communication aims to add elements to the understanding of esotericism as a historical-religious phenomenon, which constitutes one of the interpretative keys of modern western culture, opening new horizons for the study of reversing relations between modernity, secularization and the magical-hermetic character of institutions.

Keywords: Western Esotericism; Hermeticism; Religion; Modernity.

¹⁶ Historiador, Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas e membro do CEEO-UNASUR (Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR). E-mail: mlcampos_2005@hotmail.com

1 - A história dos estudos acadêmicos sobre o Esoterismo

A percepção do esoterismo como um objeto legítimo de pesquisa acadêmica é muito recente. O estudo acadêmico do esoterismo esbarrou em dois grandes obstáculos: no campo das CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, pelo papel marginal que durante muito tempo foi conferido a todas as manifestações espiritualistas externas ao campo institucional das igrejas cristãs, no caso do ocidente; *gnose* e ocultismo somente eram considerados enquanto relacionadas a movimentos heréticos ou cismáticos. E no campo das CIÊNCIAS EM GERAL, por diversos preconceitos cripto-teológicos sobre o valor do esoterismo como objeto de estudo, que questionam desde a possibilidade de estabelecer uma metodologia e conceitos válidos à delimitação adequada do objeto de estudo, passando pela ameaça que os estudos sobre a influência do pensamento hermético e gnóstico no desenvolvimento das ciências representavam ao discurso que apresenta as ciências modernas como fruto exclusivo do racionalismo (HANEGRRAFF, 1996: p. 1-20); em outras palavras, o esoterismo se apresenta como uma forma de resistência aos dois pilares da cultura ocidental, o domínio da racionalidade pura e a fé doutrinal cristã (BOGDAN 2007, p. 7).

Uma maneira didática de se compreender a evolução dos estudos historiográficos sobre o esoterismo é através da formulação dos três principais paradigmas propostos sobre o assunto: o chamado Paradigma de Yates, a primeira abordagem acadêmica sobre o tema; a proposta conceitual e metodológica de Riffard e Faivre; e por fim a situação atual do debate conceitual do esoterismo enquanto campo específico:

1.1 - O Paradigma de Yates

Em 1964, uma historiadora inglesa, Frances Yates (1899-1981), em seu livro *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, propôs uma abordagem inédita sobre o papel histórico do esoterismo: para ela o imaginário hermético vai constituir o ponto de partida do pensamento humanista e do método científico; a guinada que conduz o homem em direção a uma visão antropocentrista teria uma motivação essencialmente gnóstica (YATES, 1991: 492).

Yates centrou seus argumentos sobre a figura de Giordano Bruno, até então aceito de forma unânime como um “mártir” da ciência. Para ela é o imaginário mágico do hermetismo sobre a proeminência mágica do Sol que faz Giordano se inclinar com entusiasmo para as idéias heliocêntricas de Copérnico; e seria justamente sua militância em torno de idéias herméticas a responsável por sua condução à fogueira (idem: 392).

Suas idéias sobre o papel do hermetismo no Renascimento produziram um enorme interesse público pelo assunto e atraíram a simpatia de intelectuais e adeptos do esoterismo tradicional e das novas espiritualidades da Nova Era.

No campo acadêmico abriu um importante debate sobre a influência do hermetismo no movimento renascentista, sobretudo na Itália, e seu papel na construção da moderna identidade ocidental.

O sucesso de seus livros constituiu um importante marco na rediscussão do papel histórico do esoterismo. A idéia de constituição do esoterismo como um campo específico de pesquisa dentro do universo da história das religiões surge a partir de um importante debate a respeito da história cultural da modernidade e do processo de secularização; as pesquisas desde Yates serviram para ampliar a relevância do esoterismo como uma das chaves de compreensão da natureza e desenvolvimento da cultura ocidental, o que justificaria a abordagem como um campo específico.

1.2 - Riffard e Faivre: a definição do conceito de esoterismo

A Sorbonne foi o ponto de partida para a constituição de um grupo de estudos acadêmicos sobre o esoterismo; em 1964 o historiador francês François Secret (1911-2003) passou a dirigir a cadeira de História do Esoterismo Cristão. Em 1979 foi sucedido pelo historiador Antoine Faivre (1934-), especialista em história religiosa do Renascimento.

Antoine Faivre desempenhou importante papel na nova definição acadêmica de esoterismo, ao propor um modelo sistemático que definia o esoterismo como uma forma de pensamento (*forme de pense*); seu núcleo possui quatro características básicas: uma teoria das correspondências (interconexão de todas as coisas no universo), a crença numa natureza viva e autoconsciente, a crença no poder operativo e mágico da imaginação simbólica e na transformação da matéria a partir da evolução interior (alquimia). Estes elementos estão ligados a duas dinâmicas básicas: um esforço em estabelecer denominadores comuns entre vários mestres e tradições espirituais de diferentes épocas, base da crença numa *Prisca Theologia*, uma verdade primordial comum a toda humanidade e praticada desde o seu início; e a transmissão do ensinamento por meio de um mestre que confere a iniciação nos mistérios ao discípulo, elemento sociológico do esoterismo (STUCKRAD 2005, p. 3-4).

O *paradigma de Faivre* abriu caminho para uma década de análises importantes no mundo acadêmico, sobretudo em relação às questões de conceituação e método. Embora continue sendo uma referência importante, seus críticos contemporâneos, como Hanegraaff, apontam

para o fato que sua definição logo criou um debate vicioso sobre instituições ou movimentos, sobretudo contemporâneos, que atendiam ou não os “requisitos” para serem de fato considerados esotéricos, esquecendo-se que definições tem muito mais uma função essencialista do que nominalista, enquanto construções acadêmicas que são. Seu valor heurístico é inegável, mas ela foi pensada para o século XVI, do hermetismo renascentista, e quando tentam aplicá-la, sobretudo a partir do século XIX, a definição de Faivre apresenta problemas evidentes; por exemplo, a partir do XIX a doutrina das “correspondências” foi fortemente reinterpretada e cedeu espaço para concepções mecanicistas em várias escolas classicamente esotéricas; no geral a definição de Faivre ignora importantes transformações que o campo esotérico conheceu a partir do final do século XIX, em especial a apropriação de elementos discursivos do iluminismo e da religiosidade oriental (HANEGRAAFF, 2004: 507-510).

1.3 - Hanegraaff: a noção de complexidade, o esoterismo como *gnosis*

Em 1984 foi fundada em Amsterdan, na Holanda, a *Bibliotheca Philosophica Hermética*; seu acervo reúne as principais obras do Hermetismo renascentista, que logo atraíram a atenção dos estudiosos do período. Formou-se, então, na Universidade de Amsterdan, a segunda cadeira de estudos, intitulada História da Filosofia Hermética e Correntes Relacionadas, em 1999, dirigida por Wouter Hanegraaff. Um curso de Esoterismo Ocidental compõe a grade do bacharelado de estudos religiosos, e um mestrado sobre Misticismo e Esoterismo Ocidental é oferecido desde 2003.

O historiador holandês Wouter Hanegraaff, especializado em história cultural e história das religiões, logo se destacaria com um dos principais expoentes de um novo momento dos estudos do esoterismo.

O estudo de história do esoterismo também sentiu uma mudança perceptível a partir da década de 1990, como ocorreu no campo das ciências sociais e humanas no mesmo período, em especial nas pesquisas históricas. O alargamento de abordagens, metodologias e possibilidades, isso sem falar no relativismo dos pós-modernos, torna impossível negar uma crescente insatisfação com as bases ideológicas da modernidade e suas grandes narrativas. A idéia de uma oposição *fé x razão* e a percepção do século XVIII como a “Era da Razão” são severamente questionadas pela pesquisa atual, que enfatiza o alto grau de complexidade e interação entre iluminismo e esoterismo; é cada vez mais criticada a idéia da modernidade como um conflito entre ciência e religião, racionalismo versus magia; se consolida cada vez

mais a percepção de que todos estes opostos estão indissoluvelmente ligados em nossa cultura “moderna” (STUCKRAD 2005: p. 56). Há um interesse acentuado por linhas de pensamento alternativas e questões até então negligenciadas pela historiografia.

Podemos destacar três elementos do novo debate acadêmico sobre o esoterismo: a noção de complexidade, o caráter histórico-cultural do esoterismo e uma postura acadêmica de distanciamento em relação ao objeto de estudo. O primeiro, idéia chave dos modernos estudos históricos, a partir de 1990, é a noção de **complexidade**; figuras como Picco della Mirandola são muito mais complexas que a figura do mago de Yates, ou do filósofo humanista da história tradicional, e sua compreensão envolve o desafio de estudar as relações de suas várias dimensões identitárias (HANEGRRAFF, 2004: 508-512).

O segundo é a superação da idéia de reificar o esoterismo como uma tradição, ou uma corrente religiosa corrente autônoma em relação ao cristianismo – e, portanto, de pouca importância para o destino deste – os trabalhos mais recentes na área assumem o esoterismo como uma conceituação acadêmica que busca agrupar, para fins analíticos, diversas correntes de pensamento que, apesar de ter importantes aspectos em comum, também diferem significativamente em forma e conteúdo, e sua unidade é muito mais definida em termos histórico-culturais do que em termos doutrinários (BOGDAN 2007, p. 6).

O desafio do campo de estudo está exatamente na direção oposta: a de explorar o entrelaçamento complexo do esoterismo com o desenvolvimento global da cultura e religião ocidentais em si, algo que precisa ser explorado para que se possa compreender melhor a natureza e o desenvolvimento destes últimos. Além da pesquisa puramente histórica, há um novo interesse na análise conceitual sobre a relação entre esoterismo ocidental e processos históricos de modernização/secularização. A incompatibilidade entre ambos, reafirmada pela narrativa modernista/racionalista, parece ser contraditória com os fatos: as evidências sugerem que as correntes esotéricas possuem uma gigantesca habilidade de se adaptarem e assimilarem os valores modernos, ao mesmo tempo em que, numa via de mão dupla, influenciam poderosamente a própria modernidade.

Uma terceira característica da nova corrente acadêmica de estudo do esoterismo ocidental, preocupada com o status científico das pesquisas em andamento, é a rejeição do adesão ideológico/doutrinário:

"Ao contrário dos projetos religiosistas da contracultura, as correntes surgidas a partir do interesse acadêmico em esoterismo ocidental não são inspiradas pela busca de uma nova ideologia, mas sim por uma profunda desconfiança de todas as ideologias. Como resultado,

numa extensão muito maior do que antes, as correntes esotéricas ocidentais tendem agora a ser estudadas simplesmente em razão da curiosidade acadêmica, e de uma perspectiva de neutralidade ideológica. Essa pesquisa é muito inspirada por uma hermenêutica da suspeita com relação à historiografia modernista: o desejo de "preencher as lacunas" deixadas por gerações anteriores e se familiarizar com dimensões até então inexploradas da religião e da cultura ocidental "(HANEGRAAFF 2004, p 509).

A crítica básica, em relação ao adesionismo, seja ele de cunho ideológico ou doutrinário, é o comprometimento da capacidade analítica e da objetividade do trabalho acadêmico. Hanegraaff chama a atenção para os dois extremos a serem superados: de um lado estão, como é comum no campo do estudo das religiões, os perenialistas ou tradicionalistas, empenhados numa defesa intelectual de sua doutrina e que, a despeito de sua erudição, não estão comprometidos com a ciência, mas com uma agenda teológica. No outro extremo, por sua vez, estão acadêmicos comprometidos ideologicamente com concepções racionalistas que são reducionistas ou fazem claramente juízo de valor sobre temáticas religiosas, buscando explicar a religião exclusivamente a partir de um campo específico de conhecimento, como psicologia, antropologia ou sociologia.

A proposta de Hanegraaff para um “caminho do meio”, hoje com ampla aceitação nos diferentes programas de estudo do esoterismo, é de uma abordagem multidisciplinar, empírica, histórico-cultural, baseada num agnosticismo metodológico que parte da evidência de que o esoterismo constitui um sistema simbólico, uma cosmovisão plenamente aceita por um grupo social num contexto histórico definido (HANEGRAAFF 2004, pg. 489-490).

Se as correntes esotéricas ocidentais não constituem uma cosmovisão estática, mas estão em constante transformação, se adaptando a novas circunstâncias, isso traz à tona a questão de como definir e delimitar o campo de estudo, em especial como definir o que é esoterismo. De um ponto de vista estritamente histórico a questão não é problemática: a história do esoterismo compreende o estudo da “filosofia hermética e das correntes relacionadas”. Segundo Hanegraaff, a partir do conceito wittgensteiniano de *family-resemblance* (semelhança familiar), a Nova Era pode ter pouco ou nada em comum com o hermetismo renascentista do século XV (para não mencionar os hermetistas da antiguidade tardia) e ainda assim estar historicamente ligada a ele por meio de conexões intermediárias. Trata-se de uma estratégia pragmática para delimitação de campo, como definição, de uso limitado. Por exemplo, Hanegraaff enfatiza o caráter específico do conhecimento esotérico, oriundo de uma *gnose*, uma revelação. Para isso ele parte de um modelo que podemos resumir da seguinte

forma: a cultura ocidental usa três estratégias gerais para “encontrar a verdade”, de caráter típico-ideal (ou seja, não se encontram em estado de “pureza” e não são necessariamente excludentes; pelo contrário, normalmente são complementares): a primeira baseia-se na razão humana, na observação e na argumentação; é a abordagem básica da filosofia racional e da pesquisa científica. A segunda baseia-se na autoridade de uma revelação divina aceita coletivamente, que se acredita constituir uma visão que transcende o humano: essa abordagem é essencial para as religiões institucionais e a doutrina teológica. A terceira, finalmente, baseia-se na autoridade de uma experiência espiritual pessoal ou iluminação interior: essa abordagem pode ser convenientemente chamada de *gnosis*, e sempre terá uma relação problemática com as duas primeiras abordagens, pois o fato de seus adeptos procurarem uma verdade que vai “além da razão” pode fazer com que pareçam obscurantistas aos olhos da filosofia racionalista e da ciência, e o fato de que eles acreditam ter um acesso pessoal à revelação divina pode provocar a suspeita de que eles estão ignorando a autoridade da religião estabelecida e sua fonte de revelação reconhecida coletivamente (HANEGRRAFF, 2004: 492).

1.4 - História x Fenomenologia

O debate sobre três níveis de análise: histórico, fenomenológico e hermenêutico, presente em todo campo de estudos religiosos, também é aspecto significativo da discussão metodológica sobre estudo do esoterismo, variando as opiniões sobre o eixo em torno do qual se deve construir um modelo analítico, e em que medida estas dimensões são complementares, em maior ou menor grau, ou, da mesma forma, excludentes.

Uma abordagem essencialista, fenomenológica, ao estilo de Mircea Eliade ou Joseph Campbell, foi dominante até o final da década de 1980, mas desde a década seguinte perdeu importância e é fortemente criticada por seu caráter religiosista; Nicholas Goodrick-Clarke, um dos grandes expoentes dessa vertente, deixa isso evidente em sua obra:

“Ao procurar definir o esotérico em termos de comportamento humano e cultura, ele torna-se uma categoria de cultura reflexiva em vez de uma revelação filosófica ou espiritual, que continua sendo o componente essencial de todas as reivindicações para um conhecimento real ou absoluto.(...) Além disso, essas características perenes da visão de mundo esotérico sugerem para mim que esta é uma longa tradição que, embora sujeitas a algum grau de legitimidade social e coloração cultural, atualmente refletem um aspecto autônomo e essencial da relação entre a mente e o cosmos”. (GOODRICK-CLARKE 2008, vii)

Como já vimos, é hoje dominante a proposta histórico-cultural e o agnosticismo metodológico de Hanegraaff entre os pesquisadores de História do Esoterismo Ocidental.. Ele próprio, no entanto, a despeito de sua ênfase em pesquisa empírica, também é partidário de uma *epoche*, uma suspensão de juízo em torno da verdade religiosa. Paul Heelas, outro pesquisador expressivo do grupo de Amsterdan, baseia sua metodologia de pesquisa nas idéias de Ninian Smart (1927-2001), uma das principais figuras dos Estudos Religiosos: para Smart os estudos acadêmicos sobre religião devem permanecer neutros em questões sobre a verdade religiosa; se alguém se declara iluminado um acadêmico não possui ferramentas para avaliar essa pretensão; o reino espiritual é inacessível ao compasso da inquirição acadêmica; e o pesquisador, por dever de ofício, deve ser agnóstico em relação a seu objeto de estudo (HELLAS 1996, p. 6).

Olav Hammer, embora compartilhe da crítica de Hanegraaff à idéia de Eliade, acredita que a dimensão histórica do estudo da religião se opõe às suspensões de juízo (*epoche*) de uma abordagem hermenêutica, por fazer com que as questões religiosas sejam caracterizadas como meta-empíricas e isoladas da crítica. Para ele uma verdadeira perspectiva analítica, ao contrário, percebe que as doutrinas documentadas e os rituais das religiões do mundo variam em todos os aspectos (não possuem unidade) e são inteiramente dependentes de contextos históricos e sociais. Suas reivindicações são construções humanas, e como tais, é relevante perguntar como, por quem e para que fins estas reivindicações são produzidas, legitimadas, divulgadas e reproduzidas (HAMMER 2004, xv).

A primeira década do novo milênio assiste à consolidação de diversas associações internacionais de estudos acadêmicos do esoterismo: em 2002 foi criada a *Association for the Study of Esotericism (ASE)*, nos EUA, presidida por Arthur Versluis; a primeira conferência ocorreu em junho de 2004, em Michigan. Estudos da temática esotérica são comuns nos encontros da *American Academy of Religion (AAR)* e *International Association for the History of Religions (IAHR)*, desde a década de 1980. Finalmente, em 2005 foi fundada a *European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE)*, dirigida por Wouter Hanegraaff.

No mesmo ano Nicholas Goodrick-Clarke (1953-2012) fundou o *Exeter Centre for the Study of Esotericism (EXESESO)*, na Universidade de Exeter, Inglaterra, que também oferece um mestrado em Esoterismo Ocidental.

Em 2011 foi fundado o *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas* (CEEEO-UNASUR) na Universidade de Buenos Aires, dirigida atualmente pelos professores Juan Pablo Bubello e Francisco de Mendonça Júnior, da UFMG.

Conclusão

Nossa proposta foi apresentar uma breve visão panorâmica da trajetória histórica do estudos sobre o esoterismo. Uma apresentação mais completa deveria incluir um breve resumo sobre os principais trabalhos produzidos pelos autores citados, que via de regra se concentram sobre três momentos históricos: o Renascimento, tema dos primeiros trabalhos e ainda hoje responsável pela maior parte da produção historiográfica; o século XIX, onde estão situadas as figuras mais emblemáticas do esoterismo moderno, como Eliphas Levi, Papus e Blavatsky, e que assiste à modernização institucional das escolas esotéricas e a um intenso processo de apropriação simbólica do Iluminismo e da religiosidade oriental; e, finalmente, a crescente produção que analisa as influências do esoterismo sobre o universo das novas espiritualidades que invadem o ocidente a partir da década de 1960, o chamado Movimento New Age, e suas implicações para os debate sobre crise da modernidade e pós-modernidade.

Parte significativa dos estudiosos do esoterismo fazem uma análise histórico-cultural que destaca as múltiplas relações reversivas entre o universo mágico-hermético e a moderna cultura ocidental, e têm oferecido significativas contribuições ao debate sobre cultura moderna. A maior parte da pesquisa ainda está concentrada no contexto europeu e norte-americano, e cremos que uma importante lacuna a preencher é a análise da chegada das doutrinas ocultistas aos outros continentes e do impacto que elas produzem sobre as culturas locais.

De maneira geral, os estudos sobre o esoterismo têm acompanhado as transformações próprias ao campo dos estudos da religião, que conheceu nas últimas décadas uma vertiginosa abertura de abordagens e objetos de estudo. Há uma reflexão crescente sobre o caráter histórico da própria ciência e dos condicionamentos sociais a que está sujeita toda pesquisa, e a busca por um diálogo interdisciplinar a fim de aperfeiçoar as ferramentas metodológicas e conceituais; a despeito da enorme plurivocidade, que opõe, por exemplo o campo de Esoterismo Ocidental ao dos Novos Movimentos Religiosos (NMR), dominante entre os sociólogos, há uma crescente cooperação entre historiadores, sociólogos, antropólogos e cientistas da religião; o CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*), por exemplo, tem participado regularmente de eventos promovidos pela IAHR e ESSWE. Esse espírito de abertura ao diálogo e a

preocupação em conduzir a pesquisa com rigor acadêmico justificam, assim, que um campo de estudos tão recente tenha conhecido um crescimento tão expressivo, tanto em números como em importância de sua produção.

REFERÊNCIAS

BOGDAN, Henrik. *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. New York: State University of New York, 2007.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

HAMMER, Olav . *Claiming Knowledge: strategies of epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, Brill, 2004.

HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill, 1996.

_____. The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture. In Peter Antes, Armin W. Geertz & Randi R. Warne, eds., *New Approaches to the Study of Religion. Vol. I: Religious, Critical, and Historical Approaches*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

HELLAS, Paul. *The New Age Movement*. Cornwall: Blackwell, 1996.

STUCKRAD, Kocku von. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*, tradução de Nicholas Goodrick-Clarke. London: Equinox, 2005.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Circulo do Livro, 1991.

DO BIG BANG À MÚSICA DAS ESFERAS

Isabel da Rocha (ESMAE-IPP¹⁷)

Domingos Barbosa (IT¹⁸)

Palavras-chave: Pitágoras; Acústica; Cosmogonia.

Keywords: Phytagoras; Acoustics; Cosmogony.

¹⁷ Dr. ^a Isabel da Rocha: aluna 1º ciclo Música/variante Composição ESMAE-IPP (licenciada FCUP-U.Porto);
bolseira BINT 2014 ESMAE-IPP | isabelmariadarocha@gmail.com.

¹⁸ Doutor Domingos Barbosa: Investigador IT | dbarbosa@av.it.pt.

O Universo está repleto de vibração e contém som. Sabemos hoje em dia que estas vibrações variam desde as ondas acústicas do Universo infante em expansão trazendo os momentos do Big-Bang gravados na Radiação Cósmica de Fundo (CMB) à influência das auroras planetárias captadas pelas sondas espaciais viajando pelo Sistema Solar longínquo, como a sonda da NASA Cassini em torno de Saturno.

Este facto foi proposto enquanto hipótese por Pitágoras de Samos, reconhecido matemático, filósofo, astrónomo e músico, que viveu na Antiguidade, num período não historicamente comprovado. Segundo alguns autores, terá vivido de 570 a 497 a.C.^{HENRIQUE}; segundo outros, de 570 a 490 a.C.^{STANFORD}. A sua vida e o seu trabalho permanecem envoltos numa aura de mistério, devido justamente à ausência de documentos escritos da sua autoria comprovada. Infelizmente os investigadores contemporâneos têm apenas descrições da sua biografia, descobertas e teorias deixadas por filósofos e historiadores como Platão (c. 429-347 a.C.), Aristóteles (c. 384-322 a.C.) e Iamblichus (c. 245–325). Existe uma colectânea de poemas (“Versos de Ouro”), com autoria supostamente atribuída a Pitágoras, mas esta não se encontra comprovada. Estão descritas em vários documentos históricos lendas a seu respeito^{HENRIQUE}, que incluem a descrição de fenómenos quase milagrosos, pelo que é extremamente difícil traçar um retrato fidedigno e objectivo da sua biografia e do seu trabalho.

Pitágoras terá nascido em Samos filho de Mnesarchos, influente homem de negócios e Pythais, mulher de grande beleza.

Terá recebido uma esmerada educação, na sua cultura de origem, com os mais prestigiados mestres de Poesia Homérica, Filosofia Natural Jónica, Mistérios e especulação na área da Cosmogonia. São relatadas viagens no Oriente, sendo referida uma muito importante visita ao Egipto. Diz-se que Pitágoras adquiriu domínio da Geometria com os Egípcios, da Aritmética com os Fenícios e da Astronomia com os Caldeus.

Após estes anos de viagem e aprendizagem, terá regressado a Samos onde terá fundado uma primeira academia onde terá difundido os seus conhecimentos até então acumulados. Em seguida, por motivos políticos (incompatibilidade com o sistema opressivo do tirano Polycrates), decide mudar-se para o que é hoje o Sul da Itália, para Crotona. Estabelecendo boas relações com os locais, começa a ensinar de imediato. Funda a chamada escola Pitagórica, que terá tido inúmeros seguidores, e que terá sido simultaneamente artística, científica e religiosa. Por tumultos políticos ou intrigas, Pitágoras e os seus seguidores são perseguidos, e Pitágoras morre em circunstâncias não confirmadas mas aparentemente conflituosas, segundo Porphyryus, devido a um mafioso aristocrata, Cylon, que reduziu a pó o

grupo de Pitagóricos por despeito de não ter sido aceite na academia.

Pitágoras terá sido um homem de família, como nos conta Giogenes Laertius:

Pitágoras tinha uma mulher cujo nome era Theano, a filha de Brontinus de Cotrona. (...) Como Lysis menciona na sua carta para Hipparchues, ele tinha uma filha chamada Damo.” De Damo diz-se que terá sido coerente com a educação e exortações do pai quanto à preservação dos ensinamentos recebidos. Terá tido um filho, Telauges, que o terá sucedido na direção do seu grupo de aprendizagem.

“Ele também tinha um filho, chamado Telauges, que foi o sucessor do seu pai na escola (...)”. todas estas concretizações, não poderíamos deixar de referir que terá sido também um precursor da Musicoterapia, como podemos ler na “Vida de Pitágoras” de Iamblichus:

“25. Música e Poesia

Pitágoras era também da opinião que a música, se usada da maneira certa, contribuía largamente para a saúde. Pois ele estava acostumado a usá-la não de forma negligente, mas como uma *purificação*. De facto, ele restringia esta palavra para significar música como medicina. (...)

Quando se recolhiam, purificavam os seus poderes de raciocínio dos ruídos e das perturbações a que tinham sido expostos durante o dia, por certas odes e hinos que produziam sono tranquilo, e poucos, mas bons sonhos. Mas quando despertavam dos sonhos, novamente libertavam-se do atordoamento e torpor do sono por canções de outro género. (...) Assim, através da música Pitágoras produzia a mais benéfica correção dos modos e das vidas.”

Relativamente às suas pesquisas e formulações teóricas na Acústica, uma história fascinante forma uma das lendas mais conhecidas, e que parece ser das mais objectivas, é a que refere o início da formulação da hipótese da relação entre o comprimento de uma corda e a sua frequência vibratória, ao escutar ferreiros a trabalhar com martelos. Este relato foi feito por Boécio no seu tratado *De Institutione Musica*. Boécio, cujo nome completo foi Anicus Manlius Saverinus Boethius, foi um filósofo Romano que viveu entre c. 480 e 524 a. C.^{HENRIQUE}. Boécio terá sido o principal agente responsável pela preservação do conhecimento Grego sobre a Música no declínio do Império Romano^{CASTANHEIRA}. O seu tratado *De Institutione Musica* foi inclusivamente o principal texto de aprendizagem para a disciplina de Música no âmbito do Quadrivium, tendo fornecido praticamente toda a base matemática para o sistema musical do Ocidente durante a Idade Média^{CASTANHEIRA}. O relato sobre o contexto da descoberta da relação entre a frequência vibratória e o comprimento de cordas e tubos a partir da observação de alguma relação entre a frequência vibratória e a massa de martelos

não merece a total confiança de vários historiadores devido ao facto de a frequência vibratória não estar totalmente correlacionada com a massa de martelos, embora esteja de facto associada com o comprimento de cordas e tubos. No entanto, é referido em vários manuais de Acústica, pelo que parece ser um eco, embora possivelmente distorcido, do que terá sido o início duma investigação científica de referência nos primórdios da Acústica. Boécio escreve CASTANHEIRA, «

“(…) Mesmo que os elementos de quase todas as ciências e da própria vida se produzam pela impressão dos sentidos, se está ausente nestas um juízo certo, não há compreensão da verdade, pois falta o arbítrio da razão. (…)

Como Pitágoras investigou as proporções das consonâncias

Esta foi, fundamentalmente, a causa pela qual Pitágoras, após deixar de lado o juízo dos ouvidos, recorreu à ponderação das regras. Nada creditava aos ouvidos humanos que, em parte por sua própria natureza, em parte por acidentes exteriores são modificados, e também se alteram pela própria idade. (…)

Nesse tempo, ao passar diante da oficina dos ferreiros, percebeu, por um tipo de manifestação divina, que os golpes dos martelos de alguma forma emitiam uma certa consonância a partir de sons distintos. Assim, atónito, diante do que há muito tempo investigava, aplicou-se ao estudo e, refletindo longamente sobre o fato, julgou que a diversidade dos sons era causada pela força dos ferreiros: para que isso ficasse mais claro, ordenou que trocassem entre si os martelos. Mas a propriedade dos sons não estava nos músculos dos ferreiros e seguiu os martelos trocados.

Consequentemente, quando percebeu isso, examinou o peso dos martelos que, por acaso, eram cinco: descobriu que eram duplos no peso os que soavam juntos segundo a consonância *diapason*; também observou que o anterior, que era o dobro do segundo, relacionava-se com o terceiro na proporção *sesquitertia*, com o qual, com efeito, soava como *diatessaron*; o mesmo de antes, que era o dobro do segundo, descobriu relacionar-se com um outro martelo na proporção *sesquialter*, e unia-se a ele na consonância *diapente*; esses dois, aos quais provou-se que o primeiro duplo se relacionava na proporção *sesquitertia* e *sesquialter*, entre si formavam a proporção *sesquioctava*; o quinto foi descartado porque era dissonante de todos.

Por conseguinte, ainda que antes de Pitágoras já chamassem as consonâncias musicais de *diapason*, *diapente* e *diatessaron*, que são as consonâncias mínimas, ele foi o primeiro que encontrou, desse modo, em quais proporções se unia esse conjunto de sons. (…)

N”A vida de Pitágoras” de Iamblichus há também referência a este episódio, com uma versão ligeiramente diferente, que citamos:

“Ao descrever a sabedoria de Pitágoras ao instruir os seus discípulos, não devemos deixar de notar que ele descobriu a ciência harmónica e as proporções. Mas para explicar isto temos de retroceder um pouco no tempo. Uma vez quando ele estava a considerar atentamente a música, e raciocinando consigo mesmo se seria possível conceber alguma assistência instrumental ao sentido da audição, para sistematizá-lo como a visão é tornada precisa pela bússola, régua e o telescópio, ou o tacto é tornado calculável pela balança e pelos pesos – então pensando nestas coisas Pitágoras calhou passar por uma oficina de um ferreiro onde ele ouviu os martelos batendo um pedaço de ferro na bigorna, produzindo sons que harmonizavam, excepto um. Mas ele reconheceu nestes sons a concórdia da oitava, da quinta, e da quarta. Ele viu que o som entre a quarta e a quinta, tomado por ele mesmo, era uma dissonância, e no entanto completava o som maior entre eles.

Encantado, então, por encontrar que a coisa que estava mais ansioso para descobrir tinha acontecido por divino auxílio, foi para a ferraria, e por várias experiências descobriu que a diferença do som vinha da magnitude dos martelos, mas não da força dos golpes, nem da forma dos martelos, nem da mudança de posição no ferro atingido. Tendo então examinado com precisão os pesos e a oscilação dos martelos, regressou a casa, e fixou uma estaca diagonalmente às paredes, não fosse alguma diferença surgir de haver várias delas, ou de alguma diferença no material das estacas.

Desta estaca suspendeu quatro cordas de tripa, de semelhante material, tamanho, espessura e torcido. Um peso foi suspenso do fundo de cada. Quando as cordas eram iguais em comprimento, ele percutia duas delas simultaneamente, ele reproduzia os intervalos anteriores, formando diferentes pares. Ele descobriu que a corda esticada pelo maior peso, quando comparada com a corda esticada pelo peso menor, tinha o intervalo de uma oitava. O peso da primeira era doze libras, e da segunda, seis. Sendo portanto numa dupla proporção, formava uma oitava, que era tornada evidente pelos próprios pesos. Então ele descobriu que a corda da qual estava suspenso o maior peso comparada com aquela da qual estava suspenso o peso a seguir ao mais pequeno, e cujo peso eram oito libras, produzia o intervalo conhecido como quinta. Assim ele descobriu que este intervalo é uma proporção de um e meio para um, ou três para dois, a proporção em que os pesos estavam um para o outro. Então ele descobriu que a corda esticada pelo maior peso produzia, quando comparada com aquela que estava junto a ela, em peso, nomeadamente, nove libras, o intervalo chamado quarta, análogo aos

pesos. Esta proporção, portanto, ele descobriu ser na proporção de um e um terço para um, ou quatro para três (...)

Tendo assim, e nesta ordem, conformado tanto a sua mão como a sua audição aos pesos suspensos, e tendo estabelecido de forma concordante a razão das proporções, ele transferiu a suspensão global das cordas da estaca diagonal para a cabeça do instrumento que ele chamou de *chordotonon* ou esticador de cordas. Então pelo auxílio de molas produziu uma tensão das cordas análoga àquela efectuada pelos pesos.

Empregando este método, portanto, como uma base, e como era uma regra infalível, ele posteriormente estendeu a experiência a outros instrumentos, nomeadamente a percussão de panelas, de tubos e monocórdios, triângulos e afins, em todos os quais ele logrou obter a mesma proporção de números. Então ele chamou o som que participa no número seis, tónica; o que participa no número oito, e é quatro para três, subdominante; aquele que participa no número nove, e é um tom mais elevado que a subdominante, chamou dominante, e nove para oito; mas para aquele que participa do número doze, oitava.”

Philolaus, cujos “Fragmentos” espelham excertos das teorias de Pitágoras, expôs a relação da Harmonia com a Cosmogonia segundo o modelo de pensamento de Pitágoras:

“1. A natureza do mundo é um composto harmonioso de elementos Limitados e Ilimitados; semelhante é totalidade do mundo em si mesma, e de tudo o que contém.

2. (...) Todas as coisas, pelo menos as que conhecemos, contêm Número; pois é evidente que nada pode ser pensada ou conhecido, sem Número.

3. (...) Harmonia é geralmente o resultado de contrários; pois é a unidade da multiplicidade, e o acordo das discordâncias.

5. A extensão da Harmonia [oitava] é uma quarta, mais uma quinta. A quinta é maior que a quarta por 8:9; pois da corda mais baixa à segunda mais baixa há uma quarta; e desta para a mais alta um quinta; mas desta à próxima, ou terceira corda, uma quarta, e desta terceira corda para a mais baixa, a quinta. O intervalo entre a segunda mais baixa e a terceira [desde o fundo] é 8:9 [um tom]; o intervalo da quarta é 3:4; o da quinta, 2:3; o da oitava, 1:2. Assim a Harmonia contém cinco tons inteiros mais dois meios-tons; a quinta, três tons, mais meio tom; a quarta, dois tons inteiros, mais meio tom.”

Por outro lado, Philolaus teve incursões interessantes na sua Cosmogonia e Cosmologias. Embora certos autores considerem a cosmologia de Philolaus como mitologia ou até fantasias Pitagóricas, outros autores consideram-no uma importante referência na concepção astronómica do mundo, no contexto do século V a.C. , havendo controvérsia sobre a natureza

racional ou mitológica da sua cosmologia. É o primeiro pensador a postular a Terra como não sendo o centro do mundo e a desenvolver uma concepção da ciência baseada na sistematização e classificação das matérias em estudo. É também em Philolaus que lemos uma fascinante reminiscência da teoria do Big-Bang da Cosmologia Moderna. Certos fragmentos são reminiscentes da teoria da inflação, postulando uma expansão do Universo:

“O mundo é único e veio à existência do centro para a periferia.” Aqui ressaltamos que na teoria do Big Bang não existe um centro, mas sim uma expansão em todos os pontos de um espaço-tempo de um Universo infante. Esta expansão inicial, dita inflacionária, será a origem das ondas acústicas que percorrem a matéria e contribuem num Universo infante para a formação das galáxias e grande estruturas cujas imagens são captadas por telescópios e missões espaciais. Estas ondas acústicas não têm características aleatórias, antes têm modos de vibração bem definidos, numa melopeia cósmica que constitui uma reminiscência figurativa de uma Música das Esferas.

É nos “Fragmentos” de Archytas, que, por outro lado, temos acesso ao edifício teórico de Pitágoras sobre a natureza vibratória do som, inclusivamente sobre a relação entre a altura de um som e a frequência vibratória. De facto, nestas considerações podemos vislumbrar as bases do edifício teórico da Acústica.

“Antes de mais, eles viram que não é possível que som possa existir a não ser que houvesse um choque de um corpo contra outro; eles disseram que há um choque quando corpos em movimento se encontram e chocam um com o outro. Os corpos moviam-se no ar em direcções opostas e aqueles que são movidos com velocidades desiguais – na mesma direcção – o primeiro, quando ultrapassado, faz um som, porque atingido. Muitos destes sons não são susceptíveis de serem percebidos pelos nossos órgãos; alguns por causa da subtilidade do choque, os outros por causa da sua tão grande distância de nós, alguns até devido ao excesso da sua intensidade, pois [serão] sons demasiado grandes para penetrar nos nossos ouvidos, assim como não conseguimos introduzir nada em jarros com abertura demasiado estreita quando se verte demasiado dum só vez.

Dos sons que estão nos limites dos nossos sentidos, alguns – aqueles que vêm rapidamente dos corpos atingidos – parecem agudos; aqueles que chegam devagar e fracamente, o choque produz um tom grave; se a vibração é feita rapidamente, e com energia, o som é agudo. Isto não é a única prova do facto, que podemos comprovar quando falamos ou cantamos; quando queremos falar alto e agudo, usamos uma grande força de sopro. Então também com algo que é atirado, se atirado com força, irá longe; se o atirar sem energia, cairá próximo, pois o ar cede

mais aos corpos que se movem com muita força, do que aos que atirados com pouca. Este fenómeno é também reproduzido no som da voz, pois os sons produzidos com um sopro energético são agudos, enquanto que aqueles produzidos com sopro débil são fracos e baixos na altura. A mesma observação pode ser vista na força de um sinal dado de qualquer lugar: se pronunciado alto, pode ser escutado longe; se pronunciar o mesmo sinal baixo, não o ouvimos nem quando perto. (...) os sons agudos são o resultado de um movimento mais veloz, os sons graves, de um movimento mais lento. Este é um facto que numerosas experiências demonstram claramente.”

Temos também algumas noções sobre o edifício teórico do som nas passagens de doxógrafos Gregos sobre os Pitagóricos:

“Pitágoras, Platão, Aristóteles: o som é imaterial. Pois não é o ar, mas a forma sobre o ar e a aparência (*epiphaneia*) após uma qualquer espécie de percussão que se torna som; e toda a aparência é imaterial, pois move-se com corpos mas é em si imaterial, como no caso de uma barra dobrada a aparência superficial não sofre qualquer alteração, mas é a matéria que é dobrada.”

Relativamente à teoria da Música das Esferas, as referências que temos são muito pouco objectivas, quando transmitidas por Iamblichus e Porphyrius, e ainda pelos doxógrafos; e na verdade, as referências mais objectivas surgem através de Aristóteles. Primeiro, pelo facto de, como já se constatou, serem transmitidas por outros autores que não o próprio, e segundo, tanto quanto nos parece, por, devido ao espírito da época, os conhecimentos objectivos descobertos cientificamente serem veiculados acompanhados de uma grande dose de misticismo subjectivo.

Caso disso é a referência à teoria da Música das Esferas que nos surge na “Vida de Pitágoras” de Iamblichus e de Porphyrius, bem como na referência de passagem dos Doxógrafos.

Os Doxógrafos deixaram registado:

“E ele diz que o universo existe em concordância com a harmonia musical, então o sol também faz um período harmonioso.” [possível previsão teórica da deslocação do sistema solar através da Via Láctea]

Curiosamente, esta referências, no caso de Iamblichus e de Porphyrius, estão associadas ao papel terapêutico que Pitágoras destacava nos benefícios da prática musical. Podemos ler em Iamblichus:

“15. Como Pitágoras curava pela Música

Ao anoitecer, da mesma forma, quando os seus discípulos se estavam a retirar para dormir ele libertava-os então das perturbações e tumultos dos dias, purificando o seu poder intelectual das ondas de influxo e efluxo de natureza corpórea, acalmando o seu sono, e tornando os seus sonhos prazenteiros e proféticos. Mas quando eles se levantavam de manhã, ele libertava-os do peso, coma e torpor da noite através de certos e peculiares acordes e modulações, produzidos simplesmente tocando a lira ou adaptando a voz. Pitágoras não alcançava isto através de instrumentos ou órgãos vocais físicos, mas pelo emprego de uma certa indescritível divindade, difícil de apreender, através da qual ele estendia os seus poderes de audição, fixando o seu intelecto nas sublimes sinfonias do mundo, ele só escutava e compreendendo a harmonia universal e consonância das esferas, e as estrelas que se movem através delas, produzindo uma melodia mais cheia e intensa do que qualquer coisa alcançada por sons mortais.

Esta melodia era também o resultado de diferentes e variados sons, velocidades, magnitudes e intervalos organizados com referência a cada um numa certa proporção musical, produzindo um movimento convolutivo deveras musical e suave. Irrigado portanto com esta melodia, o seu intelecto assim ordenado e exercitado, ele ia, no melhor das suas capacidades exibir certos símbolos destas coisas aos seus discípulos, especialmente através de imitações daí resultantes através de instrumentos ou órgãos físicos da voz. Pois ele concebia que, de todos os habitantes da terra, por ele apenas eram compreendidos e escutados estes sons celestiais, como vindos da nascente fulcral e da raiz da natureza.”

Porphyrius relata em termos semelhantes

“30. Ele aliviava as paixões da alma e do corpo por ritmos, canções e encantações. Estes ele adaptava e aplicava aos seus amigos. Ele mesmo podia escutar a Harmonia do Universo, e compreenda a música universal das esferas, e das estrelas que se movem em conjunto com elas, e que não podemos escutar devido às limitações da nossa fraca natureza.

(...)Pitágoras afirmava que as Nove Musas eram constituídas pelos sons feitos pelos sete planetas, a esfera das estrelas fixas (...). Ele chamou Mnemosyne, ou Memória, à composição, sinfonia e conexão de todos eles, que é eterna e não gerada como sendo composta de todos eles.”

É portanto Aristóteles, em “On the Pythagoreans”, que nos faz chegar a teoria da Música das Esferas na sua forma mais concreta e objectiva, sem misticismo nem religiosidade:

“Alguns acham necessário que som possa surgir quando corpos tão grandes estão em movimento, dado que som surge de corpos entre nós que não são tão grandes nem se movem

tão velozmente; e do sol e da lua e de estrelas em tão grande número, e de tão grande tamanho, movendo-se tão velozmente, deve necessariamente surgir um som incomensuravelmente grande. Assumindo estas coisas e que a velocidade tem o princípio da harmonia por proporção dos intervalos, eles dizem que o som das estrelas movendo num círculo torna-se musical. E dado que não parece razoável que não escutemos este som, eles dizem que a razão disto é que o som existe na natureza profunda das coisas, de modo a não ser distinguível do silêncio oposto; pois a distinção do som e silêncio está no contraste de um com o outro, assim como os ferreiros pensam que não há distinção entre ambos pois estão acostumados ao som, o mesmo acontece aos homens.

(...) O que ocasiona a dificuldade e faz os Pitagóricos dizer que há uma harmonia dos corpos à medida que se movem, é uma prova. Pois quaisquer coisas que se movam elas mesmas fazem um som e um ruído; mas quaisquer coisas anexas no que se move ou existem nisso como partes dum navio, não podem em si fazer um ruído, nem faz o navio no entanto se se move num rio.

(...) Por outro lado os Pitagóricos, porque vêem muitas qualidades dos números nos corpos percebidos pelos sentidos, vêem objectos como números, não como números separados, mas como derivados de números. E porquê? Porque as qualidades dos números existem numa escala musical, no céu e em muitas outras coisas. Mas para aqueles que defendem que o número é puramente matemático, é impossível na base da sua hipótese dizer tal coisa, e foi já referido que não pode haver ciência de tais números. Mas dizemos que, como acima, há uma ciência de números. Evidentemente que o matemático não existe por si mesmo, pois neste caso não poderia existir em corpos.”

Pitágoras atribuiu as fundações do Universo à Matemática e à Física, nomeadamente à vibração dos corpos celestes, na parte objectiva da sua Cosmogonia. De facto, é possível afirmar que será muito provavelmente verdade que Pitágoras considerava na sua teoria da "Música das Esferas" que cada corpo celeste emite um conjunto de vibrações, imperceptível ao ouvido humano mas relacionado com a estrutura do Cosmos. Podemos ver a ideia de Pitágoras da música como uma representação da harmonia do universo, resultando das vibrações emitidas pelos corpos celestes uma harmonia das esferas, uma espécie de música produzida pelos corpos celestes^{HENRIQUE}. Está patente nestes fragmentos o conceito teórico de que cada corpo celeste emite uma vibração proporcional à sua massa, sendo que numa perspectiva metafórica estes “sons concordantes” formam uma “melodia”^{HENRIQUE}.

É sem dúvida interessante notar a este respeito que desde o Séc XX sabemos que as estrelas se

formam a partir das nuvens de gás interestelar^{JEANS}, sendo a sua formação governada por ondas acústicas, produto da competição entre o colapso gravitacional da nuvem estelar original e a pressão do respectivo gás estelar. Estas ondas têm frequências de vibração proporcionais à massa. A detecção destas ondas acústicas e a medida dos modos de vibração das estrelas deu origem a uma área temática importante da moderna astronomia, a astrosismologia, precursora das técnicas que permitem hoje a deteção de planetas fora do sistema solar, orbitando outras estrelas da Via Láctea. Da mesma forma, na Cosmologia moderna, o Fundo de Radiação Cósmica em Microondas, relíquia de Universo quente e denso, de há 13.8 mil milhões de anos, contem o sinal fóssil dessas ondas acústicas primordiais que percorrem toda a matéria, tendo o estudo desta pristina música cósmica originado sucessivas gerações de observatórios espaciais da ESA e da NASA^{SMOOT}.

O estudo destas ondas contribuiu para uma descrição sem precedentes da história do nosso Universo, e do nosso lugar nele.

Na parte subjectiva da sua Cosmogonia, diz-se também que Pitágoras terá incluído hipóteses sobre o que ele descreve como sendo a alma humana e seu movimento através de corpos (metempsicose).

A alma seria o que move o corpo, como lemos nos “Fragmentos sobre leis” de Ocellus Lucannus, um dos primeiros Pitagóricos:

“Assim como a vida contém corpos, cuja causa é a alma, também a harmonia, conjuntamente, abarca o mundo, cuja causa é Deus. Da mesma forma a concórdia une as famílias, cuja causa é a lei.”

Para Pitágoras, a alma teria três partes, como vemos nos “Fragmentos” de Archytas:

“Platão e Archytas e os outros Pitagóricos defendem que há três partes na alma: razão, coragem e desejo.”

Quanto à sua migração, Iamblichus refere o que terá sido a “preexistência” de Pitágoras:

14. Da pré-existência de Pitágoras

Pitágoras tinha o costume de fazer a melhor aproximação possível aos homens ensinando-os o que os iria preparar para aprender a verdade noutros assuntos. Pois pelas mais claras e seguras indicações ele lembrava muitos dos seus íntimos amigos da vida passada da sua alma antes de estar presa ao seu corpo.”

Também diz Photius na “Vida de Pitágoras”:

“Com Pitágoras concordavam Platão e Aristóteles que a alma é imortal (...).”

E Diogenes Laertius:

“(…) ele havia recebido como presente de Hermes a transmigração perpétua da sua alma, sendo que estava constantemente transmigrando e passando através de quaisquer plantas ou animais que queria (…)”:

De acordo com os “Versos Áureos”, a passagem nesta vida destinar-se-ia a curar a alma dos seus males e assim alcançar a imortalidade:

“Curando a tua alma, estarás seguro do mal multifacetado.

Evita comidas proibidas; reflecte que isso contribui para a limpeza

E redenção da tua alma. Considera bem todas as coisas:

Deixa a razão, a oferenda divina, ser o teu mais elevado guia;

Então serás separado do teu corpo, e voarás no éter,

Serás imperecível, uma divindade, não mais um mortal.”

Sem dúvida uma perspectiva fascinante para o nosso destino final como Seres Humanos. Sabemos hoje que o estudo das ondas acústicas do Fundo de Radiação Cósmica indica uma expansão infinita do Universo, um Cosmos cada vez mais frio, um espaço-tempo cada vez mais vazio, uma diluição da matéria.

AGRADECIMENTOS

DB é apoiado pelo Instituto de Telecomunicações, sendo financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto PEst-OE/EEI/LA0008/2013

REFERÊNCIAS

- Castanheira, C. P. (2009). *De Institutione Musica de Boécio – Livro 1: Tradução e Comentários*. Tese de Mestrado em Estudos Literários. Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 154 pp.
- Furley, D., *The Greek Cosmologists: Band 1: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge University Press, 2006
- Furley, D., *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, 2009
- Graham, em *A History of Pythagoreanism*, ed. Huffman, C.A, Cambridge University Press, 2014
- Guthrie, K. S. *The Pythagorean Sourcebook and Library*. Phanes Press. Grand Rapids. 1988.
- Henrique, Luís. *Acústica Musical*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2007.
- Iamblichus. *Vida Pitagórica. Protréptico*. trad. M. P. Lorente. Editorial Gredos. Madrid. 2003.
- Jeans, J. H. (1902). "The Stability of a Spherical Nebula". *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 199: 1–53. Bibcode:1902RSPTA.199....1J. doi:10.1098/rsta.1902.0012. JSTOR 90845.
- Laercio, Diogenes. *Los cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. trad. Sartorio, R. Editorial Alhambra. 1987.
- Pitágoras. *Versos de Ouro*. Trad. de Portugal, J. B. Coleção Assíria. Assírio & Alvim. Lisboa. 1988.
- Porfírio. *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*. trad. M. P. Lorente. Editorial Gredos. Madrid. 1987.
- Riedwig, C. *Pythagoras: his life, teaching and influence*. Cornell University. Ithaca. 2005.
- Smoot, G., Davidson, G. , *Wrinkles In Time: Imprint of Creation*, Little, Brown; ISBN-10: 031690508, 1993

FRANCISCO DE HOLANDA E A FISIOGNOMIA ESOTÉRICA

Maria Teresa Viana Lousa (FBAUL)¹⁹

Resumo:

Francisco de Holanda foi exímio em encontrar o equilíbrio necessário entre a ortodoxia que o seu tempo exigia, lembremos o conturbado século XVI e todas as vicissitudes religiosas e históricas que o caracterizam, e o interesse pelo esoterismo, presente de forma discreta mas apaixonada na sua obra. É nesta atitude um pouco paradoxal, que o caracteriza, que surgirá a sua abordagem da Fisiognomia (a qual nos propomos fazer uma breve análise), antigo saber que apresentará como sendo da maior utilidade ao artista, mas que acaba por revelar ser de outra natureza bem menos ortodoxa ou linear. Nos textos de Holanda somos remetidos para um tipo de Fisiognomia esotérica e adivinhatória, presente na associação entre Fisiognomia e Profetização do carácter daqueles que são representados em obras de arte ou na capacidade de adivinhar as acções dos que nos rodeiam a partir da mera “leitura” do rosto.

Palavras-Chave: Fisiognomia, Pintura, Antiguidade, Renascimento

Abstract:

Francisco de Holanda knew how to find the necessary balance between the orthodoxy that his time required, don't forget the troubled sixteenth century and all the religious and historical events that characterize it, and his interest in the esoteric, discreetly but passionately present in his work. It is this paradoxical attitude that features our author, and contextualizes his approach to Physiognomy (which we here propose to make a brief analysis), an ancient science which is presented as extremely useful to the artist, but ultimately turns out to be not so orthodox or linear as it seems. In the Holanda's texts we are sent back to a kind of esoteric and divining Physiognomy, present in the association between Physiognomy and prophesying the character of those who are represented in works of art or the ability to guess the actions of those around us through the mere "reading" of the face.

Keywords: Physiognomy, Painting, Antiquity, Renaissance

¹⁹ Doutorada em *Ciências da Arte* pela FBAUL, Investigadora Integrada do CIEBA (FBAUL), Investigadora Colaboradora do CEFI (Univ. Católica Portuguesa); Membro Associado de SEYTA (Sociedade Española de Estética y Teorías del Arte); Assistente Convidada na FBAUL; Email: teresa.lousa@gmail.com

Em traços gerais pode dizer-se que havia no Renascimento uma grande promiscuidade entre o saber dito convencional e os conhecimentos esotéricos. Francisco de Holanda, a mais internacional figura do Renascimento português, não ficou imune à influência desse saber híbrido característico do seu tempo. Sempre cultivou uma postura espiritual, que se por um lado encontra fundamento na religião católica, por outro também se fundamenta nos pressupostos aos quais, hoje, chamamos *esotéricos*. Ora a origem desta *prischa* sabedoria, é obscura e remonta a tempos remotos, dando na época pelo nome de Filosofia Hermética. Com efeito, Tradição Hermética ou Hermetismo eram designações consagradas para um corpo de textos, o *Corpus Hermeticum*, expondo doutrinas oriundas do antigo Egipto e muitas vezes divulgadas por antigos textos gregos.

É de salientar como etimologicamente o esoterismo é a ciência do “dentro”, e nesse sentido a Fisiognomia apresenta-se como chave de acesso ao interior, como uma hermenêutica que permite ir além das aparências, constituindo esta a ciência que nos leva através dos traços do rosto ao carácter psicológico de alguém. Holanda defende a sua aplicabilidade à prática artística, útil tanto no decoro ou coerência da obra de arte, como para a promoção da memória daqueles que são representados através da arte. No tratado *Da Pintura Antigua* dedica-lhe um capítulo inteiro e recomenda-a, entre uma série de outras ciências úteis à completa formação do artista. Mas a sua verdadeira função Fisiognomia vai sendo subtilmente revelada: os textos de Holanda remetem para um tipo de Fisiognomia esotérica ou adivinhatória, o que se manifesta, por exemplo, na associação entre este saber e a profetização das acções dos que nos rodeiam, ou ainda na relação que estabelece entre a utilidade da Fisiognomia na Pintura e a Metoscopia, uma forma de Fisiognomia cosmológica.

I. A Origem da Fisiognomia

A origem desta ciência remonta à Grécia Antiga, onde era considerada uma ciência natural. Em poucas palavras, podemos defini-la como a ciência que permite através dos traços físicos da pessoa, prever o seu carácter psicológico. Empédocles terá sido certamente o primeiro a abordar esta questão, que mais tarde Hipócrates terá desenvolvido segundo um ponto de vista mais fisiológico, dentro da temática dos climas e dos humores.

Aristóteles é o primeiro a exprimir de forma clara uma teoria fisiognómica. Apesar de não o ter feito de modo sistematizado é possível encontrar em algumas das suas principais obras, afirmações que não deixam margem para dúvidas. Com o fundamento de que o corpo e a alma estão indissociavelmente ligados, Aristóteles defende que as afecções são perceptíveis através

do aspecto físico: “É possível julgar o carácter dos homens pela sua aparência física, se concedemos que o corpo e a alma passam por mudanças juntos em todas as afecções naturais.” (1983, 528)

Aristóteles vai mesmo mais longe e numa perspectiva, já não tão física ou humoral, mas numa linha de analogia animal muito interessante e que será seguida até à Fisiognomia do séc. XIX, afirma que as “pessoas cujas narinas têm umas extremidades espessas são preguiçosas, tal como gado. Aquelas que têm uma ponta de nariz grossa são insensíveis, tal como os varrões. Por outro lado, as pessoas com narizes pontiagudos zangam-se facilmente, em muito parecidas com os cães. No entanto, aquelas pessoas com uma ponta arredondada e achatada são magnânimas, tal como os leões. As pessoas com bordos do nariz finos são como pássaros; mas quando têm um nariz em forma de gancho, que sobressai da frente, elas tendem a ter um comportamento indecoroso (tal como os corvos).” (Cit in Strathern, 69)

Também os *Caracteres* de Teofrasto tiveram importância para o desenvolvimento das teorias fisiognómicas. Esta obra teve origem na questão dos caracteres serem formados e influenciados pelos climas e pela constituição natural dos indivíduos, na questão das semelhanças com animais, nas diferenças fisiológicas entre os sexos, etc., mas no entanto abarca uma temática muito mais psicológica do que fisiológica ou fisiognómica. Teofrasto faz uma caracterização psicológica muito interessante e actual de todos os tipos de caracteres que ele consegue determinar, por exemplo, o homem irónico, o homem nervoso, o desmoralizado, o covarde, o mentiroso, o desavergonhado, etc. A sua análise resulta dum esforço genuíno em compreender a seguinte questão: “Por que é que nós, gregos, vivendo num país com um clima uniforme e recebendo todos a mesma educação, não temos todos o mesmo carácter?” (Teofrasto, 55)

O desejo de determinar e decifrar o carácter das pessoas é antigo. A Fisiognomia, enquanto ciência, poderia corresponder a uma chave que permitisse chegar ao interior através do exterior. O corpo é entendido como veículo do objectivo gnoseológico, como expressão e intérprete da mente. O corpo é entendido como indício e palavra da alma. No entanto, o interesse da Fisiognomia na Antiguidade Clássica residia sobretudo numa base aristotélica e física, com alguns pontos em comum, por exemplo, com a medicina de Hipócrates, em que a observação tinha um papel importantíssimo. Os indícios que o corpo revela, adquirem sentido: os sintomas são entendidos como sinais clínicos de uma determinada doença. Da mesma maneira os traços morfológicos do rosto são interpretados pela Fisiognomia como indício de virtude, vício, ou de variadíssimos caracteres. A origem da Fisiognomia na Grécia

Antiga tinha uma base física e natural, sendo conseqüentemente difícil separar os objectivos da medicina antiga dos da fisiognomia: “(...) Ela é baseada em idéias claras e aparentemente naturais como o indicativo da semelhança com os animais, a influência do clima (...), a influência das emoções habituais, cuja expressão pode marcar de forma duradoura os traços de uma pessoa, o papel dos humores que marca decisivamente a existência e os caracteres tanto femininos como masculinos e que se expressa numa mistura em doses variáveis tanto na alma como no corpo.”(Defradas, 117)

A Fisiognomia vai posteriormente sofrer uma evolução ou um desvio, que a afasta um pouco das suas origens, ligadas à fisiologia e ao estudo dos Humores. Talvez isso explique o facto de Plínio criticar Aristóteles por este acreditar em julgamentos fisiognómicos, porque já no seu tempo este saber se tinha fundido com a Astrologia, e com as Artes Adivinatórias. Com esta alteração, a Fisiognomia perde alguma credibilidade e afasta-se da categoria de “ciência natural”.

Também a Filosofia Árabe se debruçou sobre este tema, acrescentando à visão naturalista dos Antigos gregos, este aspecto adivinatório e astrológico, que se por um lado, fez com que a Fisiognomia caísse em descrédito e adquirisse má reputação, por outro, será este aspecto que dominará os séculos seguintes. A história da fisiognomia árabe é de facto dominada por uma ideia original, anterior ao seu contacto com a tradição grega; este saber, mais do que uma ciência, poderia ser uma arte, o exercício de um dom de adivinhação, permitindo julgar rapidamente uma pessoa a partir de sinais exteriores apenas visíveis a um olhar experiente: “Este exercício do olhar reveste, por outro lado, o carácter eminentemente prático: o fisiognomista é chamado aos tribunais para atribuir paternidades e estabelecer culpabilidades quanto à aparência; nos mercados de escravos aconselha o comprador; e acontece-lhe predizer o futuro.”(Haroche, 31)

A tradição árabe combina dois aspectos da Fisiognomia: a corrente de índole naturalista e a de índole astrológico-adivinatória. Esta hesitação sobre o estatuto da Fisiognomia, entre o naturalista e o adivinatório, vai marcar os altos e baixos do entendimento desta ciência ao longo das diferentes épocas históricas. Os tratados de fisiognomia árabe defendem o estudo e observação de sinais, linhas do rosto e das mãos, etc, como prática divinatória muito semelhante à quiromancia. Durante a Idade Média, este tipo de tratados árabes, bem como textos que eram erradamente atribuídos a Aristóteles e textos anónimos de tradição aristotélica, proliferavam no ocidente, e contribuíram em muito, para a introdução de crenças astrológicas e ocultas: “Existe assim nas primícias gregas e sobretudo árabes da fisiognomia,

uma dimensão essencial: a sua função prática e é esta dimensão que permite compreender o enigma da sua história: pouco a pouco abandonada pela ciência natural, deixada nas margens dos saberes positivos e depois verdadeiramente desqualificada, *nunca* deixou, no entanto, de ter um interesse social, mundano ou muito simplesmente anedótico.” (Haroche 32)

O interesse da Fisiognomia era puramente prático, tanto na sua versão fisiológica como na divinatória, e prendia-se com questões do quotidiano e com a vida social. A utilidade prática da Fisiognomia é o desvelamento das almas, é a capacidade de conseguir prever o comportamento do outro, de saber se posso ou não confiar nele, e também de o dominar. É uma forma de conhecer melhor o outro, mesmo aquele que esconda as suas emoções. Veja-se por exemplo este excerto de um tratado árabe: “Al- Shafi costumava dizer: desconfiai do homem vesgo, do zarolho, do homem coxo, corcunda, ruivo ou com barba rala e qualquer pessoa com enfermidades corporais. Evitai aquele que tem defeitos físicos, pois é vil, ignóbil, enganador e lidar com ele só traz desgostos.” (Haroche, 33)

II. A Fisiognomia no Renascimento

Entre o séc. XII e o séc. XIV, vai dominar a tensão entre uma Fisiognomia médico-naturalista e a de carácter divinatório. Os humanistas do séc. XV e XVI são favoráveis a um retorno às fontes gregas e latinas originais. O Renascimento privilegia um trabalho filológico, em que os autores antigos são lidos, traduzidos, comparados, parafraseados, etc. Para além desse interesse natural, houve também um esforço racional e uma tentativa de voltar às origens, analisando, traduzindo e estudando textos e tratados de Fisiognomia da Antiguidade, de índole física e natural.

Alguns tratados baseavam-se muito na medicina, isto é, na observação do corpo, do rosto, no estudo dos órgãos e dos humores. Em 1450 Michel Savonarole redige um tratado com interesse sobretudo médico, *Speculum physionomiae*. Savonarole faz preceder os seus estudos fisiognómicos de princípios de anatomia através de um esforço notável para trazer fisionomia para a medicina.

Nunca mais a Fisiognomia se separou totalmente das ciências divinatórias. Apesar de um esforço racional, no Renascimento ainda predomina um interesse pela astrologia e ciências do oculto. Isto deve-se ao facto de ainda não podermos falar de uma Ciência neste tempo, as fronteiras entre a Ciência e a Magia, só mais tarde se definirão.

Michel Savonarole apesar de ter escrito um texto de Fisiognomia aplicada à medicina, acrescentou à sua análise o aspecto astrológico, muito em voga no princípio do Renascimento,

nos circuitos neoplatónicos: “Savonarole junta, porém, a este conjunto de dados o enunciado das bases astrológicas da adivinhação fisiognómica e é esse o carácter da maior parte destas obras: às observações e classificações do médico sobrepõem-se logo as do astrólogo. Os humores e os temperamentos remetem para os planetas, os homens zodiacos povoam os tratados.”(Haroche, 36)

Marsilio Ficino também se interessou pela Fisiognomia e por questões físicas ligadas à saúde do corpo. Ficino defendia a influência dos astros na vida humana e confiava cegamente em horóscopos. Daí que a Fisiognomia de Ficino, faça parte desta dimensão um pouco divinatória, que marcou o Renascimento. Pelo seu temperamento de «saturniano» inquieto, Ficino é sensível aos problemas do corpo. Conhecimentos de medicina preparam-no para estudar as condições de equilíbrio do indivíduo. “Os homens inteligentes têm uma carne mole, são magros, de saúde delicada e o seu corpo sofre terrivelmente com as variações das suas mínimas emoções; foi o que se escreveu de Aristóteles, de Pírron, de Plotino”. (Cit. in Vedrine, 35)

Ficino foi visivelmente marcado por Aristóteles, sobretudo pelo seu *Problema XXX*, onde se desenvolve a tese de que os homens melancólicos sobressaem do vulgo, e normalmente são filósofos, artistas, poetas, etc . A sua descrição de homem inteligente corresponde quase exactamente à descrição física do homem melancólico feita por Aristóteles.

É esta tese que dará origem àquilo que Ficino chamará saturnismo. A própria compreensão que Ficino faz da Melancolia é à luz da Astrologia, sendo que, aqueles que estão sob influência de saturno serão os génios melancólicos e saturninos.

Também um pouco mais tarde, em 1504, B. Clocles, redige em Bolonha o tratado *Chyromantie ac physionomie anastasis*. Trata-se de um estudo fisiognómico com base em Aristóteles mas com grande propensão para a astrologia, quiromancia e adivinhação.

Os humanistas do Renascimento, que não gostavam de recorrer a fontes medievais, devem ter tido alguma dificuldade na análise destes textos, uma vez que grande parte deles fazia alusão à astrologia e à adivinhação: “(...) Mas havia Adamantius, escritor antigo cuja Idade Média não mencionou (...). Foi um achado para os humanistas.”(Defradas, 118)

Pompónio Gauricus, a principal fonte de Francisco de Holanda relativamente a este tema, fará ele próprio uma tradução do texto de Adamantius, sofista grego do séc. V, que juntamente com Aristóteles, serão as suas fontes e também os seus autores de peso e manifesta credibilidade.

Na base das teorias fisiognómicas, sejam elas gregas ou árabes, está o postulado duma relação definida e unívoca entre a alma e o corpo que a informa, mas na verdade, não houve, até ao Renascimento uma relação entre a Fisiognomia e a arte. Pompónio Gauricus, uma fonte importante de Holanda, terá sido dos primeiros a fazer esta associação. Para este, o interesse da Fisiognomia e a sua utilidade residia sobretudo no facto desta ser uma ciência que estuda o corpo, e poder ajudar a melhorar a representação do humano. Defendia que a Fisiognomia tinha também a utilidade de permitir que os artistas representassem e reconstituíssem os traços de mortos ilustres, para os quais apenas tinham descrições dos caracteres ou de acções.

Nesta exigência de correspondência entre o mundo interior e o mundo exterior, Holanda aproxima de imediato a noção de Fisiognomia à noção de Decoro. Este aspecto é importante, pois é o único aspecto em que Holanda se desvia da linha de pensamento seguida por Gauricus. O livro sobre Fisiognomia do Tratado de Gauricus, é como se disse, a tradução do texto de Adamantius, precedida por algumas afirmações tanto de sua autoria como de inspiração grega. A introdução deste livro faz-se com um elogio da Fisiognomia, e com a sua definição: “A Fisiognomia é uma maneira de observar através da qual se pode deduzir as qualidades das almas a partir dos traços que revelam os corpos.”(Gauricus,128)

Para Gauricus esta ideia é reversível, isto é, se podemos deduzir as qualidades da alma através dos traços do corpo, então também podemos deduzir os traços do corpo através das qualidades da alma. Daí segue-se uma importante utilidade da Fisiognomia, que se centra na ideia de que, através do seu estudo, os escultores poderiam representar personagens famosas das quais se ignoram os traços físicos, a partir dos seus caracteres morais conhecidos.

Holanda não faz referência a esta questão, mas defende, tendo por base a noção de Decoro e até possivelmente a de Verosimilhança em Aristóteles e Horácio, que a Fisiognomia serve sobretudo:

“ (...) para dar a cada pessoa sua própria figura e propriedade e condição e ofício, e não a que sua não é, para que vendo a sua obra só por esta parte, lha possais louvar e contemplar, e não zombar dela, como às vezes estais para fazer.” (1984, 50)

Gauricus determina que o homem deve ser entendido de acordo com dois pontos de vista, as qualidades próprias, e os caracteres adventícios ou circunstanciais. Das qualidades próprias faz parte: o rosto, o corpo, a voz, etc. Dos caracteres adventícios faz parte: a maneira de vestir, o nome, o local e o momento em que nasceu, etc. À Fisiognomia interessam evidentemente apenas as qualidades próprias de cada indivíduo, é unicamente através dessas qualidades que podemos deduzir as qualidades da alma de acordo com os traços físicos.

No séc. XVI, estava muito em voga a questão da analogia entre o homem, entendido como microcosmos, e o mundo natural ou cósmico, entendido como macrocosmos. Daí que nas representações do corpo humano, este seja interpretado à luz das relações analógicas com as fisionomias e caracteres dos animais. No Renascimento, o pensamento popular e a filosofia erudita partilham a mesma crença pela analogia. A relação entre alma e corpo ganha legitimidade pelas simpatias que mantêm com o universo das formas e dos caracteres dos animais. Apesar do Humanismo marcar o séc. XVI na importância dada à figura humana, entendida como veículo de expressão, não deixa de ser interessante que esta se faça depender da analogia animal para se compreender a si própria. A ligação entre Fisiognomia e Analogia Animal, é um tema recorrente desde a Antiguidade e certamente não passou despercebido aos artistas do Renascimento. A analogia animal é da seguinte natureza: “Porque todos os olhos que imitam aos animais, têm deles muita semelhança nas condições: o que tem os olhos de lobo, ou urso, tem condição de lobo, ou de urso; os de porco (imitam) ao porco; os de carneiro ao carneiro; os de bogio, ao bogio, os de leão aos de leão.” (Holanda, 1984, 51)

Antes ainda de Pomponio Gauricus, Leonardo da Vinci, refere-se à Fisiognomia no seu tratado de Pintura. Inclui-a no capítulo que trata a *Postura, a Expressão e o Decoro*, e dedica-lhe poucas linhas na economia do seu texto. Leonardo refere-se à Fisiognomia e à Quiromancia, como se ambas fossem uma só. Por aqui já podemos perceber que Leonardo teve acesso a este saber numa lógica de pseudo-ciência adivinhatória. Inicia assim a sua análise: “Não me vou debruçar sobre a falsa fisionomia e quiromancia, porque não há verdade nelas, e isso fica claro porque tais quimeras não têm fundamento científico.” (Leonardo 147)

Apesar desta afirmação, que não deixa dúvidas acerca do estatuto que teria a Fisiognomia enquanto tal, para Leonardo, a verdade é que este, entre outras coisas, ficaria conhecido pela importância e dedicação que deu ao estudo da expressão humana. O Renascimento, que faz da figura humana o principal veículo da representação e da expressão, teve em Leonardo um dos melhores representantes. É talvez por isso que Leonardo também diz, no mesmo tratado, o seguinte: “O bom pintor tem que pintar duas coisas fundamentais, a saber: o homem e a intenção de sua mente. O primeiro é fácil e a segunda difícil.” (147)

Se por um lado, Leonardo, diz que a Fisiognomia não é uma ciência porque é falaciosa, por outro lado, dedica alguma da sua atenção ao estudo da influência dos quatro humores, nos caracteres humanos, revelando assim o seu interesse pelas suas fontes na Antiguidade. Chama também a atenção para a importância que o estudo da expressão. Para este artista tanto a

expressão como os traços morfológicos da face, correspondem a estados de alma e a temperamentos.

O estatuto da Fisiognomia no Renascimento adquire um novo sentido na sua ligação ao ensino das artes. Trata-se de uma disciplina que não deixará mais a sombra do estudo da expressão e da anatomia, mas simultaneamente não se afirmará de forma autónoma e credível no sentido de contribuir para a completa formação do artista.

III. Holanda e a Fisiognomia Esotérica

É possível encontrar em Holanda vários indícios de que, em sua opinião, a Fisiognomia seria mais do que um conhecimento útil aos pintores. Logo no capítulo 19º do *Da Pintura Antigua*, Holanda conclui da seguinte maneira: “E diz-se que Apeles pintava com tanto cuidado, que nos retratos e naturais das pessoas, que ele tirava, conheciam aqueles *metopóscopos* que adivinhavam por a filosomia e sinais, que enfermidades e mortes, ou vida teriam.” (52)

Parece então que, para além da utilidade de o pintor conseguir representar o retratado com coerência e de maneira fidedigna, seria até possível, através da arte da metoposcopia, adivinhar pelos traços fisiognómicos, o futuro de alguém: Esta é uma forma de Fisiognomia astrológica, com uma origem obscura e longínqua: “As metoposcopias são, para o rosto, o que a quiromancia é para a mão. Todo o homem traz na fronte, à maneira de um hieróglifo, o seu destino escrito: uma marca que é ao mesmo tempo sinal de boa ou má fortuna, traço de carácter, sintoma de uma doença e estigma social.” (Haroche, 40)

Tal como a quiromancia, a metoscopia, era uma arte adivinhatória que tinha o seu fundamento na astrologia. Através desta arte seria possível decifrar as linhas e sinais que são impressos por determinados astros no rosto humano. A crença na metoscopia ultrapassa em muito, tudo aquilo que se disse acerca da Fisiognomia, pois o que está em causa aqui, não são os traços que caracterizam esta ou aquela pessoa de modo a que possamos ter acesso ao seu carácter e ao seu mundo interior. Não estão em causa as rugas, nem as expressões do rosto. Procura-se antes as linhas de origem cosmológica gravadas no rosto. Os traços do rosto são indiferentes, interessa apenas decifrar as tais marcas, impressas pelos astros.

É a única vez que Holanda se refere explicitamente a esta arte esotérica, que na verdade nada tem a ver com a pintura nem com a arte de representar. No Renascimento havia uma grande promiscuidade entre formas de saber e artes adivinhatórias. O próprio Marsilio Ficino, tinha uma profunda sabedoria e crença na Astrologia. É possível que em Holanda se tenha feito sentir uma certa influência desse saber híbrido que dominava a filosofia neoplatónica. Apesar

deste tipo de ciências terem recebido interdições papais e severas críticas de alguns humanistas, elas não deixaram de proliferar durante e depois do Renascimento. Um dos principais humanistas a criticar a Astrologia foi Pico della Mirandola, que fundamentava a sua crítica na questão da liberdade humana: “A sua condenação da astrologia, tese a que se sempre manteve fiel, inscreve-se, por um lado, numa problemática muito característica do Renascimento, por outro, no enraizamento da liberdade.” (Ganho, 30)

A ideia de que Holanda tinha uma crença genuína na Fisiognomia esotérica ganha contornos mais visíveis no *Da Ciência do Desenho*. Entre as funções da pintura em tempo de guerra, Holanda destaca a sua utilidade na selecção daqueles homens, a quem serão atribuídas posições de relevo e responsabilidade. Daí que, Holanda recomende a D. Sebastião, não apenas, que aprenda a ciência do desenhar, como também, que aprenda a conhecer os homens que o servem, através da Fisiognomia. O domínio deste saber será de grande utilidade, diz Holanda a D. Sebastião, para bem escolher os homens que virão a ter cargos de Vice-Reis da Índia, Embaixadores dos reinos estranhos e Capitães de África, evitando assim erros e traições: “ (...) para que não tome às vezes os que eram para escudeiros por capitães, e os que são para capitães por escudeiros.” (Holanda, 1970, 157)

Esta posição de Holanda relativamente à utilidade da Fisiognomia, afasta-se um pouco da tradição naturalista dos Gregos Antigos e aproxima-se mais da tradição Árabe, que introduz crenças astrológicas e adivinhatórias. “Os tratados árabes são numerosos e detalhados, fazendo uma grande quantidade de aplicações práticas para o governo dos Estados ou para a compra de escravos.” (Defradas 117)

Podemos supor que Holanda tenha lido o tratado *Secretum Secretorum*, texto atribuído a Aristóteles, que tem a forma de uma longa carta de Aristóteles a Alexandre, o Grande. A Fisiognomia é aqui apresentada como uma ciência útil, sobretudo para os governantes, para um melhor conhecimento das pessoas: “Entre todas as coisas do mundo, eu quero que conheça uma nobre e maravilhosa ciência nobre que é chamada pelo nome de filosomia o que permite conhecer a natureza e condição de todas as pessoas.” (Aristóteles “De la Philozomie des gens”)

Como podemos constatar, a natureza do conselho de Aristóteles a Alexandre, é exactamente a mesma do conselho de Holanda a D. Sebastião. A Fisiognomia apresenta-se desligada da sua vertente estética e é aqui entendida como um saber prático e útil ao governo dos estados, sendo por isso de grande vantagem para os reis e governantes, dominá-la.

A Fisiognomia é uma testemunha histórica da evolução da visão do corpo humano ao longo dos tempos. Esta, no Renascimento, bem como a Anatomia, ilustra uma alteração na forma de perspectivar o próprio homem no seu todo, entendido enquanto organismo. O desenvolvimento da arte do retrato, por exemplo, revela também que, o rosto começa a ser entendido na sua individualidade ganhando uma nova expressão mais natural. Os retratos do Renascimento, apesar da imobilidade a que as convenções obrigavam, revelam uma *anima* interior que nos deixa adivinhar a personalidade escondida, atrás do rosto e que nos depõe perante verdadeiros retratos psicológicos. A Fisiognomia é a eloquência do pintor e é a base que permite a legibilidade do discurso silencioso na pintura.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES- “De la Philozomie des gens” LXVIII in *Secretum Secretorum* Texte du MS Baltimore, Walters Art Gallery, W 308, XV siècle, transcrit et édité par Denis Lorée. In <http://www.uhb.fr/alc/medieval/S2.htm>

ARISTOTLE- *I Categories on Interpretation; Prior Analitis* (by Hugh Tredennik, M.A.) Cambridge, Massachusets, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, MCMLXXXIII, 1983

ARISTÓTELES *Fisiognomonía*, VI, 28-36 cit. in Paul Strathern- *Aristóteles em 90 minutos*, Série: Filósofos, Lisboa: Editorial Inquérito, 1997

DEFRADAS- “ Chapitre III- De la Physiognomie- Introduction” in Pomponius Gauricus *De Sculptura- 1504*, edition annoté et traduction par André Chastel et Robert Klein, Genève- Paris: Librairie Droz, 1969

GANHO, Maria de Lurdes Sirgado - “Acerca do pensamento de Giovanni Pico della Mirandola” in *Giovanni Pico della Mirandola- Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Lisboa: Edições 70, 1998

GAURICUS, Pomponius - *De Sculptura*, Genève-Paris: Librairie Droz, 1969

HOLANDA, Francisco de- Fac-Simile: *De quanto serve a Sciencia do Desegno...in Francisco D'Ollanda*. Jorge Segurado. Edições Excelcior, Lisboa, 1970

HOLANDA, Francisco de - *Da Pintura Antigua*, Lisboa: Livros Horizonte, 1984

HAROCHE, Jean-Jacques C. Claudine - *História do Rosto*, Lisboa: Círculo dos Leitores, 1997

KLYBANSKY, Raymond, Erwin Panofsky, Fritz Saxl- *Saturno y la Melancolía*, Versión Española de Maria Luisa Balseiro, Madrid: Alianza Editorial, 2006

VEDRINE, Hélène- *As Filosofias do Renascimento*, Lisboa: Ed. Europa-América, 1971

VINCI, Leonardo da- *On Painting*, Yale: Nota Bene, 2001

THEOPHRASTUS- *The Characters*, Translated by Philip Vellacott, Penguin Books, s.d

O HERMETISMO EM FRANCISCO DE HOLANDA

Filipe Alberto da Silva²⁰

Resumo

No decorrer deste artigo, pretende-se fazer a ligação entre a leitura do *corpus hermeticum* - um grupo de textos fundamentais para o sistema de pensamento esotérico ocidental - e a sua influência no pintor quinhentista português Francisco de Holanda.

Não existe na atualidade, nas academias europeias, uma disciplina que se debruce sobre a influência das correntes de pensamento que se podem qualificar de esotéricas na arte. Marieke van den Doel assinala que se trata de um campo de trabalho ainda por explorar, nomeadamente no que diz respeito à estreita relação entre as artes visuais e o esoterismo. “Tornou-se muito claro para mim que o estudo das artes visuais e o esoterismo estão intimamente relacionados; esta relação dá origem a um campo de estudo na sua maior parte ainda inexplorado²¹”.

Palavras-Chave: Esoterismo, Arte, Francisco de Holanda, Hermetismo

Abstract

In this paper we intend to make the connection between the reading of the *corpus Hermeticum*, a group of key texts for the Western esoteric system of thought, and its influence in the sixteenth century Portuguese painter Francisco de Holanda. At the present, there is no academic discipline that reflects on the influence of currents of thought which might be described as esoteric art, in the European Academies. Marieke van den Doel notes that this is a work field still to be explored, in particular with regard to the close relationship between the visual arts and esotericism. “It has become very clear to me that the study of visual arts and that of esotericism are closely interrelated, and that this relation forms a very rewarding, and still mostly unexplored, field of academic study²²”.

Keywords: Esoterism, Art, Francisco de Holanda, hermetism

²⁰ Doutorando em História de Arte pela Universidade Nova de Lisboa. Mestre em Desenho pela Faculdade de Belas Artes de Lisboa e Investigador da Linha de Investigação da área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona: Núcleo de Estudos de Filosofia, Simbólica e História das Ideias Gnósticas, Herméticas e Esotéricas. Correio eletrónico: filipealbertodasilva@outlook.com.

²¹ HANEGRAAFF, Wouter J., PIJNENBURG, Joyce; *Hermes in the Academy Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009, p. 105. Tese de Doel intitulada: *Ficino en het voorstellingsvermogen : phantasia en imaginatio in kunst en theorie van de Renaissance (Inspiration and imagination: Ficino and Renaissance art and art theory)*. Marieke van den Doel, antiga aluna de Doutoramento da Universidade de Amsterdão no departamento de “History of Hermetic Philosophy and related currents” e atual Directora em estudos de História de Arte do “The Royal Netherlands Institute in Rome” (KNIR).

²² *Ibidem*.

O antiquíssimo escritor Trismegisto afirma que a pintura e a escultura nasceram com a religião

- Leon Battista Alberti

1. Introdução do Hermetismo quinhentista em Portugal

É essencialmente graças aos trabalhos do historiador Pina Martins (1920 -) que é possível traçar a historiografia do hermetismo português. Segundo este investigador, não existem elementos conhecidos para poder documentar a existência de textos herméticos em Portugal anteriores à citação de Fr. António de Beja (1493-15??). De facto, na sua carta a D. João III, Frei António, proclama que “gran milagre he o homem”, passagem do *corpus hermeticum* que Pico della Mirandola (1463 – 1494) vai introduzir no seu célebre texto *Do Discurso sobre a Dignidade do Homem* (1480). Pina Martins revela assim, através da influência de Pico, a influência do *corpus hermeticum* sobre Beja. A influência hermética em Pico é ainda possível de ler na alusão a Hermes e Asclépio que encontramos no seu Discurso, e daqui também em Fr. António, que traduziu a obra do humanista italiano para a reproduzir na sua *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1525).

É consensual que o Renascimento se caracteriza pelo antropocentrismo. O Homem passa a ser o centro de todas as coisas e digno de ser louvado. Essa dignificação do Homem tem a sua origem nas traduções do *corpus hermeticum* de Marsílio Ficino (1433 – 1499), que vão influenciar o seu discípulo Pico para escrever o seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. O frade quinhentista português cita o *corpus* para valorizar a natureza do Homem no primeiro passo da carta a D. João III: “Certamente, Asclepio, gran milagre he o homem²³”.

Yvette Centeno (1940) chega a considerar o hermetismo como motor do advento do humanismo em Portugal²⁴. Para a investigadora, a disseminação da filosofia hermética pelo frade português é a fonte do humanismo português: “a alquimia é uma forma de humanismo. Coloca o homem no centro do universo, faz dele o mediador da

²³ José V. de Pina Martins, *Pico della Mirandola e o humanismo italiano nas origens do Humanismo português*, separata de *Estudos italianos em Portugal*, nº23, Lisboa, 1964, p.125.

²⁴ CENTENO, Yvette; *Simbologia e Alquimia* em:

http://simbologiaealquimia.blogspot.pt/2007_09_01_archive.html > Acesso em 30 de Dezembro 2014.

Na época do Humanismo as matérias gnósticas e herméticas circulavam, em meio restrito, é certo, mas a cultura sempre foi apanágio de meios restritos e isso em nada diminuiu a importância que de facto teve, influenciando o pensamento e a obra de muitos autores celebrados à época (Dante, por exemplo, seria um deles). Pude então afirmar que alquimia e humanismo foram marcas do Portugal Renascentista.

redenção²⁵”. É a partir das reflexões do psicanalista Carl G. Jung (1875- 1961), investigador que muito se interessou pela alquimia²⁶, que Yvette Centeno chega à sua conclusão: “o homem é simultaneamente aquele que deve ser salvo e o próprio redentor²⁷”. É seguindo esta ordem de ideias – a do Homem como mediador, a do Homem-Hermes, isto é, aquele que procura a sua salvação através do hermetismo- que a investigadora chega à conclusão que a alquimia é uma forma de humanismo²⁸.

2. *Prisca Theologia* de Ficino e as suas repercussões em Francisco de Holanda

Após esta introdução, necessária para contextualizar a filosofia hermética, vamos iniciar por referir o conceito da *Prisca Theologia* (a Antiga teologia) para percebermos até que ponto os escritos atribuídos a Hermes Trismegisto influenciaram o Renascimento Italiano.

Eminente figura do *quattrocento* italiano, Marsílio Ficino é responsável pela tradução do *corpus hermeticum*²⁹. Ficino entendia que o universo estava ligado a Deus através de um circuito espiritual, o qual fazia com que todas as revelações, originárias quer da Bíblia quer dos mitos clássicos, fossem na verdade uma só. A sua teoria justificava a utilização dos elementos pagãos, pois as virtudes bíblicas poderiam ser encontradas também nos escritos clássicos, já que derivavam da mesma fonte. Incluiu neste grande sistema metafísico a mitologia, a astrologia, a física, a medicina, a escolástica, a Cabala e a magia. Denominou a base histórica do seu sistema de *Prisca Theologia* – teologia antiga; uma genealogia da sabedoria antiga desde o Antigo Testamento, passando por Jesus Cristo, que encarnava a verdade absoluta, até aos sábios pagãos que tiveram revelações parciais desta verdade nas figuras de Hermes Trismegisto, Orfeu, Pitágoras e Platão³⁰.

²⁵ AA. VV.; *Humanismo português 1500-1600: primeiro simpósio nacional*, Academia das Ciências, Lisboa, 1985, p. 433.

²⁶ A Tábua Esmeraldina, um dos tratados do *corpus hermeticum* é uma obra alquímica onde Hermes descreve os mistérios da matéria de forma alegórica como suprema unidade.

²⁷ Citado por Centeno: JUNG, Carl Gustav, trad. franc., *Psychologie et Alchimie*, Ed. Buchet-Castel, Paris, 1970, p. 393.

²⁸ AA. VV.; *Humanismo português 1500-1600: primeiro simpósio nacional*, Academia das Ciências, Lisboa, 1985, p. 430.

²⁹ A importância atribuída a Hermes era de tal ordem que Cosme de Medici manda Ficino parar a tradução da obra platónica para iniciar a tradução do *corpus hermeticum*. Ficino deixou-nos um texto expressando esse episódio numa dedicatória que faz a Lourenço de Medici nos comentários sobre Plotino. Citado em YATES, Frances; Op. Cit., 1996, p. 31.

³⁰ *Na época onde nasce Moisés brilhara Atlas o astrólogo, irmão de Prometeu o físico, avô materno de Mercúrio o Antigo, cujo neto foi Mercúrio Trismegistos. Este foi o primeiro dos filósofos que passou pela física e pelas matemáticas para a contemplação do divino, o primeiro a tratar da majestade de Deus, da hierarquia dos demónios, das metamorfoses da alma. Ele é portanto o primeiro teólogo; depois dele,*

Pico della Mirandola, discípulo de Ficino, desenvolveu o seu sistema de pensamento a partir dos textos herméticos, lugar onde o Homem tem um papel central, com a capacidade de tanto “ser besta se siguires suas inclinações; e seras anjo se as cousas do ceo em teu animo e coraçam sentires³¹”. Esta passagem, traduzida por Fr. António de Beja, considerado, por Pina Martins, discípulo de Pico, seria seguramente conhecido por Francisco de Holanda (1517-1584). Para o artista português, contemplar as ideias é ascender ao céu, e são essas ideias que ele transcreverá pelo desenho, origem da sua arte. Ao colocar o artista como um ser capaz de ascender ao céu, Holanda dá ao pintor a mesma condição do filósofo, do teólogo e dos profetas, os únicos a quem era concedida a graça de ascender a divindade e contemplá-la:

Mas uma das coisas por que eu mais desejo de amar ao meu mestre, o imortal Deus, é porque ele só entende e conhece a altura, ele só sabe pintar perfeitamente; ele inventou a pintura; ele é a fonte e o fim dela³².

Por conseguinte, para Holanda, a verdadeira pintura é uma reminiscência do pintar de Deus³³, ou seja, para fazer uma “verdadeira” pintura, o artista deve assemelhar-se a Deus, pois “Só o semelhante percebe o semelhante”, forma de pensamento alusiva ao *corpus hermeticum*. Francisco de Holanda cita uma passagem em latim do *corpus*, provavelmente da versão de Lâctâncio³⁴ na sua *Da Pintura Antiga* (1548 – 1549):

“Mas os antigos pintores tanto stimarão a perfeição desta arte que quasi a tinham por seu Deos, e a adoravam pola divindade e força que nella acharão. E diz

Orfeu obteve o segundo lugar na teologia antiga; Aglaephemus foi iniciado no culto de Orfeu; o teólogo seguinte foi Pitágoras cujo discípulo foi Filolau, mestre do nosso divino Platão. Assim, uma única seita unânime da antiga teologia foi formada pela ordem admirável destes seis teólogos, começando por Mercúrio e terminando no divino Platão. FICINO, Marsílio, *Opera*, II, 1386.

³¹ José V. de Pina Martins, *Pico della Mirandola e o humanismo italiano nas origens do Humanismo português*, separata de *Estudos italianos em Portugal*, nº23, Lisboa, 1964, p.127

³² HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XLIV.

³³ HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, livro Segundo, Lisboa: INCM, 1984, p. 236 (...) *a boa pintura não é outra cousa senão um terlado das perfeições de Deos e uma lembrança do seu pintar.*

³⁴ Holanda terá usado as passagens de Santo Agostinho para evitar qualquer problema com a Contra-Reforma: amigo pessoal do clérigo André de Resende, teria sem dúvida fácil acesso à obra do bispo de Hipona. Sendo possível que tivesse lido directamente da tradução de Ficino, terá usado as citações de Lâctâncio ou Santo Agostinho para se salvaguardar da Inquisição. Cfr. DESWARTE, Sylvie; *Les De aetatibus mundi imagines de Francisco de Holanda*, (1983), trad. Maria Alice Chicó, *As Imagens das Idades do Mundo de Francisco de Holanda*, INCM, Lisboa, 1987, p. 34.

Hermes Trismegistus, grave e antiquíssimo rey de Egito, e filósofo, o qual Lactancio Firmiano tem como a um oráculo³⁵.

Por intermédio de Hermes Trismegisto, Holanda fez confluir nas origens a pintura e o divino e, deste modo, apresenta o pintor como uma outra divindade pelo seu ato criador. Esta ideia é fortemente impregnada de Hermetismo, pois:

Uma grande maravilha é o Homem, um ser digno de respeito e adoração. Ele passa na natureza divina como se ele próprio fosse Deus³⁶

3. O furor divino

Cristoforo Marsuppini (1399 - 1453), homem político de Florença próximo de Ficino e do seu círculo intelectual, define o “furor divino” como: “Uma espécie de iluminação da alma racional pela qual Deus eleva a alma que escorregou para o mundo inferior e a atrai para o mundo superior³⁷”. Este conceito de “Furor divino”, que muito influenciou os poetas e mais tarde os artistas do Renascimento, encontra o seu paralelo com o “Nous³⁸” do *corpus hermeticum*.

“ Mas Pai, porque não distribui Deus o Nous (igualmente) entre todos os homens?
- Porque assim lhe agradou, ó filho, para que os homens o recebam como prémio merecido³⁹”.

Trata-se do Nous como uma forma de intelecto superior, um intelecto iluminado pela inspiração divina. Numa das suas cartas, Ficino escreve que “Deus é o supremo poeta e o mundo o seu poema⁴⁰”, ideia que seria conhecida de Francisco de Holanda⁴¹. Para

³⁵ Um pouco mais abaixo, Holanda cita uma passagem hermética em latim, de que transcrevemos a tradução castelhana de Manuel Denis: *Nuestros pasados hallaron un arte con la cual hiciesen a los dioses porque no podían hacer las ánimas. Y en otra parte: Toma tu, Asclépio, el poder del hombre y cognosce la fuerza suya nuestro senõr y padre; o lo que más es, nuestro Dios así como es hacedor de los dioses celestiales, de la mesma manera, el hombre es hacedor de los dioses que están en los templos juntos con proximidad humana. Y más abajo dice: Así como nuestro dios y senõr hizo eternos dioses que fuesen semejantes a si, de la mesma manera, la humanidad hizo sus dioses de las semejanzas de sus rostros y vultos. Assi, tinham os antigos por divina força e divina emitação a do homem, pois pintava à semelhança de Deus Eterno, e como elles virão sendo homens suas obras adoradas de outros homens determinarão de competir com as obras divinas e naturaes.* HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XII.

³⁶ Livro II do corpus hermeticum, *Asclépio*. Trad. do autor a partir da versão de Copenhaver.

³⁷ Citado em : CHASTEL, André; *Marsile Ficino et l'art*, Droz, Genève, ed. 1996, p. 142.

³⁸ Frequentemente traduzido pelo termo “Mente”, para se referir a uma Mente divina, ou a um intelecto superior, não comum dos homens.

³⁹ Diálogo entre Hermes e Tat seu filho: Livro XII do corpus hermeticum: *Sobre a mente comum*. Trad. do autor a partir da versão de Copenhaver.

⁴⁰ (Carta de Ficino à Bocci Ugolino 1473, *Opera*, p. 634.)

afirmar o desenho em pé de igualdade ou mesmo como sendo superior à poesia, Francisco declara que “tanto ponho o Desenho, que me atreverei a mostrar como tudo o que se faz em este mundo é desenhar⁴²”.

4. Holanda, um pintor entre os homens e os deuses: o Hermes lusitano

Segundo o professor Gilbert Durand (1921 - 2012), o personagem de Hermes é o paradigma do mediador; ele é para os renascentistas a razão de ser para explicar as ordens das coisas⁴³. Francisco de Holanda ilustra a figura do pintor como um ser capaz de se elevar aos céus, tal como nas palavras de Pico “seras anjo se as cousas do ceo em teu animo e coraçam sentires⁴⁴”. Relembramos, Pico sofre uma grande influência da filosofia hermética por parte do seu mestre Ficino.

E alguma vez lhe cumprirá em toda a vida passar adiante acima do décimo e empíreo céu, e com Dionísio Areopagita⁴⁵ cotemplar em casto espírito os novos coros dos angélicos e inteligências até chegar ali onde ardendo estão os serafins ante a primeira fonte e causa divina, que é o sumo Deus. Porque sem ele até esta altura chegar, nunca poderá chegar até esta Alteza, nem cerá perfeito pintor dalguma obra celestial.

E esta primazia de possuir a virtude, a nobreza, e de poder imitar a Deus, de poder criar, eleva-o a maior altitude e torna-o um Ser Superior, quasi um demiurgo⁴⁶.

Novamente, a importância de se aproximar do arquétipo divino para pintar ou representar a obra da Criação. O termo demiurgo provém do grego, e pode ser traduzido como “artifex”, artesão, ou Supremo Artesão, em referência ao conceito de demiurgo de

⁴¹ Não esqueçamos que Holanda viveu cerca de dois anos em Itália, onde frequentou os grandes pensadores e artistas da época. Teve uma formação clássica pela pessoa de André de Resende, muito próxima da Corte de D. João III. Para complemento da sua biografia, ver: VILELA, José Stichini; *Francisco de Holanda: Vida, Pensamento e Obra*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1982.

⁴² HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XV.

⁴³ Cfr. DURAND, Gilbert; *Science de l'homme et tradition : Le nouvel esprit anthropologique*, Albin Michel, Paris, 1996, p.153.

⁴⁴ José V. de Pina Martins, Op. Cit., 1964, p.127.

⁴⁵ Casaubon reconhece nos textos herméticos referencias directas aos textos de Dionísio o Areopagita. Para mais detalhe ver: Grafton, Anthony . Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus:, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 46 (1983), pp. 78-93.

⁴⁶ HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. VIII.

Platão⁴⁷ (427-347 a.C.). Holanda associa o poder criativo do artista ao poder criativo do divino.

O pintor português vai para além da necessidade de se assemelhar ao divino para pintar a obra divina; para pintá-la é preciso percebê-la, e para percebê-la é necessário ser-se semelhante a ela, e para ser-se semelhante a ela, é imperativo “mesclar-se com a fonte que é Deus”. Recordamos, em breves palavras, que o hermetismo é uma filosofia que procura o regresso do homem ao divino, isto é, à fonte de todas as coisas⁴⁸. A pintura é, assim, para Holanda uma verdadeira ascensão mística:

[...] a ideia é a mais altíssima coisa na pintura que se pode imaginar dos entendimentos, porque como é obra do entendimento e do espírito, convém-lhe que seja muito conforme a si mesma; e como isto tiver, ir-se-á levantando cada vez mais e fazendo-se espírito e ir-se-á mizclar com a fonte e exemplar das primeiras ideias, que é Deus⁴⁹.

No décimo livro do *corpus*, Hermes salienta a impossibilidade de ver o divino com os sentidos do homem terrestre, ou “naqueles que estão no mundo”, mas que pode ser contemplado por “tudo o que vai para além dos sentidos”, isto é, para aqueles que não são deste mundo, seres angelicais tal como referido por Pico⁵⁰.

Não se pode encontrar o belo e o bem, naqueles que estão no mundo. Todas as coisas perceptíveis aos olhos são formas aparentes, algo como silhuetas. Porém tudo o que vai além dos sentidos se aproxima ao máximo do ser do belo e do bem. E assim como o olho não pode ver a Deus, tampouco pode ver o belo e o bem, pois ambos são partes perfeitas de Deus⁵¹.

Holanda, seguindo esta ideia da impossibilidade de contemplar o divino com os sentidos deste mundo, não deixa dúvidas ao afirmar que seria mais fácil representar a ideia

⁴⁷ PLATÃO; *Τίμαιος*, (IV a.C.), trad. Maria José Figueiredo, *Timeu*, Instituto Piaget, Lisboa, 2003, 29a. *E assim, aquilo que foi gerado foi produzido pelo demiurgo, a olhar para o que é apreensível pelo raciocínio e pelo pensamento e é idêntico.*

⁴⁸ Recordar-se por breves palavras que o hermetismo é uma filosofia que procura o regresso do homem ao divino, isto é, a fonte de todas as coisas. *Sem a ciência hermética, a alma não pode voltar à sua origem divina.* AROLA, Raimon; *La cabala y la alquimia en la tradición espiritual de occidente (siglo XV-XVII)*, Ediciones Olañeta, Palma de Mallorca, 2002.

⁴⁹ HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XV.

⁵⁰ José V. de Pina Martins, *Pico della Mirandola e o humanismo italiano nas origens do Humanismo português*, separata de *Estudos italianos em Portugal*, nº23, Lisboa, 1964, p.127. *seras anjo se as cousas do ceo em teu animo e coração sentires.*

⁵¹ Décimo livro do *corpus hermeticum*: *O bem está unicamente em Deus e em nenhuma outra parte.* Trad. do autor a partir da versão de Copenhaver.

divina com os olhos tapados para “não perder aquele Divino furor e imagem que na fantasia leva” :

*Como n'este ponto elle se tever, porá velocissima execução a sua Idea e conceito, antes que com alguma perturbação se lhe perca e deminua; e se ser podesse pôr-se com o stylo na mão e faze-la com os olhos tapados, melhor seria, por não perder aquele Divino furor e imagem que na fantasia leva*⁵²

É legítimo afirmar que Francisco de Holanda era um hermetista porque cita Hermes por um lado para sustentar o seu discurso; repete ideias do *corpus hermeticum* por outro; concebe a pintura como meio para chegar ao entendimento divino e ser semelhante a ele⁵³, e ainda concebe a arte como um momento sagrado, onde “a ideia na pintura é uma imagem que ha de ver o entendimento do pintor com olhos interiores em gradissimo silencio e segredo⁵⁴”.

5. Influência do Hermetismo no *De Aetatibus Mundi Imagines*

Podemos encontrar uma possível influência do *corpus hermeticum* no Primeiro Dia da Criação na obra *De Aetatibus Mundi Imagines* (Imagens das Idades do Mundo) de Francisco de Holanda. Trata-se de um códice composto por 155 páginas, das quais 17 são pintadas com cores vivas em guache, elaborado entre 1545 e 1580, provavelmente destinada a uma personalidade régia⁵⁵.

De Aetatibus Mundi Imagines representa os setes dias da criação, tendo, segundo Sylvie Deswartes o pintor português ido buscar a sua inspiração a três obras distintas: o *Timeu*, de Platão, o *Génesis*, e o primeiro livro do *corpus hermeticum*: *Poimandres*⁵⁶.

De modo a auxiliar uma leitura hermética do Primeiro Dia da Criação do nosso pintor apresentam-se de seguida duas passagens do *corpus*:

Pouco depois, numa parte da luz, surgiu horrível e sombria escuridão que se movia para baixo, girando em espirais tortuosas como uma serpente, segundo me

⁵² HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XIV.

⁵³ “Se não te fizeres igual a Deus, não poderás compreendê-lo: porque apenas o semelhante compreende o semelhante”. Segundo Livro: *Poimandres a Hermes*. Trad. do autor a partir da versão de Copenhaver.

⁵⁴ HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. VX.

⁵⁵ ALVES, José da Felicidade, *Introdução ao Estudo da Obra de Francisco de Holanda*, Lisboa, Horizonte, 1986, p. 37.

⁵⁶ DESWARTE, Sylvie; *Les “De aetatibus mundi imagines” de Francisco de Holanda*, (1983), trad. Maria Alice Chicó, *As Imagens das Idades do Mundo de Francisco de Holanda*, INCM, Lisboa, 1987, p. 18.

pareceu. Então, essa escuridão transformou-se uma natureza húmida e indizivelmente confusa da qual se elevou uma fumaça como que de, enquanto produzia um som como o de um indescritível gemido.

Então, da natureza húmida ressoou um grito, um chamado sem palavra, que comparei à voz do fogo, enquanto um Verbo sagrado se propagou da luz para a natureza e um fogo puro, sutil, impetuoso e poderoso ergueu-se fulgurando da natureza húmida⁵⁷.

Elementos como “espirais tortuosas, fumaça, e fogo puro” são encontrados no Primeiro Dia da Criação de Holanda, para além de uma correspondência entre a esfera de cima e a esfera de baixo desta aguarela, num eco ao célebre adágio hermético:

“O que está em baixo é como o que está em cima, e o que está em cima é como o que está em baixo, para que os milagres do Uno se realizem”⁵⁸.

No Primeiro Dia da Criação encontramos uma correspondência entre duas esferas opostas para que a obra divina se realize, ou citando o corpus, “*para que os milagres do Uno se realizem*”. Contudo, o próprio Holanda esclarece, com alguma segurança, a associação do elemento do triângulo ao divino, dizendo pouco mais sobre a figura⁵⁹.

Todavia agora na Divindade não me atrevo a achar que diga, sem seu perdão e ajuda e graça. E assi invoco e chamo a sanctissima Trindade e digo que inda que a Divindade não tenha forma nem alquanta fegura que dar-se-lhe possa, todavia para a daremos a entender e para ser pintada e contemplada muita vezes como aquela que mais continuamente se deve trazer ante os olhos, necessário foi dar-lhe alguma imagem, ou semelhança, pola lembrança da qual possa ser mui desejada e adorada. A fegura do triângulo cabe na semelhança da Divindade e assi a quadrada e a redonda, que é a mão capaz e perfeita⁶⁰.

O *Poimandres*, o primeiro dos tratados do *corpus hermeticum*, relata a criação do mundo de maneira muito semelhante ao Génesis⁶¹. Quem ler ambos, não poderá de

⁵⁷ Primeiro Livro do corpus Hermeticum: *Poimandres*. Trad. do autor a partir da versão de Copenhaver.

⁵⁸ Tábua de Esmeralda. Trad. do autor a partir da versão do corpus de Copenhaver.

⁵⁹ A obra foi pintada no momento em que a Igreja Católica Romana entrava em pleno contexto de Contra-Reforma, factor legítimo para o silêncio de Francisco de Holanda quanto a uma interpretação que saíria dos cânones da igreja ortodoxa.

⁶⁰ HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XXIX.

⁶¹ YATES, Frances; *Op. Cit.*, 1996, p. 21.

deixar de ver uma grande semelhança, o que leva a uma possível e muito provável origem comum.

Holanda corta assim com a tradição figurativa em vigor, mesmo nas criações mais inovadoras, pintando puras formas geométricas sem qualquer figura antropomórfica. Uma das razões para tal, segundo Deswantes, é apoiada no Evangelho de São João: “Ninguém jamais viu Deus. O Filho único, que está no seio do Pai, foi quem o revelou⁶²”. No entanto, proponho que a sua necessidade de pintar o divino no primeiro ato criador só poderia ser materializada de forma não figurativa. O que melhor que a Geometria para representar elevados níveis de abstracção?

Cerca de um século mais tarde, René Descartes (1596-1650) encontra na geometria uma ferramenta de abstracção da realidade, e por conseguinte a melhor ferramenta para mediar dois mundos: o mundo da alma e o mundo do corpo⁶³. Neste papel intermediário da geometria, entre o mundo sensível e o mundo das ideias, encontra-se o papel que assume o mediador Hermes Trismegisto.

Uma leitura arquetípica do Primeiro Dia da Criação de Holanda, composta por duas esferas e um triângulo, pode-se fazer seguindo esta ordem de ideia: a esfera de cima representa a esfera celeste do infinito e da imortalidade; a esfera de baixo, a esfera do mundo, do lugar finito e mortal, sendo a união e comunicação entre os dois mundos assegurada pelo triângulo da Trindade⁶⁴.

Existe outra possível influência de uma outra obra que ainda se encontra por explorar, o *Heptaplus* (1480), de Pico della Mirandola. Trata-se de uma descodificação esotérica do Génesis usando uma chave alegórica de Proclo (412 - 485), Pseudo-Dionísio, o Areopagita (?- Séc. V-VI,) a Cabala e outras fontes judaicas⁶⁵.

Pico procurava assim desvendar os mistérios da Criação, desiderato que o nosso artista por certo não ignoraria, pela proximidade que elege entre o pintor e a divindade, bem

⁶² Jo 1, 18.

⁶³ Descartes defendeu que a geometria ocupava uma região intermédia entre o sensível e o abstrato e que, por essa razão, ela poderia representar o filtro através do qual se deveriam fazer passar os dados de pesquisa empírica, com o fim de construir um saber unitário. Destas descobertas nasce um método que conformou todo o pensamento científico subsequente e gerou instrumentos de comunicação em que o visível e o verbal estão estreitamente ligados. MASSIRONI, Manfredo ; *Vedere con il disegno: Aspetti tecnici, cognitivi, comunicativi* (1982), Trad. Cidália de Brito, *Ver pelo desenho : aspectos técnicos, cognitivos, comunicativos*, Edições 70, Lisboa, 1989, p. 148.

⁶⁴ Ousaria ver neste triângulo intermédio entre dois mundos, o celeste e o terrestre, entre os deuses e os homens, uma imagem da Trindade por um lado, mas também uma imagem de Hermes por outro enquanto intermediário entre os deuses e os homens.

⁶⁵ RUMMEL, [Erika](#); *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Brill, Leiden, 2008, p. 35.

patente em “ele [deus] inventou a pintura; ele é a fonte e o fim dela⁶⁶”: ao pintar, o artista assemelha-se a Deus, regressa à fonte, outra ideia patente em todo o *corpus hermeticum*: o regresso à divindade.

Pico apresenta no seu *Heptaplus* uma clara alusão ao adágio hermético “assim em cima como em baixo”, ao escrever: “Tudo o que está no mundo inferior também está nos níveis mais altos, mas com uma melhor marca” e um pouco mais longe: “da mesma forma, tudo o que está nos níveis mais altos também é visto nos mais baixos, mas de forma degenerada e adulterada⁶⁷”.

Temos duas edições deste livro na Biblioteca Nacional⁶⁸, o que nos dá fortes razões para crer que estas especulações filosóficas do Génesis estariam ao alcance e seriam do maior interesse do nosso artista.

⁶⁶ HOLANDA, Francisco; *Da Pintura Antiga*, Cap. XLIV.

⁶⁷ Cfr. HÅKANSSON, Håkan; *Alchemy of the Ancient Goths: Johannes Bureus' Search for the Lost Wisdom of Scandinavia*, Brill, 2012.

⁶⁸ Uma do ano 1517 e a outra do ano 1519.



Fig. 1 - Hermes Trismegisto no pavimento da Catedral de Siena. Muito provavelmente vista por Francisco de Holanda durante a sua estadia em Itália entre 1538 e 1540.

Os dois homens, um velho de turbante e outro com véu, talvez tipifiquem os homens cultos do Oriente e do Ocidente. Este admirável projeto foi colocado na Catedral de Siena em 1488, sob a direção de Alberto Aringhieri. Cavaleiro de São João de Jerusalém e de Rhodes, Aringhieri estaria muito provavelmente familiarizado com as teorias místicas e preferências daqueles que se esforçaram para apresentar a aprendizagem, a sabedoria e a arte dos ideais pagãos em concordância com os dogmas da fé Cristã. A autoria do painel é atribuída a Giovanni di Maestro Stefano (1443 – 1506)⁶⁹.

⁶⁹ HOBART CUST, Robert H.; *The Pavement Masters of Siena: 1369 – 1562*, George Bell and Sons, London, 1901, pp- 20-23.



Fig. 2 - *Primeiro dia da Criação*, do códice *De Aetatibus Mundi Imagines* de Francisco de Holanda, (1545 -1580).

REFERÊNCIAS

AROLA, Raimon; *La cabala y la alquimia en la tradición espiritual de occidente (siglo XV-XVII)*, Ediciones Olañeta, Palma de Mallorca, 2002.

CHASTEL André; *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droz, Genève, 1996.

COPENHAVER, Brian P.; *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

DESWARTE, Sylvie; *Les "De aetatibus mundi imagines" de Francisco de Holanda*, (1983), trad. Maria Alice Chicó, *As Imagens das Idades do Mundo de Francisco de Holanda*, INCM, Lisboa, 1987.

--- *Ideias e Imagens em Portugal na Época dos Descobrimentos: Franciscptaplus*

o de Holanda e a Teoria da Arte, Trad. Maria Alice Chicó, Difel, Lisboa, 1992. [Textes modifiés, augmentés et traduits d'articles parus dans les périodiques français "Revue de l'art" et "Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres" entre 1985 et 1991].

FAIVRE, Antoine, *The Eternal Hermes, from Greek God to Alchemical Magus*, Paris, Phanes Press, 1934.

FICINO, Marsilio, *Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona, Antrophos, 1993.

GARIN, Eugenio; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.

--- *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Biblioteca Minima, Rome, 1988.

GILLY, Carlos, GENTILE, Sebastiano, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze, Centro Di, 1999.

HANEGRAAFF, Wouter J. and Broek, Roelof van Den, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press, 1998.

--- *Bouhoorn Lodovico Lazzarelli (1447-1500): The Hermetic Writings and Related Documents*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2005.

HOLANDA, Francisco de; *De Aetatibus Mundi Imagines : Livro das Idades*, Edição Fac. Sim. com estudos de Jorge Segurado, Academia Nacional de Belas-Artes, Lisboa, 1983.

--- *Da Pintura Antigua: Introdução e notas de Angel González García*, INCM, Lisboa, 1984.

PANOFSKY, Erwin; *Renaissance and Renascences in Western Art*, (1960), trad. Fernando Neves, *Renascimento e Renascimentos*, Editorial Presença, Lisboa, 1981.

SANTOS, Mariana Amélia Machado; *A estética de Francisco de Holanda*, Bertrand, Lisboa, 1940.

SEGURADO, Jorge; *Francisco d'Ollanda: da sua vida e obras, arquitecto da Renascença ao serviço de D. João III, pintor, desenhador, escritor, humanista*, Excelsior, Lisboa, 1970.

VILELA, José Stichini; *Francisco de Holanda: Vida, Pensamento e Obra*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1982.

WIND Edgar; *The Eloquence of Symbols: Studies in Humanist Art*, Claredon Press, Oxford, 1985.

YATES, Frances A; *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, (1964), Trad. Marc Rolland, *Giordano Bruno et la Tradition Hermétique*, Dervy, Paris, 1996.

Revistas

A.A.V.V., *Revista de Estudos Italianos em Portugal*, nº 23, 1964.

GRAFTON, Anthony . Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus:, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 46 (1983), pp. 78-93.

Referências bibliográficas eletrónicas

CENTENO, Yvette; *Simbologia e Alquimia* em:

http://simbologiaealquimia.blogspot.pt/2007_09_01_archive.html > Acesso em 30 de Dezembro 2014.

A INFLUENCIA DO ESOTERISMO OCIDENTAL NA ESPIRITUALIDADE CONTEMPORÂNEA.

Fabio Mendia

Resumo:

O Esoterismo Ocidental exerceu enorme influência na cultura e na história do Ocidente, mas é difícil de ser definido e delimitado, pois, em verdade, sua origem não é apenas ocidental e suas fontes são multiculturais. Talvez por isso hoje em dia ainda tenha forte influência na espiritualidade contemporânea globalizada, ajudando a formar seus valores, tanto de forma explícita, a partir de organizações tradicionais, quanto, e principalmente, de forma imperceptível, por meio da indústria do entretenimento. Dado o caráter dos seus valores originais, o esoterismo pode auxiliar a gerar uma cultura pluri-religiosa, multicultural, voltada para o respeito à ecologia e às diferenças individuais, ajudando a resolver os impasses da globalização. Mas, se esses valores forem distorcidos, como já ocorreu no passado, dado seu caráter oculto pode imperceptivelmente contribuir para gerar o caos.

Palavras chave: esoterismo, espiritualidade, cultura, valores, influencia oculta.

1- O que é o esoterismo?

O chamado esoterismo é algo difícil de ser definido e delimitado, pois, de um lado se expressa de maneira específica e reconhecível, como, por exemplo, nas diferentes práticas dos inúmeros grupos e organizações que se denominam esotéricas, cada uma, com métodos, missões, metas e simbolismo próprios e distintos. De outro lado se manifesta de maneira difusa, indistinta e muitas vezes velada, através dos mais diferentes modos: em formas de entretenimento, obras de arte, lendas, contos de fada, mitos, alegorias, símbolos e textos de variados tipos, muitas vezes mesclado com outros elementos que nada tem de esotérico. Além, disso, a própria prática esotérica tem sido desvirtuada ao longo dos séculos por charlatães, dando margem à mistificação e ao engodo, trazendo péssima reputação ao esoterismo em geral. Por cima disso tudo as igrejas cristãs, tanto católicas quanto protestantes, sempre tiveram uma posição frontalmente contrária aos movimentos esotéricos, combatendo-os literalmente a “ferro e fogo”. Com isso o esoterismo passou a ser considerado, principalmente a partir do “século das luzes”, algo indigno de estudos por parte de gente séria, e constituiu-se no que Wouter Hanegraaff, chamou de “uma sabedoria rejeitada”. Em outras palavras, tornou-se uma espécie de “pária” da cultura ocidental.

No entanto, aos poucos, a própria comunidade acadêmica passou a reconhecer a enorme influência que esse “modo de pensar esotérico” exerceu e continua exercendo na cultura europeia e mundial e o quanto ele contribuiu para moldar a própria história, tanto da Europa quanto das Américas. Hoje algumas universidades de renome, como a Sorbonne e a Universidade de Amsterdam, por exemplo, já possuem departamentos específicos⁷⁰ que se dedicam ao estudo do esoterismo e ou do hermetismo Ocidental, e os cursos, congressos e publicações sobre o tema se multiplicam exponencialmente ano após ano.

Mas apesar do interesse que o esoterismo vem despertando, os *scholars* que se dedicam a esse tema, não conseguiram ainda se por de acordo sobre o objeto de suas pesquisas: afinal o que é o esoterismo? O que é que determina o caráter esotérico de algo?

Antoine Faivre, em seu livro clássico, *Access to Western Esotericism*, observa que a origem do termo “esoterismo” é grega: *eso* significa interno ou interior, *ter* implica numa oposição. Assim ele conclui:

⁷⁰ Departamento de “História das Correntes Esotéricas e Místicas na Europa Moderna e Contemporânea” na *École Pratique des Hautes Etudes* da Sorbonne, criado em 1979 e o departamento de “História da Filosofia Hermética e Correntes Relacionadas” na Universidade de Amsterdam, criado em 1999.

Invés de um gênero específico, (o esoterismo) é uma maneira de pensar cuja natureza deve ser captada a partir das correntes de pensamento que o exemplificam. Assim, o adjetivo (esotérico) apareceu bem antes do substantivo (esoterismo), que surgiu apenas no começo do século XIX.⁷¹

Dentre seus diversos sentidos, segundo esse autor, “esotérico” refere-se a um conhecimento reservado a um círculo restrito de membros de uma organização, grupo ou comunidade, possuído somente por aqueles que foram “iniciados” nas tradições do grupo, e que formam “círculo interno” do mesmo. Já “exotérico” é o conhecimento apresentado aos demais membros, que formam o “círculo externo”. Quando este conceito é transposto para a sociedade como um todo, “esotérico” normalmente refere-se a um conhecimento associado a disciplinas arcanas, conhecidas apenas por um pequeno grupo de iniciados.

Outro sentido de “esotérico”, bastante difundido, refere-se a um tipo de conhecimento (gnose) que emanaria de um centro espiritual, e que poderia ser atingido segundo certas técnicas, processos ou sistemas religiosos e revelado no interior de cada um. Esse conhecimento, embora individual, seria, essencialmente similar para todos os que o alcançam, qualquer que tenha sido o sistema utilizado, manifestando-se na linguagem específica, segundo a experiência de vida e a cultura, de quem o recebesse. Seria, a essência de todas as Religiões e receberia o nome de esotérico justamente devido ao seu caráter de revelação interior.

2- O chamado “Esoterismo Ocidental”

Além dos dois sentidos de esoterismo acima citados, Faivre aponta um terceiro mais específico que se refere ao que denomina de “Esoterismo Ocidental”. Trata-se da síntese realizada durante o Renascimento italiana entre as diversas correntes helenísticas ligadas à religião, que foram redescobertas na ocasião (como o Neopitagorismo, o Neoplatonismo, o Estoicismo e o Gnosticismo); o Hermetismo Alexandrino (o *Corpus Hermeticum*); a *Kabbalah* hebraica, trazida para a Itália e o norte da Europa pelos refugiados judeus expulsos da Espanha em 1492, e reinterpretada em termos cristãos como Cabala Cristã; além de elementos do cristianismo. Essa síntese deu origem à noção de “*Philosophia Perennis*”, “Prisca Teologia” ou “Tradição Primordial”, fora do campo da Teologia vigente.

⁷¹ Antoine FAIVRE *Access to Western Esotericism*, p. 4.

Assim, para Faivre, quando na Renascença as ciências da natureza começaram a se libertar da Teologia, esse pensamento esotérico começou a constituir ‘um campo na fronteira entre a metafísica e a cosmologia, formando uma modalidade extra-teológica de ligação entre o universal e o particular’:

Vamos lembrar o que formou este *corpus*. De um lado se apresentam três “rios”, as três ciências tradicionais: alquimia, astrologia e magia (...). De outro lado, há um determinado número de correntes que cavaram seu leito em momentos posteriores, relativamente determináveis (muitas vezes iniciando-se com um texto fundador). Essas correntes não são de modo nenhum estranhas aos três grandes rios principais, pois tudo isto está interconectado. A partir do final do século XV, essas correntes foram a Cabala Cristã (uma adaptação da Kabbalah Judáica), o neo-Hermetismo Alexandrino; discursos inspirados na *Philosophia Perennis* e na “Tradição Primordial”, a Filosofia da Natureza do tipo Paracelciano, e depois a *Naturphilosophie* (parcialmente alemã); a partir do século XVII, a teosofia e o Rosacruzianismo (ambos inicialmente germânicos) e as associações posteriores (sociedades iniciáticas mais ou menos inscritas nos moldes das anteriores).⁷²

Estes rios e correntes mantiveram-se ao longo dos séculos, resistindo mesmo ao cientificismo do século XIX e hoje o esoterismo está mais presente do que antes, formando um “delta fluvial” dividido em múltiplos ramos e correntes distintas, e adaptando sua linguagem aos tempos e contextos culturais, políticos e religiosos onde se desenvolve. Mas não é tão simples reconhecê-lo, pois nem tudo o que se refere ao Esoterismo Ocidental se identifica formalmente como tal.

Para delimitar melhor esse campo de estudo, Faivre sugere que essa forma de pensamento pode ser identificada por seis características fundamentais, que se apresentam em proporções diferentes dentro de seu amplo espectro de correntes e sub-correntes, bem como ao longo de sua história. Destas características quatro são intrínsecas, ou seja, devem sempre estar presentes conjuntamente para validar a qualificação de esotérico e duas são secundárias, ou seja, são encontradas com muita frequência, mas não são obrigatórias para seu reconhecimento. Essas características são:

a) As Correspondências.

Existem correspondências reais e simbólicas entre todas as partes do Universo visível e invisível: “Como é em embaixo é em cima” é um dos axiomas do Esoterismo Ocidental.

⁷² Ibidem, p. 8.

Aqui se encontra a ideia antiga da interdependência entre microcosmo e macrocosmo. Segundo Faivre, para o pensamento esotérico:

O Universo inteiro é um imenso teatro de espelhos, um conjunto de hieróglifos a ser decifrado. Tudo é um sinal, tudo esconde e transpira mistério; cada objeto esconde um segredo. O princípio da não contradição e o terceiro excluído da linearidade causal são substituídos aqui pelos do terceiro incluído e da sincronicidade.⁷³

b) A Natureza Vivente

O Esoterismo Ocidental vê o Cósmos como complexo, plural, hierarquizado, constituído de diversas camadas, e rico em revelações. A Natureza ocupa nele um espaço essencial onde é vista, vivida e conhecida. Ela é essencialmente viva em todos os seus componentes, e geralmente engloba um fogo oculto ou uma luz invisível que a perpassa. A Magia é o conhecimento das redes de “simpatias” e “antipatias” que unem as coisas da Natureza, bem como a forma de operar esses conhecimentos para alcançar determinado fim.

c) Imaginação e Mediação.

A ideia de correspondência já presume uma forma de imaginação para sua aplicação, através de vários tipos de mediação, tais como rituais, imagens simbólicas, mandalas, anjos, espíritos intermediários etc...É a imaginação que permite o uso desses intermediários, símbolos e imagens, para desenvolver uma gnose que permita desvendar os segredos da natureza, colocar em prática a teoria das correspondências, conhecer as entidades mediadoras entre a Natureza e o Mundo Divino.

d) A Experiência da Transmutação

Para Faivre sem a experiência da transmutação tudo o que foi discutido até aqui seria uma mera forma de espiritualidade especulativa. Este termo: transmutação, emprestado da Alquimia, deve ser interpretado como uma metamorfose com a passagem de um “plano de realidade” para outro e a modificação do sujeito em sua própria natureza.

Estas primeiras quatro componentes do enfoque metodológico adotado para definir o Esoterismo Ocidental são básicas. A elas podem ser acrescentadas mais duas, que não são

⁷³ Ibidem, p. 10.

indispensáveis para esta definição, mas ocorrem com frequência e, portanto, vale a pena serem mencionadas:

e) A prática da concordância.

Trata-se de buscar um denominador comum a duas ou mais tradições na expectativa de alcançar uma gnose de qualidade superior, já que em princípio todas são expressões de uma mesma “Tradição Primordial”.

f) A Transmissão

Existe uma tendência a considerar que o conhecimento esotérico só pode ser transmitido de mestre para discípulo, de acordo com um canal pré-estabelecido e respeitando um determinado caminho. Isto gera a noção de que o esoterista deve estar afiliado a uma tradição considerada como autêntica.

Essa proposta de Faivre, que passou a ser denominada por muitos de “Paradigma de Faivre”, ajudou a definir o Esoterismo Ocidental como objeto de estudos acadêmicos e abriu um enorme campo de pesquisa. No entanto também foi recebida com críticas.

Para alguns Faivre baseou-se principalmente no Hermetismo Renascentista, na Cabala Cristã, na Teosofia Protestante e na Filosofia da Natureza, vigentes a partir da Renascença, para definir a sua taxonomia, eliminando dessa forma áreas de pesquisa que podem ser importantes para a compreensão do tema, como o esoterismo medieval, as influências celtas, orientais e de outras áreas e de outros tempos. Por essa razão, Kocku Von Stuckrad, da Universidade do Sul da Dinamarca, propõe outro ponto de vista para descrever o Esoterismo Ocidental, partindo do pluralismo religioso como elemento formador da cultura europeia. Ele concebe o esotérico como um “elemento do discurso” na história das religiões europeias. Segundo Von Stuckrad, os discursos esotéricos geralmente incluem uma visão holística ou monística do Cosmos, ou seja, consideram os níveis de realidade materiais e não materiais como formando uma unidade. Eles focam seu interesse sobre os laços entre esses distintos níveis de realidade, ressaltando as relações de correspondências, conexões ou reflexões entre eles, como por exemplo, entre transcendência e imanência, espírito e matéria, corpo e alma, eventos planetários e terrestres. O conceito de uma natureza vivente geralmente é parte da visão holística do cosmos, do qual o mundo é parte, e com o qual se liga por uma teia de conexões. A noção de uma “Prisca Teologia” ou *Philosophia Perennis*, também é muitas vezes usada nesses discursos e as remissões a textos gnósticos, ao *Corpus*

Hermeticum, ou aos “Oráculos Caldáicos”, também são recorrentes⁷⁴. Von Stuckrad frisa que os elementos apontados são apenas temas dos discursos esotéricos e não elementos obrigatórios para definir sua tipologia como faz Faivre.

Essa discussão sobre o real significado do Esoterismo Ocidental é enriquecida pelas considerações e críticas de Wouter Hanegraaff em seu livro *Esotericism and the Academy, Rejected Knowledge in Western Culture*. Hanegraaff aponta que Von Stuckrad prefere falar de um “discurso esotérico na cultura ocidental”, ao invés de uma tradição ou de um sistema de pensamento ou doutrina identificável, e, assim, o esoterismo deixa de ser para ele um objeto de pesquisa. Na realidade, o tópico de Von Stuckrad deixa de ser o Esoterismo Ocidental, e passa ser a história das religiões europeias. Sua noção de discurso esotérico passa a ser um instrumento de análise e não um objeto a ser analisado. Por outro lado Hanegraaff concorda com as limitações ao “paradigma de Faivre” apontado por Von Stuckrad e desenvolve a ideia de que a “sabedoria dos pagãos” era a essência da narrativa da sabedoria antiga das correntes esotéricas. Esse paganismo foi o principal alvo dos polemistas católicos ou protestantes e foi também (como todo o esoterismo) o objeto da zombaria dos críticos iluministas. Marco Pasi, também da Universidade de Amsterdam, discorda de Hanegraaff, afirmando que seu ponto de vista é demasiadamente amplo e, portanto, não define os contornos do esoterismo. Ele sugere que o “Paradigma de Faivre” é basicamente correto, embora demasiadamente restritivo, assim a solução seria revisá-lo flexibilizando sua proposta:

Portanto, o ponto em questão não é dar uma definição (do esoterismo), mas fazer uma descrição do mesmo (...). Uma descrição não pretende, como uma definição, dar regras para a existência de um fenômeno histórico, mas somente estabelecer os seus contornos para distingui-lo dos demais.⁷⁵

Assim, não há um consenso sobre a forma de definir ou descrever o Esoterismo Ocidental: Faivre fala num “modo de pensar” que se baseia nos seus quatro mais dois elementos; Von Stuckrad diz que ele é um “discurso” presente na história das religiões; Hanegraaff sugere uma historiografia que tem a “gnose” como elemento distintivo desse

⁷⁴ Kocku VON STUCKRAD, *Western Esotericism a Brief History of a Secret Knowledge*, passim.

⁷⁵ Marco PASI, Il problema della definizione dell’ esoterismo, analisi critica e proposte per la ricerca future, in Alessandro GRASSATO (org.) *Forme e Correnti dell’ esoterismo occidentale*, p. 222-223.

“conhecimento de origem pagã”. Pasi aceita a tese do “modo de pensar” de Faivre, mas sugere a possibilidade de descrevê-lo também com outras características dependendo do momento histórico. Na realidade o Esoterismo Ocidental é tudo isso e, possivelmente, ainda mais e um das formas para se compreendê-lo, conforme sugerido por Hanegraaff, é a partir da historiografia de suas diversas correntes.

3- Uma breve síntese da história do Esoterismo Ocidental

Antoine Faivre, Von Stuckrad, Hanegraaff e outros autores, listam o Neoplatonismo entre as principais escolas de pensamento que influenciaram o Esoterismo Ocidental junto com o Hermetismo Alexandrino, o Neopitagorismo, o Estoicismo e a Kabbalah Hebraica, transformada posteriormente em Cabala Cristã.

As origens desse pensamento se perdem nas brumas dos mitos e das lendas. No entanto, em termos históricos, podemos encontrar momentos e locais de maior ou menor influência do mesmo, bem documentadas. Um dos mais importantes períodos de expansão do esoterismo foi aquele compreendido entre os séculos II e IV d.C. em Alexandria no Egito. Outro foi durante e logo após o Renascimento a partir do século XV, principalmente na Itália e na Alemanha.

Na Alexandria do começo do primeiro milênio diversas culturas, com suas tradições, religiões, mitos e ritos, provindas tanto do oriente e quanto do ocidente, puderam encontrar-se, comparar suas visões de mundo, e, em particular, suas concepções do divino. Desta interação surgiu um pensamento sincrético e difuso, com várias escolas e pensadores tentando organizar a enorme massa de informações que fluíam pela cidade, muitas das quais armazenadas em sua imensa biblioteca. Dentro deste contexto destacou-se um conjunto de escritos, que surgiu por volta do século II d.C. e que compôs o que veio a ser chamado de “Hermetismo Alexandrino”: centenas de obras atribuídas a um mesmo autor: *Hermes Trismegistos*. Esse movimento, não tinha aparentemente uma fonte e não apresentava uma estrutura pela qual pudesse ser definido, propriamente, como uma “escola de pensamento”, pois era composto por inúmeros textos sobre assuntos distintos, inclusive contraditórios. Ele continha ao lado de obras práticas de alquimia, magia e astrologia, textos relativos ao sagrado, como o *Asclepius* e o *Poimandres*, de uma visão de mundo tão profunda que chegaram a ser considerados, posteriormente, como sendo de origem grega ou mesmo cristã. O conjunto desses textos foi denominado de *Corpus Hermeticum*.

Segundo o padre dominicano André-Jean Festugière (1898-1982), grande estudioso do hermetismo, de acordo com esses textos, Deus é incognoscível e inefável e só pode ser alcançado pela revelação, pela gnose, não pela razão. O êxtase e a Iluminação é que o revelam. Deus é visto como transcendente e incorpóreo (como em Filon). Deus é uno, como a Monada pitagórica. A teologia positiva (o que Deus é) e a negativa (o que Deus não é) estão presentes: Deus é Pai, é Bem, é a Causa de tudo e também é sem forma, sem figura e inefável. Para Festugière:

Sob certo aspecto este Deus aparece como superior ao mundo situa-se no topo do mundo, ou mesmo além do mundo. Sob outro aspecto este Deus é imanente ao mundo, Ele o envolve e o penetra: às vezes podemos chegar a dizer que se confunde com o mundo, se for verdade que todo o ser existente no mundo é parte de Deus.⁷⁶

Para o *Corpus Hermeticum* o intelecto humano é uma parcela do Divino no homem. Diz Festugière:

Encontramos aqui uma relação com a doutrina gnóstica da identificação entre o intelecto divino, essencialmente transcendente, superior a todo o ser criado e o intelecto humano que é uma parcela ou emanção deste Intelecto Divino.⁷⁷

Mas existem intermediários entre Deus e o Homem, que permitem uma relação entre ambos. Existem sete esferas que são postas em movimento e produzem os seres vivos. O *Anthropos* (o Homem ideal) também quer criar, e Deus o consente, e, assim, ele atravessa sete esferas até a camada sublunar (matéria) adquirindo "vestes" compostas pela substância de cada uma. Quando retorna, despe-se das substâncias das esferas recolhidas na descida. Como no mito de Narciso, o *Anthropos* cai, renasce no plano da matéria, e se enamora da Natureza Terrena, imagem refletida do Mundo ideal e de sua própria imagem. Ao chegar à Terra a vida se torna sua Alma, e a Luz que o acompanhou o seu Intelecto. Mas, o mal está na Terra e sua Salvação será através de uma gnose, um conhecimento superior que começa com o conhecimento de si mesmo, a verdadeira natureza de onde viemos e do Intelecto Humano, o dom Divino que reconhece Deus. Se o homem se afasta do Intelecto torna-se mau. Depois de conhecê-lo deve se desapegar da matéria e pelo êxtase sentir de novo a ligação com Deus,

⁷⁶ André-Jean FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, parte II, p. 59.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 64.

unindo o intelecto com o Intelecto, o divino com o Divino. Com a morte o corpo se dissolve no Cosmos e a Alma volta pelas sete esferas, deixando em cada uma delas as suas potências e unindo-se à sua essência.

Com Plotino (205 – 270), muitas destas ideias foram incorporadas a um sistema de pensamento mais estruturado e preciso que veio a ser chamado de Neoplatonismo. Este se espalhou rapidamente pelo Império romano, e tornou-se uma influência predominante em diversas linhas do pensamento ocidental até a atualidade.

O professor Giovanni Reale⁷⁸ afirma que o Neoplatonismo foi o último e mais importante movimento filosófico pagão da época imperial romana, que influenciou pensadores e teólogos até os dias de hoje, embora tenha sido declarado herético a partir dos concílios de Nicéia (325 d.C.) e Constantinopla (381 d.C.).

Américo Sommerman, que traduziu para o português a obra principal de Plotino, “Tratado das Eneadas”, ditada por este a seu discípulo Porfírio (232 - 304), ressalta a influência do Neoplatonismo no próprio Cristianismo, destacando que, além de Orígenes de Alexandria, foram bastante influenciados dentre outros expoentes dessa Igreja: Eusébio de Cesaréia, Basílio Magno, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Sinésio de Cirene, Cirilo de Alexandria, Máximo Confessor e João Damasceno. Sommerman comenta ainda que na Igreja Ocidental, Santo Agostinho, que antes de sua conversão fora neoplatônico, em suas Confissões teria apresentado passagens que são quase uma transcrição das obras de Porfírio (Enéada V.I). Ressalta ainda que Dionísio Pseudo-Aeropagita, e Boécio (480-525), também beberam dessa fonte, moldando assim em maior ou menor grau a visão de mundo dos filósofos místicos cristãos ocidentais que se seguiram.

Ainda segundo Sommerman, no Islamismo a influência do Neoplatonismo não foi menor. Ele afirma que:

Grande parte das três últimas Enéadas foi traduzida para o árabe por Al Himsi, filósofo cristão de origem síria, e mais tarde (o Neoplatonismo) passou a ser erroneamente chamado de Teologia de Aristóteles. Essa obra foi lida e comentada entre outros por Al Farabi e Avicena e, devido ao fato de ter sido atribuído a Aristóteles, era o “livro de cabeceira” dos filósofos aristotélicos

árabes, que o consideravam o cume de sua sabedoria.⁷⁹

⁷⁸ Giovanni REALE, História da Filosofia Antiga, Vol IV, pp 400-542.

⁷⁹ Américo SOMMERMAN, *Plotino Tratado das Enéades*, p. 185

Assim, o Neoplatonismo se imporá a todas as escolas filosóficas islâmicas da época, como uma “plotinização de Aristóteles”, influenciando inclusive a metafísica do sufismo.

Giovanni Reale aponta que o professor e inspirador de Plotino foi Amônio Saccas (175 - 242), que foi também professor de Orígenes de Alexandria (185 – 254) e que de todos os sistemas Gregos, o Neoplatonismo é o que mais se aproxima do Cristianismo. Alsina Clota observa que:

Com Plotino e o Neoplatonismo a filosofia se transforma em religião, misticismo. Seu sistema culmina com a união extática com Deus, com o Uno, inefável (...). Se em Porfírio, ainda palpita, mesmo que mal contido, o racionalismo helênico de seu mestre, em Jámblico e em Proclo (discípulos posteriores) a teurgia pretenderá substituir inteiramente o impulso racional para se converter na chave para a elevação ao Uno. Essa é uma das muitas consequências da orientalização da corrente neoplatônica.⁸⁰

Esse autor destaca que a síntese Neoplatônica, inclui a dimensão psicológica da Alma humana, além da ontológica.

Segundo Reale, para o Neoplatonismo o Uno é inefável e apofático, indefinível e incompreensível. Para chegar a Ele só existe um caminho, o êxtase. Dele procede a Inteligência – *Nous* (Mente) ou *Logos* (Razão), por emanção eterna e necessária. Este é o primeiro grau de descida do Uno para a Multiplicidade. O Logos participa da Unidade, da Beleza e da Verdade do Uno, mas sem a sua perfeição. Ele é uma díade, pois está voltada para o Uno e ao mesmo tempo contempla em si mesmo.

O Logos por sua vez, também emana de si mesmo a Alma (*Anima Mundi*). Esta é semelhante ao Logos, mas de categoria inferior. É a ponte entre o Sensível e o Inteligível.

Na *Anima Mundi* estão contidas as “razões seminais” que dão origem e forma aos seres (os *Logoi Spermatikoi* dos Estoicos). Dela procedem as Almas individuais.

O Cosmos Organizado, *Cosmos Aesthetos*, é a quarta emanção. Todo ser corpóreo tem o duplo elemento, material e divino. Portanto o Mundo é vivente assim como todos os seres, pois tem alma.

A Matéria, aonde cada ideia é decomposta em individualidades, responsável assim pela multiplicidade dos indivíduos, é emanada a seguir. Ela é o princípio do Mal, pois é o

⁸⁰ José Alsina CLOTA, *El Neoplatonismo, Síntesis del Espiritualismo Antiguo*, p.13.

que há de mais distante do Bem. É a privação da Luz, é o cárcere da Alma (que para Platão é a essência do Homem). Assim, para Plotino o homem se compõe de um elemento material e corruptível e de um elemento espiritual e imortal que é a Alma.

A Alma do Homem é tripla, constituída de *Nous* (mente); Alma “Racional, pensante; e Alma sensitiva, que se une ao corpo. Ela deve realizar um movimento contrário ao da Processão: a Reintegração. Esse impulso de retorno ao Uno é alimentado por Eros, o Amor.

Mesmo de forma degradada o UNO está refletido na Alma do Homem e por isto é possível retornar a Ele, pois a Alma e o UNO são compatíveis. Assim a Alma é “*Capax Dei*” que corresponde à deificação do Homem. Para isto não é necessária nenhuma intervenção exterior. Esta possibilidade de purificação está contida na própria Alma. A salvação é o retorno. A perdição é ficar preso à matéria.

A Primeira Enéada aponta três meios para voltar a UNO: A Música, o Amor e a Dialética. Isto pode levar ao limiar do Êxtase. O Êxtase em si é o esvaziamento dos pensamentos. Portanto para o Neoplatonismo a salvação é fruto do esforço individual.

Muitas dessas colocações do Neoplatonismo podem ser reconhecidas nas correntes e organizações esotéricas ao longo dos séculos e até os dias de hoje e estão na base de sua ontologia e de seus valores

Outra fonte importante do pensamento esotérico ocidental é a Cabala Cristã. A *Kabbalah* original é a mística hebraica, segundo Gershom Scholem, conhecido estudioso do Judaísmo, significa “tradição”. E por muito tempo exerceu uma forte influência sobre aqueles grupos do povo hebraico que aspiravam a uma compreensão mais profunda das concepções de sua tradição.⁸¹

A partir da Idade Média tardia surgiu uma literatura muito ampla, que conservou a expressão dos cabalistas. A principal obra deste período é o *Zohar*, o Livro do Esplendor, que, por muito tempo, teve para a consciência de amplas comunidades a dignidade de um texto sagrado de valor indiscutível. Boa parte desta literatura surgiu no sul da Espanha e na Catalunha, onde havia grandes comunidades hebraicas, que ali se estabeleceram após a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano de 70 DC e a subsequente diáspora.

De acordo com Antoine Faivre e Christian Rebis, estudioso do Esoterismo Ocidental, após a invasão islâmica da Espanha em 711 d.C., a Andaluzia se tornou um grande

⁸¹ Gerschom SCHOLEM, *La Kabbalah e Il Suo Simbolismo*, passim.

centro cultural onde havia bastante liberdade religiosa e assim houve um grande intercâmbio cultural entre árabes, judeus e cristãos que habitavam a região.

Nesse período os Kabbalistas judeus sentiram necessidade de colocar seu conhecimento até então transmitido oralmente por escrito. Mas devido ao contexto onde viviam, a própria literatura hebraica assim criada absorveu muito da linguagem hermética e das categorias neoplatônica.

A reconquista espanhola acabou com a tolerância religiosa na Andaluzia e em 1492 os judeus foram totalmente expulsos. Muitos foram para a Itália, levando os seus livros e conhecimentos secretos. Lá encontraram um ambiente de grande efervescência cultural, que recebeu esse conhecimento e o transcreveu para uma linguagem e um simbolismo cristão, incorporando também elementos herméticos e neoplatônicos como a astrologia e a alquimia.

Do outro lado da Europa, os Cristãos do Oriente cada vez mais ameaçados pela expansão islâmica, foram se aproximando dos seus congêneres ocidentais, trazendo textos de filósofos gregos e ideias neoplatônicas. Com a queda de Constantinopla, em 1453, ocorreu uma forte migração desta região, principalmente para a Itália, que produziu a difusão da filosofia e da cultura grega.

Em meados do século XV, Cosimo de Medici criou a Academia Platônica de Florença e foram feitas, por Marsilio Ficino, as primeiras traduções diretamente do grego das obras de Platão, Plotino, Jâmblico, Dionísio o Aeropagita e outros, inclusive do “*Corpus Hermeticum*”, incluindo os textos “*Poimandres*” e “*Asclépios*”, cujo manuscrito original foi trazido a Florença por um monge copta em 1460.

Foi então, que, comparando e analisando os vários textos, provindos de diferentes partes do mundo, do oriente e do ocidente, e de contextos culturais aparentemente distintos, surgiu a ideia da existência de uma “Tradição Primordial”, também chamada de “Filosofia Perene”, ou “Prisca Teologia”: uma revelação primeira que se teria perpetuado de era em era, de iniciado a iniciado, em diferentes países e que formaria a base das religiões. E, pela aparente antiguidade do *Corpus Hermeticum*, e de Hermes Trismegistos, esta tradição teria sido inicialmente divulgada no antigo Egito. Este seria, portanto, o texto mais próximo da fonte original e, assim, o mais “puro”. Mas, em 1614 Isaac de Casaubon (1559-1614) demonstrou que o *Corpus Hermeticum* não era de origem egípcia, que seu autor não era *Hermes Trismegistos*, mas que era obra de cristãos platônicos do século II, enfraquecendo substancialmente a tese da “Prisca Teologia”. Essa tese da “Tradição Primordial”, no entanto, voltou a ganhar força a partir

do século XIX, com o aprofundamento dos estudos de tradições orientais e a constatação de certas semelhanças destas com as raízes do pensamento esotérico.

Diversos autores, como Paracelso, Von Helmont, Cornelius Agrippa, John Dee, Robert Fludd, Michael Maier e tantos outros, criaram novas teorias entrelaçando o Hermetismo, o Neoplatonismo e a Cabala Cristã com o Cristianismo, principalmente na Alemanha, onde, graças à Reforma, havia um clima mais liberal, a salvo da Inquisição. Essa cultura esotérica teve uma profunda influência na arte, na ciência, na teologia e na filosofia do século XVI e XVII. Segundo Frances Yates personalidades de destaque, como Francis Bacon (Nova Atlantida), Descartes, Shakespeare, Kepler, Tycho Brahé, entre tantos outros, foram atraídos em maior ou menor grau por essa nova cultura.

De 1614 a 1616, surgiram os três “Manifestos Rosacruz”, que tiveram uma grande influência no pensamento esotérico ocidental de cunho cristão: *Fama Fraternitatis*; *Confessio Fraternitatis* e as *Núpcias Químicas de Christian Rosencreutz*. O primeiro inclui a apresentação da “Fraternidade da Rosacruz”, o segundo aborda suas principais diretrizes e o terceiro é uma alegoria alquímica-teosófica⁸². Ninguém sabe ao certo quem foram seus autores (embora fortes evidências apontem para um grupo de teólogos protestantes da Universidade de Tübingen) e nem quem foram os “Rosacruz”. O mais provável é que este termo reflita uma visão de mundo difundida entre um grupo elástico de intelectuais da época, compreendendo, teólogos, matemáticos, médicos filósofos e políticos, formando uma “rede” mais ou menos informal. Mas para alguns, os Rosacruz formavam efetivamente uma sociedade secreta.

Os dois primeiros manifestos de um modo geral, proclamavam a necessidade da evolução dos homens e da sociedade e apontavam para a utopia de uma sociedade ideal, governada por seres evoluídos. Na realidade os Rosacruz, cujo símbolo era (e ainda é) uma rosa associada a uma cruz, propunham a difusão de uma filosofia, ou teologia de base cristã, que esperavam pudesse ser aceita por todas as correntes religiosas: uma *Pansophia*.

Para Frances Yates o pensamento Rosacruz teve grande influência tanto na formação da Maçonaria Especulativa e Esotérica (Maçonaria dos Altos Graus), quanto, paradoxalmente, na formação da *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*, grande promotora do trabalho e do pensamento científico, existente até os dias de hoje. Muitos de seus fundadores e membros proeminentes como, por

⁸² Vide a *Trilogia dos Rosacruz*.

exemplo, Robert Boyle (pai da moderna química), Isaac Newton, Elias Ashmole, Thomas Vaughan, ou simpatizantes como Comenius, eram conhecedores dos Manifestos Rosacruz e estudiosos de alquimia.

Com o passar do tempo multiplicaram-se as sociedades secretas que se afirmavam “descendentes legítimas” da Fraternidade Rosacruz original, e tornou-se difícil separar o joio do trigo. Por outro lado, alguns desses grupos começaram a incorporar elementos provindos de outras correntes de pensamento, como o Pietismo alemão, as ideias de Jacob Boehme, de Swedenborg e mais tarde o Mesmerismo, o Espiritismo, o Budismo, o Hinduísmo e o Novo Pensamento.

No século XVIII Louis Claude de Saint Martin (*le philosophe inconnu*) (1743-1803), escritor, teurgo e místico, tradutor da obra de Jacob Boehme para o francês, lançou as bases para um tipo de maçonaria esotérica cristã, que mais tarde foi denominada de Martinismo.

No Século XIX, segundo Faivre, essas correntes esotéricas influenciaram, novamente de forma paradoxal, tanto os movimentos iluministas, quanto o romantismo alemão e a *Naturphilosophie*, principalmente na literatura, sendo suas ideias e símbolos adotados por grandes escritores da época como Goethe, Novalis, e Victor Hugo, só para citar alguns. No final desse século e início do século XX os movimentos esotéricos se tornaram mais visíveis e conhecidos do público em geral. Em 1875 surge a Sociedade Teosófica, e, em 1888, a *Golden Dawn*, uma das mais conhecidas “sociedades secretas”, bem como diversas organizações menores na França, na Inglaterra e na Alemanha. O Martinismo se consolidou, mesclando teurgia, cristianismo e gnose sob a influência de Gerard Encausse (Papus). No século XX esses movimentos se fragmentaram dando origem a inúmeros grupos e organizações de diferentes os matizes.

Wouter Hanegraaf aponta que esses movimentos influenciaram diversos importantes expoentes da psicanálise, e da psicologia, como Jung, Assagioli, Stanislav Grof, e mais recentemente Ken Wilber e por sua vez foram amplamente influenciados por estes, levando a uma “psicologização do sagrado” e a uma “sacralização da psicologia”⁸³. Essa nova tendência teria um importante papel no desenvolvimento do movimento *New Age* que teve início nos anos 1960 e que segundo esse autor é uma manifestação do Esoterismo Ocidental diante da secularização do mundo.⁸⁴ O *New Age*, por sua vez,

⁸³ Wouter HANEGRAAFF, *New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought*, passim.

⁸⁴ *Ibidem*, passim.

influenciou um grande quantidade de “Novos Movimentos Religiosos” (NMR), que existem nos dias de hoje ao lado de organizações nitidamente esotéricas tradicionais.

A partir do século XIX o Esoterismo Ocidental incorporou muitos elementos orientais e de outras culturas, e mais recentemente com a comunicação instantânea e onipresente, bem como a expansão do conhecimento, se transformou, no século XX em “Esoterismo Global”. Por outro lado, a liberdade de expressão existente hoje em dia; a “espiritualidade peregrina”, flexível e sincrética dominante, fruto, em parte, da cultura *New Age* do século passado; o trabalho dos meios de comunicação, de entretenimento e das redes sociais, levaram o esoterismo, literalmente, para a “boca do povo”. O que era um conhecimento restrito, destinado apenas aos iniciados, virou conversa de botequim, transformou-se em “esoterismo popular”. Todos parecem saber tudo sobre astrologia, reencarnação, sincronicidade, viagens astrais, anjos, magia natural etc... Obras associadas a esses temas alimentam um mercado pujante. Livros, filmes, games, e outros jogos, com temas ligados à “Guerra nas Estrelas”, ou ao universo imaginado por Tolkien, chegam até a inspirar grupos e seitas religiosas. Com isso o verdadeiro Esoterismo se tornou ainda mais desconhecido, camuflado por detrás de sua própria caricatura.

4- A influência do esoterismo sobre a espiritualidade contemporânea

Pelo breve relato apresentado acima, pode-se depreender que os conceitos e valores implícitos no pensamento esotérico ocidental, se baseiam na ideia neoplatônica de que, sendo a criação uma emanção de seu criador, ela é de natureza sagrada e, portanto, deve ser respeitada. Como visto a natureza é considerada um ser vivo, o que reforça a atual argumentação pró-ecologia. Além disso, esses valores moldam uma ética baseada no estoicismo, que repudia a ostentação e o apego aos bens materiais. Afinal a busca do ser humano deve ser a reintegração de sua alma no “Uno” e para isso deve se libertar do apego a este mundo físico. Ela é, portanto, contrária, por exemplo, ao atual consumismo desenfreado, que dilapida as reservas naturais. Sua percepção de que as almas são todas “fagulhas” da *anima mundi*, reforça a ideia de uma real fraternidade intrínseca entre os seres humanos, independentemente de gênero, raça ou de qualquer diferença de crença. A aceitação da tese da reencarnação e de algo equivalente ao “Carma”, reforçam o respeito pelo outro, qualquer que seja seu status. A noção de que o cosmos é complexo e incorpora diversos níveis de realidade, faz com que religiões distintas sejam compreendidas como pontos de vistas diferentes de uma realidade suprassensível e,

portanto, são visões que se complementam, daí a busca pela concordância apontada por Faivre. A utopia rosacruz de uma fraternidade universal, e sua busca de uma *pansofia*, um conhecimento de nível superior que harmoniza as aparentes diferenças, é uma visão precursora de um processo de globalização harmonioso, que respeita as culturas locais, e busca integrá-las num todo complexo.⁸⁵

A longa e penosa convivência entre o esoterismo e o cristianismo, incorporou muitos elementos da moral cristã no pensamento esotérico. Mas, deve-se ressaltar, que os valores e ideais acima expostos, embora em muitos pontos possam coincidir com a moral cristã, se baseiam em noções pagãs que se originaram provavelmente em ambientes anteriores à própria formação do chamado “Ocidente” e, portanto, não tem propriamente uma base etnocêntrica ocidental, embora tenham contribuído decisivamente para a formação cultural e para a história deste “Ocidente”, e, assim, podem ser mais facilmente aceitas por religiões de diferentes culturas.

É óbvio que, sendo os seres humanos como são, esses ideais e esses valores nem sempre se refletiram nas ações das organizações que se consideram esotéricas, sejam elas de caráter maçônico, rosacruz, teosófico, templário, hermético, mágico ou de outras denominações. O Esoterismo Ocidental é um modo de pensar complexo, variado e multiforme e assim como difunde valores positivos, se mal interpretado, ou distorcido, pode provocar monstruosidades. A título de exemplos, a magia negra, que assolou e ainda assola diversos países, baseia-se nos mesmos princípios da magia branca, só que distorcidos e invertidos. Essa prática produziu ignomínias ao longo da história e serviu de justificativa para a inquisição. O nazismo tem algumas raízes que afundam em grupelhos como o Grupo de Thule, ou a Sociedade do Vril, com suas ideias esotéricas mal digeridas, e as distorceu, misturou com mitos nórdicos e arianos para estabelecer as bases de sua nefasta ideologia.⁸⁶ O anarquismo italiano do começo do século XX, foi influenciado pela Teosofia, e praticou assassinatos políticos que ajudaram a empurrar a Europa para o caos.⁸⁷

Dada a ausência de dogmas e de uma doutrina unificada que englobe suas diversas correntes, o Esoterismo Ocidental, embora de origem pré-moderno, tem algumas características pós-modernas, tendo em vista o seu *pensiero debole* na acepção de Gianni Vattimo. Com isso ele se mescla mais facilmente a outros sistemas de

⁸⁵ Frances Yates resalta o envolvimento de Comenius, no movimento Rosacruz.

⁸⁶ Vide por exemplo, Louis PAWELS e Jacques BERGIER, *O Despertar dos Mágicos*.

⁸⁷ Vide Marco PASI, “Teosofia e Antroposofia nell’Italia del primo novecento”, in Gian Maria CAZZANIGA, *Storia d’Italia, esoterismo*.

pensamento, que pegam somente alguns de seus aspectos e criam novas formas de espiritualidade. Essa tendência ficou evidente, por exemplo, no movimento *New Age*, que segundo Hanegraaff é uma derivação do Esoterismo Ocidental, conforme ele expressa no próprio título de seu livro *New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought*.

Wouter J. Hanegraaff no livro *New Age Religion* aponta para, certos valores, defendidos por muitos movimentos da *New Age*, tais como: a defesa do meio ambiente e da “mãe Terra”; a igualdade essencial dos seres humanos, independentemente de suas características físicas e de sua diversidade psicológica ou cultural; a valorização da diversidade cultural e religiosa, como formas complementares de expressar uma realidade complexa; e a busca de modelos de sociedade mais baseadas em comunidades, como alternativas ao modelo capitalista atual. Esses valores como visto acima derivam naturalmente da visão esotérica de mundo. De outro lado, multiplicam-se os autores que incendeiam a imaginação de seus leitores, que sonham com “Star Wars”; os poderes de um “Harry Potter”; as magias de Paulo Coelho, etc... ou, então, com a panaceia dos inúmeros programas de autoajuda disponíveis no mercado, e que são baseados em alguns princípios esotéricos.

Esse forte interesse que o esoterismo desperta, mesmo sem ser reconhecido, leva a pensar que no fundo da psique humana, em todos os tempos e em todas as culturas, essa visão de um mundo encantado, tem um fascínio que supera toda a rejeição provinda das correntes institucionalizadas. Hoje em dia, mesmo jornais e revistas de respeito têm a sua coluna de astrologia...

Portanto, consciente ou inconscientemente esses valores acabam sendo disseminados mundialmente, ajudando a formar uma nova cultura, alimentando um tipo de “espiritualidade”⁸⁸ invisível que, merece estudos mais aprofundados. Essa nova cultura difusa e amorfa, muito fundada nos valores da *New Age*, (mas não só), se utiliza abertamente de termos e conceitos esotéricos, (como sincronicidade, magia, correspondências, reencarnação, carma, unidade, sintonia, etc...), e por sua vez alimenta a formação de Novos Movimentos Religiosos (NMR) em todo o mundo, que energizados pela comunicação instantânea fornecida pelo ambiente virtual, crescem, se multiplicam (e desaparecem) de forma vertiginosa.

⁸⁸ Espiritualidade aqui é entendida como “Qualquer prática humana que mantenha contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura de significados mais geral, meta-empírica, pela manipulação individual de um sistema simbólico”, conforme definição de Wouter HANEGRAAFF em *New Age Religion and Secularization*, p. 295

A importância de uma espiritualidade subjetiva e difusa, na sociedade moderna já fora ressaltada por estudiosos contemporâneos. O prof. Hubert Knoblauch, por exemplo, na apresentação da edição em alemão de 1991 da obra *Religião Invisível* de Thomas Luckmann,⁸⁹ intitulada "a dissolução da religião no religioso," aponta para a tendência da formação de um "ambiente cúltico," constituído por inúmeras organizações de tipo mágico, religioso ou cosmogônico, pouco inter-relacionadas, que representaria uma expansão daquilo que já em 1960 se delineava como, segundo Luckman, "a religião invisível". Assim essa visão esotérica difusa poderia conter as bases dessa "religião invisível," à qual Knoblauch e Luckmann se referem que, mesmo não manifesta, expressa os valores e ideais da sociedade.

5-Reflexões sobre os riscos de uma espiritualidade invisível

A história do Esoterismo Ocidental e de sua influência "invisível" merece ser revista com cuidado, pois ela muito tem para ensinar. As consequências de uma compreensão destorcida dos princípios esotéricos no passado, já relatados, devem servir de alerta. Pode-se imaginar que a atual rede espiritual, invisível, e anônima, que incorpora valores esotéricos, composta por correntes de diferentes matizes, abrigue o perigo de que valores nocivos à civilização, pelo menos como a conhecemos hoje, comecem a ser propagados. Organizações extremistas com fins religiosos, políticos, ideológicos ou mesmo patológicos, sob o disfarce da arte ou do simples entretenimento, aproveitando-se do fascínio pelo esoterismo, podem tornar imperceptíveis seus verdadeiros fins e não despertar qualquer reação contrária. Afinal, não se pode esquecer que a magia negra não morreu e que as utopias já demonstraram os desastres a que podem levar. Já Fernando Pessoa, profundo conhecedor do Esoterismo Ocidental, alertava em sua época sobre a presumida influência oculta e nefasta dos "Trezentos", originários do próprio movimento rosacruz e maçônico, para subverter a moral da sociedade em contraposição aos ideais originais desses movimentos.⁹⁰

O próprio Hanegraaff, escreveu, em 2001, um capítulo do livro *New Age Religion and Globalization* denominado: "*Prospects for the globalization of New Age, spiritual imperialism and cultural diversity*" onde ele aponta o paradoxo de que, apesar do movimento *New Age* ter surgido como uma contracultura, ainda assim manteve fortes

⁸⁹ Hubert KNOBLAUCH, "A dissolução da religião no religioso", in Thomas LUCKMANN, *A Religião invisível*, apresentação.

⁹⁰ Vide a respeito Yvette CENTENO, *Fernando Pessoa, os trezentos e outros ensaios*.

traços dessa mesma cultura ocidental que ele contestava, tais como o individualismo e outros valores nitidamente etnocêntricos, difundindo-os para o resto do planeta, atingindo sociedades de índoles diferentes. Em resposta a Hangraaff, pode-se argumentar que os valores baseados no esoterismo, que o movimento *New Age* herdou, não são especificamente ocidentais, pois eram de origem esotérica e globalizados desde sua origem. Aliás, Egil Aspren, da Universidade de Amsterdam, em seu artigo *Beyond the West, Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism*,⁹¹ questiona as próprias fronteiras ocidentais desse esoterismo, alegando que foram criadas mais para definir um objeto de estudo acadêmico, do que por razões intrínsecas. A própria ideia de “Tradição Primordial,” abrange, hoje, religiões do mundo todo. Assim torna-se difícil definir um esoterismo etnocêntrico e pode-se atribuir a facilidade com que a *New Age* se propagou, justamente como reflexo de culturas já predisposta a receber seus valores. No entanto, o artigo de Hanegraaff acende uma luz amarela: qual é o poder de alterar os valores de uma sociedade que uma espiritualidade invisível como essa pode ter? Dadas as características deste “meio cáltico” atual, pode-se excluir a ideia de que num dado momento ele possa vir a ser manipulado visando interesses escusos, também invisíveis?

6- Comentários finais

No presente artigo foram repassados resumidamente os principais conceitos referentes ao Esoterismo Ocidental e sua influência na cultura, história do Ocidente. Foi indicado como esta influência ainda se manifesta na Espiritualidade contemporânea, tanto pela presença das organizações tradicionais, quanto pela difusão de NMRs, e principalmente de forma imperceptível, através da arte e dos meios de comunicação e de entretenimento, promovendo valores e incendiando a imaginação coletiva. Essa “espiritualidade invisível” de raiz esotérica, já bastante difundida, que não impõe dogmas, nem comportamentos, nem faz ameaças e apenas sugere, sem criar poderosas instituições, inclui um modo de pensar o mundo que pode atenuar os potenciais conflitos gerados pelo pluralismo religioso e o multiculturalismo. Sua visão de que a diversidade religiosa é, em princípio, algo positivo, a ser preservada, sua defesa da natureza e do multiculturalismo e ao respeito ao indivíduo, independentemente de gênero, raça, religião, ou pensamento, podem ser um forte estímulo ao diálogo inter-religioso, bem como à convivência pacífica entre uma política que defende

⁹¹ Egil ASPREM, *Correspondences 2.1*, ISSN 2053-7158 Online, correspondencesjournal.com, acessado em 25 de setembro de 2014, às 22h25min

determinados valores “globalmente aceitos”, com religiões e crenças locais. No entanto se manipulados por interesses religiosos, ideológicos, políticos, econômicos, ou outros, esses valores venham a ser distorcidos, como já o foram no passado, aproveitando o fascínio que o esoterismo exerce, a enorme penetração da indústria do entretenimento atual e a incrível rapidez e capilaridade das redes sociais, em pouco tempo pode ocorrer o caos.

Assim, o esoterismo “ex-ocidental” e suas derivações deveria ser mais estudado e levado a sério pela academia brasileira, não só para compreender sua forte influência na cultura e na política ao longo da história, mas também pela sua atualidade, por sua influência na espiritualidade contemporânea, no imaginário da sociedade e na formação dos seus valores. Que podem até gerar soluções inesperadas para os complexos problemas com que a globalização nos desafia. Ou levar o mundo novamente para o caos.

BIBLIOGRAFIA

AMORC Grande Loja de Língua Portuguesa (Org.). *A Trilogia dos Rosacruzes*. Curitiba: AMORC GLP, 1998.

ASPREM Egil, *Correspondences 2.1*, ISSN 2053-7158 Online, correspondencesjournal.com, acessado em 25 de setembro de 2014, às 22h25min

BONANNI Giovanni. *Il Pimandro*. Roma: Casa Editrice Atanor, 1978.

CENTENO Yvette. Fernando Pessoa, os trezentos e outros ensaios. Lisboa: Editorial Presença, 1988

CLOTA, Jose Alsina. *El Neoplatonismo, Sintesis del Espiritualismo Antiguo*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989.

FAIVRE, Antoine, *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.

FESTUGIÈRE André-Jean. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, Les Belles Lettres 2006, parte I e II.

FREITAS Lima de. *Porto do Graal. A Riqueza ocultada da tradição mítico-espiritual portuguesa*. Lisboa: Ésquilo Edições e Multimídia, 2006.

FULCANELLI. *O mistério das catedrais*. Lisboa: Edições 70, 1973.

HANEGRAAFF Wouter J. (Org.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill Academic Publishers. 2006.

_____ *New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill Academic Publishers. 1996.

_____ *Esotericism and the Academy, rejected knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, 2012.

_____ “Prospects for the globalization of New Age, spiritual imperialism and cultural diversity”, in ROTHSTEIN Mikael (edit.) *New Age Religion and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press, 2001.

HANEGRAAFF Wouter J. e PIJNENBURG Joyce. *Hermes in the Academy, Ten Years Study of*

Western Esotericism at the University of Amsterdam. Amsterdam: Amsterdam University Press,

2009.

KNOBLAUCH Hubert. “A dissolução da Religião no religioso”, in LUCKMANN Thomas, *A Religião invisível*. São Paulo: Editora Olho d’Água e Edições Loyola, 2014, apresentação.

PASI Marco, Il problema della definizione dell’esoterismo, analisi critica e proposta per la ricerca futura, in GRASSATO Alessandro (org) *Forme e Correnti dell’esoterismo occidentale*. Milano: Edizioni Medusa, 2008, pp. 203-228.

_____ Teosofia e Antroposofia nell’Italia del primo novecento, in CAZZANIGA Gian

Mario (org.), *Storia d’Italia, annali 25, esoterismo*. Torino: Einaudi, 2010, pp. 569-598.

REALE Giovanni. *História da Filosofia Antiga, Vol. IV*, São Paulo: Loyola, 1994.

SCHOLEM, Gershom, *La Kabbalah e Il Suo Simbolismo*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1982. SELLARS John. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.

REBISSE, Christian. *Rosacruz História e Mistério*. Curitiba: AMORC Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa, 2004.

SOMMERMAN, Américo. *Plotino Tratado das Enéades*. São Paulo: Polar Editorial, , 2002

VON STUCKRAD Kocku. *Western Esotericism a Brief History of a Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing, 2005.

YATES Frances. *The Rosicrucian Enlightenment*. Boulder Colorado: Shambhala Publications, 1978.