

Handwritten text in a cursive script, likely Latin, located in the top left corner of the page.

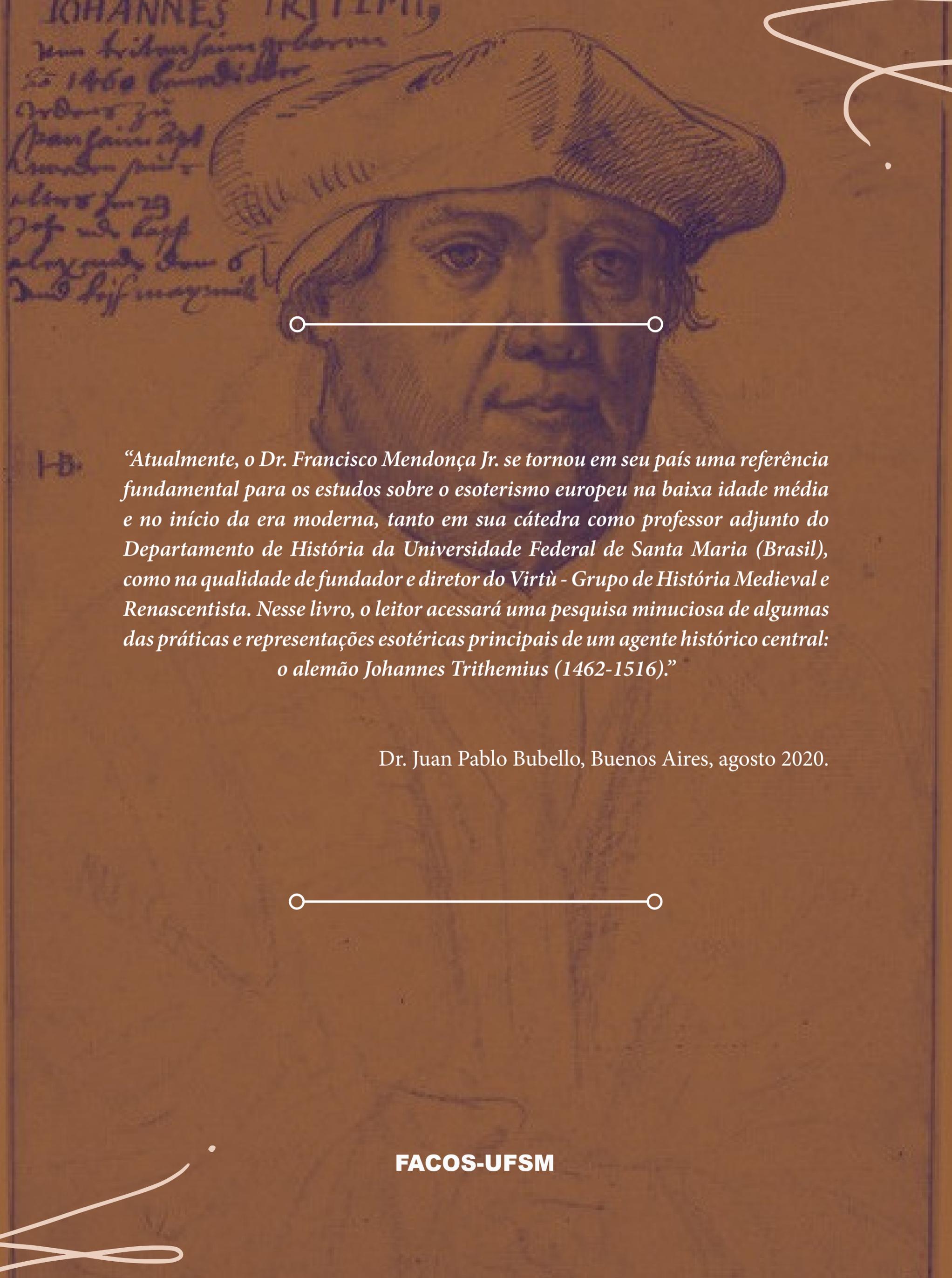


Artífice do Segredo

O abade Johannes Trithemius (1462-1516)
entre o magus e o secretarium do princeps

FRANCISCO DE PAULA SOUZA
DE MENDONÇA JÚNIOR

FACOS-UFSM



“Atualmente, o Dr. Francisco Mendonça Jr. se tornou em seu país uma referência fundamental para os estudos sobre o esoterismo europeu na baixa idade média e no início da era moderna, tanto em sua cátedra como professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria (Brasil), como na qualidade de fundador e diretor do Virtù - Grupo de História Medieval e Renascentista. Nesse livro, o leitor acessará uma pesquisa minuciosa de algumas das práticas e representações esotéricas principais de um agente histórico central: o alemão Johannes Trithemius (1462-1516).”

Dr. Juan Pablo Bubello, Buenos Aires, agosto 2020.

FRANCISCO DE PAULA SOUZA DE MENDONÇA JÚNIOR

ARTÍFICE DO SEGREDO

O ABADE JOHANNES TRITHEMIUS (1462-1516)
ENTRE O *MAGUS* E O *SECRETARIUM* DO *PRINCEPS*

Santa Maria
FACOS-UFSM

2020

Editora: FACOS-UFSM

Autor: Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Capa e diagramação: Thuyla Azambuja de Freitas

M539a Mendonça Júnior, Francisco de Paula Souza de
Artífice do segredo [recurso eletrônico] : o abade Johannes
Trithemius (1462-1516) entre o magus e o secretarium do
princeps / Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior. – Santa
Maria, RS : FACOS-UFSM, 2020.

1 e-book : il.

Originalmente apresentada como dissertação do autor
(mestrado-UFMG,2009)

1. Trithemius, Johannes, 1462-1516. 2. Comunicação secreta
3. Esteganografia 4. Esoterismo 5. Renascimento 6. Política

I. Título.

CDU 141.331
930.85

Ficha catalográfica elaborada por Alenir Goularte CRB-10/990
Biblioteca Central - UFSM

ISBN: 978-65-5773-014-0

FACOS-UFSM

Sumário

Prefacio.....	1
Sobre o que pretende este trabalho.....	3
CAPÍTULO 1.....	9
O artífice do segredo.....	9
1.1 - O <i>magus</i> como <i>secretarium</i> do <i>princeps</i>	9
1.2 - Trithemius: Lenda Mágica.....	15
1.3 - Artífice do Segredo.....	29
CAPÍTULO 2.....	37
Das Línguas Secretas.....	37
2.1 - A natureza como fonte do segredo.....	37
2.1.1 - Hermes Trismegistos e a mensagem hermética.....	37
2.1.2 - O Corpus Hermeticum.....	40
2.1.3 - Dos daimones.....	49
2.1.4 - O Homem-Deus e a queda da Fortuna.....	54
2.2 - A Retomada da mensagem hermética.....	59
2.2.1 - Ficino e o Resgate do Hermetismo.....	59
2.2.2 - Pico e a Cabala: a concórdia entre magia e religião.....	60
2.2.3 - Johannes Reuchlin e sua cabala cristã ítalo-germânica.....	65
3 - O <i>magus</i> como intérprete da obra divina.....	67
CAPÍTULO 3.....	75
Da Arte do Esteganógrafo.....	75
3.1 - Da <i>Steganographia</i>	75
3.1.1- Do Primeiro Livro.....	76
3.1.2 - Do Segundo Livro.....	79
3.1.2.1 - O Picatrix.....	84

3.1.3 - Do Terceiro Livro	88
3.2 – Sobre a arte esteganográfica.....	95
3.2.1 – Dos anjos.....	103
Considerações Finais.....	119
1 – A teologia e Trithemius	119
2 – A recepção de Trithemius.....	121
3 – O <i>Magus</i> , o <i>Secretarium</i> e o Segredo	124
+ Referências Bibliográficas.....	129
- Fontes Primárias	129
- Dicionários.....	129
- Sites.....	129
- Bibliografia de Apoio	130
Notas de fim.....	135

Figuras

Figura 1 (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 5)	76
--	-----------

Quadros

Quadro 01	20
Quadro 02	62
Quadro 03	63
Quadro 04	77
Quadro 05	80
Quadro 06	81
Quadro 07	89
Quadro 08	105
Quadro 09	105

Prefacio.

Nesse mês de agosto de 2011, durante as “XIII Jornadas Interescuelas y/o Departamentos de Historia”, desenvolvidas na Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca (Argentina), coordenei a mesa temática “*Problemas culturales de la Modernidad clásica europea (siglos XV a XVIII)*”. Nesse evento acadêmico – que convocou os principais historiadores argentinos e sul-americanos –, conheci pessoalmente a um, na ocasião muito jovem, pesquisador brasileiro, com quem vinha trocando mensagens e bibliografia sobre o esoterismo europeu medieval e moderno já fazia meses.

Naquele momento, Francisco de Mendonça Jr. já contava com a investigação de dissertação de mestrado – que aqui se publica – e também estava desenvolvendo sua pesquisa doutoral (que em novembro de 2014 defenderia exitosamente na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, situação em que tive a honra de participar na qualidade de membro da banca avaliadora).

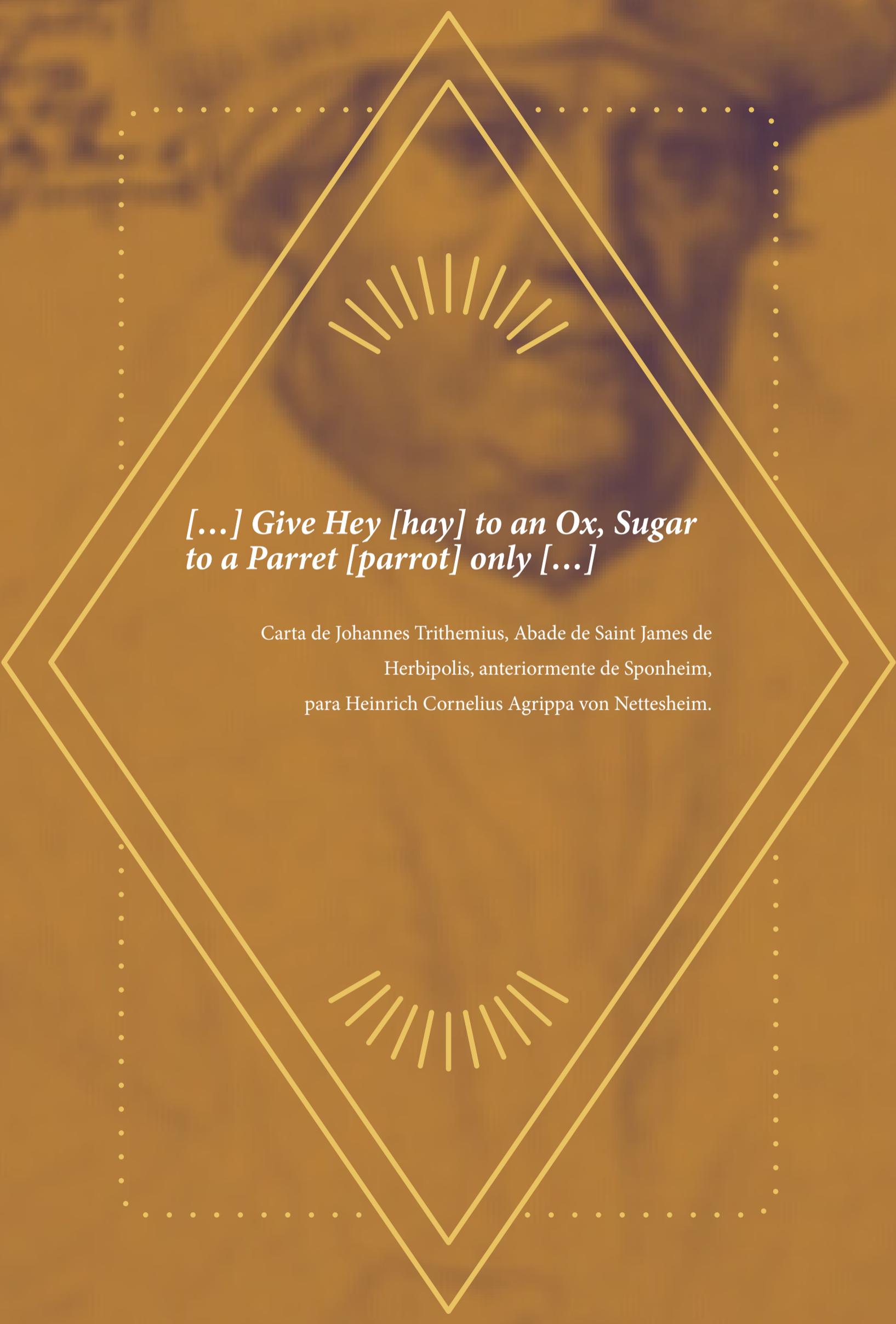
Em todos esses anos seus avanços têm sido notáveis. Não apenas porque Francisco finalizou sua especialização de pós-graduação e porque, em 2011, colaborou ativamente na fundação de nosso *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental/UNASUR* – aonde desde então é codiretor –, senão porque publicou numerosas contribuições em revistas especializadas do Brasil e do exterior que hoje são referências inegáveis.

Atualmente, o Dr. Francisco Mendonça Jr. se tornou em seu país uma referência fundamental para os estudos sobre o esoterismo europeu na baixa idade média e no início da era moderna, tanto em sua cátedra como professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria (Brasil), como na qualidade de fundador e diretor do *Virtù - Grupo de História Medieval e Renascentista*.

Nesse livro, o leitor acessará uma pesquisa minuciosa de algumas das práticas e representações esotéricas principais de um agente histórico central: o alemão Johannes Trithemius (1462-1516).

Em nosso campo de estudos, o *caso Trithemius* segue sendo ainda hoje objeto de um debate que consideramos inconcluso e que merecemos resolver como especialistas. Se houve avanços importantes, entre os quais podemos apontar os estudos de Noel Brann, os textos do alemão, entretanto merecem maior aprofundamento na análise histórica. Neste marco concreto de carência de trabalhos definitivos que inserimos o aporte do Dr. Francisco Mendonça Jr. Não apenas pela originalidade e minuciosidade com que conduziu sua pesquisa, como também porque com ela contribuiu ao conhecimento geral que temos sobre um capítulo específico da história do esoterismo ocidental.

Dr. Juan Pablo Bubello, Buenos Aires, agosto 2020.



*[...] Give Hey [hay] to an Ox, Sugar
to a Parret [parrot] only [...]*

Carta de Johannes Trithemius, Abade de Saint James de
Herbipolis, anteriormente de Sponheim,
para Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.

*E é tão bom não ser divina
Me cobrir de humanidade me fascina
E me aproxima do céu
Zélia Duncan, Carne & Osso*

Sobre o que pretende este trabalho

Quando me propus a dedicar a uma pesquisa, que futuramente resultaria num trabalho de mestrado, do qual este livro é fruto, caminhei na direção de dois assuntos que desde criança prendiam a minha atenção: o universo da magia e a época medieval. Por meio de um bom amigo, durante a graduação, tomei conhecimento de diversas obras de magia, produzidas no medievo, e mesmo algumas posteriores, porém foram as medievais que capturaram minha atenção. Quando surgiu a oportunidade de me debruçar sobre as fontes e a bibliografia, uma pergunta não me abandonava: por que homens de grande prestígio político, como reis e imperadores, frequentemente se envolviam com os ditos magos? Não me parecia clara a motivação que levava homens como os da família Medici se indispor com Roma por causa de magos confessos ou professos admiradores do saber mágico. O que obteriam com isso? Uma curiosidade intelectual valeria tanto esforço? Porém, ao investigar a *Steganographia* e a vida do abade beneditino Johannes Trithemius (1462-1516), vi surgir uma possibilidade de resposta. E é isso que apresento nesse livro.

O assunto que aqui trato é complexo e polissêmico, podendo ser abordado de diversos ângulos. A primeira questão passível de ser proposta tange ao surgimento do humanismo renascentista, e do que este representou para a história do pensamento ocidental. Caberia a reflexão de como o humanismo italiano ultrapassou os Alpes, influenciando e sendo influenciado por pensadores de toda Europa. O fortalecimento do indivíduo e da liberdade individual também poderia nortear a presente reflexão. Outro ponto interessante é a discussão sobre um desgaste de uma forma de cristianismo, e a busca por uma renovação do mesmo. A relação de continuidades e rupturas com o passado, na figura da Antiguidade, tão cara aos humanistas, também poderia ser a lente pela qual o olhar do historiador se voltaria para a vida e a obra do abade Trithemius. O envolvimento do abade com a magia de cunho renascentista, num movimento de busca por alternativas religiosas no intuito de transformar e purificar o cristianismo é uma questão que não pode jamais ser ignorada. Todos estes eixos de análise são muito ricos em possibilidades, e não deixam de se fazer presentes, porém não são eles a direcionar os esforços analíticos empreendidos aqui.

Na realidade não se busca aqui lidar com as fontes tendo apenas um eixo reflexivo, mas dois,

de maneira convergente: a política e a religião. A questão que embala a presente reflexão passa pela possibilidade de que uma área influencie na outra, ou melhor, se seria possível que houvesse um entrecruzamento de tais campos na ação humana. A renovação da história política veio demonstrar que sim. O estudioso da nova História Política é, antes de tudo, um estudioso do poder (SILVA: 2003). Homens como Marc Bloch (1886-1944) e Ernest H. Kantorowicz (1895-1963) teriam dado grande contribuição para a renovação da história política ao abandonar a narrativa tradicional, o racionalismo estatal e o determinismo materialista trabalhando a concepção de poder como um evento que não é efêmero ou resultante de fenômenos sócio-econômicos, e que precederia o nascimento do Estado Moderno.

De acordo com Rodrigo Patto Sá Motta (1996), a história política renovada busca refletir sobre as práticas coletivas e os comportamentos sociais, tendo como ponto de partida a concepção de Foucault de que o poder não está concentrado nas instituições, mas diluído na sociedade. De acordo com René Rémond (In: RÉMOND (Org.), 1996), o universo político não conhece fronteiras bem definidas, o que lhe propicia a infiltração por todas as camadas da vida humana. Mas, que fique claro que a esfera política da vida humana não comanda as outras.

Essa história política renovada busca não apenas por novas abordagens, mas também por novos objetos. O enfoque tradicional se concentra na percepção dos mecanismos do poder, em seu funcionamento, em sua aquisição e manutenção. Os novos objetos convergem em torno de conceitos como imaginário, simbologia e cultura. Assim, se passa a trabalhar ao nível do inconsciente, das representações, do comportamento e dos valores (MOTTA, 1996).

Jacques Juliard (183, In: LE GOFF, 1976) define a história política como *a história da intervenção dos homens em todos os domínios onde são resolvidos seus destinos*. Sendo assim, a história da religião ou das idéias e crenças religiosas têm relação estreita com o mundo da história política. Mircea Eliade (1993: 16) entende que o fenômeno religioso é uma forma de compreender o universo mental dos povos passados. Segundo Dominique Julia (In: LE GOFF, 1976), ao indagar os fenômenos religiosos queremos descobrir sobre uma conjuntura social para a qual eles eram o fundamento, implicando em amplitude de alcance para tais idéias no âmbito da vida humana. Aline Coutrot (In: RÉMOND, 1996) afirma que uma vez que a crença religiosa se manifesta em corpos sociais dotados de organização, surgem elementos de similaridades com as comunidades políticas. Assim como nos ditos grupos políticos, os grupos religiosos pregam uma forma de moral, atuante tanto individual quanto coletivamente, bem como julgamentos e interdições, que se tornam para os fiéis um dever de consciência se submeter a elas. Tais normas transgridem a vida religiosa para atuar na vida civil. Assim é inegável que as decisões religiosas, que influenciam milhares de fiéis, afetam também a vida política. Este mesmo fenômeno pode ser observado em um nível microscópico, pois o fiel é pressionado pelas decisões políticas, e estas são influenciadas de volta. Religião e política vivem nesse jogo multilateral, onde se cobram posturas, ações e respostas, que podem possuir repercussões comprometedoras.

É nesse ponto de conexão entre política e religião que conduziremos nossa reflexão. Lidaremos com Trithemius, considerando algumas facetas de sua vida: a do pio abade beneditino que exortava os valores da vida monástica, do *magus* respeitado, temido, perseguido e admirado, que buscava na *magia* uma forma de obter a *renovatio* da fé cristã; e a do homem que agia como *secretarium* do *princeps*, que colocava todo o seu saber, convergente nas artes do segredo, a serviço do bem estar e segurança dos assuntos reais. Demonstaremos que estas faces não compõem um Janus, mas uma personagem complexa, que é tudo isso de modo simultâneo, sem que nenhuma de suas facetas se sobreponha ou se oponha às outras¹. Este trabalho almeja refletir como as figuras do *secretarium* e do *magus* se fundiram no surgimento daquilo que seria conhecido como segredo de Estado.

Apesar do necessário recurso a outras fontes na realização desta dissertação, como foi o caso do *Corpus Hermeticum* atribuído a Hermes Trismegistus e do *De Occulta Philosophia* de Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, a fonte privilegiada nessa análise foi a polêmica *Steganographia* do abade Johannes Trithemius. O acesso a edição em latim de 1621 da fonte foi possibilitada pelo trabalho de Joseph H. Peterson, um pesquisador e tradutor de textos esotéricos, membro ativo da *American Academy of Religion* e da *Society for Biblical Literature*. Peterson disponibilizou não apenas a *Steganographia*, como também vários textos importantes para o esoterismo, em versão online no endereço <http://www.esotericarchives.com/>. O acesso completo às obras só pode ser realizado por meio de um CD comercializado no próprio website. O presente trabalho foi conduzido tendo como material a versão ofertada por Peterson e uma tradução para a língua inglesa realizada sob os cuidados de Adam McLean, para sua coletânea *The Magnum Opus*, uma coleção de textos de esoterismo, principalmente voltados para a alquimia, área de excelência da vasta pesquisa deste renomado pesquisador europeu². A nossa pesquisa foi conduzida pela leitura comparada das duas versões da fonte.

Para tratar da obra de Agrippa optamos por uma tradução do latim para o inglês, publicada em 1651. Quanto à Bíblia, optou-se pela tradução sob os auspícios de A. Almeida, cujo uso para fins acadêmicos é amplamente reconhecido e recomendado. Quanto as Regras de São Bento optou-se por sua versão em língua portuguesa. O caso mais sensível é o *Corpus Hermeticum*. Usou-se à edição realizada pela Hemus por ser a única à qual se teve acesso na ocasião. Reconhecemos as limitações de tal tradução e a existência de versões melhores em outras línguas, mas à época da realização da pesquisa de mestrado essa foi a única solução possível.

O recorte histórico trabalhado compreende a vida de Trithemius, ou seja, vai de 1462 até 1516, com ênfase na década de 1490. Isso porque além da *Steganographia* ter ficado pronta por volta de 1500, a última década do século XV foi marcada por uma intensa efervescência entre os *magi*, o que resultou em grande produção de obras de teor mágico, e mais importante ainda, foi um período de grande contato e intercâmbio entre eles, o que fez com que vivessem em uma comunidade sem fronteiras.

Quanto ao desenvolvimento do livro, no primeiro capítulo construiremos o cenário em que surge a figura do *secretarium*, o funcionário a serviço do soberano encarregado de tornar sigilosas e secretas

certas áreas da ação real. Além disso, mostraremos que os mais renomados senhores das linguagens cifradas, saber essencial à função do secretário, tiveram profunda ligação com a magia e com uma percepção da Natureza como uma obra em camadas, que carregava em seu seio uma mensagem oculta. Feito isso, apresentaremos o abade Johannes Trithemius, por meio de um esforço por construir um retrato que ressalte a complexidade de sua personalidade. Aqui também começaremos o trabalho analítico da *Steganographia*, a mais famosa e polêmica obra do abade.

No segundo capítulo, construiremos uma reflexão acerca das línguas de segredo, sobre como sua origem e sua mecânica estariam essencialmente vinculadas ao pensamento mágico renascentista, profundamente influenciado pelos temas hermético-cabalistas. Teremos como referência o pensamento de Trithemius.

No terceiro capítulo analisaremos mais profundamente nossa principal fonte, a *Steganographia*. Abordaremos a obra como um exemplo do entrecruzamento entre política e religião, uma vez que seria fruto do pensamento mágico renascentista, porém claramente voltada para o uso do *princeps* na proteção de seus segredos. Tendo em vista a polêmica que essa obra causou na vida do abade, uma última fração desse capítulo será dedicada a refletir sobre o envolvimento ou não do abade com a chamada demonomagia.

Nas considerações finais empreenderemos uma reflexão sobre a relação da obra trithemiana e as inflexões teológicas, buscando entender as motivações que conduziram o abade a enveredar pelos caminhos intelectuais pelos quais seguiu. Também realizaremos uma breve consideração sobre a recepção que o abade teve à posteriori, buscando pensar as implicações e os usos em que incorreram aqueles que se debruçaram sobre a memória de Trithemius. Por último, buscaremos alinhar a reflexão que permeou todo trabalho acerca das relações entre o *secretarium*, o *magus* e o segredo, tendo em vista o peso e a importância de se pensar os encontros entre o pensamento político e o pensamento religioso, na figura da magia no caso em questão.



Antes de avançar para a discussão em si, gostaria de esclarecer que o presente livro é fruto da dissertação de mestrado homônima por mim defendida em 2009. Por representar um momento concluso da minha trajetória como historiador do esoterismo, decidi por publicá-la sem maiores acréscimos posteriores, decisão arriscada que tomei de forma consciente. Ademais, gostaria de agradecer profundamente ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria e a FACOS por possibilitar a publicação dessa obra, ao amigo João Rafael Chió Serra Carvalho por ter me apresentado este universo de magia onde pude encontrar o bom abade Trithemius; à minha sempre orientadora e amiga Professora Doutora Adriana Vidotte por toda a paciência, generosidade e qualidade com que me guiou pela árdua seara da qual resultou esse trabalho. Agradeço ainda ao meu companheiro de pesquisas e conversas o Professor Juan Pablo Bubello, quem tanto me ensinou sobre a História do Esoterismo. Reservo um agradecimento especial à minha família e, acima de tudo a Walquíria e a Athena; que me preenchem com um amor que torna cada ato mágico.





“Dê feno a um boi, e açúcar para um papagaio apenas.”

Johannes Trithemius para Cornelius Agrippa,
De Occulta Philosophia

CAPÍTULO 1

O artífice do segredo

1.1 - O *magus* como *secretarium* do *princeps*

O epicentro do movimento conhecido como humanismo se deu na Itália e não tardou para que transbordasse pela Europa. À medida que as concepções humanistas se mostravam mais populares que as escolásticas, mais e mais estudantes de outras partes da Europa se dirigiram à Itália, a fim de beber diretamente na fonte destas novas idéias. Importante ferramenta para esse processo foi a imprensa, nascida na segunda metade do século XV, que rapidamente foi absorvida pelos humanistas como forma de propagar suas idéias e discussões, como também de criar redes de diálogo intelectual. Era comum que estudantes alemães, franceses e ingleses, entre outros, fossem às universidades italianas para cursar medicina e direito, e lá se enveredassem pelos caminhos do programa humanista. Para o caso alemão, podemos citar como exemplos Wilibald Pirckheimer (1470-1530) que estudou nas universidades da Itália por sete anos, se tornando grande autoridade em grego e nas humanidades, e Conrad Celtis (1459-1508) que deixou a Alemanha em 1487 e permaneceu por um período considerável na Itália, freqüentando as universidades de Pádua, Florença e Roma, além de trabalhar como bibliotecário em San Marco, Veneza, para posteriormente tornar-se bibliotecário do imperador Maximiliano I (1459-1519) (SKINNER, 1996: 217). Emblemática também foi a viagem de Johannes Reuchlin (1455-1522) às terras italianas a fim de encontrar os seus grandes influenciadores, Marcilio Ficino (1433-1499) e Pico della Mirandola (1463-1494), os principais nomes da chamada Escola Florentina. Tanto Celtis quanto Reuchlin também dedicaram estudos a *Ars Notoria*, ou seja, as artes mágicas, tendência essa que se mostrou muito comum entre os humanistas.

De acordo com Skinner (1996), o Renascimento na Europa do norte tem raízes antigas, que datam da transferência da corte papal para Avignon, em 1308, onde permaneceu por setenta anos. Muitos nomes do *Rinascimento* italiano por lá estiveram, como o próprio Francesco Petrarca (1304-1374), iniciando uma relação de influências mútuas. Em Avignon, estes italianos se impregnaram da cultura francesa, mas também criaram as bases que possibilitariam ao humanismo desembarcar posteriormente na Universidade de Paris, o que de fato teria ocorrido em 1458, com a chegada de Gregório de Tiferna (c.1415-1466) para ocupar a cátedra de grego, ressalte-se, porém, que teria sido graças a Fausto Andrelini (c.1460-1518) que os *studia humanitatis* teriam se firmado na capital francesa.

A chegada desses humanistas italianos, o trânsito bilateral de estudantes e a difusão da imprensa são a chave para se compreender a integração entre os humanistas na Itália e nos países do norte europeu. Esse trânsito e intercâmbio de idéias foi uma forma de se formar um grupo coeso.

Tais homens mantinham contato freqüente, além de comungarem do mesmo arcabouço intelectual. Apesar dos espaços geográficos que os separavam, as relações e as trocas entre eles eram intensas, podendo-se falar na vivência de uma rede, no sentido que Norbert Elias (1994) deu ao termo³, formada pelo compartilhamento das mesmas idéias e das mesmas restrições. Entre os magos renascentistas pode-se observar o mesmo fenômeno social. Frank Borchartd (1990:5) identifica um esforço entre os *magi* para superar as barreiras geográficas por meio de cartas, visitas, empréstimos recíprocos de material intelectual, além de ocasionais recriminações, por volta de 1500. Para Borchartd isso uniu os interessados em magia em uma rede compacta, onde todos os indivíduos se influenciavam e se submetiam as mesmas condições de risco e de perigo. Estariam os eixos desse movimento

na Itália, a Florença de Ficino e seus discípulos; na França, a pessoa de Germain de Ganay em Paris ou em qualquer outro lugar que suas obrigações o levasse; na Alemanha, a pessoa de Johannes Trithemius primeiro em Sponheim, mais tarde em Wurzburg, e em suas viagens entre elas. (BORCHARDT, 1990: 8, Tradução Nossa)⁴

Mas que essa relação de proximidade não conduza ao erro de se interpretar o chamado Renascimento do Norte como mera repetição daquele ocorrido na Itália. Os humanistas do norte só aceitaram as idéias do humanismo italiano que lhes eram interessantes. Temas relevantes para os italianos como a manutenção da liberdade política ou a crítica aos exércitos mercenários não produziam muito eco em países em que havia monarquias tradicionais capazes de formar exércitos nacionais, tão pouco uma discussão sobre as qualidades da república seria muito bem vinda em terras imperiais. Na Europa do norte o humanismo se configurou de forma particular. Enquanto os italianos se viam às voltas com a crítica ao uso de tropas de mercenários e a defesa da liberdade, entendida como a capacidade de autogoverno e a não intervenção externa, alemães, franceses e ingleses viviam outra realidade. Eles participavam de uma configuração social dominada pelas monarquias, que procuravam compor seus exércitos majoritariamente com seus súditos, e onde a defesa por um governo republicano não encontraria solo fértil.

Foi também entre estes homens que cresceu a importância de uma educação trilingue, abarcando grego, hebraico e latim, que seria ferramenta central para a realização de um esforço de exegese acerca das fontes da Antiguidade. Essa formação, que teve como objeto maior de seus estudos a Bíblia, foi importante para revelar o descompasso entre a mensagem bíblica e as pretensões da Igreja Romana. Um bom exemplo é o desmascaramento da Doação de Constantino por Lorenzo Valla (1407-1457) (SKINNER, 1996: 221-222), invalidando a justificativa de Roma para alguns de seus esforços temporais. Estes sujeitos também se voltariam para outras reflexões, como aquelas centradas na construção de ferramentas úteis ao bom governo.

No humanismo do norte as ligações entre conhecimento e governo sadio sempre foram tidas como estreitas. A crença humanista de que todo bom governo deveria contar com os préstimos de

sábios, estava alicerçada na concepção de que a história era a “mestra da vida”, ou seja, de que no relato histórico haveria uma espécie de sabedoria prática, cujo conhecimento evitaria que se repetisse um erro ou que se cometesse um equívoco que possuísse semelhante no passado. Tal saber só poderia ser desvendado pelo olhar treinado do humanista, aquele sujeito capaz de se debruçar sobre o passado e dele extrair suas melhores lições, uma vez que percebia o distanciamento entre o momento em que vivia e aquele em que viveram sábios como Platão e Aristóteles. Era difundida entre os humanistas a idéia de que o homem sábio deveria buscar ocupar o cargo de conselheiro para que pudesse compartilhar com o *princeps* os dons que recebera e, assim, trabalhar para o objetivo maior: o bem comum, uma vez que o monarca seria capaz de ações que abrangeriam todo o corpo social.

Dessa forma, muitos pensadores se dedicaram a produzir tratados educacionais sistematizados onde buscavam definir qual a melhor formação em *studia humanitatis* que um governante deveria adquirir (SKINNER, 1996: 232-235). Desse ímpeto, tais autores se tornaram prolíferos na produção dos chamados espelhos de príncipe³, gênero literário que articula a educação dos governantes com os alicerces do governo virtuoso, e que remontaria ao Egito antigo e à Mesopotâmia (SEHELLART, 2006: 47). Houve também uma produção literária de aconselhamento voltada aos cortesãos, nobres, conselheiros e magistrados, e outra, de menor volume, dirigida ao público em geral, que teve como grande nome Thomas Morus (1478-1535) (SKINNER, 1996: 234). Deve-se convir que este último tipo de produção deva ter enfrentado maior resistência, pois no norte da Europa as posições sociais eram mais bem definidas do que na Itália.

Nesse mesmo esforço por amparar o *princeps*, estes adeptos do humanismo do norte europeu buscaram participar ativamente na vida política, assim como os italianos também o fizeram. Sobre isso Skinner (1996: 235) nos diz que

Fizeram seu, com entusiasmo, o mote segundo o qual, se os filósofos não podem tornar-se reis, a melhor coisa será os reis se fazerem aconselhar o mais que puderem com os filósofos. Por isso, tenderam a considerar-se, acima de tudo, conselheiros políticos – como os autores de manuais e provedores de conselhos dos demais sábios a reis, príncipes e magistrados.

Desse esforço, os Espelhos de Príncipes passam a ter um fôlego mais profundo. Desde o século XIII, estas obras adquirem um caráter mais instrutivo, de manual e guia da conduta monárquica, a fim de fomentar o *princeps* com o conhecimento necessário para que ele comandasse o *regnum*. A idéia de espelho parte do pressuposto de que o monarca deve apresentar a imagem pela qual os súditos vão pautar sua conduta, logo ele deveria refletir virtude, graça e sabedoria. Dessa forma, a função diretiva do monarca estava diretamente associada à sua visibilidade (SEHELLART, 2006: 50), ou melhor, ligava-se à forma como ele deveria permitir ser visto. Uma variedade muito interessante dessa literatura do *speculum* foi constituída pelo livro secreto do príncipe. De acordo com Senellart (2006: 56), tal obra contém o inventário dos recursos e das forças do Estado. Ele funciona como uma

forma de contabilidade do poderio do reino, conhecimento cabível apenas ao governante e aos seus homens da maior confiança, uma vez que tais informações poderiam causar a ruína do Estado. O que começa a surgir é uma valorização do segredo, enquanto ferramenta para salvaguardar os interesses do *princeps*. Senellart nos diz que o livro do segredo conheceu uma transformação, ele não mais seria o esconderijo dos números do reino, mas trataria de como fazer e de como aparecer, entretanto também se ocuparia do que deveria ser escondido dos olhares do vulgo. Surge a partir de então uma economia do segredo, pautada pela posse dos meios de se ocultar determinadas ações. Mudança impactante para uma sociedade onde trevas e fascínio ocupavam lugar de destaque no palco das ações políticas. Nesse momento, o livro secreto do Príncipe se cruza com o surgimento do *secretarium*, aquele que domina o segredo.

Senellart nos apresenta a figura teórica dos *arcanae imperii*, ferramenta por meio da qual ele buscou compreender como o segredo se tornou instrumento do fazer político. Essa figura interpretativa é reflexo e fruto de uma época em que o fascínio e o artifício das trevas se manifestavam em conjunto na prática política, numa relação de complementaridade. Poderiam ser identificados três momentos desse *arcana*, ou como prefere o autor, tal vocábulo poderia ser compreendido de três formas diferentes ao longo do tempo, sendo elas o Mistério, o Segredo e Estratagema.

O Mistério teria sido coevo das grandes religiões de caráter iniciático, cujo apogeu ocorreu no século II d. C (ELIADE, 1983. V.2). Tendo como bons exemplos os cultos de Isis, Átis e principalmente o de Hermes Trismegistus, possuíam como característica mais central a regra do silêncio. Tal postura se baseava na concepção de que os mistérios nos quais se baseavam eram fruto direto da biografia divina, logo insondáveis ao intelecto humano. Sendo assim, não poderiam ser ensinados, mas apenas revelados. Trata-se de êxtase e não de saber esotérico. A essa leitura religiosa correspondeu, para Senellart, a imagem do rei divino, ou *Rex Imago Dei*. Ao povo não caberia conhecer suas ações porque elas seguiriam as regras da divindade, logo seriam insondáveis ao homem comum, sendo compreensíveis apenas a alguns eleitos porque a estes o rei-deus decidiu que lhes era permitido compreendê-las. O príncipe é transcendental à sociedade, logo suas ações só dizem respeito ao espectro do sagrado. Senellart (2006: 267-272) apresenta uma leitura de que o mistério é aquilo de que não se pode falar de forma alguma, exigindo um rígido compromisso com o silêncio.

O Estratagema corresponde ao último dos três momentos do *Arcana Imperii*. Aqui o segredo se torna algo perigoso, pois pode se voltar contra o inocente, por meio da criação de embustes e armadilhas. A imagem que melhor traduziria esse cenário é a da maquinação. Quando o *arcana* se tornou estratagema, para Senellart (2006: 277-278), o que ocorreu foi a transição entre um sentido místico para um voltado para as elucubrações estratégicas, onde o elemento central é a habilidade do príncipe em garantir a manutenção de seus interesses, além de se livrar das tentativas de golpes dos facciosos.

Entre esses dois extremos, estaria o Segredo. O Segredo de Estado, como diz Senellart, não

precisava ser ocultado por completo, era permitido que dele se falasse. A única regra é que mesmo que ele fosse público e notório, ainda que dele muitos falassem, poucos é que deveriam compreender seus reais significados. Enquanto os mistérios são o interdito, o segredo é o velado, o cifrado. Em Roma e Veneza, de acordo com Burke (1997: 31) havia a exigência de que o homem responsável por selar os documentos do governante fosse analfabeto, a fim de garantir que ele fosse incapaz de adulterar tais documentos. Diferente dos mistérios, o segredo não é proibição, mas sim um meio de significar o que se quer invisível. A idéia é restringir a um universo dos iniciados nas técnicas do segredo aqueles mecanismos internos da arte de governar que se desejam restritos.

Senellart (2006: 273) apresenta alguns elementos que ele julga centrais para esta forma de *arcana*, sendo eles: tratar de assuntos entre príncipes ou entre estes e seus subordinados, depender das habilidades particulares de uma categoria especial de funcionários do Estado e vincular-se a uma técnica de escrita sofisticada e dominada por poucos. A cifra se mostrou a forma de comunicação por excelência do Segredo. Seu valor alavancou a importância de uma categoria de homens letrados detentores de um saber muito valioso para aquele momento, que nada mais era que a linguagem cifrada. Este homem que dominava os caminhos do segredo era o *secretarium*. O século XVI conheceu o cargo do secretário de cifras, que fora ocupado, em 1502, no estado veneziano, por Giovanni Sora (BURKE, 1997: 31). Este agente do *princeps* seria o indivíduo capaz não apenas de cifrar uma mensagem ou uma informação, mas também de decifrá-la. Seu conhecimento era fruto de grande dedicação e reflexão. Eis mais uma diferença entre Mistério e Segredo, este último pode ser ensinado. Por mais que envolva uma leitura religiosa, o domínio da cifra se pauta pela capacidade do homem de construir algo por seus próprios méritos.

Os secretários, estes expoentes das artes do segredo, estariam envolvidos na produção dos livros secretos dos príncipes, desde o momento em que se tratava de um inventário das forças reais até aquele momento em que se trata claramente de navegar em uma economia do segredo, sobre o que deve estar na ribalta e aquilo que deve permanecer nas trevas. Estavam entre os grandes expoentes na arte do segredo:

Jacques Gohory, criador de um centro de influência ocultista em Paris no início do século XVI, o abade Trithemius (Johannes von Trithemheim, 1462-1516, que escreveu uma Polygraphia cum clave seu enucleatio, 1518, traduzida em francês em 1561), e sobretudo Jean Baptiste de la Porte (della Porta), autor de obras de magia natural, de fisiognomia e de um De occultis litterarum notis (1606) que, segundo Naudé, recolhe “todos os segredos e todos os alfabetos dessa arte. (SENELLART, 2006: 274-275)

Senellart acredita que nesse momento o segredo sai do véu do mistério, de natureza mística, para se tornar um tipo de técnica. O que ele parece não considerar é que, primeiramente a técnica não nega a magia, e que todos os grandes nomes que ele cita como expoentes da arte da cifra possuem ligação com o mundo do oculto, como é o caso de Giambattista della Porta (1538-1615) e suas obras *Magiae Naturalis* (1558), onde discutiu temas como magia e alquimia, e *De Furtivis Litterarum Notis* (1563)

(SELIGMANN, 2002), e o do abade Trithemius, que produziu obras como a *Steganographia*, *De septem secunda Deis id est intelligentiis sive spiritibus moventibus orbis* e a própria *Polygraphia*. A questão que naturalmente surge versa sobre o porquê destes homens apresentarem essas duas facetas: se por um lado estão envolvidos em cifrar e decifrar aquilo que o monarca julga que não deve ser tornado público, por outro estão profundamente envolvidos com o cenário mágico que despontava no século XIV. Essas personagens históricas encarnam de forma simultânea o *secretarium* e o *magus*.

Para compreender esse aparente paradoxo, é necessário que se tenha em vista um importante aspecto do pensamento renascentista: o peso do esoterismo⁶. Desde a tradução de Ficino do *Corpus Hermeticum* em 1464, e a chegada de sábios bizantinos, judeus e árabes durante o século XV, o universo do *Rinascimento* se viu inundado por uma concepção mágica da Criação. A esse hermetismo então rejuvenescido se juntaram outras tradições como foi o caso dos hinos órficos, dos oráculos caldeus e, principalmente, da Cabala judaica. Tais leituras do mundo frutificaram nesse momento, devido aos conflitos em que a Igreja católica se encontrava envolvida. O relaxamento na formação de seus membros, e o conflito com o Sacro Império Romano por supremacia, haviam desgastado a imagem de Roma. Isso em conjunto com a ascensão do individualismo forte, que propiciou a busca por uma religiosidade individual, abriu as portas européias para a chegada maciça de uma série de tradições mágicas. O que estes homens buscavam era depurar a religião cristã dos elementos que consideravam apodrecidos e corrompidos, o que ansiavam era retornar o cristianismo ao seu estado de pureza original. Por isso recorreram ao esoterismo, para que ele exercesse o papel de elemento purificador. E só puderam se valer dessa estratégia graças à idéia de *prisca theologia* (WALKER, 2000). Segundo essa tradição sujeitos como Zoroastro, Platão e Hermes Trismegistus, ainda que gentios, em suas elucubrações foram precursores de um cristianismo ainda por vir. Foi esse frescor que o chamado *magus* renascentista perseguiu nos escritos destes homens.

O pensamento mágico então vigente se pautava por uma idéia, cuja origem pode ser remontada ao hermetismo e à Cabala, que é a da virtude oculta. Para esses *magi*, ao executar a obra da criação, Deus havia permeado-a com sinais de sua presença, vestígios de sua divindade. Ao se perscrutar tais sinais, seria possível se elevar até Ele. O *magus* buscava instrumentalizar esses sinais ocultos em uma gramática funcional, que possibilitasse tal acesso direto ao Criador. Tal concepção se pauta então pela crença de que a natureza possuiria uma faceta oculta, que poderia ser trabalhada como uma linguagem, ou melhor, a própria linguagem possuiria essa virtude oculta, como ficaria claro na relação entre hebraico e Cabala, por exemplo. O *magus* estaria acostumado com a idéia de que a linguagem encerraria segredos, e que tais segredos poderiam ser instrumentalizados. É aqui que os *magi* dão a luz às cifras. Se trabalham com uma forma de comunicação secreta, é porque acreditam que a natureza também possui uma mensagem oculta, escrita pelo Criador, e as suas línguas mágicas nada mais seriam do que uma tentativa de acessar a gramática da criação. Sua obra de magia surge com um intuito religioso, mas acaba por adquirir validade como instrumento político. É nesse contexto que se deve pensar a

Steganographia de Trithemius, o abade de Sponheim.

Dentre os grandes expoentes na arte do segredo citados por Senellart, um dos casos mais emblemáticos e de maior repercussão foi o do abade Johannes Trithemius (1462-1516). Conhecido no seio da Igreja por seus esforços em prol da moral monástica e da perseguição às bruxas, também foi conselheiro do imperador Maximiliano I, e igualmente de alguns dos príncipes eleitores germânicos, além de figurar entre os grandes nomes do cenário mágico de sua época. O que se pretende é compreender de que maneira a busca religiosa do abade de Sponheim pôde ser apropriada no ambiente da política da economia do segredo.

1.2 - Trithemius: Lenda Mágica

Johannes Zeller de Heidenberg⁷ ou Johannes Trithemius, em homenagem à sua cidade natal (BRANN, 1998: 5), é considerado como um dos mais complexos pensadores da Europa humanista. Abade respeitadíssimo, foi tido como um dos grandes nomes do cenário das artes mágicas de sua época. Eliphas Levi (1995: 264) o exaltou como o maior mago medieval, o célebre mago elizabethano Dr. John Dee (1527-1608 ou 1609) tinha como leitura diária a *Steganographia* (BAEZ, 2006: 168), Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) apresentou a ele o manuscrito de seu *De Occulta Philosophia*, obra que mais tarde influenciaria Giordano Bruno (1548-1600).

Como observa Brann (1998), a memória da vida do abade se confunde com aquilo que esse autor chama de “lenda mágica”, ou seja, sua biografia se perde em um sem fim de mitificações que exacerbam sua figura de mago. Esse processo teria começado com o incidente envolvendo uma carta de Trithemius endereçada ao monge carmelita Arnoldus Bostius, que foi interceptada e rendeu-lhe acusações de envolvimento com demonomagia. Tudo aquilo que sobreviveu da vida desse abade alemão, e foi tratado pela literatura especializada, está envolto por uma aura de mito. Valemos-nos desses esforços para apresentar esta personagem histórica. Trithemius nasceu em Trithenheim, no Moselle, em primeiro de fevereiro de 1462. Seu pai, Johannes Heidenberg, morreu quando ele tinha apenas um ano. Sua mãe casou-se novamente, tendo vários filhos de seu novo marido, mas apenas um chegou à idade adulta (BRANN, 1998: 5). A relação entre o jovem Johannes e seu padrasto, de sobrenome Zell ou Cell, com quem viveu até aproximadamente os quinze anos, sempre foi turbulenta. Prova disso foi Johannes ter se recusado a adotar o sobrenome do novo esposo de sua mãe, conforme exigido dele e de seu irmão, conservando o sobrenome paterno (COULIANO, 1987: 164).

Desde muito jovem o forte ardor pelo conhecimento, que marcaria toda sua trajetória de vida, se manifestou em Johannes. Para satisfazer sua ânsia por aprender, ele precisava contar com o suporte do padrasto, a fim de mantê-lo enquanto ele buscava realizar seu projeto educacional. Sem condições de arcar com os ambiciosos sonhos acadêmicos do adolescente, Couliano estipula que seu padrasto utilizou mais que palavras para dissuadi-lo de seu intento. Possivelmente como retaliação e no intuito

de despertar a complacência das pessoas de seu convívio mais próximo, Johannes lançou mão de um artifício que o autor julga comum entre os oprimidos: as táticas de mortificação.

Iniciando um período severo de jejuns e orações, surge um dos elementos mais emblemáticos da “lenda mágica” trithemiana, o seu primeiro contato com um ser angélico. Em uma epifania noturna, teria lhe aparecido um jovem trajado em branco, interpretado como um anjo, que lhe apresentou duas tabuletas, uma coberta de inscrições e a outra de figuras pintadas. Então teria dito o anjo: *Escolha uma destas duas tabuletas que você deseja*² (COULIANO, 1987: 164. Tradução Nossa), Trithemius escolheu aquela preenchida por inscrições, e o anjo lhe disse: *Eis que Deus ouviu suas orações, e dará a você ambas as coisas que você pediu, e muito mais do que você poderia pedir*² (COULIANO, 1987: 165. Tradução Nossa). O primeiro pedido do futuro abade era o de aprender tudo o que havia nas Sagradas Escrituras, porém o segundo nunca foi tornado público.

Conforme a interpretação de Couliano para essa epifania onírica, a tabuleta preterida, aquela preenchida por figuras pintadas, concederia a Trithemius a graça de se tornar um mestre das artes mnemotécnicas, assim como seria Giordano Bruno. Já para desvendar o segundo pedido do futuro abade, ele recorre à interpretação de Klaus Arnold (1971. *apud* COULIANO, 1987), que propôs que este buscava obter a capacidade de saber tudo o que poderia ser aprendido no mundo. Essa interpretação se apoiou na ânsia por conhecimento que Trithemius demonstrou por toda a vida, manifestada em uma leitura intensiva e na construção de uma biblioteca de renome na Europa, bem como no projeto de sua *Steganographia* (COULIANO, 1987: 165). De acordo com Brann (1999: 102-103), Trithemius rejeitava de forma absoluta a leitura de seu sonho como uma aparição demoníaca, restando apenas a hipótese de revelação divina. De fato, o abade se percebia como um eleito para não apenas ser o receptor de um conhecimento especial, como também o responsável por levá-lo a outros escolhidos por Deus. Isso colocaria tal saber, que seria retratado na *Steganographia*, como uma forma de *prisca theologia*. Em sua *Polygraphia*, o abade reforçou discretamente tal idéia.

A partir desse evento, a biografia de Johannes Heidenberg assume um caráter mágico, sempre flertando com elementos que objetivavam doar a esta personagem um ar mítico. Continuando com o relato, no dia seguinte à visão noturna, Johannes teve a oportunidade de conhecer o alfabeto na casa do filho de um vizinho. Em menos de um mês ele já lia perfeitamente em alemão. Subentende-se que até o incidente noturno, o jovem deveria ser analfabeto, algo não raro para o período. Comovido pelos esforços do sobrinho, seu tio paterno Peter Heidenberg pagou-lhe algumas lições com o padre local, onde provavelmente aprendeu latim. Este ímpeto em aprender fez com que ele adotasse um estilo de vida itinerante, se mudando para a cidade holandesa de Trier, viajando pela Holanda, e depois para Heidelberg (MCLEAN, 1982: 2), onde se envolveu com o *Studium Generale*, que compreendia *trivium* (*gramática, retórica e dialética*) e *quadrivium* (*aritmética, música, geometria, astronomia*) (VERGER, 1999: 33.)

A escola de natureza medieval não era apenas um local para o aprendizado, mas também um

local de sociabilidades. Lá se forjavam amizades e solidariedades que poderiam perdurar por toda uma vida, bem como era o espaço onde o indivíduo aprendia a se comportar, a afirmar a sua personalidade e avaliar os outros, tudo isso sob a égide de uma rigorosa disciplina (VERGER, 1999: 69-70). Trithemius utilizou bem esse lado do estabelecimento educacional, pois lá pôde associar-se com alguns dos maiores humanistas de seu tempo como Johann Von Dalberg (1455-1503), Conrad Celtis, Jacob Wimpfeling (1450-1528) e Johannes Reuchlin. Ali, em companhia destes grandes nomes, Trithemius ajudou a fundar a Sociedade Renana de Literatura (BRANN, 1998: 5).

Em janeiro de 1482, Johannes, junto com um amigo, viajava pelo vale do Moselle, e nesta oportunidade visitou o monastério beneditino de St. Martin, em Sponheim, pertencente à diocese de Mainz. Ele havia iniciado a viagem de retorno à sua cidade natal, Trithenheim, após conhecer o edifício religioso aventado, quando surgiu mais um elemento de sua “lenda mágica”, num evento que foi revestido de um forte caráter profético pelos seus biógrafos. Ao iniciar sua viagem de “filho pródigo”, uma forte nevasca o fez retornar e buscar abrigo no mosteiro beneditino de St. Martin. Interpretando o fenômeno natural como um sinal divino (BRANN, 1998: 5-6), ele se maravilhou com aquela possibilidade de vida e resolveu se tornar monge (MCLEAN, 1982: 2). É interessante apontar que a leitura da nevasca como uma epifania é fruto da concepção, vigente entre os *magi*, de que a divindade semeia mensagens ocultas em sua obra, passíveis de serem descobertas e interpretadas somente por aqueles cuja inteligência teria sido adestrada para perceber o oculto.

Johannes se tornou noviço, abraçando a vida cenobítica, em vinte e um de março do mesmo ano, realizando sua profissão de fé em vinte e um de novembro. Em vinte e nove de julho de 1483, aos vinte e três anos, ele foi eleito abade de Sponheim (COULIANO, 1987: 165), posto que ocuparia pelos próximos trinta e três anos. Há um aspecto muito relevante a ser considerado nessa ascensão de Trithemius. A partir do século XII, segundo Verger (1999:146), aumentou na Igreja a quantidade dos chamados “homens de saber”, ou seja, aqueles homens que possuíam *aptidão não somente para ler e escrever mas também para utilizar livros, fosse para conservar certos tipos de conhecimentos, fosse para informar esta ou aquela prática social ou política* (VERGER, 1999: 15), principalmente no alto clero. Apesar de sua comentada perícia com línguas e de sua peregrinação educacional, não se tem notícias de que o abade tenha obtido nenhum título universitário. Isto é mais um aspecto *suis generis* dessa eleição de Trithemius como abade.

Trithemius encontrou o monastério arruinado e endividado. De acordo com Couliano (1987: 165-166), Sponheim era um dos monastérios mais pobres de todo o Palatinado e contava com apenas cinco monges quando da chegada de Trithemius. Para o autor, estes deveriam ser indisciplinados, e para lá se dirigiram atraídos pela possibilidade de uma vida na qual os rigores das regras monásticas fossem atenuados, única compensação a considerar o lastimável estado em que se encontrava o referido monastério. Couliano ainda afirma que a escolha do mais jovem e inexperiente dentre eles para tornar-se abade deveria ter sido uma manobra para permanecerem “cultivando o ócio”. Essa leitura

deve ser relativizada, pois ela não apresenta um maior diálogo com as fontes, além de desconsiderar as qualidades e capacidades de Trithemius. Em 1491, Trithemius conseguiu reverter o quadro. Apesar das lamentáveis condições do prédio, das dívidas deixadas pelos seus antecessores e da desobediência dos monges, o abade inaugurou uma nova fase em Sponheim. Reconstruiu o prédio, ornamentou as paredes de seu apartamento com quadras suas e de Conrad Celtis, além de decorar o refeitório com os brasões dos vinte e cinco abades que o antecederam, e também com o seu próprio, um cacho de uvas. Aplicando seu vigor e sua disciplina, ele conseguiu recuperar o monastério, física e economicamente, conduzindo os monges a uma rotina condizente com o hábito que trajavam, segundo as orientações da Regra de São Bento, que via a vida monástica pautada pela fraternidade, pelo trabalho e pela oração.

Havia um consenso entre os religiosos medievais de que o itinerário da vida do monge era composto por leitura, meditação, oração e contemplação. A estrutura da ordem beneditina proporcionava certa autonomia aos mosteiros, uma vez que, mais que uma ordem, São Bento proporcionou o surgimento de uma confederação das congregações que adotaram de forma espontânea a regra beneditina. Devido à ausência de leis específicas que regessem seu funcionamento, os mosteiros beneditinos, e a própria ordem, tinham uma fisionomia mutável, muito associada à personalidade de seus abades, que eram os pais espirituais da comunidade monacal, os responsáveis por garantir sua unidade, além de deverem auxiliar um irmão a trilhar seu caminho espiritual. Apesar disso, eram guias da regra beneditina, e não ditadores. São Bento os via como substitutos de Cristo no mosteiro (MURRAY, 1986).

Organizado o monastério, o próximo passo de Trithemius foi restaurar e ampliar a biblioteca local, possivelmente influenciado pela Regra de São Bento (1992: Cap. 48), que incita a leitura como ato pio e defende a utilidade de uma biblioteca no mosteiro. Uma justificativa para tal iniciativa, para além da regra beneditina, pode ser encontrada na afirmação de Verger (1999: 249) de que era fundamental para a clerezia dominar a escrita e a leitura do latim, bem como possuir conhecimento das disciplinas fundamentais para a cultura erudita, processo no qual a posse de livros assumia papel essencial. Trithemius comprava, trocava e copiava livros e manuscritos raros, forçando os monges a trabalhar de forma febril. É interessante que o abade insistisse na cópia manuscrita no *scriptorium monastico*, apesar do advento e da difusão do uso da imprensa (BRANN, 1998: 6). James J. O'Donnell apresenta Trithemius como uma espécie de “santo patrono” dos críticos da impressão.

O abade de Sponheim chegou a compor toda uma obra em defesa dos copistas, o *De Laude Scriptorum*, que foi, curiosamente, impresso em 1492. Trithemius defendia que a escrita cujo suporte fosse o couro seria muito mais durável do que a impressão, feita em papel, uma vez que este era mais fino e mais barato. Além disso, os escribas eram mais hábeis e cuidadosos do que os impressores. O'Donnell (1996) pondera, porém que os possíveis erros não seriam um fator depreciativo dos livros, uma vez que o leitor de manuscritos estaria acostumado a decifrar obras imperfeitas. Além disso, a imprensa teria estimulado um sistema de comunicações tão rápido, poderoso e gerador de riquezas, que seus defeitos podiam ser contornados na medida da necessidade. A grande preocupação do *De Laude Scriptorum*

não foi a crítica a imprensa, mas uma busca pela manutenção do *ethos* do *scriptorium* monástico. Mais que um trabalho manual, a cópia era um trabalho de natureza espiritual para a vida monástica, posto em perigo pela imprensa. Era contra esse atentado a um dos pilares da prática monástica que se debatia o abade. Mesmo os monges que não sabiam escrever, estavam envolvidos com o *scriptorium* de alguma forma, seja na costura das obras, rubricando, fazendo penas, enfim, a “tecnologia da escrita” havia se inserido de tal forma no monastério, que havia se tornado essencial para a prática e para a vida monástica. Era isso que Trithemius queria proteger (O’DONNEL, 1996: 45-46).

Em 1483 a biblioteca de Sponheim possuía quarenta e oito volumes, em 1502 atingiu mil seiscentos e quarenta e seis, e em 1505 já havia atingido aproximadamente dois mil volumes. Esses dados fizeram com que a biblioteca montada pelo abade se tornasse ponto de peregrinação para os humanistas que visitavam as terras germânicas. Antes de prosseguir na discussão, algumas considerações são necessárias. O livro copiado era um item caro. Seja pelo grande número de papiros que consumia, ou porque um bom copista produzia pouco, uma vez que seu trabalho era lento¹⁰, numa média de duas folhas e meia por dia, adquirir um livro não era para qualquer um. Para que se tenha uma idéia, segundo Verger (1999: 115-116), em Paris, por volta de 1400, um livro custava, em média, sete dias de “salário e pensão” de um notário ou secretário do rei. Esse mesmo sujeito não seria capaz de adquirir mais de duzentos e cinquenta livros, em vinte anos de carreira. Isso não foi impedimento para que surgissem bibliotecas particulares. Um estudante, de forma geral, não possuía mais que doze livros, sendo estes divididos entre os livros de estudo fundamentais, e mais uma ou duas coleções de textos religiosos; a biblioteca pessoal de um professor somaria a tais volumes alguns comentários e tratados modernos, somando por volta de trinta livros. Tais números devem ser considerados como situações gerais, podendo haver indivíduos mais abastados capazes de formar um acervo pessoal maior. Devido a todos esses fatores, os livros e as bibliotecas se tornaram formas de entesouramento, sendo guardadas em cofres e armários, e escondidas dos fiscais do imposto (VERGER, 1999: 117-118). Imagine como a biblioteca de Sponheim soava como algo de extraordinário para a época. Sobre ela, Trithemius disse

Não vi em toda a Germânia, nem ouvi uma Biblioteca ser tão rara, e tão prodigiosa, ainda que eu tenha visto várias, na qual exista tanta abundância de livros não vulgares, e não de livros comuns, mas de livros raros, ocultos, secretos e tão prodigiosos, que com dificuldade poderiam ser encontrados em outro lugar. (TRITHEMIUS apud COULIANO, 1989: 166. Tradução Nossa)¹¹

Conforme Couliano, o catálogo de 1502 se perdeu, ainda durante o período de vida de Trithemius, mas seria possível estimar parte de seu conteúdo pelas citações presentes na obra do abade intitulada *Antipalus Maleficiorum*, de 1508, que data do primeiro retorno de Trithemius à sua estimada biblioteca após sua partida para Wurzburg. Segundo Couliano (1987: 167. Tradução Nossa)

Se esta hipótese está correta, ela continha naquele tempo os seguintes trabalhos, entre outros, e por vezes em várias edições: o Calvicula Salomonis, o Livro dos Ofícios, o Picatrix, o Sepher Raziel, o Livro de Hermes, o Livro das Purezas de Deus, o Livro Sobre a Perfeição de Saturno, um livro sobre

demonomagia atribuído a São Cipriano, a Arte do Cálculo de Virgílio, o Livro de Simão o Mago, um tratado de necromancia atribuído a Rupert da Lombardia em várias versões, um livro sobre os sete climas atribuído a Aristóteles, a Flor das Flores, o livro Almadel atribuído ao rei Salomão, o Livro de Enoch, um livro sobre magia astral atribuída a Marsala, o Quatro Anéis de Salomão, o Espelho de José, o Espelho de Alexandre o Grande, o Livro dos Segredos de Hermes da Espanha, um panfleto sobre magia por um Ganel de descendência húngara ou búlgara, um tratado de demonomagia por Michael Scot, dois tratados sobre magia atribuídos a Alberto o Grande, o Elucidarium por Pietro d'Abano, o Segredo dos Filósofos, o Schemhamphoras, o livro Lamene por Salomão, o anônimo Composição de Nomes e Caracteres dos Espíritos Maus, o tratado demonomágico Rubeus, outra pseudo-epígrafe atribuída a Alberto, Sobre o Ofício dos Espíritos, atribuído a Salomão, o Grilhões dos Espíritos e o Pentáculos de Salomão, muitos trabalhos atribuídos a Tozgec – discípulo de Salomão cujo nome varia nas transcrições de Trithemius (Torzigeus, Totz Graecus, Tozigaesus, Thoczgraecus, etc) – outros livros atribuídos a Maomé, a Hermes, a Ptolomeu, trabalhos de escritores árabes, ocidentais ou anônimos, etc.¹²

As obras que aparecem nesta descrição, de acordo com Couliano, lidam com catoptromancia (a adivinhação por meio de espelhos), espíritos familiares, divinação demoníaca, entre outras coisas. Em sua carreira monástica, Trithemius perseguiu a *vera eruditio monastica*, que Brann (1998: 6. Tradução Nossa) define como a união do aprendizado com a piedade, do intelecto com a vontade, da filosofia pagã com a ‘filosofia de Cristo’¹³. Posteriormente a 1499, Bovillus acusou Trithemius de lidar com alquimia, sendo assim capaz de produzir ou aumentar riquezas, o que explicaria os vultosos gastos em sua estimada biblioteca (BRANN, 1998: 89). O abade de Sponheim não foi apenas um leitor dedicado, mas também um autor de considerável renome. Segundo Brann (1998: 6), a carreira literária de Trithemius se pautou por temas relativos à reforma monástica, teologia mística, história eclesiástica, e humanismo cristão, mantendo sempre os princípios de elegância literária que compartilhava com seus companheiros na Sociedade Renana de Literatura.

Segue o Quadro 01 com algumas das obras mais influentes compostas por Trithemius:

Quadro 01

Assunto	Título	Editor	Ano da Publicação / Escrita	Local de Publicação
Sacro /História	Opera Historia	-	1601(P)	Frankfurt
Sacro /História	Opera Pia et Spiritualia	J. Busaeu	1604(P)	Mainz
Magia	Veterum Sophorum Sigilla et Imagines Magicae	-	-	-
Magia	<i>Steganographia, De septem secunda Deis id est intelligentiis sive spiritibus moventibus orbes</i>	-	1508 (E)	-
Magia	Polygraphiae	-	1508 (E)	-

Magia	Steganographia	-	1500 (E)	-
Magia	<i>The Art of Drawing Spirits Into Crystals</i> ¹⁴	-	-	-
Combate à bruxaria	Liber Octo Quaestionum	Johannis Hasselbergeñ	1515 (P)	Oppenheim
Combate à bruxaria	Antipalus Maleficiorum	-	1508 (E)	-

Como se pode observar a obra do abade de Sponheim é bastante heterogênea e aparentemente contraditória. Ele trata de questões que vão desde crônicas históricas, passando pela magia, e atingindo a caça às bruxas. Em 1508, ele apelou ao imperador Maximiliano I para que esse expurgasse a bruxaria de seus domínios, em uma conversa que tiveram em Boppard. Neste mesmo ano terminou seu *Antipalus Maleficiorum*, que dedicou a Joaquim de Brandenburgo (CLARK, 2006: 698), e exigiu desse medidas céleres contra a bruxaria, uma vez que ela teria infestado a Alemanha de então. Nesta obra o abade de Sponheim classifica as bruxas como pecadoras de quatro tipos, sendo o quarto deles o mais grave, pois envolveria o conluio e o contato carnal com demônios (CLARK, 2006: 317).

Trithemius considerava claro sinal do fim dos tempos a proliferação de bruxas e feiticeiras em sua época (CLARK, 2006: 415). Essa idéia foi muito popular na Alemanha e suas raízes estão na concepção de que o anúncio do fim de seu tempo faria com que o Demônio intensificasse suas atividades, numa medida desesperada de autodefesa. Dessa forma, os prodígios divinos se tornaram a ferramenta pela qual Deus pregava aos homens sobre o apocalipse vindouro, e conseqüentemente sobre a necessidade de se buscar a salvação.

O ano de 1508 foi um ano muito produtivo para Trithemius, pois também encerrou a *Polygraphiae* e o *De Septem Secunda Deis[...]*. No primeiro, de acordo com Mclean (1982), ele retornou a idéia das linguagens de segredo. Em suas duas edições, em latim e em francês, a obra possuía rodas circulares com ponteiros móveis, apresentando o alfabeto criptográfico, que portavam as letras do alfabeto romano. Esse sistema permitia que se realizasse a tradução de um alfabeto para o outro. A outra obra, dedicada à Maximiliano I, de acordo com Brann (1999:133), apresentava uma história da humanidade a partir das influências dos anjos planetários, cujos reinados preencheriam trezentos e cinqüenta e quatro anos e quatro meses, numa clara herança do hermetismo ao tratar do poder dos planetas sobre a vida humana, poder do qual a mensagem de Hermes Trismegistos visava criar um meio para se escapar. Este livro tratava também do futuro, uma vez que Trithemius apresentou essa relação de governança angélica e destino humano até o ano cristão de 1879.

Conforme Brann, tanto como bibliófilo quanto como literato, Trithemius obteve renome por toda a Europa, atraindo estudantes, pesquisadores, sábios de várias partes do continente europeu, e também patronos principescos que costumavam ir a Sponheim para pesquisar e estudar em sua biblioteca ou se aconselhar com o próprio abade. Muitos destes entusiastas de sua obra possuíam um interesse

especial pela porção de seus trabalhos que lidavam com magia. Esse fluxo de pessoas na biblioteca do monastério foi rico para o abade também, principalmente no tocante ao aprendizado de línguas. Ele começou os estudos em hebraico com um judeu anônimo com quem esteve em Heildelberg, mas só obteve conhecimentos profundos da língua sob a tutela de Reuchlin; foi Celtis quem lhe instruiu em grego, língua pela qual o abade tornou-se conhecido pelo seu domínio. Ao receber a chamada educação trilingue, tão celebrada pelos humanistas do Norte, Trithemius obteve as ferramentas para aprofundar seus estudos em magia: o grego lhe permitiu o acesso aos mistérios de Pitágoras e aos de Hermes Trismegistus, e o hebraico à Cabala (BRANN, 1998: 6-7).

Em 1505, a tensão entre Trithemius e os monges sob sua tutela atingiu um extremo sem volta. Os trabalhos exaustivos copiando e costurando livros, além dos vultosos gastos com a biblioteca, conduziram ao amotinamento de alguns monges. Segundo Brann, o envolvimento de Trithemius com a magia, de certa medida publicizado pelo incidente com a carta que escrevera à Bostius em 1499, mas que fora interceptada pelo prior do monastério de Ghent e tida por este como prova do envolvimento de Trithemius com demônios, não teria representado um papel direto na revolta dos monges, uma vez que esta se deu devido à rigidez do regime moral e o volume dos trabalhos no *scriptorium monastico*. Ainda de acordo com esse autor, o abade deveria parecer-se, aos olhos dos monges, com um mestre relapso, que os exigia além de qualquer obrigação a que seus votos os submetessem. O envolvimento do abade com a magia só teria importunado aos residentes em Sponheim por causa do aumento dos visitantes, o que talvez tenha aumentado as tarefas do monastério. Essa crise só conheceu um desfecho quando Joaquim de Brandenburgo, eleitor-margrave, convidou Trithemius para encontrá-lo em uma assembléia dos príncipes alemães, que se realizou no ano de 1505 em Colônia. Em 1506 o abade renunciou oficialmente ao mosteiro de St. Martin e retornou ao estilo de vida itinerante de sua juventude, efetuando uma *peregrinatio academica*, passando boa parte do tempo como convidado de Joaquim em Berlim. Neste mesmo ano ele aceitou o cargo de abade no monastério de St. Jacob, localizado em Wurzburg. Johannes Trithemius viveu lá até o ano de 1516, quando faleceu com cinqüenta e quatro anos.

Apesar de encontrar paz em Wurzburg, Trithemius sempre se ressentiu de ter que abandonar sua maior jóia: a biblioteca que construiu em Sponheim. Desde que teve que partir, a biblioteca esteve praticamente inacessível a ele. Só a visitou por duas vezes desde então, em 1508, provavelmente para realizar as pesquisas que subsidiariam a composição do *Antipalus Maleficiorum*, em 1515, um ano antes de sua morte. Até por volta de 1516, os monges favoráveis ao trabalho de Trithemius conseguiram continuar sua obra, ao menos impedindo a destruição da biblioteca. O então abade de Wurzburg chegou a articular uma possível compra de todos os livros em grego e hebraico presentes em Sponheim, encontrando boa recepção da proposta entre seus antigos subordinados. Porém, velho e doente, Trithemius não possuía forças para repetir em St. Jacob o esforço de uma vida que realizou em St. Martin (COULIANO, 1987: 166). Dentre todas as obras de sua vastíssima biblioteca, Trithemius esboçou maior apreço por aquelas em grego e hebraico. Isso é muito sintomático dos interesses do abade ao fim de sua

vida, pois conforme a exposição de Couliano, a maior parte das obras escritas nessas línguas tratava de magia, seja a chamada cerimonial ou aquela conhecida como demonomagia.

Por mais que a exaltação de São Bento à leitura tenha tido força sobre o esforço bibliófilo que Trithemius empreendeu por uma vida, haveria outro fator mais poderoso. Ao tornar-se abade e poder direcionar os esforços do mosteiro, ele teve oportunidade de perseguir aquele que seria um dos grandes objetos do seu apreço: o conhecimento de tudo. Por meio de sua biblioteca, ele pode obter o saber sobre os mais diversos assuntos. Seja por meio dos textos, impressos ou manuscritos, seja por meio de seus constantes visitantes que serviram para ampliar as suas ferramentas intelectuais, como o caso da educação em grego e hebraico, seja para pô-lo em contato com as grandes discussões que ocorriam na Europa de seu tempo. Basta lembrar que o abade pôde conviver com Celtis que morou por muito tempo na Itália dos humanistas, bem como com Reuchlin recém-chegado de sua viagem por terras italianas, onde teve a oportunidade de se encontrar com dois dos maiores nomes do humanismo e da magia italiana: Marsílio Ficino e Pico della Mirandola. Dessa forma, a construção, manutenção e vivência na biblioteca de St. Martin vai ao encontro da interpretação que Couliano apresenta para a epifania juvenil de Trithemius, ou seja, essa biblioteca foi mais uma das ferramentas que o abade se valeu por boa parte de sua vida para perseguir sua meta de saber de tudo que se era cabível conhecer, estando a informação próxima ou não.

Apesar do esforço em ser discreto e do apreço pelo segredo, Trithemius foi muito influente e conhecido entre seus coevos, principalmente entre os príncipes. O abade e o imperador Maximiliano I mantiveram relações consideravelmente estreitas. Paul van Dyke (1905) descreve o imperador como um homem extremamente vaidoso, e capaz de abandonar qualquer compromisso governamental, para se entregar aos objetos de seu interesse, como caçadas e bailes, e depois de certa altura de sua vida, a literatura. Apesar de jactar-se de possuir uma educação esmerada, coisa da qual o francês Philippe de Comines (1447-c.1511) discordou quando ambos se encontraram na Holanda, aparentemente o imperador possuía pouca formação até próximo à idade adulta, haja vista sua revolta com seu tutor, que o teria deixado na ignorância. Ele buscou compensar isso se cercando de eruditos e artistas contratados, no intuito de fornecer a si próprio a melhor educação possível. Van Dyke (1995: 17-18) afirma que esse esforço nada mais seria do que fruto da vaidade e do desejo de distinção pela posteridade que embalavam as ações do imperador. Ao buscar se educar e se cercar de sábios e artistas, o imperador possibilitou que se criasse ao seu redor um grupo de pensadores que se tornaram parte da vida da corte, podendo eles ser consultados na resolução de assuntos governamentais.

Segundo Verger (1999: 177), o modelo em que o príncipe “sábio” busca ter letrados ao seu redor, aos quais encomendava obras ideológicas e propagandísticas teve grandes exemplos nos duques da Baviera, nos Eleitores Palatinos e nos margraves de Bade, que não deixaram de se cercar de doutores e letrados. A relação entre Maximiliano I e Trithemius se encaixava nesses moldes. Nesse ambiente não penetraram apenas literatos e filósofos, mas também os *magi*, como se denotaria pela presença de Celtis

e de Trithemius. Este último encontrou meios de se aproximar do imperador não apenas assim, como também através da biblioteca que ele construiu em Sponheim, uma das mais famosas da Europa, o que certamente deve ter atraído a atenção de Maximiliano.

Foram várias as demonstrações da proximidade e tentativas de agrado entre Maximiliano e Trithemius. O servo do abade, Servatius Hochel, revelou que seu mestre preparou para o imperador duas velas que permaneceriam acesas no mesmo lugar por vinte anos (COULIANO, 1987: 163). Maximiliano também foi presenteado com uma cronologia mística do mundo, ou seja, uma história mundial resumida, alicerçada em magia planetária e angelologia (BORCHARDT, 1990: 8). Esta obra era o *De Septem Secunda Deis [...]*, de 1508, na qual Trithemius pretendia revelar ao imperador que Deus comandaria o universo por meio de sete inteligências secundárias, às quais corresponderiam os anjos planetários: *Orifiel* (Saturno), *Anael* (Vênus), *Zachariel* (Júpiter), *Raphael* (Mercúrio), *Samael* (Marte), *Gabriel* (Lua) e *Michael* (Sol). Outro presente foi a *Polygraphia*, concluída em vinte e um de março de 1508 e dedicada ao imperador em oito de junho do mesmo ano, onde se tratou de criptografia e taquigrafia, por meio de trezentos e oitenta e quatro séries alfabéticas, nas quais uma palavra em latim era substituída por uma letra do alfabeto latino (COULIANO, 1987: 170).

Ainda no ano de 1508, o abade teve um encontro pessoal com o imperador, e o exortou a se esmerar em expurgar as terras imperiais da praga da bruxaria. Ainda produziu o *Liber Octo Quaestionum*, publicado em 1515, em resposta a indagações teológicas que lhe foram feitas pelo próprio Maximiliano, no qual repetiu sua constante exortação à implacável perseguição às bruxas, sobre a acusação de execução de pacto demoníaco, entre outras coisas. Em outubro de 1508, o abade de Sponheim repetiu as críticas, agora em seu *Antipalus Maleficiorum* (COULIANO, 1987: 162).

Pouco tempo depois, o abade de Sponheim foi outra vez requisitado pelo imperador. Novamente movido pela vaidade e ânsia de se eternizar, Maximiliano I promoveu diversos ciclos de estudo, além de empregar vários homens na produção da obra que relataria a história de sua família. Nesse intuito ordenou que todas as bibliotecas de convento fossem vasculhadas em busca de material para subsidiar tal trabalho. Jacob Mennel foi o primeiro a apresentar um trabalho consistente sobre a genealogia imperial. Tratava-se de uma obra de cinco volumes intitulada *Die Fürstliche Chronik Kaiser Maximilian's Gennant Geburtspiegel*. Na qual buscava demonstrar que os francos descendiam dos romanos a partir de Hector de Tróia, o que abria caminho para apresentar a descendência entre Príamo e Maximiliano.

Movido por pesquisas pessoais e intrigas nascidas das rivalidades entre genealogistas, o imperador exigiu comprovação de tal hipótese, principalmente da descendência entre seu ancestral Clóvis e Hector. Mennel atribuiu essa informação à Trithemius. O abade disse que certo Hunibald, que teria plagiado certo Wastaldus, escreveu no tempo de Clóvis sobre as origens dos francos, e também acerca de sua migração de Tróia para terras germânicas. Segundo Borchardt (1996: 33), Trithemius produziu uma genealogia que ligava a casa dos Habsburgos de Maximiliano I a Noé, passando pela questão do parentesco entre francos e troianos, tudo isso a partir do texto de Hunibald. Ele possuiria extratos desse

texto, mas eles teriam ficado para trás quando ele abandonou Sponheim. O grande problema é que seu sucessor teria vendido muito de seu acervo em St. Martin ao abade de Hirschau. Ambas as bibliotecas foram vasculhadas a mando do imperador, e nada foi encontrado.

Maximiliano então acionou certo Dr. Stabius para atestar a veracidade do trabalho de Mennel. Stabius disse que Mennel apresentou um intervalo de duzentos e nove anos entre as vidas de duas personagens históricas presentes na sua obra, período correspondente a vida de Ampritas, o que seria um tanto quanto inverossímil, para se dizer o mínimo. Já no caso de Trithemius, ele foi muito mais incisivo. A versão do abade seria insustentável, pois ele não possuiria comprovação histórica da existência de Hunibald. Stabius chegou a descrever o abade como um monstro de três cabeças em toga de monge. Segundo ele, Hunibald só existiria na cabeça de Trithemius. Após a morte de Trithemius, o imperador enviou Stabius para vasculhar os papéis do falecido abade. O enviado de Maximiliano encontrou os supostos extratos da obra de Hunibald reescritos e alterados de diversas formas, o que destruiu qualquer credibilidade que restara à hipótese de Trithemius.

Após essa polêmica, Mennel apresentou uma nova obra ao imperador, construída a partir de uma nova genealogia. Esta foi aceita em 1518, pelo imperador e seu conselho de sábios (VAN DYKE, 1995: 23-26). A hipótese de Van Dyke é que o abade se valeu de tal artifício para, além de afagar a exacerbada vaidade de Maximiliano, também se aproximar dele, dado o imenso investimento de Maximiliano em patronatos à arte e às genealogias, no intuito de se eternizar na memória da cristandade, da qual se percebia como um líder (VAN DYKE, 1995: 16). É relevante lembrar que em 1514 Trithemius escreveu sua história dos francos e, em 1515, ele a enviou para ser publicada em Mainz, por Schoeffer (BORCHARDT, 1996: 33), apesar de ter dito que havia perdido o documento que comprovava sua obra, o que só deve ter municiado os ataques de Stabius.

Aparentemente a estratégia funcionou, a considerar o prestígio que Trithemius parecia gozar na corte imperial. Apesar de não termos encontrado até o momento comprovação documental, é possível que, para o imperador, Trithemius fosse tido como um tipo de secretário, possuidor de habilidades que poderiam ser empregadas em fins específicos, no caso o domínio da linguagem criptográfica. Essa hipótese se alicerça na afirmação de van Dyke de que Maximiliano fazia uso corrente de secretários, principalmente em sua produção intelectual pessoal. É também possível que a proximidade com o bibliotecário de Maximiliano, Celtis, tenha favorecido seu trânsito pela corte imperial. Uma possibilidade de se buscar um sinal da importância de Trithemius para o imperador pode ser encontrada em alguns dos elementos mágicos na biografia do abade.

Couliano (1989: 162) nos fala que Augustin Lercheimer de Steinfeld (1522-1603) foi um grande conhecedor dos prodígios mágicos realizados pelo abade. Um destes detalhes é que Trithemius possuiria um espírito auxiliar, nos moldes do *genius loci* (DURKHEIM, 1996), ou seja, uma entidade que lhe forneceria auxílio mediante o devido convencimento, e que esta estaria sempre preocupada em garantir que seu mestre não passasse fome ou frio. Philipp Melanchton (1497-1560)¹⁵ apresenta um episódio

para exemplificar tal lealdade. Em certa viagem em que estavam presentes Trithemius e um conselheiro imperial, ambos se instalaram em uma estalagem muito pobre. Famintos eles descobrem que o estabelecimento estava desguarnecido para fornecer-lhes o jantar. Buscando escarnecer de Trithemius, por saberem de sua reputação mágica, instaram o abade a conseguir uma grande porção de peixe para satisfazer a todos. O abade então bateu na janela, e um servo adentrou a estalagem com um arenque cozido (BRANN, 1998: 166). Esse tipo de relato tem a mesma função que as descrições das supostas relações zoófilas e demonolátricas entre Agrippa, discípulo de Trithemius, e seu cão negro, *Monsieur*¹⁶; ou seja, detratar essas figuras ao associar-lhes a práticas ou descrições envolvendo necromancia ou outras formas de demonomagia.

Outro indício da importância que o abade teria na corte imperial é o fato da lenda inseri-lo numa viagem com um conselheiro imperial, em condições de igualdade, uma vez que o relato não denota desnível de tratamento entre eles, surgindo o diferencial por meio da magia. Outra estória que Lercheimer apresenta corrobora a idéia de que, aparentemente, Maximiliano I enviou comissários para ter com Trithemius, a fim de obter conselhos seus, sobre os mais diversos assuntos, inclusive ligados ao reino da magia. De luto pela morte de sua esposa, a imperatriz Maria da Burgúndia, Maximiliano chamou Trithemius para que este invocasse a falecida, para que o imperador pudesse vê-la pela última vez. O abade, perante uma terceira testemunha, assim o fez, Maria apareceu, não havendo diferença entre a aparição e a memória que se havia da imperatriz. Lutero enriqueceu a lenda ao dizer que Trithemius também trouxe à presença de Maximiliano heróis da Antiguidade, como Alexandre e Júlio César (COULIANO, 1987: 162-163). Esse evento foi um dos muitos que fizeram, de acordo com Brann, com que as biografias de Trithemius e a do Faustus histórico, se mesclassem. Isso porque havia a lenda de que Faustus teria realizado o mesmo feito só que a mando de Carlos V, filho de Maximiliano I, e também teria realizado um prodígio semelhante ao do abade em uma estalagem (BRANN, 1998: 166).

Trithemius possuía vínculos estreitos não apenas com a figura imperial, mas também com outros indivíduos importantes no cenário político, como os príncipes eleitores Felipe, conde do Palatinado e duque da Bavária, e Joaquim de Brandenburgo, aos quais dedicou ou pretendeu dedicar alguma de suas obras. Por exemplo, a *Steganographia*, num primeiro momento seria dedicada a Joaquim, mas por motivos que ainda permanecem obscuros ela acabou sendo dedicada a Felipe (BRANN, 1998: 274. NT. 1). Em uma carta ao erudito francês Johannes Capelarius, Trithemius pareceu inclinado a dedicar sua *Polygraphia* a Joaquim, porém ele acabou dedicando-a ao imperador Maximiliano I (BRANN, 1999: 89). Isso provavelmente foi uma estratégia para obter amparo imperial, devido às acusações de demonomagia feitas por Bovillus contra Trithemius, tendo em vista que um afago intelectual poderia ser poderoso em se tratando do hedonista Maximiliano. Prova de que seus patronos principescos tinham conhecimento de suas elucubrações acerca da magia foi a carta que Trithemius enviou a Joachim em 1503, na qual ele defendeu sua concepção sobre magia, por meio da qual o ato mágico iluminaria a alma do *magus* com conhecimento de Deus, entre outras coisas (BRANN, 1999: 121).

Quando em companhia de Joaquim, Trithemius novamente teria incorrido na forja, dessa vez estavam sob ataque os seus *Annales Hirsaugienses*, compostos entre 1509 e 1514, e que afirmavam dialogar com documentos cuja existência foi posta em dúvida e não pode ser comprovada. Este trabalho é uma compilação de estórias da tradição medieval. Ele conta duas estórias cujas estruturas são muito semelhantes: autoridades principescas, em um caso o próprio Joaquim, em outro o fictício Basanus, condenam à morte jovens pertencentes à aristocracia, numa o caçula do senhor e noutra o próprio príncipe filho de Basanus por terem infringido à lei. A elite, na figura da família senhorial ou da família de Basanus, clama pelo perdão aos jovens infratores, tendo como fiador junto à autoridade principesca apenas sua condição de nobreza. O pedido é negado, uma vez que não era Joaquim ou Basanus que tinham condenado os jovens à morte, mas a lei que eles haviam infringido. Essas estórias vão ao encontro do desejo de Joaquim, como também ao de outros príncipes alemães, de diminuir ou acabar com as liberdades de aristocratas locais e das cidades. Esse esforço em afirmar a autoridade principesca sobre as liberdades das aristocracias locais dialoga de maneira muito próxima com a ampliação da discussão sobre o direito e da lei. Discussão essa que foi impulsionada com o nascimento das faculdades de direito no século XIII, e que embalou os esforços por respaldar a autoridade do príncipe na força da lei.

Borchardt (1996: 33-34) pondera que Trithemius não criou tais estórias no intuito de agradar a Joaquim, uma vez que ele não teria distanciamento histórico para perceber todo esse panorama político. Essa afirmação deve ser ponderada. Trithemius transitou pela corte imperial e pelas assembléias dos príncipes alemães, e manteve um estreito vínculo com as grandes figuras do cenário político alemão da época. A produção de obras de aconselhamento ao príncipe serve de indício de uma intenção de participar de forma mais intensa da vida da corte. Bem, um homem nessas condições desenvolveria uma percepção mais ampla da vida política. Essa postura e olhar interessados no cenário político, somados a um esforço de compilar as estórias disponíveis a fim de construir obras que dialogassem com os interesses do príncipe, bem como com as discussões políticas correntes demonstrariam certo distanciamento que permitiria ao abade uma visão mais geral do cenário político no qual ele se inseria. Logo, deve-se ter cuidado em afirmar que determinada personagem histórica não possui percepção de seu contexto político por dele não conseguir obter distanciamento, pois tal comentário pode estar imbuído de anacronismo.

O mais provável que o então abade de St. Jacob tenha estruturado idéias vigentes no período, a fim de colaborar, ainda que por meio de uma produção esparsa, para esse encontro entre a autoridade principesca e o amparo de um *corpus* de lei. A construção dos *Annales Hirsaugienses* demonstra duas coisas: primeiro que a falsificação, ou melhor, forja medieval alemã se inseria no esforço de restaurar a lei antiga, pois a “Lei antiga que era a boa Lei”, uma vez que esta seria a expressão da vontade de Deus a ser conhecida pelo homem, justificando o trabalho da falsificação, uma vez que todo o trabalho intelectual deveria fazer a vontade de Deus conhecida pelo homem (BORCHARDT, 1996: 31); e em segundo lugar que o desejo de fortalecer a imagem do *princeps* é corrente por toda a obra trithemiana,

não o sendo diferente na *Steganographia*.

O abade alemão manteria um vínculo estreito com proeminentes figuras do esoterismo europeu, além de ter participado da chamada Confraria Celta¹⁷, sociedade dedicada aos estudos acerca da astrologia, magia, Cabala, matemática e literatura (BAEZ, 2006: 168). Em 1510, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim visitou Trithemius em Wurzburg, após passar um período em Dôle, na Burgúndia Imperial, onde conferenciou sobre o *De Verbo Mirifico*, de Reuchlin, além de tentar ganhar a atenção de Margaret da Áustria, filha de Maximiliano I (BORCHARDT, 1990: 8). O encontro foi tão produtivo e instrutivo, que Agrippa enviou a primeira versão de sua obra *De Occulta Philosophia* para correção e avaliação de Trithemius, sobre a qual disse o abade:

Seu trabalho (muito renomado Agrippa) intitulado De Occulta Philosophia, à qual você enviou por este transportador, para ser examinado por mim, o qual com muito prazer eu o recebi, nenhuma língua mortal pode expressar, ou nenhuma pena escrever; eu me admirei sobre o seu aprendizado mais que vulgar. Que você sendo tão jovem pode penetrar em tais segredos que tem sido escondidos dos homens mais eruditos, e não apenas claramente, e verdadeiramente, mas também propriamente, e elegantemente os mostrou. (Monastério of Peapolis, 8 de Abril, 1510. In: Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIN, 1651. Tradução Nossa)¹⁸

Terminou alertando-lhe pela máxima que guiaria sua vida e obra literária: *Dê feno a um boi, e açúcar para um papagaio apenas* (Monastério of Peapolis, 8 de Abril, 1510. In: Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIN, 1651. Tradução Nossa)¹⁹, ou seja, os segredos vulgares deveriam ser revelados aos amigos vulgares, mas algumas informações, aquelas tidas por especiais, só deveriam ser descobertas por pessoas especiais.

Em 1494, Reuchlin foi a Sponheim visitar seu companheiro e antigo aluno de grego e hebraico. Trithemius reconhece em Reuchlin o responsável por torná-lo um verdadeiro *vir trilinguis*, mas apesar do contato deste com a magia hermético-cabalista que vicejava em Florença, e de ser, segundo Gordon (2006: 56), o elo entre o abade e os florentinos, seu mestre no oculto seria outro. Trithemius atribuiu a Libanius Gallus sua iniciação na magia, o que aconteceu em 1495, quando Gallus esteve em Sponheim, após um período como observador dos príncipes alemães em Worms (BRANN, 1999: 109). Gordon (2006: 58) afirma que por meio de Gallus, Trithemius teria recebido influências da obra de Ramon Lull (1232-1316), e graças a sua receptividade, o abade teria sido agraciado com o conhecimento acumulado por Gallus em trinta anos de estudos esotéricos, com Pico e Pelagius. Brann (1999: 112) entende que isto tornava Trithemius plenamente apto a diferenciar a magia ilícita, às voltas com a necromancia, piromancia, magia erótica e afins, da magia lícita, voltada para as virtudes naturais. Em seu *Nepiachus*, Trithemius se assume um amante da magia natural lícita. Por meio deste mestre o abade foi introduzido nos segredos do ermitão maiorquino Fernando de Córdoba, ou simplesmente Pelagius, além de obter acesso a Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrinho de Pico e então provedor cético dos saberes ocultos (BORCHARDT, 1990: 6).

Grande admirador de Pelagius, Trithemius tratou dele em seus *Annales Hirsaugienses*. O jovem maiorquino teria viajado o mundo estarrecendo as pessoas com suas incríveis habilidades mentais, que se manifestavam por meio de capacidades mnemônicas prodigiosas, conseguindo apresentar minúcias das Escrituras, literatura médica, filosófica ou teológica. Conseguia descrever o futuro tão bem quanto o passado e o presente. Para completar apresentava ainda capacidades lingüísticas incomuns para seus pares, uma vez que seria plenamente fluente em hebraico, grego, latim, árabe e aramaico. Tais habilidades, que teriam sido obtidas por meios ocultos, o tornaram um adversário invencível nos debates, por isso arrebatador de grande admiração (BRANN, 1998: 109). A semelhança com a proposta mágica de Trithemius é enorme. A preocupação com as capacidades mnemônicas e lingüísticas vão ao encontro das presentes no projeto esteganográfico, que será apresentado adiante.

Outro ponto de semelhança entre a biografia de Trithemius e a de Pelagius, de acordo com Brann (1999: 110-111), é a escolha de vida. Assim como o abade, o maiorquino renunciou a vida secular para viver para Cristo, e isso não teria criado incompatibilidade com seus estudos sobre o oculto. Muito antes pelo contrário, uma vez que o abade entende que os homens que levam uma vida solitária estariam mais aptos a receber os segredos arcanos. Nesse cenário os monges surgem como favoritos, pois além do estilo de vida apropriado reuniriam em si os elementos necessários para o sucesso do ato mágico, ou seja, possuiriam virtude e fé cristã (BRANN, 1999: 119-120). Como Trithemius, Pelagius também construiu uma biblioteca excepcional, constituída de textos sobre esoterismo. Foi esse ambiente que teria atraído Libanius a Maiorca, se tornando o único discípulo do ermitão maiorquino e de sua biblioteca. A figura de Gallus serviu de fato mais como intermediária entre Trithemius e Pelagius, aquele que exerceu influência palpável sobre o abade, do que propriamente como um mestre. O que mais teria atraído Trithemius em seu mestre maiorquino foi a possibilidade de uma magia pia, uma vez que o maiorquino nunca abandonou a fé católica para dedicar-se aos estudos mágicos. Esse foi o cadinho mágico de onde Trithemius obteve seu conhecimento sobre magia. Essa mistura é que dá o teor da obra mágica do abade.

1.3 - Artífice do Segredo

Em vinte e seis de março de 1499, Trithemius escreveu ao monge carmelita Arnoldus Bostius sobre um livro no qual trabalhava que seria composto por quatro volumes, possuindo mais de cem capítulos. O primeiro livro trataria de mais de uma centena de formas de escrita secreta para se transmitir segredos, sem o uso de transposição de letras, e sem o perigo de ser pego, pois a mensagem seria indecifrável aos não iniciados. O segundo livro trataria da transmissão de segredos a longa distância, excedendo as cem milhas, sem utilizar palavras, escrituras ou mesmo sinais. O terceiro livro trataria de ensinar ao ignorante em latim tal língua em apenas duas horas, de maneira que este obtivesse pleno domínio da língua latina. O quarto livro versaria sobre as formas de se transmitir um “pensamento

secreto” diretamente à mente do destinatário. O trabalho em questão era a *Steganographia* (BRANN, 1999: 86). A carta não encontrou Bostius vivo, o que resultou em atribulações para Trithemius. A morte de seu camarada e companheiro na Fraternidade de Joaquim²⁰, fez com que o prior do monastério de Ghent, onde vivia Bostius, tivesse que ler a mensagem, e este concluiu que se tratava de magia demoníaca. Começou aí uma longa série de acusações de conluio com demônios que provavelmente fez com Trithemius abandonasse sua obra sem a grandiosa conclusão prometida na carta ao amigo de hábito (COULIANO, 1987: 168).

Em 1504, Picard Charles Bouelles ou Bovillus (ca. 1470-ca. 1553), visitou Trithemius por duas semanas. Nessa ocasião o abade resolveu apresentar-lhe uma versão então inacabada da *Steganographia*, por considerar que seu visitante a receberia de mente aberta, uma vez que foi discípulo de Jacques Lefevre d’Etaples (c.1450- 1536), um dos grandes interessados em magia na França e autor do livro *De Magia Naturali* (1493), do qual retirou parte de sua defesa da magia (BRANN, 1999: 89). Bovillus apenas fez uma leitura superficial do manuscrito incompleto e formou uma leitura muito negativa sobre a obra. Algum tempo depois, e agindo pelas costas de Trithemius, ele escreve uma carta²¹ a um amigo em comum, Germain de Ganay, então bispo de Cahors, para difamar e acusar de demonomagia o então abade de Wurzburg (COULIANO, 1987: 168-169). Germanus de Ganay era amigo de Trithemius como também de Bovillus. Este francês, entusiasta do conhecimento oculto,

*foi clérigo conselheiro do Parlamento em 1485, cônego de Notre Dame em 1486, deão de Beauvais antes de 1497, bispo designado de Cahors em 1509, de Órleans em 1512, e morreu em 1520. Apesar de ser um dos protetores chefe de Lefèvre, ele se correspondeu com Ficino e Trithemius.*²² (THORNDIKE, 1923-1958: 514. V.4. Tradução Nossa)

Bovillus foi o primeiro e possivelmente o maior difamador da *Steganographia* e de seu autor, uma vez foi ele é quem apresentou a primeira denúncia de grande repercussão na época, e que, subsidiou muitos dos ataques posteriores que foram desferidos contra a imagem do abade de Sponheim.

Em conseqüência da repercussão negativa, Trithemius não autorizou que a *Steganographia* fosse impressa, o que só veio a ocorrer em 1606, após sua morte. Couliano (1987: 169) afirma que para se livrar da perseguição que sofria, Trithemius teria queimado o manuscrito da *Steganographia* em Heidelberg, o que explicaria o motivo da obra ter sobrevivido de forma incompleta. Em sua carta a Capellarius, o abade expôs três motivos pelos quais temia publicar sua *Steganographia*

*Primeiro, ele se preocupou que o trabalho pudesse ser abusado, “desde que um homem mau pode usar nossa invenção para fins maus assim como um bom homem pode usá-la para bons fins”; segundo, ele tinha gasto muito labor no projeto, por ora com “o retorno de pequena recompensa”; e terceiro, o trabalho em questão tinha provocado opiniões adversas por “homens ignorantes e vulgares, desde que qualquer coisa que eles não entendam eles atribuem às artes más.”*²³ (BRANN, 1998: 96. Tradução Nossa)

A *Steganographia* circulou secretamente em forma manuscrita até quase cem anos depois de

terminada. Apenas em 1606 uma edição impressa foi feita em Frankfurt, seguida por uma segunda edição em 1608, e por outra edição em Darmstadt, em 1621 (MCLEAN, 1982: 8). Para que se tenha uma idéia da fama que se associou a essa obra, Filipe II da Espanha (1527-1598), assessorado por seus conselheiros, decidiu incinerar todas as cópias que por ventura adentrassem seu reino, por medo de sua divulgação. A partir de 1609, este livro passou a figurar no *Index* de livros proibidos pela Igreja Católica, alimentando as santas fogueiras de forma regular (BAEZ, 2006: 168-169). Mesmo nos dias atuais é uma tarefa árdua adquirir uma cópia da *Steganographia*²⁴.

A *Steganographia*, ou o que sobreviveu do seu texto, é composta por três livros. O primeiro trata dos chamados espíritos do ar, distribuindo-os por direções de espaço associados por divisões do dia em partes iguais de horas, o segundo também trata de divisões em horas, porém alocadas em diurnas e noturnas, e o terceiro livro trata dos anjos ligados aos sete arquétipos planetários e suas influências, numa clara herança do hermetismo. Em todos os três volumes, a obra possui dois níveis de leitura. Convivem na obra uma apresentação, hierarquização e uma instrumentalização de seres espirituais, com suas funções, cortes e invocações, como também um sistema de linguagem criptográfica utilizado para compor as mensagens que estes seres angelicais transportariam em segredo. Para MacLean e Brann, o sistema trithemiano teria influenciado a tradição mágica dos séculos XVI e XVII, tendo como exemplo dessa influência o sistema de magia enoquiana proposto pelo Dr. John Dee²⁵.

No prefácio do primeiro livro, o abade já alerta para a preocupação em salvaguardar dos olhares do vulgo as verdades realmente interessantes, um dos motes centrais de sua obra mágica. A ferramenta eleita para tal fim seria a da cifra, ou seja, a *Steganographia*. Essas técnicas de segredo se valeriam de palavras comuns do cotidiano para ocultar as verdades daqueles que não estivessem devidamente preparados para lidar com ela. Prosseguindo em sua argumentação, tal preocupação teria se iniciado com os gregos da Antiguidade. Moisés também teria feito esforço semelhante, e mesmo o Evangelho de João conteria verdades ocultas. Trithemius repisa uma idéia comum entre os *magi*: a antiguidade das técnicas de segredos. Muitos acreditavam que o próprio Jesus Cristo endossava essa doutrina do segredo com passagens como essa em Mateus 7,6: *Não deis as coisas santas aos cães, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, porque eles poderiam pisá-las e, voltando-se vos despedaçar* (ROSSI, 2001: 45).

O abade de Sponheim admitiu estar apenas reeditando tais técnicas, e sua preferência pelos pensadores da Antiguidade se daria pela falta de profundidade daqueles contemporâneos a ele, onde todo o conhecimento seria raso, possuidor de camada única (Johannes TRITHEMIUS, 1621: II). De fato, Trithemius se alinharia com todo um *modus operandi* intelectual do humanismo, que pode ser entendido como um retorno a essas obras tidas como clássicas, numa tentativa não de reutilizar, mas de imbuir dessa autoridade dos antigos as soluções intelectuais que surgiam à época do *Rinascimento*, como sugere Black (1996) ao tratar da leitura que foi realizada sobre a obra aristotélica. Fica claro por todo o texto dos livros da *Steganographia*, principalmente em seus prefácios, o esforço do abade em se inserir numa linhagem anciente de conhecedores dessa forma de linguagem secreta. É o que manifesta

ao se considerar um divulgador desse conhecimento, ao dizer: *Eu não estou, em meu ver, enganado em minhas opiniões, desde que por meio de leitura e estudo contínuos eu aprendi coisas que eu não sabia antes, e, por meus pensamentos, destranquei a porta para outros investigarem os segredos e os mistérios.*²⁶ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução Nossa). Pode-se perceber aqui o que Festugière (*apud* ELIADE, 1983, V.2) chamou de “mistério literário”, ou seja, por meio do registro textual da mensagem mística, o indivíduo poderia conseguir acessar a mensagem sagrada apenas como fruto de sua leitura do livro sagrado. Dessa forma, a salvação individual acarretaria em conhecer a iluminação religiosa apenas pelos esforços ascéticos pessoais. Pode-se ver aqui um bom exemplo de como a busca de uma forma de religiosidade individual, possível nesse momento em que predominam as instabilidades políticas, o que favorecia a afirmação das vontades individuais poderosas, e quando também o dogma católico se apresentava fragilizado e mesmo distorcido pelo excesso de mundanismo da Igreja. Essa concepção religiosa da importância da ação individual também foi muito interessante ao humanismo, pois este estava imbuído do desejo de domar a *Fortuna*, para tanto necessitando de um instrumento de *virtú*, e tal leitura do indivíduo forneceu mais uma ferramenta no confronto do homem com o imprevisível. Nesse sentido é interessante lembrarmos que essa obra foi dedicada ao Lorde Felipe, Conde Palatino do Reno e Príncipe Eleitor do Sagrado Império Romano, entre outros títulos de nobreza, como podemos ver no trecho seguinte:

*Eu, não sem enormes esforços, reuni em um volume adjacente e recomendei a obra, para a nova invenção desta mais secreta arte, para a instância do mais sereno Príncipe, lorde Felipe, Conde Palatino do Reno, Duque da Bavária, Príncipe Eleitor do Sacro Império Romano, sempre invencível, o mais sábio dos Mecenas de todos os filósofos, ao qual ninguém me parece ser mais digno, e para quem foi revelado este grande segredo.*²⁷ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução Nossa)

A dedicatória da obra é eloqüente no tocante à função a que ele direciona seu esforço. O abade escreve ao príncipe Felipe porque a *Steganographia* possuiria também uma finalidade política. O que ele produziu foi mais que um livro de linguagem mágica, mas igualmente um instrumento para servir aquilo que ele chama de *res publica*, ou seja, o governo. Isso porque, *Uma vez que o conhecimento desta mais secreta arte tenha sido divulgado, então o Governo sofreria não menos com os perversos e malvados, do que se beneficiaria dos bons*²⁸ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução e Grifo Nossos). Num esforço muito característico do humanismo do norte, é proposta a união entre conhecimento e ação política em prol do bom governo. Ainda assim restariam riscos ao bem estar da *reipublica*, uma vez que

*Deste modo então, um homem pernicioso, lúbrico e astucioso, mesmo que até então completamente ignorante do Latim, uma vez que ele tenha seguido essa arte, (na qual ele poderá avançar bem longe em dois dias, comigo como professor), então poderá escrever em Latim uma clara e coerente carta sobre qualquer assunto, bem composta e razoavelmente elegante, para mim ou para qualquer outro habilidoso nessa arte.*²⁹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621:III. Tradução Nossa)

Dessa forma, Trithemius considera sua grande responsabilidade não apenas divulgar sua

arte aos bons homens, como também impedir que ela caísse nos ouvidos do homem comum, como forma de prevenir o desastre que aconteceria se o homem mau tivesse conhecimento dela (Johannes TRITHEMIUS, 1621:III. Tradução Nossa), uma vez que

*o erudito e o ignorante poderiam escrever, homem e mulher, criança e velho, bom e mau, modesto e imodesto, em latim ou alguma outra linguagem conhecida por eles por todas as regiões do mundo, cartas em latim, grego ou outra língua, isentas de toda a suspeita, carregando uma coisa na superfície para aqueles ignorantes da arte e outra, em segredo, para o instruído.*³⁰

Ele afirma ter ocultado sua arte no segredo, de onde apenas os homens estudiosos, dedicados ao saber poderiam acessá-la. Essa tarefa permaneceria impossível, a despeito de seus esforços intelectuais, se ele não tivesse obtido os conhecimentos da Cabala. É interessante que o próprio Trithemius afirma ter alcançado o conhecimento da *Steganographia* por meio de uma revelação angélica em seus sonhos, numa espécie de esforço iniciatório. Na carta enviada à Bostius, ele descreveu o episódio como um encontro com um homem que lhe disse:

*Aquelas coisas sobre as quais você tem especulado, Trithemius, foram em vão, embora elas sejam impossíveis para você sozinho, e nem mesmo você ou outro em sua companhia serão capazes de descobri-las por seu próprio poder*³¹ (BRANN, 1998: 101. Tradução Nossa).

Esse elemento de sua “lenda mágica” acaba por reforçar a origem pia e a divindade de seu sistema mágico, de uma forma equivalente à relação existente entre a Cabala e o hebraico. A arte esteganográfica seria poderosa não por manipular as virtudes ocultas das palavras, mas por ter sido presenteada como uma dádiva de Deus, por intermédio de um anjo, uma vez que o abade rejeitou qualquer tentativa de vincular seu sonho com ação demoníaca³². Acreditamos ainda que essa seja mais uma forma deste abade se colocar como um precursor desta idéia, uma vez que o primeiro não precisaria de nenhum homem para iniciá-lo, pois seria ele a iniciar a transmissão humana dessa mensagem. Assim como Hermes Trismegistus iluminado pelo Poimandres³³, Trithemius se tornava o portador da boa nova. A *Steganographia* nada mais seria que uma epifania, no sentido eliadiano, corroborando a interpretação de Brann sobre o esforço mágico de Trithemius, que visaria criar uma forma de ligar o mundano e o supramundano, por meio de seus esforços no campo da magia. Dessa forma, a *Steganographia* se inseria no âmbito da *prisca theologia*.

A criação da necessidade de um tutor nos estudos esteganográficos, como dito anteriormente, visava impedir o ímpio de possuir o conhecimento da *Steganographia*, pois *De fato, ainda que este saber em si seja o melhor e muito útil para o Estado, contudo, se ele chegasse ao conhecimento dos maus (que Deus proíba isso), toda a ordem do Estado poderia ser severamente perturbada pela passagem do tempo*³⁴ (Johannes TRITHEMIUS, 1621:III. Tradução Nossa). Essa arte estava reservada aos homens bons, porque *O homem bom, um amante da integridade, pode a qualquer hora divulgar o segredo de sua vontade, para o bem privado ou público, seguramente e secretamente para outro com o conhecimento da*

*arte, quando e o quão freqüentemente ele desejar*³⁵ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução Nossa).

Nessa preocupação em direcionar o acesso ao conhecimento, Trithemius age imbuído de uma preocupação política muito presente no pensamento medieval. Ele busca resguardar o bem-comum frente aos interesses particulares, objetivo da boa monarquia. O homem bom deveria ter acesso a arte trithemiana porque este dela faria um uso íntegro, ou seja, as idéias que transmitiria por meio da *Steganographia* seriam ferramentas para proteger o *bonum commune*: o bem comum. A discussão envolvendo esse eixo da política medieval teria fundamento na analogia orgânica entre o corpo humano e a sociedade. Esse recurso retórico-filosófico buscava expressar a idéia dos membros como partes de um todo, um corpo social, que apesar de possuírem funções diversas, possuiriam um mesmo objetivo e uma vontade comum.

A idéia de salvaguarda do bem comum como responsabilidade do *princeps* por um lado justificaria suas ações, porém também serviria de freio as mesmas, dado seu compromisso com o bom funcionamento desse corpo, numa visão do governo como um mecanismo protetor do corpo social. Vigorava então uma concepção de que o *regimen*³⁶ era instalado por Deus, devendo seu dignitário agir em conformidade com os desígnios Dele, pois o rei devia explicar aos céus quando errava ou falhava. Esse mecanismo é que o tornaria, ao menos em tese, naturalmente justo. Muito oportuna à Igreja, a associação entre o conjunto de cristãos e uma espécie de corpo místico deste Deus significava que o interesse de cada parte é semelhante ao do todo. Da mesma forma que cada parte do corpo tem uma função e características específicas, mas ainda assim agem em prol do bom funcionamento do corpo, os membros da *communitas* deveriam adequar seus interesses particulares de forma a não ferir o funcionamento do corpo místico da sociedade, gerenciado pelo *rex*, que exerceria geralmente as funções de cabeça.

A defesa de concepções como *universitas* e *communitas*³⁷ não implicavam na inexistência do individualismo no Medievo. O homem medieval mantinha sua individualidade ao relacionar-se com o grupo, podendo inclusive discordar da opinião da maioria. Black afirmou, apoiado em Gierke, que havia tantos grupos coletivos com vínculos estreitos, que exigiam tanto da personalidade, que os interesses eram identificados e embasavam sua moral em organismos coletivos autônomos relativamente pequenos. Essa conjuntura é que teria possibilitado o sucesso das ações individuais já no século XII. Porém, era no grupo que o homem medieval encontrava a sensação de pertencimento, ou melhor, era pelo reconhecimento pela *communitas* que ele tinha seus direitos políticos garantidos.

A despeito de seus múltiplos significados, o chamado bem comum, geralmente, significava a justiça processual e o tratamento justo, enfim, a igualdade de todos perante a lei. Essa concepção pode ser expressa pelo binômio: esfera da *civitas* x esfera doméstica. Nesse contexto, os interesses individuais deveriam subordinar-se ao coletivo. Para os tomistas essa seria uma ação natural, pois agir em prol do bem comum seria inerente ao homem bom. Ainda segundo Black (1996), humanistas e escolásticos teriam convergido na idéia de que a virtude pessoal estaria conectada à contribuição de cada indivíduo

para a produção e manutenção do bem comum. A justiça medieval entendia que o bem comum seria dividir algo entre iguais, ou seja, garantir a cada um o que seria seu. Dessa forma o tirano é aquele que age por interesse próprio e mesquinho, ignorando o bem comum, o contrário do rei.

De fato, ao opor o homem bom e o homem mau, o que se opõe são os interesses coletivos e os particulares, como fica claro no trecho a seguir:

*Pois, assim como os homens honestos, estudiosos de virtude, usam todas as descobertas para a vantagem e o bem público, também os homens maus e desonestos procuram por eles mesmos, não apenas de instituições más, mas mesmo a partir daquelas mais reverenciadas e boas, oportunidades pelas quais eles se tornam piores.*³⁸ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: II. Tradução Nossa)

Mais uma vez podemos perceber que o ambiente em que o abade pensa a *Steganographia* era permeado por discussões e idéias eminentemente políticas, o que resultou na construção de um texto visto no âmbito da política, ainda que nascido em ambiente religioso. O resultado da ação do homem mau, por meios esteganográficos, seria o lançamento da ordem pública no caos (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 5), onde

*A confiança pública poderia ser posta em perigo, todas as cartas, contratos, documentos, enfim, a própria fala dos homens, poderia ser mantida em grande suspeita. Mas o homem notável manteria a fé nas cartas. Ninguém poderia confiar com segurança em literatura, por mais sagrada e honorável, e os homens raramente mostrariam fé nas cartas. Por mais que as palavras fossem virtuosas e honestas, embuste, fraude e logro poderiam sempre ser pensados estarem por baixo delas. Os homens poderiam tornar-se temerosos de tudo e muito desconfiados, de seus amigos não menos do que de seus inimigos.*³⁹ (TRITHEMIUS, 1621: III-IV. Tradução Nossa)

A maior parte dos exemplos de elementos que seriam falseados pelo mau uso da *steganographia* é de instrumentos das relações humanas que ocorrem numa esfera jurídica ou de governo. Há apenas um exemplo específico da vida privada que é o da mulher adúltera (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III). No mais a grande preocupação de Trithemius foram o caos e a desconfiança que este uso malévolo da linguagem oculta acarretaria ao bom governo.



“Os segredos pertencem a Deus.”

(Maomé)



CAPÍTULO 2

Das Línguas Secretas

2.1 - A natureza como fonte do segredo

A magia renascentista estava profundamente ligada à idéia que o mundo natural poderia ser lido de várias formas, uma vez que ele não seria unidimensional, mas uma obra em camadas. Essa construção em camadas superpostas faria com que suas virtudes fossem de dois tipos: aquelas perceptíveis aos sentidos, e aquelas que seriam invisíveis aos olhos não treinados; sendo estas as chamadas virtudes ocultas. Para se compreender essa concepção do mundo, pautada pela idéia de distinção de naturezas e pela idéia de que a obra natural possuiria sinais e características ocultas, perceptíveis e organizáveis em um código, como o lingüístico, deve-se compreender os sistemas intelectuais que tiveram grande influência no pensamento renascentista: o hermetismo e a Cabala.

2.1.1 – Hermes Trismegistos e a mensagem hermética

Para Eliade, a figura de Hermes Trismegistus, tido como o pai do hermetismo, seria o resultado da fusão dos deuses Hermes e Thot. A identificação entre o deus grego Hermes e o egípcio Thot já aparece em Heródoto (II, 52). O deus egípcio é tido como aquele que inventou a escrita e a técnica, além de ser senhor de uma poderosa magia, capaz de criar o mundo pela força de sua palavra. Já aqui surge essa forte ligação entre a magia e a linguagem, a vinculação daquele que atua como o escriba e senhor da técnica e aquele que age o ato mágico. Thot já prenuncia a fusão entre *secretarium* e *magus*. Hermes por sua vez é identificado pelos estóicos como o *Logos* (ELIADE; 1983: 61; V. 2). Frances Yates (1995: 14) afirma que foram os latinos a consolidar a ligação entre Hermes e Thot, devido a proximidade do primeiro a Mercúrio. Seligman (2002: 105-106) lembra que ambos os deuses estavam conectados ao mundo dos mortos: enquanto Hermes conduzia as almas ao Hades, Thot é quem registrava o veredito que *Osíris* dava aos mortos. Yates (1995: 138) fala mesmo em uma equivalência entre os dois, uma vez que teria havido não um Mercúrio apenas, mas sim uma linhagem, e um deles teria fugido para o Egito, devido ao assassinato de Argus.

Os afrescos no apartamento do papa Alexandre VI, o papa Bórgia, revela a lenda de como Hermes chegou ao Egito. De acordo com tais relevos, Io havia sido transformada em vaca por Juno, que incumbira Argus de vigiar tal animal. Mercúrio assassina Argus, no intuito de libertar a metamorfoseada Io. Após o crime ambos fogem para o Egito, onde Io se transforma na deusa Isis (YATES, 1995: 137). Este Mercúrio, de acordo com Cícero (YATES, 1995: 138), é que seria Hermes Trismegistus, cujo sobrenome significaria “aquele três vezes grande”. Essa ligação entre a religião grega e a egípcia é mais

uma demonstração do profundo fascínio que o mundo egípcio provocava nos gregos, que não raro iam ser iniciados pelos sacerdotes egípcios nos mistérios de seu povo. Segundo Seligman (2002: 105), esta fusão teria sido realizada pelos colonos gregos em Alexandria, uma vez que

Os gregos não hesitavam em aceitar o que quer que pudessem compreender dos restos da antiga religião egípcia, processo esse de que resultou uma filosofia egípcia em que se misturavam ambos os elementos, juntamente com fragmentos religiosos dos Judeus e outros povos orientais

Não tardou para que se atribuísse um passado humano a essa divindade. Esse Thot-Hermes teria sido um rei, cujo reinado teria durado três mil duzentos e vinte e seis anos, além de escrever trinta e seis mil quinhentos e vinte e cinco livros sobre as leis gerais da natureza. Jámblico reduziu estes números para duzentos, e Clemente de Alexandria reduziu para quarenta e dois (SELIGMAN, 2002: 106). A concepção de um Trismegistus real se consolidou com a discussão de Santo Agostinho e Lactâncio sobre as idéias proferidas por Hermes, como veremos adiante, fazendo com que este merecesse ser imortalizado no piso da Catedral de Siena, em 1480 (YATES, 1995).

Hermes e sua filosofia hermética foram os produtos de uma época em que proliferavam as chamadas Religiões de Mistérios. Thorndike (1923: 287-288) acredita que as idéias que circulavam na época como grandes mensagens proféticas, nada mais seriam do que lugares-comuns do pensamento mágico, presentes desde sempre e que possibilitariam reforçar a antiguidade atribuída ao hermetismo. Eliade (1983. V.2) apresenta tais cultos como uma inovação da sabedoria esotérica tradicional, por tratarem do tema da salvação individual. No geral, cultuavam divindades que passavam por um ciclo de sofrimento, morte e renascimento que as humanizava, criando certa equiparação entre homem e divindade. Começava a aparecer uma temática que seria central no hermetismo, que é o tema da divindade do homem. Essas religiões buscavam mecanismos para lidar com a imprevisibilidade presente no mundo da ação humana, que seria personificada na deusa latina *Fortuna*. Por isso buscavam esse emparelhamento com os deuses, únicos seres capazes de lidar com essa deusa.

Todos os processos iniciatórios destas religiões tinham como elementos norteadores a apoteose, a deificação e a desmortalização. Fazendo com que o noviço, conhecido como *mustés*⁴⁰ revivesse o drama divino, ainda que simbolicamente, sendo o que se almejava é que este se purificasse. Essa *imitatio dei* proporcionaria a purificação espiritual do noviço, aproximando-o da divindade. Seria por meio desse contato entre o homem e a divindade que este encontraria sua salvação, sendo esta nada mais que a vitória sobre a *Fortuna*. Eliade lembra que o que nos restou sobre as entranhas destas sociedades possui pouco volume e densidade, porém sabe-se que estas religiões estavam estruturadas de tal forma que o *mustés*, teria um acesso gradativo ao saber oculto. Ele deveria passar por catequeses, ritos e ensinamentos esotéricos, além de provas de purificação e merecimento para ter acesso ao próximo nível do mistério divino. O *mustés* também deveria assumir um comprometimento profundo para com a sociedade de Mistérios, principalmente para garantir o sigilo dos segredos desta (ELIADE, 1983: 45. V.2).

Fruto de uma religião de mistérios egípcia, o Corpus Hermeticum se arroga a condição de mais antigo do que a presença grega naquelas terras. Essa idéia surge diversas vezes ao longo da obra, soando como uma forma de garantir respeito e confiabilidade ao texto. Apesar de alegarem origens que se perdem na aurora dos tempos, a grande maioria dos estudiosos data de aproximadamente cem anos antes do período helenístico as primeiras manifestações destas formas de culto de mistérios, período no qual obtiveram grande sucesso. Essas religiões possuíam raízes no Oriente, contudo suas estruturas e soteriologias teriam perdido o caráter étnico, o que facilitou a circularidade e as adaptações (ELIADE, 1983. v.2). No século II vigorava a concepção de que quanto mais antigo mais sagrado, pois estaria mais próximo aos deuses. No caldeirão cultural que era o Império Romano, havia uma predileção especial pelas religiões orientais, em especial as egípcias, pois o Egito seria o repositório da sabedoria antiga. Como já dito, até mesmo os sábios gregos procuravam ir ao Egito, a fim de aprender com os sacerdotes egípcios. Os templos egípcios se tornaram locais de peregrinação. O Corpus Hermeticum seria um dos produtos dessa atmosfera.

Yates (1995: 14) defende que o hermetismo havia conhecido duas vertentes: uma popular, composta por uma vasta literatura em grego, voltada para a astrologia, as chamadas ciências ocultas, a presença e o funcionamento das virtudes secretas das plantas e animais, enfim, centrada na magia natural. Também tinha grande interesse na confecção de talismãs, a fim de atrair o poder das estrelas. Em contrapartida, a autora também identifica uma vertente erudita, que estaria centrada em tratados para a prática da magia astral, além de uma literatura filosófica associada a Hermes Trismegistus (YATES, 1995: 14).

As idéias herméticas obtiveram repercussão tanto no mundo eclesiástico, quanto na cultura laica na Europa. O cristianismo mantivera um diálogo interessante com a hermética, ou seja, com as idéias do hermetismo, ao longo dos séculos, de Athenagoras a Agostinho (THORNDIKE, 1923: 288-289). Santo Agostinho e Lactâncio foram os pensadores da fé cristã que apresentaram reflexões sobre o Corpus Hermeticum, que mais influenciaram a recepção dessa obra entre os cristãos dos séculos vindouros. Agostinho criticou tal obra por ver nela um conteúdo altamente demoníaco. Para ele, a idéia apresentada no Asclepios sobre a criação de deuses terrestres pelo aprisionamento de *daimones* em estátuas, nada mais seria do que uma relação com demônios. Tal fato foi possivelmente baseado na transliteração do termo grego *daimon* para o latim, que se tornou *daemonium*, ou seja, demônio.

Agostinho vê em Trismegistus um profeta do advento do cristianismo na medida em que ele e seus *daimones* representariam o fim da era dos falsos ídolos, alicerçado na profecia de decadência da religião egípcia proclamada pelo Asclepios. Já Lactâncio faz uma leitura oposta. Para ele Hermes seria um *priscus theologus*, ou seja, um dos primeiros profetas do cristianismo. Essa idéia tem origem na realização de uma leitura comparada entre as cosmogonias cristã e hermética. Ele teria anunciado a vinda do filho de Deus, na figura do *Noûs* demiurgo, e o Verbo criador (o *Logos*). Lactâncio ignorou a arte de fazer deuses terrestres apresentada pelo Asclepios. É por meio deste pensador e da leitura do

Poimandres, que os humanistas vão justificar o recurso ao Corpus Hermeticum. Segundo Yates (1995: 19-20), por meio de Hermes Trismegistus, Lactâncio pôde alicerçar a idéia que o saber pagão seria uma pré-concepção do cristianismo, ou seja, uma forma de *prisca theologia*, ao contrário de Agostinho que viu uma ruptura entre o pio cristianismo e o demonólatra hermetismo. Hermes prenunciava a vinda do Filho de Deus, que no caso hermético se tratava do *Noûs* Demiurgo, como também o Verbo Criador, tendo como equivalente no hermetismo o *Logos*. Ainda conforme Yates (1995: 18), essa discussão entre os padres da Igreja ajudou a tornar a concretude, antiguidade e sabedoria de Hermes Trismegistus verossímeis, isso já no século IV. Apuleio de Madaura (c. 125 - após 170), autor do *Asno de Ouro*, foi o responsável pela tradução do Asclepios que circulava na Europa medieval. Yates (1995: 21) o descreve como um pensador que busca no esoterismo uma alternativa para ampliar seus horizontes intelectuais e filosóficos. Apuleio defendia a idéia de que os *daimones* poderiam ser intermediários entre os deuses e os homens. Nota-se uma aproximação entre as motivações dele e dos humanistas para resgatar e reapropriar a obra de Hermes, que se manifesta na busca por alternativas para ampliar o leque de ferramentas intelectuais para lidar com a vida cotidiana.

2.1.2 – O Corpus Hermeticum

O Corpus Hermeticum é uma coletânea de tratados versando sobre aquilo que se convencionou chamar de hermetismo. Apesar de sua autoria ser atribuída ao próprio Hermes Trismegistus, Yates (1995: 33) acredita que essa obra foi o resultado do trabalho de diversos autores, os quais foram imprimindo suas visões pessoais ao longo do tempo. Essa idéia foi mais bem expressa pelo conceito de “autoria fictícia” de Borchardt (1986: 27-29). Para este autor, obras como a *Ilíada* seriam antigas autorias ou redações coletivas, que funcionariam como “bibliotecas”. A autoria fictícia estaria imbuída de um desejo de publicidade, ou de um desejo de integração a uma tradição mais antiga e consolidada, como o hermetismo, logo os autores buscariam integrar estas “bibliotecas” já afamadas e respeitadas. Não se trata do desejo de ludibriar o leitor, mas de buscar atrair sobre seu trabalho atenção e respeito, ao atribuir um nome famoso à sua obra.

Aprofundando sua teoria sobre a autoria no Corpus Hermeticum, Yates (1995: 33) afirma que os escritos herméticos foram produzidos em datas consideravelmente variadas, não havendo grande coerência interna, não raro sendo os tratados contraditórios entre si. Porém, o que lhes daria um elemento de ligação seria a busca por salvação individual, sem a ajuda de um redentor pessoal, mas apenas por meio de uma abordagem religiosa do universo. Essa abordagem religiosa e o caráter de documento de experiências fornecem ao hermetismo a unidade que ele não possui no conjunto de sua obra, ao tratá-lo como unidade de pensamento.

O Corpus Hermeticum está dividido em conjuntos de textos: o Poimandres ou Pimandro, a Chave e o Asclepios. Yates (1995: 15) define a obra como *a filosofia grega popular de seu tempo, mescla de*

platonismo e estoicismo, combinada com influências hebraicas e talvez persas. Ainda que muito diversas, todas elas exalam uma intensa piedade. A estrutura textual que vigora nele é a seguinte: uma personagem constrói um discurso de convencimento aos ouvintes, e, por conseguinte, leitores. A personagem central apresenta sua idéia, as demais a questionam e esta responde; é essa a mecânica do texto. Existe uma postura pedagógica, essa estrutura propicia que o leitor se coloque na posição das personagens ouvintes, numa posição de discípulo da personagem principal.

Para Festugière (*apud* ELIADE, 1983: v.2.) esse momento é paradigmático para as chamadas religiões de mistérios. Desaparece a necessidade do processo iniciatório do *mustés*, dessa forma toda a estrutura cerimonial que garantia o progresso desse neófito pelos mistérios destas religiões tornou-se obsoleta. Agora bastaria o domínio da leitura para desvendar os Mistérios, como aqueles apresentados por Hermes Trismegistus. Fique claro que o ocorrido não é uma ampliação do acesso a esse conhecimento, uma vez que a oportunidade de instruir-se, como também de possuir contato com esses textos era restrita. Com o *Mistério Literário* - como Festugière (*apud* ELIADE, 1983: v.2.) nomeia esse processo - que apenas transforma a estrutura do processo iniciatório: ao invés da necessidade da progressiva avaliação e aceitação de um grupo detentor do saber almejado, a revelação se torna uma possibilidade da ação individual. Podemos pensar num primeiro arroubo da individualidade sobre a coletividade, e, certamente é essa característica do Corpus Hermeticum que possibilitou seu resgate e apropriação ao longo da história, tendo como principais propagandistas os humanistas italianos.

O Poimandres trata do encontro de Hermes com a entidade que dá nome a esta porção do texto. A condição primeira para que Hermes encontre o Poimandres é o desligamento do corpo, o que ele consegue por meio do torpor, conforme ele diz no trecho a seguir:

Um dia, em que comecei a refletir acerca dos seres e que meu pensamento deixou-se planar nas alturas enquanto meus sentidos corporais estavam como que atados, como acontece àqueles atingidos por um sono pesado pelo excesso de alimentação ou de uma grande fadiga corporal (CORPUS HERMETICUM, 2001: 11)

Entendemos que esse torpor equivale a um estado de transe; o que significaria um estado de consciência onde os sentidos corporais estariam em segundo plano, como que “desligados”. Dessa forma se alcançaria o necessário distanciamento do mundano para se atingir um nível de percepção puramente espiritual. Ao aparecer a Hermes, o Poimandres se identifica como o *Noûs* da Soberania Absoluta (CORPUS HERMETICUM, 2001: 11). Mais a frente nesse diálogo ele será mais claro quanto à sua natureza, ele é a essência divina, uma manifestação do *Noûs* do Criador, como ele explicou a Hermes.

“Esta Luz” disse “sou eu, Noûs, teu Deus, aquele que existe antes da natureza úmida que apareceu fora da obscuridade. Quanto ao Verbo luminoso saído do Noûs, é o filho de Deus.” “Quem então?”, disse eu. – “Conheça o que quero dizer por esse meio: o que em ti vê e ouve, é o verbo do Senhor, e teu Noûs é o Deus Pai; não são separados um do outro, pois esta união é que é vida.” (CORPUS HERMETICUM, 2001: 12)

O interessante é que o Poimandres simultaneamente se identifica como emissário e mensagem. Aqui residindo um dos primeiros paralelos possíveis entre a mensagem hermética e a bíblica, pois assim como o Poimandres, Jesus Cristo também se apresenta como o emissário de Deus, ao dizer: *Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim* (João 14:6). Se por um lado Poimandres é o “Noûs Demiurgo”, aquele que cria, por outro, a sua fala é o *Verbo Divino*, ou seja, a mensagem do Criador. Rememoremos que ele é uma manifestação do Ser Supremo. Percebe-se uma aproximação com as relações bíblicas entre Jeová e seus escolhidos. Porém, ao invés de utilizar terceiros ou entes inanimados como emissários de sua mensagem, como no caso cristão, a opção hermética é por uma forma antropomórfica: *pareceu que se me antolhava um ser de talhe imenso, além de toda medida definível* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 11). Crê-mos que isso já é um indício da idéia daquilo que mais tarde definiremos como Homem-Deus que permeara a obra, pois a relação entre Poimandres e Hermes adquire certa equivalência, por se darem entre figuras de mesma categoria, ou seja, antropomórficas.

O grande interesse de Hermes é saciar sua curiosidade acerca da criação e a origem do mundo e de seus elementos. Questionado sobre a gênese da criação, Poimandres responde que: *Da vontade de Deus, que tendo nela recebido o Verbo e tendo visto o belo mundo arquetípico, o imitou feita como foi em um mundo ordenado, segundo seus próprios elementos e seus próprios produtos, as almas* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 12). Assim como em Platão, onde o mundo concreto seria uma imagem do mundo ideal (CORPUS HERMETICUM, 2001: 8), o Criador hermético imita o mundo arquetípico ao produzir o mundo real. Continuando seu relato cosmogônico, Poimandres apresenta a versão hermética da criação do mundo e das coisas.

O Noûs Pai possui em si mesmo as qualidades de macho e de fêmea, ele é a totalidade das coisas. Como criador, sua natureza é engendrar e não ser engendrado. Como disse Trismegistus a Asclepios: *A outra denominação de Deus é a de Pai, devido à virtude que possui de criar todas as coisas: pois é ao Pai que cabe o criar.* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 23). Dessa ambivalência entre masculino e feminino ele cria o Noûs Demiurgo por meio da palavra, sempre preche de potência mágica e divina:

Ora o Noûs Deus, sendo macho e fêmea, existente como vida e luz, faz nascer de uma palavra um segundo Noûs demiurgo que, sendo deus do fogo e do sopro, criou Governadores, em número de sete, os quais envolvem no seu círculo o mundo sensível; e seu governo se chama Destino (CORPUS HERMETICUM, 2001: 12-13).

É interessante refletir sobre essa associação entre fogo e sopro. Lurker (2003: 274-275) nos diz

que o fogo é visto em muitas culturas como o elemento criador, a fonte da vida, sendo a chama símbolo desta. Nele o deus atua na criação, ou permite ser visto. Assim como a água, ele purifica, pois queima as impurezas. O sopro, ainda conforme Lurker (2003: 598), por sua vez é associado à respiração, sendo esta a portadora da alma. É o sopro do Criador que insufla vida no vivente, para os hebreus. O *Noûs* Demiurgo conjugaria em si estas duas qualidades criativas. Como o próprio nome diz, é essa divindade quem efetuará a obra da Criação, o oposto da cosmogonia cristã onde o Deus concentra em si todas as potências criadoras (Gênesis 1: 1-31). Esse Demiurgo é quem exerce a função criativa. Não que ele a possua de fato, ela lhe foi delegada pelo *Noûs* Pai, pois como dito anteriormente apenas a este cabe a função criativa. Só pode engendrar aquele que não foi engendrado. Fruto da Palavra Divina (Verbo), ou seja, da sabedoria divina, este segundo *Noûs* cria a totalidade das coisas a começar pelos planetas (Governadores), que circundam o mundo.

Com efeito, quando as coisas estavam indefinidas e não formadas, os elementos leves separam-se dos outros dirigindo-se para o alto e o elementos pesados repousaram sobre a areia úmida, todo o universo foi dividido em partes pela ação do fogo e mantido suspenso de forma a ser veiculado pelo sopro. E viu-se aparecer o céu em sete círculos e os deuses apareceram sob forma de astros com todas suas constelações e a natureza do alto foi ajustada segundo suas articulações com os deuses que continha em si. E o círculo envolvente movimentava-se circularmente no ar, veiculando no seu curso circular pelo sopro divino. E cada deus, pelo seu próprio poder, produziu o que lhe foi designado e assim nasceram os animais quadrúpedes e os que se arrastam, e os que vivem na água e aqueles que voam, toda semente germinal e a erva, e o tenro oscilar de toda flor possuem em si a semente da reprodução. E os deuses produziram as sementes da geração dos homens – para conhecer as obras divinas e prestar um testemunho ativo à natureza, para aumentar o número dos homens, para dominar o que existe sob o céu e reconhecer as coisas boas, para crescer em crescimento e multiplicar em multitude, e toda alma na carne, pelo curso dos deuses cíclicos semeados, para contemplação do céu e do curso dos deuses celestes e das obras divinas e da divindade da natureza, para o conhecimento da potência divina, conhecer as partes respectivas das coisas boas ou más e descobrir toda a arte de fabricar coisas boas. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 24-25)

Identifica-se uma das raízes de todo pensamento astrológico, alquímico e mágico pertencente ao homem renascentista: a influência dos astros na vida dos homens. Poimandres chama a tal poder de influência de Destino. É esse Destino, qualificado pela ação das influências dos seres superiores sobre os inferiores, sob a figura da *Fortuna*, que a magia renascentista pretendeu domar.

Com a criação e distribuição dos Planetas, o Verbo Divino se desprende das coisas inferiores e parte para encontrar o *Noûs* Demiurgo no “espaço”, isso entendido como *aquilo em que o conjunto das coisas esta contido. Pois todo esse conjunto não teria podido existir se não houvesse espaço para conter o ser das coisas – pois nenhuma coisa pode existir sem que se lhe tenha preparado um lugar* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 99). Dessa forma, os seres inferiores ficaram desguarnecidos da Razão emanada pela Palavra de Deus. O Poimandres descreve assim esse processo:

o Noûs demiurgo, conjuntamente com o Verbo, envolvendo os círculos e fazendo-os girar zumbindo, coloca desta forma em ação o movimento circular das criaturas, deixando-as fazer a sua revolução segundo um começo indeterminado até um término sem fim, pois começa onde se acaba. E esta rotação

dos círculos, segundo a vontade do Noûs, produziu, tirando-os dos elementos que se precipitavam para baixo, animais irracionais (pois não mantinham o Verbo próximo de si), o ar produziu os voláteis e a água, os nadadores. A água e a terra foram separadas uma da outra, segundo a vontade do Noûs, e a terra fez sair de seu próprio seio os animais que em si mesma retinha, quadrúpedes e répteis, bestas, selvagens e domésticas. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 13)

Apesar de o Noûs Demiurgo estar à frente da ação criativa até aqui, eis que o Noûs Pai reaparece, e para realizar um feito dos mais importantes em nossa reflexão, pois se trata da criação do homem. Segundo Poimandres,

Ora o Noûs, Pai de todos os seres, sendo vida e luz, criou um Homem semelhante a ele, pelo qual sentiu tanto amor como se fora seu próprio filho. Pois o Homem era muito belo, reproduzindo a imagem de seu próprio Pai: pois é verdadeiramente de sua própria forma que Deus tornou-se amoroso e legou-lhe todas as suas obras. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 13)

O Homem surge como obra central da criação, nas palavras de Trismegistus:

Ora, como ele [Noûs Pai] é bom, não quis dedicar essa oferenda a si somente, nem para si unicamente orna a terra, mas enviou para cá, como ornamento desse corpo divino, o homem, vivente mortal ornamento do vivente imortal. E se o mundo o situou sobre os vivos pela eternidade da vida, o homem situou-o acima do mundo pela razão e pelo intelecto. O homem, com efeito, tornou-se o contemplador da obra de Deus e prostrou-se maravilhado e aprendeu a conhecer o Criador. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 26)

Aqui começa a surgir à série de ações que possibilitam ao homem a condição de Homem-Deus, como reconhecer o Criador pela obra. Diferente dos Planetas que foram criados pelo Noûs Demiurgo, o Homem é criação direta do Noûs Pai. Logo, entre o Homem e o Demiurgo existe certa equivalência. A beleza do homem residiria no fato dele ser a imagem divina, e foi isto que o Pai amou. Este amor rendeu-lhe todas as obras do Criador. Enquanto o Demiurgo criou aquilo que o Pai permitiu, o Homem possuía tudo, e queria mais.

assim que percebeu a criação que o demiurgo fizera no fogo, o Homem quis produzir, também, uma obra e o Pai deu-lhe permissão. Entrando então na esfera demiúrgica, onde deveria ter plenos poderes, percebeu a obra de seu irmão e apaixonaram-se por ele e cada um deu-lhe parte de sua magistratura. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 13)

Dessa forma, o Homem que já possuía as obras do Pai, adquire uma parcela da força demiúrgica dos Planetas. Ele passa a ser além de Homem *Imago Dei*, também um Demiurgo. Uma vez que *tinha pleno poder sobre o mundo dos seres mortais e animais sem razão* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 13), o Homem decide *conhecer a potência daquele que reina sobre o fogo* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 13). Para tanto ele delibera atravessar as esferas dos Planetas em busca da Natureza. Esta ao ver o Homem, percebe que ele *possuía em si a beleza insuperável e toda a energia dos Governadores aliada à forma de Deus* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 13), e se apaixona por ele. O Homem reconheceu

na Natureza semelhança a sua essência, e nela veio habitar, se unindo a ela. Essa união só foi possível uma vez que o Homem abandonou a sua imaterialidade, pois era apenas essência no princípio, ao se submeter ao peso da Armadura das Esferas. Ao atravessar cada esfera, o Homem agregou uma fração da natureza de cada Planeta, o que constituiu seu corpo, e colocou o mesmo à mercê dos Governadores. É aqui que surgiu a natureza dupla do Homem, mortal e imortal, como nos informa o Poimandres:

E esta é a razão porque, de todos os seres que vivem sobre a terra, o homem é único que é duplo, mortal pelo seu corpo, imortal pelo Homem essencial. Ainda que seja imortal com efeito, e que tenha poder sobre todas as coisas, sofre a condição dos mortais, submetido como ele é, ao Destino, por esta razão, assim que se colocou sob a armadura das esferas tornou-se escravo da mesma; macho e fêmea pois nascido de um pai macho e fêmea (CORPUS HERMETICUM, 2001: 14)

Poimandres ainda diz a Hermes que por possuir a natureza dos sete elementos, em conjunto com a Natureza, procria sete indivíduos, todos macho e fêmea, e cada um correspondente a natureza de um dos Planetas. Porém o *Noûs* Pai decide dividir as criaturas em seres masculinos e femininos. E assim, como o Deus cristão, ele ordena: *Crescei em acréscimo e multiplicai-vos em multitude* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 14). Essa divisão entre masculino e feminino ocorre como uma forma de limitar a ação humana, uma vez que *aqueles seres que não possuem a faculdade de conceber a não ser através da cópula com outro ser, devem se considerar limitados* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 99), pois apenas o *Noûs* Pai pode criar sozinho, numa divinização do ato sexual. Assim, Poimandres encerra sua narrativa cosmogônica. A partir de então o Poimandres desaparece da narrativa, e Trismegistus assume outro papel. Ele se torna o propagador da mensagem do *Noûs* Pai, de fato, seu profeta, por ordem do Poimandres: *E, agora, porque tardas? Não vais agora que herdaste de mim toda a doutrina, fazer-te guia daqueles que são dignos fim de que, o gênero humano, graças a teu intermédio, seja salvo por Deus?* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 16)

Ao se tornar profeta, Trismegistus se transforma no primeiro Homem plenamente consciente de sua fração divina, de sua herança demiúrgica, mas sem ignorar a Armadura das Esferas, sua porção terrena. Ele é o primeiro a se perceber como humano e divino simultaneamente. Eis que nasce aquilo que chamaremos Homem-Deus, como símbolo da percepção da natureza dupla humana.

E eu, quando dirigi ao Pai das Coisas ações de graça e bênçãos, recebi de Poimandres permissão para partida depois de ter sido investido de potência e instruído sobre a natureza do Todo e sobre a visão suprema. E comecei a pregar aos homens a beleza da piedade e do conhecimento: “Oh! Povos, homens nascidos da terra, vós que sois abandonados à embriaguez, ao sono e à ignorância de deus, sede abstêmios, deixai de chafurdar com crápulas, enfeitiçados que sois por um sono de besta.” (CORPUS HERMETICUM, 2001: 16-17)

Depois da iluminação dada pelo Poimandres, nos próximos livros, a Chave e o Asclepius, Hermes Trismegistus muda de papel. De discípulo, ele passou a mestre. Seu círculo de pupilos é composto por seu filho Tat, por Asclepius e pelo rei Amom⁴¹. Tat e Asclepius são os mais presentes, sendo este último

o escolhido para a transmissão das mensagens mais profundas, como podemos ver neste trecho do Corpus Hermeticum:

Como meu filho Tat, na tua ausência quis ser instruído acerca da natureza do universo e como não me permitiu postergar essa instrução, como é natural, pois é meu filho e um neófito no conhecimento das coisas particulares, fui forçado a tratá-las mais longamente, a fim de que a doutrina lhe fosse mais fácil de seguir. Mas para ti, quis, do que foi dito, escolher e enviar sob forma de epístola os assuntos mais importantes, exprimindo-os de u'a maneira mais secreta tendo em vista tua idade mais avançada e a ciência que adquiriste da natureza das coisas. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 73)

No trecho acima se vê o esforço de Hermes em salvaguardar os saberes dos quais é mestre, se pautando por uma concepção de que nem todos devem ter acesso a todos os ensinamentos. Um dos grandes temas do hermetismo é a busca pelo despertar dessa fagulha da divindade presente em cada ser humano. Para tanto caberia ao homem aprender a reconhecer a Deus. Isso seria impossível aos sentidos, porque o *Noûs* Pai engendra e não é engendrado. A única forma de perceber o Criador seria por meio de sua obra. Na porção do Corpus Hermeticum conhecido como a Chave, Hermes dirige-se a seu filho Tat sobre as formas de perceber o *Noûs* Pai. Ele diz que o *Noûs* Pai não possui imagem porque não tem necessidade de aparecer, uma vez que sempre existiu. Só precisa aparecer aquilo que foi engendrado, pois necessita demonstrar sua existência (CORPUS HERMETICUM, 2001: 30). Seguindo a explicação, Trismegistus diz a Tat que *Nada existe que ele [Deus] não seja também: pois tudo que é, é Ele.* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 32), tal idéia remete ao conceito cristão da onipresença, onipotência e onisciência⁴², afinal se o Deus hermético é tudo, logo ele está em tudo, e, sendo assim, ele é onipresente, o que implica em onisciência, e dado que é o único criador é onipotente. Retornando ao hermetismo, diz Hermes a Tat que

É portanto evidente que o único não engendrado é ao mesmo tempo não suscetível de se apresentar numa imagem sensível e inaparente, mas que, como ele dá uma imagem sensível às coisas, aparece através de todas e em todas e aparece sobretudo àqueles aos quais quis aparecer. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 30)

Nesse trecho surge uma das idéias centrais do hermetismo, e que será de fundamental importância para o tema do Homem-Deus, como também para a retomada do hermetismo pelo humanismo. Tal idéia é a possibilidade de contemplar o Criador pela sua obra, através da mensagem divina nela oculta. A idéia hermética de se perceber o *Noûs* Pai por meio de uma mensagem cifrada na obra natural implica que a Natureza é uma obra em camadas, que dentro dela repousa os sinais da mensagem divina. Como aparece no trecho citado, o *Noûs* Pai é inatingível pelos olhos da armadura das esferas, isso ocorre devido às diferenças entre as suas naturezas. Lembrando que, de acordo com o Poimandres, o Homem desceu através das esferas dos planetas, apaixonado pela divindade que ele percebeu na Natureza, Trismegistus propõe o movimento inverso. Ao invés de descer do divino para o mundano, o caminho para Deus estaria no trajeto oposto. Para perceber o Criador, deve-se buscar seus vestígios em sua

obra, ou seja, o mundo. A contemplação da Natureza pode levar aquele que já descobriu sua chama demiúrgica a encontrar com o *Noûs* Pai. É a divinização da Natureza. Ainda segundo Hermes, tal feito só seria possível *elevando o olhar do coração para Aquele que quer ser visto. Pois não se deixa ouvir nem descrever e não é visível para os olhos corporais, mas somente ao intelecto e ao coração.* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 37).

Primeiro passo para perceber essa fagulha de divindade seria reconhecê-la, e para tanto, o único caminho possível é conhecer sua totalidade, ou seja, compreender o Criador. Quanto a isto, é revelado pelo *Noûs* ao Trismegistus que *se não te fazes igual a Deus, não podes compreender a Deus: pois o semelhante só é inteligível ao semelhante.* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 58). Mas, como realizar tal proeza? Segundo o *Noûs*, *se alcanças com o pensamento essas coisas ao mesmo tempo: tempo, lugar, substância, qualidade, quantidade, podes compreender Deus* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 58). O equivalente cristão de tal idéia seriam as qualidades de onisciência e onipresença do Deus, impossíveis ao homem no cristianismo, e meta no hermetismo. Um problema que surge é como perceber Deus se ele é invisível aos olhos. Quanto a isso diz Trismegistus a seu filho Tat que *Por outra parte, os seres criados são visíveis, mas ele é invisível: é justamente por isto que cria, para tornar-se visível. Cria todo o tempo: conseqüentemente é visível* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 74). Senhor da potência demiúrgica, é seu atributo exclusivo o dom de criar. Se outros criam, dele dependem, enquanto ele de ninguém depende para criar. Considerando que ele cria para se tornar perceptível aos sentidos humanos, sua obra é a lente que nos permite admirá-lo, pois conforme disse Trismegistus a seu filho *se queres contemplá-lo, vê o belo arranjo do mundo e a bela ordem desse arranjo* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 65).

Dessa forma, o hermetismo segue na contramão das concepções do cristianismo medieval, ao perceber divindade na Natureza desde o ato da criação, onde o Homem aceita o peso da armadura das esferas para se unir ao mundo natural, por perceber nela a divindade que possui em si mesmo. A mensagem hermética diviniza a Criação, pois percebe nela a fagulha divina presente nos planetas, no *Noûs* Demiurgo e no próprio Homem. E essa parcela de divindade nada mais é que a potência demiúrgica que reside neles. A capacidade de engendrar é própria de Deus, e se alguém também engendra é porque o Criador assim o permite, ou melhor, age por meio dele. Sintetizando essa idéia, revela o *Noûs* ao Trismegistus

Dirás agora: “Deus é invisível?” Não fala assim, o que é mais manifesto que Deus? Ele criou tudo para que o vejas através de todos os seres. Eis o bem de Deus, o poder miraculoso de Deus de se manifestar através de todos os seres. Pois nada há de invisível mesmo entre os incorpóreos. O intelecto se torna visível no ato de pensar, Deus no ato de criar. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 59)

Essa redenção da Natureza, a qual buscaram os homens do Renascimento só foi possível graças à concepção de que a natureza de Deus é o Bem. Apenas nele pode existir tal sentimento, conforme explica Hermes a Asclepios:

Quanto ao homem, o bem se mede nele por comparação com o mal. Pois o mal que não é grande, é aqui embaixo o bem e o bem daqui embaixo é a menor porção do mal. É impossível portanto, que o bem daqui seja inteiramente desprovido de toda malícia: cá embaixo, de fato, o bem foi tornado mal; ora tendo sido tornado mal [o Bem] e se não é bom, torna-se mal. Portanto, o Bem só existe em Deus, ou melhor; Deus é o próprio Bem. [...] Pois não há lugar para ele num corpo material que é tocado pelo mal, pelas penas e sofrimentos, pelas concupiscências e as cóleras, as ilusões e as opiniões insensatas. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 35)

A idéia de que “cá embaixo” o bem seria corrompido pelo mal, implica que “cá embaixo” impera a maldade. Porém, na concepção hermética essa consideração deve ser ponderada. Existe uma clara diferenciação entre o mundo da Natureza e o mundo do Homem. O primeiro foi criado pelo *Noûs* Demiurgo, sob os auspícios do *Noûs* Pai, e é também parte integrante deste, que é só Bem. Este mundo não pode ser mal, pois se o fosse, o próprio Deus também o seria. Já o mundo do Homem é construído pela ação humana. Ação essa que é guiada pelos interesses e paixões que a Armadura das Esferas causa, e onde residem as paixões não há bem (CORPUS HERMETICUM, 2001: 35). Dessa forma, o mundo do Homem é mal e deve ser evitado, já o mundo da Natureza é obra de Deus, e logo, como sua imagem, naturalmente bom. É isso que Hermes diz a Asclepios no trecho abaixo:

Pois, eu já o disse, o mal deve necessariamente habitar cá embaixo, aqui está seu domínio próprio: seu domínio com efeito é a Terra, não o mundo como muitos dirão com um propósito blasfematório. Todavia o homem temente a Deus saberá tudo suportar porque tomou consciência do conhecimento. Para tal homem as coisas são boas, mesmo aquelas que são más para outros. Se se lhe preparam emboscadas e armadilhas, relaciona tudo com o conhecimento e é o único de todos os homens que torna os males em bens. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 42. Grifo nosso)

A realidade do mundo seria influenciada pelos humores dos deuses, ou seja, dos planetas. Pois segundo Hermes, *Esta rede, meu filho, fora da qual saímos, foi constituída pelo círculo zodiacal, que por sua vez é composto de doze elementos da mesma natureza e que pode tomar todas as formas para estupor dos homens* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 70). Num primeiro momento, parece que o homem estaria à mercê da *Fortuna* dos astros, um mero refém do poder desse *spiritus*. Porém, esse destino não seria o único possível, como afirma o próprio Trismegistus. Como relatado anteriormente, no Homem residiria a qualidade capaz de enfrentar a *Fortuna*, bastava apenas descobri-la.

Tal façanha só se faria possível por meio da concepção das relações entre microcosmo e macrocosmo. Existe uma máxima hermética que diz que o que esta em cima é igual ao que esta em baixo, sendo a recíproca verdadeira. Isso seria possível por toda a criação estar contida em Deus, fazendo assim parte de um só conjunto, e compartilhando algumas qualidades fundamentais, como a presença do sopro divino. Essas qualidades compartilhadas criariam uma rede de conexões no universo, concepção ancorada no princípio simpático da magia. Para se realizar determinado efeito, deveria se forjar um amuleto, fosse qual fosse sua natureza, reunindo em si os elementos naturais que compartilhavam *spiritus*, espécie de matéria espiritual que compunha as influências planetárias e que seriam postas em

ação pelos *daimones*, com o planeta cuja influência se desejasse obter para a realização de tal efeito. Essa idéia de um universo interconectado é fundamental para a compreensão do complexo mundo da magia renascentista.

2.1.3 – Dos daimones

Em sua obra, Trismegistos apresenta o ciclo pelo qual a alma deve passar em sua jornada. Transparece a idéia de que quanto mais terrestre, ou seja, mais ligado à Terra, menos evoluído o indivíduo seria, como podemos ver nas palavras de Hermes a *Tat*:

Não escutaste nas Lições Gerais que é de uma só Alma, a Alma do Todo, que surgiram todas essas almas que turbilhonam no mundo como distribuídas em suas partes? Dessas almas então, numerosas são as metamorfoses de uma para uma sorte mais feliz, de outras para uma sorte contrária: pois as almas inferiores passam para animais aquáticos, as almas aquáticas em animais terrestres, as almas terrestres em voláteis, as almas aéreas em homens, enfim as almas humanas fazem sua entrada na imortalidade transformando-se em “daimons”, e depois neste estado passando no coração dos deuses (há dois corações de deuses - o dos astros errantes e dos fixos). E tal é a glória mais perfeita da alma. Todavia, a alma que entre num corpo humano e permanece no vício, não experimenta a imortalidade, não toma parte no Bem, mas levada para trás percorre inversamente a rota seguida, a que conduz até aos répteis: tal é a sentença da alma viciosa. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 47)

Esse trajeto espiritual é comum a outras propostas religiosas, como o budismo. O que nos interessa e torna essa perspectiva diferenciada é a presença dos *daimones*. O texto os apresenta como seres espirituais puramente, pertencentes a um estágio intermediário entre os homens e os deuses. A alma humana, ao abandonar a armadura das esferas, poderia assumir a forma de *daimon*, conforme afirmado anteriormente, por que *Quanto à alma humana, não toda a alma para dizer a verdade, mas a piedosa, é de alguma forma daimoniaca (de daimon) e divina (CORPUS HERMETICUM, 2001: 50).*

Cabe aqui realizar um esclarecimento sobre o que seria o *daimon*. Essa palavra pertence ao grego clássico e trataria de um ente espiritual capaz de proezas admiráveis (PEREIRA, 1957: 118), ligado a idéia de divindade⁴³. Esse vocábulo foi traduzido para o latim como *daemon*, significando espírito ou gênio (bom ou mal), tendo como referência Apuleio, já aparecendo em Tertullianus como anjo mau ou demônio, significado muito próximo de *daemonium* que aparece no mesmo autor com o mesmo sentido (SARAIVA, 2000: 333). Nessa transição entre sistemas lingüísticos ocorreu uma confusão de sentidos. O *daimon* grego se confundiu com o *daemonium* latino. Isso fica claro nos comentários de Santo Agostinho, já discutidos anteriormente, sobre a hermética. Graças a leituras como essa, a imagem dos *daimones* foi demonizada segundo os valores cristãos. Isso causou grandes dificuldades para a aceitação do Corpus Hermeticum, pois sua mensagem seria demonizante, uma vez que continha em seu bojo reflexões sobre entidades das trevas. O que pretendemos demonstrar é que tal leitura não fora a única possível, e que a própria mensagem hermética alicerça tal concepção.

Segundo Lurker (2003: 190-191), para os gregos o *daimon* seria a personificação de forças humanas

ou naturais, que tenderia a uma postura boa. Para os egípcios, estes seres poderosos seriam capazes de gerar tanto o bem quanto o mal, dependendo de suas vontades. Surge aqui uma postura adversa à criticada por Santo Agostinho. Estes entes não seriam necessariamente maus, havendo a possibilidade de eles agirem positivamente. Assim como os duendes da Europa medieval, porém num grau maior, os *daimones* possuiriam uma índole volúvel. Os textos bíblicos apresentam os demônios como entes necessariamente maus, por serem anjos caídos, traidores de Deus, cabendo a eles torturar aos homens. Assim, podemos perceber uma clara incompatibilidade entre as duas concepções. Como veremos adiante, na mensagem hermética, o *daimon* fazia parte da ação divina, e não era um marginalizado como os demônios cristãos.

Tenhamos em conta uma passagem onde Trismegistus (CORPUS HERMETICUM, 2001: 51) diz a Tat que *Nada há de mais divino e mais ativo que o intelecto, nada de mais apto para unir os homens aos deuses e os deuses aos homens. O intelecto é o Bom Daimon*. Ora, em passagem anterior é defendida a idéia de que a origem do Intelecto, elemento que distingue o homem das demais criaturas, é oriundo da própria essência divina (CORPUS HERMETICUM, 2001: 60). Dessa forma, Trismegistus acha no Criador a origem dos *daimones*, logo estes possuem ao menos uma fração da divindade. Em outro momento, diz Trismegistus (CORPUS HERMETICUM, 2001: 50-51) a Tat que

É ordem estabelecida que o intelecto assim que se torne daimon, receba um corpo de fogo para ser colocado a serviço de Deus que sendo introduzido numa alma ímpia, flagela-a com os açoites reservados aos pecadores, sob os golpes dos quais a alma ímpia precipita-se nos assassinos, ultrajes, calúnias e violência de toda sorte, instrumentos das injustiças humanas. Quando, contrariamente, o intelecto ingressa numa alma piedosa, guia-a para a luz do conhecimento e a alma assim favorecida nunca deixa de cantar a Deus e de estender suas bênçãos para todos os homens por benefícios em palavras e obras, à imitação de seu pai.

Aqui temos duas informações de grande importância. Primeiramente, o *daimon* não está aprisionado pela armadura das esferas, pois está reservado a ele um corpo de fogo, elemento simultaneamente demiúrgico e purificador, e dessa forma não está sujeito às paixões que a matéria traz consigo, pois conforme o Trismegistus (CORPUS HERMETICUM, 2001: 62) *quando o intelecto é separado do corpo, separa-se também da paixão*. Aquele que não se submete às paixões, não está sujeito aos vícios, sendo dessa forma puro. Outro ponto de grande importância é o fato de o *daimon* estar a serviço de Deus. Ele tanto pode flagelar o pecador, como também pode guiar o puro à bonança.

Essa reflexão torna insustentável a idéia de que o *daimon* seria equivalente ao *daemonium*. Ele possuía uma porção divina, assim como o homem, porém não era limitado pela viciosa armadura das esferas. Além disso, era instrumento do próprio Deus para a realização de seus desígnios. Surge aqui um paralelo possível com o papel dos anjos na tradição cristã. Tanto no Velho quanto no Novo Testamento, os anjos executam tarefas semelhantes aos *daimones* da tradição hermética, pois cabe a eles punir aos pecadores e premiar aos justos (MARSHALL & WALSHAN, 2006). Essa relação entre *daimones* e anjos

será bastante oportuna para entendermos posteriormente a chamada magia angélica, executada por Trithemius e seu discípulo Agrippa.

Em seu diálogo com o rei *Ammon*, *Asclepios* retoma a questão dos *daimones*. Segundo ele

o sol tem ao seu redor numerosos coros de daimons, semelhantes a grupos armados de forma diversa, que convivem com os mortais sem perder a imortalidade e que após terem recebido como sua parte a região dos homens, velam sobre seus negócios. E executam o que lhes é ordenado pelos deuses, por meio de tempestades, de ciclones, de maremotos, de vicissitudes no elemento ígneo, terremotos e fome e guerra, castigando a impiedade. Este é realmente o maior pecado dos homens contra os deuses: pois aos deuses pertence fazer o bem, aos homens serem pios, e aos daimons ajudar aos deuses. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 78. Grifo Nosso.)

A condição de instrumentos do Deus se consolida. Os *daimones* surgem como intermediários entre os assuntos humanos e as forças divinas. É interessante ressaltar que a idéia de que eles comporiam um exército ou uma armada é mais um elemento comum entre anjos e *daimones*. Como dito anteriormente, o *Noûs* Deus delegou ao *Noûs* Demiurgo sua potência criativa para que este criasse tudo. Este a repartiu com seus irmãos, as esferas dos planetas, e posteriormente com o Homem. Porém o ser humano é limitado pela armadura das esferas, que sofre a influência dos planetas. Quem intermedia a ação dessa influência, cuja origem é divina, são os *daimones*. Eles atuam nos assuntos humanos em conformidade com os desígnios dos deuses, que são relativos aos planetas. A forma dessa ação tem resultado direto na conduta humana. Essa seria a hierarquia do universo. *Asclepios* é mais incisivo quando diz que

em torno do sol gravitam as oito esferas, dependendo do sol, a dos astros fixos, as seis esferas dos planetas e a esfera única que envolve a terra. É dessas esferas que dependem os daimons, e dos daimons, os homens: e desta maneira tudo e todos estão na dependência de Deus. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 80)

Após essa reflexão sobre o papel e a importância dos *daimones* para a ação divina, duas posições são inegáveis. A primeira é que associá-los aos demônios cristãos foi um equívoco dos padres da Igreja, provavelmente intencional, e a magia renascentista não o repetiria ao recuperar o hermetismo. E a segunda é que quem possuísse o controle dos *daimones* poderia realizar feitos dignos de um deus. Aprofundemos essa questão.

Os *daimones* só responderiam aos deuses, e isto por meio da potência divina que lhes foi concedida por intermédio do *Noûs* Demiurgo. Essa qualidade de divindade também foi atribuída ao homem, conforme fora relatado na revelação do *Noûs* ao Trismegistos. Dessa forma, a qualidade que propicia o controle dos *daimones* estaria presente tanto nos deuses quanto nos homens. Mas isto apenas não seria o bastante. Ainda que possuidor da capacidade para executar tal ação, faltaria ao homem os meios, pelo menos num primeiro momento. Segundo Yates (1995: 64), o universo seria composto pelo *Noûs*, pelo material corpóreo (*materia*) e pela matéria espiritual (*spiritus*). Esse *spiritus* conteria as qualidades dos seres superiores, e seria irradiado por estes de forma constante. A idéia de *spiritus* é muito próxima

ao *mana* de Mauss (2003). Ambas são substâncias e qualidades que conferem magia às coisas e seres; estes seriam contagiados e preenchidos por elas. A essa matéria espiritual a que Trismegistus (CORPUS HERMETICUM, 2001: 51) se refere no trecho abaixo:

As energias são como os raios de Deus, as forças da natureza como raios do mundo, as artes e as ciências como os raios do homem. As energias agem através do mundo e atingem o homem pelo canal dos raios físicos do mundo; as forças da natureza agem por meio dos elementos e os homens por intermédio das artes e das ciências

E ainda conforme o trecho acima, essa energia atua diretamente nos viventes inferiores. Pois como disse Asclepios a Ammon, *os incorpóreos, refletem-se nos corpos e os corpos nos incorpóreos, isto é, o mundo sensível reflete-se no inteligível e o mundo inteligível no sensível. É esta razão de se adorarem estátuas, pois estas contêm formas do mundo inteligível* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 81). Seria por meio do *spiritus* que os astros comandariam os *daimones*, num processo semelhante à magia dos amuletos. Estes agiriam em conformidade com o *spiritus* específico de cada astro. Essa é a base do funcionamento da astrologia, bem como da magia natural, ao menos de acordo com a ótica hermética.

No Asclepio as reflexões acerca dos *daimones* assumem um caráter mais pragmático. Ao contrário das discussões acerca da natureza destes ocorridas na Chave, agora Trismegistus apresenta algumas funções de tais entes. Quanto a isso, Hermes diz que

*todos os seres que são produzidos ou pelos deuses, ou pelos daimons, ou pelos homens, são indivíduos inteiramente semelhantes a seus gêneros respectivos: pois os corpos não podem receber suas formas sem a vontade divina, os indivíduos sua figura sem o concurso dos daimons e os seres inanimados não podem ser plantados e criados sem a mão do homem. Aqueles que entre os daimons saem de seu gênero para atingir um outro gênero são levados a entrar em contato com um indivíduo do gênero divino, são tidos, graças a essa vizinhança e a esse comércio, por semelhantes aos deuses. [...] **Por outro lado, aqueles daimons que perseveram na qualidade de seu gênero são chamados daimons amigos dos homens** (CORPUS HERMETICUM, 2001: 92. Grifo Nosso.)*

Nesse excerto, a idéia de que o *daimon* pode produzir algum efeito maléfico desaparece, em compensação, seu caráter servil se realça. Estes seres são sempre descritos como estando à serviço de alguém, seja o *Noûs* Criador, sejam os deuses ou mesmo os homens. Em nenhum momento é apresentada uma situação na qual estes seres empreendem alguma ação por iniciativa própria. E mais, os *daimones* seriam diretamente influenciados pelos seus amos. Também se reafirma a possibilidade dos homens obterem os préstimos destes seres, fornecendo mais um elemento para reforçar a concepção de Homem-Deus.

É o momento para se descrever os *daimones*. É interessante tal descrição, pois ela sugere certa familiaridade, além de assumir ares de defesa da existência desses seres, uma vez que Trismegistus questiona um suposto “espaço fora do mundo”, porém desfia uma série de argumentos justificando a existência destes seres. Se não o percebemos é porque nossos sentidos corporais são débeis, assim como

também são incapazes de perceber a divindade do mundo. Subentende-se na palavra de Hermes que para percebê-los seria necessário repetir o procedimento que permite perceber o Criador por meio da obra. Dessa forma, os *daimones* se tornam parte da vida do Homem a partir do momento em que este se envereda pelo caminho do Homem-Deus. O trecho abaixo apresenta a descrição de Hermes acerca dos *daimones*.

Pois, da mesma maneira que o que se chama espaço fora do mundo, se é que realmente algo assim (o que não creio), deve estar, em minha opinião, cheio de seres inteligíveis, isto é, semelhantes à divindade deste espaço, também este mundo que se chama sensível está absolutamente repleto de corpos e de viventes em relação com sua natureza e qualidade; porém as verdadeiras formas destes corpos nem sempre nos são evidentes: vemos algumas maiores do que são efetivamente, as outras realmente muito pequenas, de modo que pela extrema distância que nos separa delas ou pela debilidade de nossa vista nos parecem assim, ou ainda, seu excessivamente diminuto tamanho induz a maioria a negar de forma absoluta a existência delas. Refiro-me neste momento aos daimons que, estou seguro, habitam conosco e aos heróis, que moram, em minha opinião, entre a parte mais pura do ar, acima de nós e esses lugares em que não se acham nem bruma nem nuvens e cuja paz não é perturbada pelo movimento de nenhum corpo celeste. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 114-115)

Ainda mais contundente é a descoberta de que a revelação hermética pode ser realizada pelo intermédio de um *daimon* entre o Deus e o iluminado. Percebe-se a importância destes seres para a comunicação e relação entre deuses e homens, podendo ser feito novamente o paralelo entre os anjos cristãos e os *daimones* herméticos, pois ambos podem assumir a função de arautos da boa nova, seja ela a vinda do messias, no caso cristão, ou a imortalidade, conforme Hermes suplica: *só peço a imortalidade para meu filho, mestre desta poderosa arte que praticamos e que o poderoso e grande deus Hélios Mithra ordenou que me fosse comunicada por seu daimon a fim de que apenas eu, em minha peregrinação, alcance os céus e contemple todas as coisas* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 121).

Sintetizemos o quadro hermético. O Homem vive sob a influência dos astros-deuses, que agem sobre ele por meio do seu *spiritum* específico. Seus instrumentos nessa empreitada seriam os *daimones*. Para fugir desse controle de seus irmãos, o Homem deveria perceber a divindade que reside nele próprio, para tanto precisando descobrir como reconhecer a fonte do divino, o Deus. Este se faria visível por meio de suas obras, pois apenas a Ele cabe criar. Mas os sentidos corpóreos são inúteis nesse projeto, por estarem sujeitos às paixões corporais. Para ler as entrelinhas da Natureza, o Homem deveria negar a Terra, criação da ação humana, e se concentrar no Mundo, fruto da ação divina. Essa atitude busca substituir a negação pelo Intelecto, manifestação do *Noûs*, e dessa forma, ver a Natureza, segundo Hermes, *não pela visão dos olhos, mas pela energia espiritual que recebo das potências* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 70). Isso faria com que o Homem alcançasse o estado atingido por Trismegistus: *Estou no céu, na terra, na água, no ar, estou nos animais, nas plantas, no ventre, antes do ventre, depois do ventre, em todo o lugar* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 70).

Disse o Trismegistus a Tat que

Nos homens este intelecto é Deus: também alguns entre os homens são deuses e sua humanidade é muito próxima da divindade e com efeito o Bom Gênio (Agatodemon) nomeou os deuses como “homens imortais” e os homens como “deuses mortais”; nos animais sem razão o intelecto é o instinto natural. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 60)

Surge aqui, pela primeira vez na obra, de forma explícita a relação entre os homens e os deuses. Tal idéia será mais bem expressa em outro diálogo com seu filho, quando este diz que

o homem é um vivente divino, que não deve ser comparado ao resto dos viventes mortais, mas àqueles do alto, no céu, que se chamam deuses. Ou melhor, é preciso ousar dizer a verdade, é ainda acima destes deuses que está estabelecido o homem realmente homem ou, pelo menos, existe completa igualdade de poder entre uns e outros. [...] Realmente nenhum dos deuses celestes deixará a fronteira do céu e descerá sobre a terra, o homem contrariamente se eleva até o céu e o mede, e sabe o que está acima no céu, o que está embaixo, e aprende todo o resto com exatidão e, maravilha suprema, não precisa deixar a terra para se estabelecer no alto, tão longe se estende seu poder! É preciso então ousar dizê-lo, o homem terrestre é um deus mortal, o deus celeste um homem imortal. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 51-52. Grifo nosso.)

2.1.4 – O Homem-Deus e a queda da Fortuna

Hermes começou o trecho anterior propondo a igualdade entre os deuses e os homens, pois ambos possuiriam, no mínimo, o mesmo volume de poder. Isso se justifica pelo fato de que quando da gênese hermética, o *Noûs* Demiurgo e os planetas compartilharam sua potência demiúrgica com o Homem. E como o que distingue Deus dos demais viventes é a sua exclusividade ao criar, ao adquirir sua fração demiúrgica o homem também é um deus, pelo menos em parte. A grande proposta da filosofia hermética é despertar no homem essa consciência de sua divindade. É isso que o *Poimandres* realiza no Trismegistus. Ao realizar esse despertar, o Homem escaparia da “rede do círculo zodiacal”. Os planetas não mais poderiam controlar a vida humana; os *daimones* não mais agiriam o *spiritus* das potências sobre os homens. Antes pelo contrário. Em discurso a Tat, Hermes proclama que

Todo vivente é portanto imortal pelo intelecto. Mas o mais imortal de todos é o homem, pois é capaz de receber Deus e de entrar em união com Deus. É com este único vivente que Deus se comunica, durante a noite em meio aos sonhos, durante o dia através de presságios, e lhe prediz o futuro por toda uma variedade de meios, pelos pássaros, pelas entranhas das vítimas, pela inspiração, pelo carvalho. De modo que o homem também se esforça em conhecer o passado, o presente e o futuro. [...] E veja isto, ainda, criança, que cada um dos animais frequenta apenas uma parte do universo, os animais aquáticos, a água; os animais terrestres, a terra; os voláteis, o ar; o homem contrariamente tem relação com todas as partes igualmente, a terra, a água, o ar, o fogo; e mesmo o céu, ele o vê e entra em contato com o mesmo através da sensação. Deus envolve a tudo e penetra em tudo porque é energia e potência. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 65)

O Homem é o único vivente que recebe o *Logos* diretamente do *Noûs*. Hermes teria afirmado que os homens seriam providos de uma “luz”, cuja origem seria o próprio Sol. Isso provavelmente se trate de uma aproximação entre o culto solar egípcio e o hermetismo, uma vez que o próprio Amun-Rá seria

discípulo de Hermes, além de reforçar a idéia do fogo, representado pelo Sol, como gerador de vida. Ela seria moldada pela Lua, sendo equilibrada e posta em movimento pela Terra. Assim é descrita no hermetismo a força motriz humana. É ao Homem que o Criador revela seus mistérios. Isso seria uma das qualidades que o tornaria um Homem-Deus; ele seria capaz de conhecer os segredos que o *Noûs* Pai espalhou pela criação. O primeiro passo é esclarecer a origem do homem perfeito.

O homem foi criado para contemplar a obra divina, e foi a criação que mais deleite forneceu ao *Noûs* Pai. Ao contrário do que dito nas outras partes do Corpus Hermeticum, no Asclepius afirma-se que a armadura das esferas ou corpo foi providenciada para que o Homem pudesse tomar conta das coisas terrestres, uma vez que se fosse apenas espírito não teria como fazê-lo. Dessa forma, a armadura das esferas deixa de ser elemento limitador, para se tornar o possibilitador da majestade humana no mundo. Podemos perceber um paralelo entre o que Yates (1995) chama de Adão hermético e Adão mosaico. Ambos são criados para guiar os viventes do mundo, sendo-lhes entregues meios para tanto, porém a primazia do segundo se limita a assuntos terrenos, o que não se aplica ao primeiro. O trecho abaixo do discurso de Hermes ao Asclepius ilustra bem os objetivos da criação do Adão hermético.

Quando o Senhor e o Criador das coisas, que chamamos com justiça Deus, faz, segundo após ele, o deus visível e sensível, esse segundo deus, se o digo sensível, não é que queira dizer que seja ele mesmo dotado de sensação (se ele o é ou não, discutiremos em um outro momento), mas porque cai sob o sentido visual – quando Deus então produziu este ser, o primeiro tirou de si mesmo, mas o segundo depois dele, e que este lhe pareceu belo, pois estava cumulado de bondade de todos os seres, amou-o como fruto de sua divindade. Então, em Deus todo-poderoso e bom, quis que existisse um outro ser que pudesse contemplar aquilo que havia tirado de si mesmo e prontamente criou o homem, cuja razão e cuidado com as coisas devem ser à imitação de Deus. Pois a vontade, em Deus, é o cumprimento mesmo do ato, pois querer e fazer são coisas realizadas por ele no mesmo instante. Ora, após haver criado o homem “essencial”, como visse que esse homem não poderia cuidar das coisas se não o cobrisse de um envoltório material, deu-lhe um corpo por domicílio e prescreveu que todos os homens fossem tais, compondo de uma e outra natureza, uma fusão e uma mistura únicas na proporção conveniente. Foi desta forma – que confortou o homem, da natureza do espírito e do corpo, isto é do eterno e do mortal, para que o vivente formado dessa forma pudesse satisfazer à sua dupla origem, admirar e adorar as coisas celestes, tomar conta das terrestres e governá-las. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 94)

Uma primeira fração daquilo que chamamos Homem-Deus foi esclarecida pela reflexão acima, porém ainda falta algo. O Homem foi primeiro criado pelo *Noûs* Pai como uma forma essencial, ou espiritual, que passa a possuir um corpo físico. O Poimandres buscou alertar Trismegistus dessa duplicidade; apesar de preso às coisas terrenas pela armadura das esferas, o Homem é dotado de um espírito, sendo esse uma fagulha do próprio *Noûs* Pai, e não apenas isso, mas de que essas duas partes se complementariam tornando o Homem um vivente diferenciado dos demais. É essa mensagem que Trismegistus intenta transmitir aos seus discípulos. É o que podemos ver no trecho abaixo:

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

sua esperança na divindade de outra parte. Oh! De que mistura privilegiada é feita a natureza humana! Unido aos deuses – pelo que possui de divino e que o aparenta a eles; a parte de seu ser que o faz terrestre despreza-a em si mesmo; todos os outros viventes aos quais se sabe ligado em virtude do plano celeste, prende-se-lhes por um laço de amor e eleva seus olhares para o céu. Tal é então sua posição privilegiada de intermediário que ama os seres que lhe são inferiores, como é amado por aqueles que o dominam. Cuida da terra, mistura-se aos elementos pela velocidade de seus pensamentos, pela ponte do espírito atira-se nos abismos do mar. Tudo lhe é acessível; o céu não lhe parece muito alto, pois mede-o como próximo graças a sua engenhosidade. O olhar que seu espírito dirige, nenhuma miragem ofusca; a terra nunca é tão compacta que consiga impedir seu trabalho; a imensidão das profundidades marinhas não obscurecem a sua visão que mergulha. É ao mesmo tempo as coisas e está em toda a parte. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 92)

Retoma-se também nessa passagem a idéia de que o Homem, por possuir uma fração de divindade, estaria ligado aos deuses. De fato, ele mereceria mais admiração do que estes. Enquanto os deuses estariam atados ao plano celeste pela sua natureza unicamente divina, o homem poderia transitar pelo terreno e pelo celeste, por possuir as duas naturezas. E a plena percepção disso é que cria o Homem-Deus. Quanto a isso, diz Trismegistus a Asclepios:

Em uma palavra, a fim de que o homem pudesse ser bom e capaz da imortalidade, Deus o compôs de duas naturezas, a divina e a mortal: e deste modo a vontade divina decretou que o homem fosse melhor constituído que os deuses, que foram conformados exclusivamente da natureza imortal que todo o resto dos mortais. Por isto, enquanto o homem unido aos deuses por um vínculo de parentesco, os adora piedosamente na santidade do espírito, os deuses por sua vez velam do alto, com um terno amor, sobre os assuntos humanos, tomando-os sob sua custódia (CORPUS HERMETICUM, 2001: 105)

Passado, presente e futuro se descortinam ante seus olhos, bastando para isso contemplar os sinais da natureza, logo, a obra natural possuiria a essência do *Noûs* Pai. Enquanto os outros viventes percebem apenas facetas específicas do mundo natural, o Homem percebe e interage com todas. Nele encontram-se o material (*materia*) e o espiritual (*spiritus*). Apesar de aparentemente limitado pela armadura das esferas, o iniciado nos mistérios herméticos aprende a perceber sua fagulha demiúrgica, sua fração de Deus. Dessa forma, o Homem transita entre o inferior e o superior, e ao possuir elementos dos dois ambientes, se torna um duplo, pois retêm em si o macrocosmo e o microcosmo. Da mesma forma que o *spiritus* traz a influência do superior sobre o inferior, o trajeto pode ser invertido por aquele que conhece os dois mundos. É dessa forma que o Homem passa a utilizar o *spiritus* para domar os *daimones* a seu favor.

Senhor dos assuntos terrenos, amado pelos deuses, o único capaz de se inteirar dos céus e da terra, o Homem-Deus seria o ser completo. Ele seria a concretização da máxima hermética que diz: *É verdadeiro, completo, claro e certo. O que está em embaixo é como o que está em cima e o que está em cima é igual ao que está embaixo, para realizar os milagres de uma única coisa* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 126). O trecho descrito anteriormente pertence a outro texto atribuído ao Trismegistus, a *Tábua de Esmeralda*, que ainda diz: *Sobe da Terra para o Céu e desce novamente à Terra e recolhe a força das*

coisas superiores e inferiores. Desse modo obterás a glória do mundo e as trevas se afastarão (CORPUS HERMETICUM, 2001: 126). Esse seria o caminho da transformação do ser humano em um Homem-Deus. Ele deveria se inteirar dessa natureza dupla, e agir conjuntamente as duas, e dessa forma se fazer presente na terra e nos céus. Para tanto deveria aprender a recolher e manipular “a força das coisas superiores e inferiores”, sendo isso o *spiritus*. Para tanto, assim como os deuses, ele deveria manipular os *daimones*, que eram os mensageiros dessa influência sobre o mundo. O Homem vence a *Fortuna* ao adquirir ferramentas que o permitem alterar os caminhos os quais essa deusa constrói para ele. Dessa forma, o Homem-Deus vence a *Fortuna* dos astros.

A proximidade entre o Gênesis e o Pimandro levou alguns conhecedores de ambas as religiões a defender uma contemporaneidade entre Moisés e Hermes (YATES, 1995: 23-24), haja visto também algumas proximidades entre o hermetismo e a Cabala. Yates vê uma equivalência entre Moisés e o Trismegistus. Enquanto Moisés teria sido o legislador do povo hebreu, Hermes teria desempenhado a mesma função para o povo egípcio. Ambos instruíram seus rebanhos quanto à correta maneira de viver, louvando o Deus maior por meio de hinos e agradecimentos, contemplando a vida e a luz. Ficino, em sua *Theologia Platonica*, teria se impressionado com as semelhanças entre os dois, tendo mesmo aventado a possibilidade de compreender a Hermes como um Moisés egípcio, chegando a conjecturar se não seria a mesma pessoa. É assim que o florentino justificaria o interesse dos padres da Igreja na figura de Hermes. Outra comparação interessante ocorre entre as gêneses do Homem no hermetismo e no cristianismo. Para Yates (1995: 39)

É certo que o Gênesis mosaico, como o egípcio, afirma que o Homem foi feito à imagem de Deus, que lhe fora concedido o domínio sobre todas as criaturas, mas não se afirma no Gênesis mosaico que isso significa que Adão foi criado como um ser divino, com poderes divinos para criar. Nem mesmo quando Adão andava com o Senhor no Jardim do Éden, antes da Queda, isso é afirmado a seu respeito. Quando Adão, tentado por Eva e pela serpente, tentou comer da Árvore do Conhecimento, tornando-se assim igual a Deus, cometeu o pecado da desobediência, punido com o exílio do Jardim do Éden. Mas o Gênesis egípcio, o Homem recém criado, ao ver os recém-criados sete governadores (os planetas), dos quais dependiam todas as coisas, desejou realizar algo parecido. Mas isso não é tratado como pecado de desobediência. Deixam-no entrar para a sociedade dos Sete Governadores, que o amam e lhe transmitem seus poderes. O Adão egípcio é mais que humano; é divino, e pertence à raça dos demônios das estrelas, os governadores do mundo inferior divinamente criados. Declara-se até que ele é um “irmão” do Demiurgo criador do Mundo e Filho de Deus, o “segundo Deus” que move as estrelas.

A queda do Adão hermético é o seu encontro com a Natureza. Ele veste a armadura das esferas pelo amor de ver refletido na obra natural, ou melhor, pelo amor de nela encontrar a mesma divindade que o anima. Possuir um corpo material o coloca à mercê do domínio das estrelas, porém isso não elimina o fato dele possuir uma fagulha de divindade e uma fração da demiurgia. O despertar proposto pelo Poimandres é reconhecer a natureza dupla do homem. Enquanto no cristianismo o encontro do Homem com a Natureza resulta em queda, na concepção hermética esse encontro é que proporciona a *renovatio* humana, compreendida em sua concepção astrológica, que é o recomeço do ciclo, a renovação. De

acordo com Dodd e Festugière, o Adão hermético anima a matéria, enquanto seu equivalente mosaico é matéria animada, sendo assim tais autores vêem como equivalentes a queda de Satã e do Adão hermético (*apud* YATES, 1995: 39. NT. 1). No caso hermético, a união com o mundo não é uma perversão da lei natural, mas sim a construção de uma dualidade positiva: o divino e o mundano se mesclariam num indivíduo que seria macrocósmico e microcósmico de maneira simultânea. Enquanto Satã ousou se igualar a Deus, o que resultou em sua expulsão do Paraíso para o Mundo, o Adão hermético se uniu à Natureza pelo amor gerado por compartilharem da fagulha demiúrgica, e assim se fez divino. Vê-se aqui um tema que será recorrente na magia renascentista; a idéia de que o amor é o motor dos atos do homem que opera com os sinais ocultos da natureza, com os *spiriti* dos planetas, ou seja, o *magus*.

O Asclepios possui outro ponto de aproximação entre o Corpus Hermeticum e a Bíblia. Ambas atestam que chegariam tempos em que os ímpios massacrariam os pios, que a desordem e a irreligião imperariam, enfim, tempos regidos pelo caos. Na Bíblia ocorrem eventos semelhantes: *Jeová* provocou o dilúvio para expurgar da face da Terra os maus elementos (GÊNESIS 6: 12-17), como também o apocalipse (APOCALIPSE 1-22). Nesse momento do hermetismo, o Egito que já fora a imagem terrena do Céu, se deformaria moralmente a tal ponto que os deuses os abandonariam. Enfraquecida, a nação egípcia seria alvo da dominação de povos estrangeiros, relato muito próximo do apocalipse cristão. No trecho abaixo podemos acompanhar a profecia de Asclepios:

Quando essas coisas tiverem sucedido, ó Asclépios, então o senhor, e o pai, o Deus primeiro em potência e demiurgo do Deus Uno, depois de haver considerado estes volumes e estes crimes voluntários, oferecendo resistência com sua vontade, que é a bondade divina, aos vícios e à corrupção universal, e corrigindo o erro, aniquilará toda a malícia, apagando-a através de um dilúvio, consumindo-a através do fogo, destruindo-a através de enfermidades pestilências estendidas a diversos lugares; logo conduzirá o mundo a sua beleza primeva, para que este mundo pareça novamente digno de reverência e admiração e para que também Deus, criador e restaurador de uma obra tão grande, seja glorificado pelos homens que vivam, então, com contínuos hinos de louvor e benção. (CORPUS HERMETICUM, 2001: 109)

Temos aqui mais uma das várias confluências entre cristianismo e hermetismo que surgem no Corpus Hermeticum. Tais elementos, somados a idéia de pretensa antiguidade da mensagem hermética, foram facilitadores de uma leitura realizada pelos humanistas na qual Hermes Trismegistus surge como um dos grandes profetas da fé cristã, quando na verdade o influenciado fora ele, uma vez que o hermetismo surge no século II, como afirmou Yates, sendo assim muito posterior ao advento do cristianismo. O argumento imediato que justificou o enaltecimento de Hermes e sua mensagem pelos humanistas, o de que ele seria um *priscus theologus*, sendo esta sua condição de profeta do cristianismo, cai por terra. Porém, é a apropriação do Homem-Deus como exacerbação da *Virtù Virtutis* que teria sido o grande motivo e ponto de apropriação por estes homens do pensamento hermético.

2.2 – A Retomada da mensagem hermética

2.2.1 – Ficino e o Resgate do Hermetismo

Segundo Yates (1995: 28), por volta de 1460, um dos muitos monges à serviço de Cosimo de Médici (1389-1464), Leonardo de Pistóia, na busca por obter manuscritos e obras raras, trouxe da Macedônia um manuscrito do Corpus Hermeticum para Florença, obra que passou pelas mãos de Poliziano (GARIN, 1988: 83). Cosimo o entregou ao médico florentino Marsilio Ficino (1433-1499) para que este o traduzisse do grego para o latim, ordenando também que a tradução do conjunto das obras de Platão fosse paralisada para que todos os esforços fossem concentrados na obra de Trismegistus. Yates defende que tal pedido de prioridade foi fruto do poder dos comentários de Lactâncio e Agostinho, bem como da idéia de que a sabedoria egípcia precederia à grega. Em 1464 a tradução do Corpus Hermeticum estava pronta, podendo Cosimo recebê-la antes de morrer.

Yates (1995: 26) nos diz que

Ficino deu à tradução o título de Pimandro, que correspondia apenas ao primeiro tratado do corpus hermeticum, mas ele atribuiu ao corpus todo, ou antes, aos seus primeiros catorze itens, contidos no manuscrito. Ofereceu a tradução a Cosimo, e essa dedicatória, ou argumentum, como ele a chama, revela a atitude de profundo temor religioso e assombro com que abordara aquela prodigiosa revelação do saber egípcio.

Graças ao trabalho de Ficino, muito da carga pejorativa que havia sobre o Corpus Hermeticum foi atenuada. Durante o medievo o Asclepius, a partir da tradução de Apuleio de Madaura (c. 125-após 170), foi o texto hermético de maior circulação, senão foi o único. Tal obra ficou estigmatizada com os comentários de Santo Agostinho. A chegada do Poimandres atenuou o ar de demonomagia que o Asclepius emprestou à obra hermética. A tradição de Hermes agora trazia também um ar pio, uma busca pela redenção no Criador. Foi esse hermetismo que Ficino legou ao Renascimento. Garin (1994) chega a afirmar que o médico florentino converteu o Corpus Hermeticum num programa e ao mesmo tempo numa incitação. A tradução feita por Ficino, o Poimandres

Foi impresso pela primeira vez em 1471, e teve dezesseis edições que alcançaram o fim do século XVI, sem contar aquelas em que aparece impresso com outras obras. Foi impressa em Florença, em 1548, uma tradução italiana de Tommaso Benci. Em 1505, Lefèvres d'Étaples reuniu num só volume o Pimandro de Ficino e a tradução do Asclépio, do pseudo-Apuleio. A bibliografia das edições, traduções, coletâneas e comentários dos escritos herméticos do século XVI é extensa e complicada, testemunhando o profundo interesse e o entusiasmo despertados por Hermes Trismegisto na Renascença. (YATES, 1995: 29)

Ficino classificou Hermes e seu Corpus Hermeticum como pertencentes à linhagem dos *priscus theologus*, que poderia ser traçada tendo sua origem em Zoroastro, depois vindo Hermes Trismegistus, sucedido por Orfeu, e este por Aglaofemo, após ele teríamos Platão, e por último Pitágoras (YATES,

1995: 27). Assim os séculos XV e XVI puderam abraçar as idéias pagãs sem remorso, pois elas seriam premonições do cristianismo (DELUMEAU, 1983). O médico florentino ficou profundamente influenciado pelo seu contato com as idéias do hermetismo. Portanto que em 1489 foram publicados pela primeira vez os três volumes de seu tratado médico *Libri de Vita*. Nesta obra Ficino propunha uma forma de medicina profundamente influenciada pela astrologia, e fundamentalmente ligada à arte da magia dos talismãs. Para ele, as imagens celestiais e talismãs eram uma forma de apreender alguma fração da chamada *alma mundi*. Eles tornariam instrumentalizados os liames mágicos que uniam a alma do mundo e o mundo das formas inferiores, numa busca por uma religião do mundo. Além disso, tais imagens seriam uma estratégia para refletir o intelecto divino nas formas materiais (YATES, 1995). Warburg (s/d: 46) acredita que os florentinos herdaram dos etruscos uma forma de magia de imagem, que teria perdurado até o século XVII, sendo um exemplo dessa arte os votos. A igreja da *Santíssima Annunziata* conferia o privilégio aos poderosos da cidade e estrangeiros de colocar dentro do templo, fiéis reproduções em cera de si mesmos, cobertas pelas próprias vestes. A fabricação destes votos era uma indústria efervescente à época de Lorenzo de Médici, ficando a cargo dos *Benintendi*, alunos de Andrea Verrochio. Sobre a arte de Ficino, Yates (1995: 82) diz

A magia consiste em guiar o influxo de spiritus na matéria, e um dos meios mais importantes de efetuar isso são os talismãs, objetos materiais em que se introduziu o spiritus de uma estrela, e que conservam esse spiritus. Essa teoria de uma magia pneumática poderia ter sido estudada por Ficino no Picatrix, juntamente com as listas das coisas que atraem o spiritus, repletas de instruções para manufaturar talismãs, além de listas de imagens a serem utilizadas nos talismãs. A possibilidade de Ficino ter utilizado o Picatrix é acentuada pela semelhança entre imagens por ele descritas e algumas do Picatrix.

Assim, para avançarmos em nossa análise, é preciso refletir um pouco sobre o continuador da obra de Ficino pelas mãos de um de seus discípulos mais conhecidos: Pico.

2.2.2 – Pico e a Cabala: a concórdia entre magia e religião

Yates (1995:102) afirma que em 1489, o jovem discípulo de Ficino, Pico dela Mirandola (1463-1494), foi a Roma expor suas Novecentas Teses para disputa. Ele não obteve o debate que esperava, recebendo muitas críticas e gerando polêmica com a Igreja, que exigiu que ele apresentasse uma apologia ou uma defesa para algumas de suas proposições. Essa apologia foi publicada em 1487, junto com o *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*. Do total de suas conclusões, vinte e seis eram mágicas, versando sobre magia natural e magia cabalística, o que demonstra a tendência de Pico em defender de forma mais aberta seu apreço pela magia do que seu mestre. Em sua tese de número vinte e quatro, Pico defendeu que o poder mágico do talismã não reside apenas no material de seu fabrico, mas também nos caracteres mágicos nele impressos. A força mágica se concentraria mais na figura mágica (*characteres*)

e menos no talismã em si (*imagines*) (YATES, 1995: 104).

Mais do que astrologia, hinos órficos, oráculos caldeus, hermetismo e a magia natural, influências que ele teria absorvido das obras de Ficino, foi a Cabala a grande inspiração de Pico (YATES, 1995: 102). Como o príncipe da Concórdia discutiu em suas conclusões de número quinze, vinte e vinte e três, a magia natural por si só seria fraca, incapaz de realizar prodígios, só alcançando resultados efetivos quando aliada com a Cabala. Sendo assim o domínio do hebraico seria fundamental para aquele que desejasse trilhar por tais caminhos (YATES, 1995: 107). Aqui surgiu uma crítica à Ficino, adepto da magia natural de cunho hermético, e desconhecedor do hebraico. Entretanto, o que Pico desejava não era desancar ao mestre, mas sim alfinetá-lo na sua falta de ousadia, por não levar sua proposta mágica às últimas conseqüências. Yates (1995: 108) também lembra que tal ataque serviu para mostrar que a magia de Ficino não era de natureza demoníaca, era apenas mais débil do que a Cabala, na opinião de seu discípulo mais famoso. Pico possuía um profundo conhecimento de hebraico, que o distanciava de seus contemporâneos nesse aspecto. Isso em muito foi conseqüência da proximidade e amizade que ele nutria com alguns eruditos judeus, como Flávio Mitridate e Elia del Medigo, o que proporcionou a Pico fontes privilegiadas para aprimorar o idioma, bem como ter acesso a livros e a mística judaica, em hebraico.

Pico acreditava que havia uma distinção entre as artes mágicas, e que algumas seriam perversas e outras pias. Este seria o caso da magia moderna, justamente condenada pela Igreja. Quando Pico fala em magia moderna, ele não necessariamente se referia àquela forma de magia sua coeva, mas sim àquela que rompeu com a sabedoria da Antiguidade, para vincular-se àquela praticada no medievo (YATES, 1995: 103). Em suas teses, Pico defendeu que a magia natural lícita seria aquela que

queria dizer o estabelecimento dos “liames” entre a terra e o céu, graças à correta utilização de substâncias naturais correspondentes aos princípios da magia simpática. Por serem tais liames ineficazes sem o liame mais elevado que é o talismã, ou a imagem estelar, tornam-se eficazes mediante o spiritus natural. Assim, o uso dos talismãs deve ser incluído entre os métodos com que o mago natural de Pico “une” as virtudes do céu e da terra, ou “casa o mundo”, outro modo de expressar a mesma idéia. (YATES, 1995: 104)

Existe por toda a obra de Pico uma insistência de que a boa magia seria aquela que promoveria o casamento do céu e da terra, Yates (1995: 105) entendeu essa postura como uma forma de antecipar uma autodefesa contra a acusação de demonomagia.

Inicialmente, a Cabala seria uma doutrina secreta transmitida por Moisés a um seletto grupo de iniciados, que teriam repassado a seus discípulos mais dignos, e assim por diante (YATES, 1995: 100). De acordo com Yates (1995: 100) *A Cabala prática invoca os dez sefirots (que são os nomes ou forças de Deus), e o próprio Deus, recorrendo-se a alguns processos semelhantes aos mágicos e, particularmente, à força do sagrado idioma hebraico. A sacralidade do hebraico se fundamenta na concepção de que No Gênese, “Deus falou” a fim de formar o mundo criado e, por ter falado em hebraico, as palavras e os*

caracteres da língua hebraica tornaram-se para o cabalista, um tema de meditações místicas infundáveis, e, para o cabalista prático, passaram a conter força mágica. (YATES, 1995: 101).

Os nomes de Deus estariam contidos no alfabeto hebraico. A doutrina dos sefirots surgiu no *Sefer Yetzirah*, o Livro da Criação, sendo inúmeras vezes referida no *Zohar*, O Livro do Esplendor, obra cunhada na Espanha, durante o século XII. Os sefirots seriam os dez nomes de Deus, formando seu nome verdadeiro. São os nomes criadores de Deus, é por meio das forças presentes nestes nomes que a criação se deu. O poder demiúrgico dos sefirots os liga intimamente às dez esferas do cosmos, as dos sete planetas, a das estrelas fixas e das esferas mais altas. Aqui já se têm um grande ponto de comunicação com o hermetismo e seus sete governadores. Garin (1988: 31) lembra que a *iustitia* e a *lex naturalis* se baseariam no desnível e na subordinação, como a astrologia e sua hierarquização das esferas celestes.

O cabalismo atribui grande importância para os anjos ou espíritos divinos, que funcionam como intermediários de todo o sistema cósmico, ordenados hierarquicamente, a partir de imagens de outras hierarquias. Haveria anjos maus, cujas hierarquias seriam construções diametralmente opostas àquelas dos espíritos bons (YATES, 1995: 108). A existência desses entes espirituais voltados ao mal teria proporcionado o surgimento de um ramo negro da Cabala, numa relação análoga à existente entre magia natural e demonomagia. Estes cabalistas negros também afirmavam conhecer os nomes de Deus, e possuir meios de subjugar aos demônios. De fato, os meios para o ato mágico cabalístico positivo ou negativo seriam os mesmos, o que mudaria seria a intenção do operador (YATES, 1995: 113-114), assim como na magia cerimonial e na demonomagia.

Quanto às influências que cada sefirot seria capaz de exercer, existe certa controvérsia. Yates (1995: 118) defende que entre o que Pico considera como a real correspondência entre o sefirot e sua respectiva influência, e o que a tradição considera como a correta relação, praticamente não há acordo, como pode ser acompanhado no Quadro 02 (YATES, 1995:118). Isso também é prova de que Pico não se manteve passivo perante o saber cabalístico, e agiu conforme o método que guiava os homens do Renascimento. Ele não efetuou mera reprodução de um saber tradicional, ele realizou uma releitura, em conformidade com as suas necessidades. Pode-se dizer mesmo que o discípulo de Ficino procurava uma estrutura de saber que pudesse conferir uma aura de poder e respeito para algumas de suas idéias.

Quadro 02

Sefirot	A Tradição	Pico dela Mirandola
Kether	O Supremo	Unidade
Hokhmah	Sabedoria	Intelecto
Binah	Inteligência	Razão
Hesod	Amor ou Caridade	Concupiscência Superior
Gevurah	Poder ou Ira	Irascibilidade Superior

Rehimin	Compaixão	Livre Arbítrio
Netsch	Eternidade	Aquilo que faz com que tudo se converta naquilo que é superior
Hod	Majestade	Aquilo que faz com que tudo se converta naquilo que é inferior
Yesod	Base	Misturas e afins
Malkuth	Reino ou Glória	O poder do primeiro

No Quadro 03 pode-se ver a correspondência entre os sefirots e as esferas (YATES, 1995: 117), sendo possível a analogia aos governadores ou anjos planetários herméticos.

Quadro 03

Sefirots	Esferas
Kether	Primum Nobile
Hokhmah	Oitava Esfera
Binah	Saturno
Hesod	Júpiter
Gevurah	Marte
Rehimin	Sol
Netsch	Vênus
Hod	Mercúrio
Yesod	Lua
Malkuth	Elementos

Yates (1995: 109) diz que a Cabala comporta em seu interior duas formas de manifestação mágica, uma de caráter interno e outra de caráter externo. Uma manifestação interna, que funcionaria como um tipo de auto-hipnose, podendo auxiliar em situações onde fosse desejável a contemplação. Outra externa, cuja atuação ocorreria por intermédio do hebraico, e da força dos anjos passíveis de serem invocados para a realização do ato de magia. Pode ser notada a grande semelhança entre essa vertente da atuação cabalística e a arte esteganográfica, uma vez que ambas tem seus mecanismos baseados no uso de uma linguagem especialmente destinada para aquela função e da intervenção de entes místicos, em ambos os casos, os anjos.

Em sua vigésima quinta conclusão, Pico defende que, enquanto a magia natural se vale dos caracteres, a Cabala utiliza os números que derivam das letras do hebraico, os chamados números-letras (YATES, 1995: 114-115). O hebraico tem função central na Cabala, uma vez que são diversos os métodos mágicos cabalísticos que tratam de jogos com o idioma e com o alfabeto dos judeus, como o *Notarikon*, um método de abreviações, o *Temurah*, que tratava de transposições e anagramas, a gematria, que

baseado nos valores numéricos designados para cada letra hebraica, e que envolvia um tipo extremamente

intrincado de matemática, graças ao qual, sendo as palavras calculadas em números e os números, em palavras, toda a organização do mundo poderia ser lida em termos de palavras-números, ou os números das hostes celestiais poderiam ser exatamente calculados e montariam a 301655172. (YATES, 1995: 109-110)

A chamada Cabala católica foi uma técnica de meditação baseada num complexo sistema de permutações e combinações das letras hebraicas, ligada à escola de Abraham Abulafia. Outro exemplo da importância do hebraico para a Cabala é a ideia de que a divindade do Cristo e da doutrina da Trindade se validaria pela Cabala, uma vez que o divino Pentagrammaton, IHSUH significaria Deus, o Filho de Deus e sua Sabedoria por meio da divindade da Terceira Pessoa (YATES, 1995: 109-111). O que se pode ver é que a Cabala estaria profundamente ligada a uma centralidade do segredo, por meio de uma magia criptográfica, como aquela que o abade Trithemius proporia em sua *Steganographia*.

Vários dos nomes angélicos utilizados na Cabala não constariam nas Escrituras Sagradas, rendendo-lhes diversas acusações de demonomagia. Yates (1995: 109) afirma que os cabalistas não raro criaram vários desses nomes acrescentando à raiz um termo que descreveria uma função específica atribuível a um anjo, por exemplo, -el ou -iah, que seriam representações do nome de Deus. Eram elementos poderosíssimos a se agregar a talismãs, ou mesmo se utilizados em rituais de invocação.

Recorrendo a Gersh Scholem, Yates (1995: 125-126) afirmou que apesar da profunda influência que o hermetismo sofreu por parte da Cabala, a sua versão primitiva foi muito influenciada pela gnose hermética-neoplatônica. Assim como no hermetismo, a gênese cabalista possui a ideia da construção em camadas, da presença do segredo, revelado ou salvaguardado. Sendo assim,

a criação do ponto de vista de Deus, é a expressão de seu eu oculto, que dá a si próprio um nome, o Santo Nome de Deus, ou o perpétuo ato da criação. Ao contemplar as letras do alfabeto hebraico e as configurações que constituem o nome de Deus, o cabalista contempla ao mesmo tempo, o próprio Deus e suas obras, pelo Poder do Nome (YATES, 1995: 109).

Essa ideia aparece no Poimandres, uma vez que a criação ocorre por intermédio do *logos* divino, bem como no Gênesis cristão, e também na origem da obra natural da Cabala. Dessa forma, tanto Cabala quanto Hermetismo lidam com a criação do mundo por meio da palavra. Enquanto no hermetismo os mistérios deveriam ser guardados sob o véu do silêncio, os mistérios cabalísticos teriam sido transmitidos sob o véu do silêncio (YATES, 1995: 120). Tanto nos relatos cabalísticos quanto nos relatos herméticos, a redenção do Homem está diretamente associada ao seu atravessar as esferas, sejam as esferas dos planetas do hermetismo, ou as esferas dos sefirots. Segundo Yates (1995: 101), Cabala e Hermetismo possuíam em seu interior elementos coincidentes, fosse em sua cosmogonia, ou na posse de um corpo de um conhecimento mágico.

Na obra de Pico, a magia natural operaria apenas com o *spiritus* natural, enquanto a Cabala age unicamente na parte intelectual da alma, aquela ligada ao Intelecto divino. Em sua vigésima sexta e última conclusão mágica, Pico afirmou que a *magia naturalis* utilizaria apenas as causas intermediárias,

ou seja, as estrelas. Já a chamada Cabala pura se dirigiria diretamente à causa primeira, o próprio Deus. Dessa maneira, ela seria capaz de realizar proezas que magia natural nenhuma seria capaz (YATES, 1995: 115-116). A grande contribuição de Pico foi ter anexado um caráter religioso à magia. Quando ele atrela a eficácia da magia natural, de caráter hermético, à sua associação com a Cabala, e esta por sua vez teria como fim último entrar em contato com o próprio Deus, o ato mágico e o ato religioso perdem qualquer tipo de barreira. Pela primeira vez no Renascimento, pode-se falar em uma magia religiosa, sem temer qualquer tipo de questionamento.

Yates (1995: 143-145) não se esquece da importância do Pseudo-Dionísio para que Pico conseguisse realizar a ponte entre Cabala e cristianismo. No *Heptaplus* do Conde da Concórdia tal relação ficou muito clara, pois se tratava de um comentário cabalístico da Gênese repleto de referências dionisíacas. Pico ainda adotou a divisão cabalística dos três mundos (elemental/terrestre, celestial/ das estrelas e supercelestial), mesclando influências dionisíacas, cabalísticas e neoplatônicas. Quanto às funções das hierarquias celestiais ele adotou as atribuições tomistas, assim como seu mestre Ficino, porém, as astrologizou ao ligá-las aos mundos supercelestial, celestial e sublunar. Tal leitura é adversa da proposta pelo próprio Pseudo-Dionísio que ligava essa Tríade à Santíssima Trindade.

A Academia Florentina não apenas foi responsável por preencher o humanismo com um esqueleto filosófico, oriundo de uma escolástica devidamente higienizada (KRISTELLER, 1939), como também introduziu um hermetismo pio por meio de Ficino, e graças à Pico e sua magia hermético-cabalista forneceu à magia renascentista um status religioso, fazendo com que a magia religiosa se tornasse uma das formas possíveis para se conectar a Deus. Sendo um centro difusor de conhecimento, foi natural que os vários estudantes que iam aprender na Academia Florentina, fossem iniciados e influenciados não apenas pelo nascente humanismo filosófico, mas também por toda uma bagagem de conhecimento esotérico que de lá fluía. Reuchlin é um exemplo disso.

2.2.3 – Johannes Reuchlin e sua cabala cristã ítalo-germânica

Johannes Reuchlin foi a conexão entre o Renascimento italiano e a Alemanha. De acordo com Charles Zica (1976: 134), a discussão central das obras de Reuchlin foi a operatividade das palavras, mágicas ou não, bem como das filosofias forjadas pelo homem. O que ele pretendeu foi renovar a filosofia, tornando-a operativa, utilizando para tanto a magia. No entanto, tal magia não poderia possuir a mácula da ação demoníaca. A grande questão era tornar a filosofia operativa, sendo o único meio para isso se valer de uma “arte de maravilhas”, mas essa arte deveria estar purificada de elementos demoníacos. A única forma de conseguir isso seria por meio de uma aliança entre magia e religião, idéia presente na obra de Pico (ZICA, 1976: 120).

Reuchlin atuou como um continuador das idéias presentes na obra do Conde da Concórdia, a quem conheceu em uma de suas viagens à Itália, na década de 1490. Comprovação disso é seu *De*

Arte Cabalística (1517), onde citou e comentou diversas conclusões de caráter cabalista das *Novecentas Teses*, além de defender que o mercedor teria conferências iluminadoras com os anjos (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 30-31). Ele tenta dar conta de vários elementos que Pico não explicou muito bem, como a possibilidade da comunicação de forma mais eficiente com anjos que não possuem voz, por meio de seus nomes, ao invés de se utilizar suas signaculas memorativas (sinais mnemônicos hebraicos). Fora isso, Reuchlin se dedicou longamente aos números-letras, aos nomes de anjos, dos quais apresentou muitos, inclusive os setenta e dois que formariam o nome de Deus, como Vehuich, Leliel, Sitael, Elemiah, e assim por diante, além de instruções para invocar os mais poderosos dentre eles, como Rafael, Gabriel e Miguel (YATES, 1995: 119).

Profundamente influenciado por Ficino e Pico, Reuchlin percebe a magia dividida entre aquela que necessitaria do pacto com “maus demônios”, e outra que buscaria a silenciosa ajuda dos “bons demônios”. Se buscar o auxílio dos “maus demônios” é automaticamente proibido pela fé cristã, o comércio com os “bons demônios” também é problemático. Isso porque ele necessitaria do uso de rituais e conhecimentos deveras complexos e extenuantes, onde qualquer mínimo erro exporia o *magus* à diversos perigos. Este é um ponto em que Reuchlin contesta seu mestre Pico, pois este considerou possível o comércio com os tais “bons demônios”. Reuchlin apresentou uma alternativa à magia. O *Verbo Mirífico*, que Reuchlin classificou como *soliloquia*, não estaria sujeito às incertezas das outras formas de magia, entenda-se a *theurgia* e a *goethia*, uma vez que lidaria com um tipo de magia de cunho divino, dependente apenas da divindade e de seus ministros, os seres angélicos (ZICA, 1976: 115-116). Acreditamos que essa concepção de uma forma mágica, já presente em Pico, que dependeria apenas de Deus para atuar, ainda que por intermédio dos anjos, tenha influenciado ao abade de Sponheim, e assim aos seus discípulos, como Agrippa.

Sua obra de maior repercussão foi o *De Verbo Mirífico* (1494), que tratava das

propriedades ocultas de nomes e o poder secreto das palavras usadas pelos homens nos tempos antigos na performance dos ritos sagrados; para corrigir concepções errôneas concernentes aos efeitos maravilhosos dos mistérios; e dessa forma, escolher o nome o qual é supremo e mais poderoso na performance das Maravilhas (ZICA, 1976: 106. Tradução Nossa)⁴⁴.

O *Verbo Mirífico* (ZICA, 1976: 106-107) além de instrumento de uma união mística entre o homem e Deus, seria também a ferramenta pelo qual o homem realizaria tarefas miraculosas. Dessa forma, ele realizaria uma ação interna ao homem, sua união com Deus, e outra externa a ele, a ação prodigiosa na Natureza. Nessa obra, Reuchlin afirma que Deus colocou o homem em uma posição central no universo; ele seria uma divindade por meio de sua virtude e de sua fé, estaria entre os seres celestiais por sua virtude e razão, e seria eminente entre ambos por meio da sabedoria. O que daria essa condição dupla ao homem, de mortal e deus, seria o correto conhecimento e uso dos poderes ocultos das palavras, principalmente os nomes divinos (ZICA, 1976: 111). O próprio Deus teria contado a

Abraão, Isaac e Jacó o seu nome (Êxodo 6,3), porém como já dito, a palavra não possui poder em si mesma, e apenas Moisés recebeu do Criador o poder supremo. Somente a ele foi revelada pela deidade a pronúncia de IHUH, da qual Deus é fundador e professor. A pronúncia, o som é a virtude oculta do Tetragrammaton. É através de sua pronúncia que Deus transforma o homem Nele mesmo, permitindo que esse homem feito Deus realize prodígios por meio da figura humana. Não basta conhecer os caracteres ou mesmo a palavra formada, a real potência está em sua divina pronúncia (ZICA, 1976: 127). Sendo assim, a força do *verbo mirifico* não advém do intelecto, dos planetas ou da imaginação; ele é fruto da própria voz de Deus (ZICA, 1976: 131). Reuchlin reforça a concepção de uma magia de caráter religioso, uma vez que o ato maravilhoso extrairia seu poder do próprio Deus.

3 – O *magus* como intérprete da obra divina

Ficino, Pico, Reuchlin, entre outros, foram estudiosos cujas leituras do mundo estavam muito influenciadas pelo complexo hermético-cabalista que povoou as mentes renascentistas. Desde a crítica do ilustre Francesco Petrarca (1304-1374) a Santo Agostinho, as percepções sobre o homem se alteraram. O padre da Igreja entendia que por mais capaz que fosse o homem, ele seria sempre dependente da Providência Divina, ou seja, ele estaria sempre à mercê dos desígnios divinos na busca por sua salvação. Petrarca não aceitava isso, e rebateu Agostinho ao afirmar que o homem seria capaz de alcançar a excelência por seus próprios esforços, e assim domar a *Fortuna*, se obtivesse a chamada *virtù virtutis*, que seria o efeito do conjunto de todas as virtudes singulares (justiça, equidade, liberalidade, amor, firmeza, estabilidade, constância, força e desdém pelo efêmero) e da virtude da fé cristã, instiladas na alma humana por Deus (SKINNER, 1996). O homem virtuoso, aquele que possui a *virtù virtutis* poderia obter a salvação através de suas próprias ações. E tal qualidade só poderia ser alcançada por meio do programa humanista, o *Studia Humanitatis*. Surgia então uma apologia dessa *virtù virtutis*, pois uma vez que ela era alcançável, ela deveria tornar-se o motor da vida humana, bem como dos estudos, o veículo para tal estado de virtude. Os humanistas compreenderam a *virtù virtutis* como uma *força social criativa, apta a moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos* (SKINNER, 1996: 115). Conforme Delumeau (1983: 40), a *Virtù*

significa principalmente a vontade de criar o seu próprio destino, o espírito de empreendimento, a audácia calculada uma inteligência aguda. Não exclui crueldade nem astúcia desde que sejam necessárias – prova-o a virtù que Maquiavel louva em César Bórgia –, mas é necessariamente acompanhada de auto-domínio e de uma certa grandeza de alma.

O conhecimento seria o verdadeiro caminho para a redenção humana, de acordo com a proposta petrarquiana, independentemente da natureza em que ele se apresentasse. Os *magi* renascentistas adotaram essa proposta, por isso que se exaltou o egípcio ao invés do grego, sendo também esse o caso do hebraico. Estas eram línguas preenchidas por um poder divino, enquanto as demais seriam como

jarros vazios. Eram línguas operativas, ou seja, por meio delas o sábio poderia agir sua vontade, e não apenas discursar, como no caso do grego e do latim, línguas meramente demonstrativas. Jâmblico afirmou que as palavras possuiriam poder, e que algumas línguas seriam mais efetivas do que outras, pois a tradução poderia enfraquecer o potencial teúrgico das palavras (THORNDIKE, 1923: 311). Esse sábio conhecido como *magus* ansiava por uma forma de conhecimento que possuísse finalidade prática, e não fosse mero instrumento dissertativo. Por isso se privilegiar tais línguas. Essa mesma ânsia por operatividade fez os humanistas criticarem a escolástica, uma vez que ela não apresentava soluções para as questões humanas. E pelo motivo oposto o hermetismo e a Cabala foram tão populares entre os magos renascentistas, e não apenas entre eles.

A idéia de excepcionalidade do homem combinada com o ambiente esotérico que havia se formado a partir das obras de homens como Ficino e Pico, surtiu um efeito poderoso. Num mundo onde tudo estaria interconectado, onde ao se tocar uma dessas ligações pode se produzir efeitos prodigiosos na Natureza, como se o cosmos fosse um grande instrumento musical, alguns homens passaram a considerar que mais que o *studia humanistas*, havia um conhecimento capaz de tornar acessível à excepcionalidade humana. Era um tipo de saber que propiciaria ao seu portador segurar as rédeas de sua vida, pois ele poderia compreender como o mundo funcionava e assim contornar a imprevisibilidade do mesmo. Esse tipo de sábio seria capaz de comandar a Natureza, de manuseá-la como a uma *lira da braccio*, extraíndo dela a melodia que melhor lhe aprouvesse. Esse sábio seria o *magus* renascentista, que Paolo Rossi (2001: 48) define como alguém que *conhece as correntes de correspondências que descem do alto e sabe construir – por meio de invocações, números, imagens, nomes, sons, acordes de sons, talismãs – uma corrente ininterrupta de elos ascendentes*.

Lembrando o que Pico disse no seu *Sobre a Dignidade do Homem*, o *magus* não possuía rosto, porque possuía todos os rostos; não teria forma, porque se apropria, possui e desfaz todas as formas. A natureza humana seria a auto-criação, ela nasce da ação do homem sobre o mundo, ou seja, ao reformá-lo. Enquanto todos os seres e coisas já possuiriam uma forma estabelecida previamente, apenas o homem iluminado seria capaz de criar a sua. O ser humano não está aprisionado em ordem alguma, celeste ou diabólica, portanto é o único indivíduo livre. É aí que residiria sua liberdade, exercida por meio da ousadia e da maleabilidade, como afirma Delumeau (1983).

O homem enquanto *magus* é divino porque não está imóvel, é uma eterna possibilidade. Essa liberdade que o diviniza é também uma eterna ameaça, pois ele estaria sempre ameaçado pela queda (GARIN, 1994), como o próprio Lúcifer, que passou de anjo a demônio pelo desejo da excelência. Portanto, seria muito tênue a linha que separaria Fausto e Pico. Lembra Delumeau (1983), que a questão da liberdade individual só agrava a questão do pecado, pois este se tornava fruto exclusivo da deliberação humana. Assim, o Renascimento foi marcado pelo conflito entre a busca pela liberdade e a culpa, uma vez que os únicos responsáveis por seus atos seriam os próprios homens. Essa concepção do homem divinizado por sua liberdade, por não estar preso a nenhuma ordem, demoníaca ou celestial, remete ao

homem-deus hermético, que por ser um duplo, homem e deus, não é nenhum dos dois apenas, o que o diviniza.

A teologia não viu, de uma forma geral, o *magus* com bons olhos. Ao tentar escapar da ordem natural, ele se torna um subversor da vontade de Deus, tendo como únicos aliados possíveis os demônios. Porém, dentro da Igreja, houve aqueles favoráveis à magia natural e seus praticantes, por compreenderem que tal arte se voltava para as coisas naturais, que teriam como motor último o próprio Deus. O grande contraste entre o pensamento teológico medieval e a magia de cunho renascentista seria a relação de ambos com a experiência e a Natureza. A Igreja demonizava o mundo natural, enquanto os *magi* viam nela a chave para atingir a Deus, por meio da possibilidade de uma cooperação universal na criação divina. Conforme alerta Garin (1994: 141) o *magus* se submete às ordens naturais, apenas para compreender seu funcionamento e assim transgredi-la a seu favor, do mesmo modo que um serviçal que procura conhecer os hábitos de seu amo tão profundamente, de maneira que se torna capaz de utilizá-los a seu favor. O poder infinito do homem concentra-se na unidade do ato.

Clark (2006: 292) afirma que os *magi* promoveram um massivo ataque de empirismo a fim de que as virtudes ocultas do mundo se tornassem compreensíveis, tornando a Natureza algo racional, domando-a. Para tanto era comum que se agrupassem, que se reunissem em sociedades, academias, ou que aproveitassem os espaços já existentes, como foi o caso da Academia Florentina. De acordo com Borchardt (1990: 5), estes homens superaram as barreiras geográficas por meio de visitas sistemáticas, de correspondências freqüentes, empréstimos recíprocos, e mesmo recriminações ocasionais entre si. É interessante observar que apesar da existência da imprensa, já em certa difusão por volta de 1500, os *magi* preferiam o manuscrito, fosse em cartas ou obras. Isso aumentava os encontros necessariamente presenciais, e aumentava o peso do segredo para tais homens. Entre eles havia também o desejo por mensageiros extremamente confiáveis, o que pode ter incentivado o abade Trithemius na composição de sua *Steganographia* (BORCHARDT, 1990: 9-10). O que tais homens construíram foi uma rede de trocas culturais, erguendo uma comunidade sem fronteiras, quase numa antecipação da Republica das Letras iluminista, cujos caracteres próprios eram pautados pelo interesse na magia renascentista.

A magia que Pico propôs e operou conduziu, por meio das andanças de Reuchlin, à magia angélica praticada pelo abade Trithemius, e posteriormente por seu discípulo Cornelius Agrippa, tida por Yates (1995: 119) como cruamente operativa, se comparada a pia magia de Pico. A autora esquece, porém, que os dois alemães têm uma profunda preocupação em delimitar sua ação mágica dentro da esfera do aceito como lícito pelo cristianismo. O abade e seu discípulo despenderam muita energia para tentar convencer seus interlocutores de que sua magia estaria no rol daquela boa e pia. Borchardt (1990: 10) critica tal análise, popularizada por Walker (2000) e Yates (1995), ao lembrar que o idealismo dos *magi* alemães poderia ser visto em suas defesas da magia natural, como na carta que Trithemius escreveu a German de Ganay, em vinte e quatro de agosto de 1505.

A chamada *Ars Notoria* possuía uma tensão interior eterna, e que foi alvo freqüente dos ataques

da Igreja. Seria muito difícil ao operador mágico discernir entre o anjo e o demônio, que nada mais era do que um anjo caído. Gordon (2006: 62) lembra que o sucesso ou o fracasso da operação mágica dependia inteiramente do mago, ou melhor, de sua pureza. Se puro, ele atrairia apenas anjos, se executasse a cerimônia portando pensamentos impuros, atrairia para si demônios, que produziriam o caos e o malefício. Porém, magos como Ficino, Pico e Trithemius, que não negaram a dificuldade em se realizar o feito mágico, tinham a fé cristã como fiadora do sucesso em comerciar apenas com anjos.

Conforme Garin (1994), a magia já possuiria ampla difusão desde o medievo, principalmente com a chegada à Europa, por volta do século XII, de uma vasta literatura de cunho esotérico. Eram obras atribuídas a nomes de grande importância, traduções e compilações de textos árabes, ou mesmo de trabalhos que só haviam sido preservados em suas versões em árabe, e que foram imitadas, plagiadas e comentadas até os fins do século XVI, em maior ou menor escala. Grandes tradutores de obras esotéricas do árabe para o latim foram Adelard de Bath e Gerard de Cremona (KIECKHEFER, 1989: 118). Kieckhefer (1989: 117-118) lembra que o sul da Itália foi fronteiro ao mundo muçulmano, e, portanto, mais suscetível à sua influência, como foi o caso dos demais europeus que conviveram de perto com os islâmicos, podendo sorver deles o seu saber, o que não terminou mesmo com o movimento da Reconquista Espanhola. Ainda conforme Kieckhefer, o Islã foi o grande herdeiro da astrologia e da alquimia originários da Índia e da Pérsia, que estariam nas raízes da magia grega, à qual os árabes adaptaram antes de seu retorno ao Ocidente europeu. Mas apenas o Renascimento é que daria a magia o status de arte maior do homem, ao menos na Europa Ocidental, sendo o *magus* o sábio que conhece os meios que permitiriam a ele atuar. De acordo com Borchardt (1990: 5. Tradução Nossa),

O que faz a magia da Renascença um fenômeno renascentista é, ao menos em parte, o seu compartilhamento na compulsão humanista para o retorno às fontes, a reivindicação de ter descoberto, restaurado e bebido na perdida e esquecida fonte da sabedoria da Antiguidade.⁴⁵

Ela passa a ser o instrumento pelo qual a “cidade dos homens” seria reformada. Nesse contexto, o *magus* é um intérprete. A sua ação de compreender e subjugar as virtudes ocultas da Natureza poderia ser sintetizada num esforço de interpretação. Ele seria o indivíduo capaz de não apenas compreender os liames mágicos do cosmos, como também racionalizá-los, instrumentalizá-los. Gordon (2006: 61) afirmou que Agrippa defendeu que Deus se comunicava com a humanidade de forma tão cifrada que apenas os iluminados poderiam compreender a mensagem divina. Essa iluminação, no entanto, traria um poder que deveria ser utilizado para o bem, porém, havia o risco constante de que ele fosse seduzido para o mal. O *magus* é aquele que deveria decifrar a mensagem oculta que o Criador engendrou na Natureza, e assim, promulgar a vontade divina no mundo.

Como pode ser visto até agora, as duas grandes correntes de pensamento esotérico que influenciaram a Europa renascentista, o hermetismo e a Cabala, lidavam com a idéia de segredo. O hermetismo acreditava que durante o ato da Criação, o *Noûs* Pai havia semeado a sua obra, o mundo

natural, com sinais de sua presença, as chamadas virtudes ocultas das coisas. Logo, a Natureza seria uma obra em camadas, uma visível ao homem comum, e outra perceptível somente para aqueles que possuíssem um olhar apurado para perceber tais virtudes ocultas.

As configurações celestes são como letras de um livro que exprime os divinos conceitos (divinorum notiones caelestibus dispositionibus quae litteris explicari); através das estrelas, os decretos das inteligências manifestam-se per signa potius quam per causas (GARIN, 1988: 88).

Em 1505, quando Ganay interceptou uma correspondência entre Trithemius e Steinmoel, que fazia referência a uma filosofia antiga que lidava com números, enigmas e palavras arcanas, e solicitou que o abade a decifrasse, este tentou mostrar-lhe que as bases do conhecimento oculto encontram-se no mistério da Trindade, uma vez que tal saber só poderia ter origem celestial (BORCHARDT, 1990: 10-11). Brann (1999: 125-126) ainda afirma que as explicações dadas pelo abade estariam baseadas na concepção hermética das correspondências entre superior e inferior, que teriam grande influência na obra trithemiana. E mais, essas virtudes estariam interligadas, e aquele que pudesse perceber esse emaranhado cósmico, não apenas poderia por os efeitos naturais à seu favor, como também descobrir a mensagem de salvação e redenção que o Criador ocultou em sua obra. Em suma, decifrada a Criação, se chegaria ao criador, como reza a máxima de Hermes.

Ficino em seu *De Vita Coelitus Comparanda* descreve a astrologia como uma tradução da realidade sublunar em linguagem celeste. Dominar o conhecimento necessário para efetuar a leitura dessa linguagem, presente nas cores, pedras e figuras astrais, proporcionaria a compreensão da vida no mundo (GARIN, 1988: 93). Thorndike (1923: 295) lembrou que uma das gemas mágicas produzidas por Orfeu conferia o poder de falar a língua das aves e dos animais. Esse é mais um exemplo que reforça a idéia de que a Natureza continha em seu bojo uma mensagem secreta.

Já a Cabala entende que o hebraico é uma língua mágica, capaz de operar verdadeiros prodígios. Mas, a língua não é mágica por si mesma, ela o é por ter sido presenteada pelo próprio Deus. Palavras como IHVH e IHSUH, respectivamente o Tetragrammaton e o Pentagrammaton, seriam extremamente poderosas. Ainda assim, tais palavras não seriam o repositório real do poder. Saber a grafia dos nomes de Deus não renderia poder algum ao cabalista. O poder mora em saber sua pronúncia, ou seja, sua virtude oculta. Yates (1995: 188) afirma que *o hieróglifo não é mágico. É um modo astucioso de declarar verdades ocultas na sagrada escritura egípcia*. Novamente tem-se a questão da construção em camadas, onde o verdadeiro *magus* é aquele capaz de decodificar a mensagem, como também codificá-la. Assim, o poder de efetuar a maravilha estaria protegido contra o homem ímpio. Dessa forma, o *magus* renascentista sempre esteve intimamente ligado ao segredo.

De acordo com Kieckhefer, apesar da grande popularização das chamadas obras mágicas em território europeu, ocorrida no século XII, aqueles homens ligados a esse saber tiveram grande preocupação em garantir que tal conhecimento permanecesse secreto, protegido do olhar do vulgo.

Era comum que os interessados em tais assuntos buscassem adotar *frases enigmáticas, inventar palavras e alfabetos secretos, misturar juntas linguagens diferentes, abreviar fortemente, e assim por diante* (KIECKHEFER, 1989: 140. Tradução Nossa)⁴⁶. O termo oculto se referiria primordialmente às virtudes ocultas da natureza, mas num segundo momento passa a identificar um conhecimento restrito a uma platéia de eleitos, de fato, um saber esotérico em toda a acepção da palavra. A preocupação com a garantia do segredo, e a preservação do monopólio sobre este saber, era tamanha que alguns destes sábios, como os alquimistas, confiavam seus segredos a um único discípulo (KIECKHEFER, 1989: 140-141). Trithemius teve que aprender a duras penas essa lição, aja visto todos os problemas que teve ao publicizar sua *Steganographia*.

O processo de ampliação da abrangência da alfabetização complexifica a relação com o saber esotérico. Conforme Burke (1997: 18-19), ocorreu no século XI uma intensificação da chamada cultura notarial na Itália e em boa parte da Europa, excetuando a Inglaterra. A difusão da alfabetização se amplia na medida em que se aumenta a demanda por documentar as transações do cotidiano, como casamentos e testamentos. Por um lado, esse aumento de pessoas dotadas do equipamento intelectual necessário para se efetuar as leituras, aumentou o risco de que o saber dos *magi* fosse conhecido por pessoas a quem tal não seria permitido, por outro lado, o uso mágico das palavras se fortaleceu. Conforme Burke (1997: 27-28), a escrita se tornava uma ferramenta para burlar a Igreja nas relações com as forças sobrenaturais. O autor ainda insiste que nesse contexto de valorização da escrita, se acentuaria o caráter sobrenatural da palavra escrita para o analfabeto. Assim, livros inteiros poderiam ser tidos como mágicos. Esse foi o caso do devocionário da lenda de Santa Margarida, que deveria ser recitado ou posto sobre a barriga da gestante no momento do parto (BURKE, 1997: 28). A idéia de Burke de que o analfabetismo atribui um valor mágico para a palavra escrita é questionável, porque a palavra já possui em si poder de magia, o que ocorreria seria uma impregnação da escrita pela magia da fala. Clark (2006: 375) afirma que para o pensamento mágico renascentista a palavra e a coisa, ou seja, signo e referente seriam formados pela mesma substância. Portanto, ao lidar com um necessariamente o outro seria afetado.

O culto ao segredo movido pelos *magi* tem seu motor na concepção destes homens que o saber esotérico possuía eficácia. O que pretendiam resguardar não eram os meios mágicos, mas a sua fonte. A magia tem como uma de suas utilidades gerar conhecimento sobre aquilo que não é visto, com o que concordaria o abade Trithemius, e, para tais homens conhecimento é poder por si só. Ainda que inativo, este deveria ser protegido, a fim de impedir que caísse em mãos erradas. Não se intenta proteger a magia em si, mas o poder que ela confere. Neste esforço pela restrição de acesso ao saber esotérico, os *magi* utilizaram as cifras. O aumento do volume de alfabetizados também exerce pressão na adoção da cifra como salvaguarda do segredo (BURKE: 1997: 31). Os métodos eram diversos, como, por exemplo, substituir as vogais pelos consoantes que vinham em seguida no alfabeto (KIECKHEFER, 1989: 141). Essas obras que versavam sobre magia, de acordo com Kieckhefer (1989: 142), foram conhecidas como

Livros de Segredos, assim como aqueles mantidos pelo *princeps*. Aqui os caminhos do *magus* e do *secretarium* se cruzaram. Ambos são os grandes especialistas renascentistas no segredo. E, não raro, tais atribuições foram ocupadas pela mesma personagem.

Como já foi dito, as idéias que o termo “oculto” abriga em si estão profundamente ligadas à concepção mágica de que a Natureza abriga em seu interior virtudes ocultas, manifestações cifradas de Deus. Gordon (2006: 62) também afirma que a comunicação com os anjos seria impossível por meio das línguas humanas, o que justificou a criação de rituais envolvendo a derivação de nomes e símbolos, ou seja, a criação de línguas artificiais de caráter mágico. Vale a pena lembrar Durkheim quando ele diz que as línguas profanas não servem para se comunicar com o sagrado, podendo ocorrer sacrilégio se forem utilizadas para se comunicar com as deidades. Logo, para garantir a segurança no comércio entre sagrado e profano seria necessário se criar formas de comunicação especiais, ou seja, línguas próprias para esse ato, que pudessem estar num ponto intermediário entre o sagrado e o profano (DURKHEIM, 1996). A cifra pode ser entendida nesse esforço na transformação da natureza da língua profana, dado o seu constante uso na magia, possivelmente como representação dos segredos que se ocultam na obra natural. Sendo assim, dominar a técnica do segredo passava por ter uma compreensão do mundo como obra em camadas, o que implicaria em contato com o complexo intelectual hermético-cabalista. Não é de se estranhar a freqüência com que os caminhos de *magus* e *secretarium* foram um só.



*“Um bom mago é um deus
omnipotente! Portanto, Fausto, com
o teu cérebro poderoso, faze-te um
deus!”*

Cristopher Marlowe,
A História Trágica do Doutor Fausto

CAPÍTULO 3

Da Arte do Esteganógrafo

3.1 – Da *Steganographia*

Cabe agora apresentar a arte que o abade de Sponheim ofertou ao príncipe Filipe, conde palatino do Reno, duque da Bavária e príncipe eleitor do Sacro Império Romano. Segundo Trithemius, ela seria *todos os métodos, maneiras, diferenças, qualidades e trabalhos desta nossa arte, à qual chamamos steganographia, (contendo segredos, enigmas mistérios completamente claros para nenhum homem mortal, por mais erudito ou sábio) que nunca poderão ser completamente descoberto*⁴⁷ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: IV. Tradução Nossa). O abade de Sponheim defendeu mais de uma vez a idéia de que a sua arte não seria acessível apenas pela erudição e esforço intelectual, então, como se poderia realizá-la? O próprio Trithemius responde:

*os espíritos do ar, bons e maus, foram criados por Deus nas alturas para nosso préstimo e proveito, pelo conhecimento dos quais todos os segredos dessa arte são revelados, para nós eles são sem número, infinitos e completamente incompreensíveis*⁴⁸ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: IV. Tradução e Grifo Nossos).

Essa passagem é deveras importante para as discussões que se seguirão. Trithemius, um abade beneditino da Igreja cristã católica, afirmou com toda a convicção de que o deus cristão criou uma categoria de seres espirituais, bons e maus, para servirem ao homem. Dessa forma ele incita todo aquele desejoso de utilizar tal arte a comerciar com estes *aerius spiritus* (espíritos do ar)⁴⁹. Não a toa foi perseguido e a sua *Steganographia* inserida no *Index*, uma vez que sempre foi problemático discernir o comércio mágico demoníaco com espíritos daquele que seria lícito.

A partir daqui a posição de Trithemius fica ambígua. Apesar de se colocar como o precursor e grande conhecedor da arte da *steganographia*, ele tenta se defender da idéia de ser um mago ou um necromante.

*E para que algum leitor futuro deste trabalho não se ofenda, no momento em que ele prossiga, com nomes, ofícios, postos, diferenças, peculiaridades, falas, e quaisquer outras operações dos espíritos, por meio do conhecimento dos quais todos estes segredos dessa arte são trancados e abertos, ou possa pensar ou acreditar que eu seja um Necromante e mago ou tenha feito pacto com demônios ou faça uso de qualquer outra superstição. Portanto, eu pensei ser necessário e oportuno proteger minha reputação e nome de tal culpa, injúria, insulto e mancha, reafirmando a verdade em um protesto solene neste prólogo.*⁵⁰ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: IV. Tradução Nossa)

Ele prossegue sua defesa:

O todo e o singular surgiram de Deus, com a verdadeira consciência, sem injúria para a fé Cristã,

com a integridade da tradição Eclesiástica, livre de qualquer superstição, sem idolatria, sem nenhum envolvimento explícito ou implícito dos espíritos maus; sem sufumigação, adoração, veneração, culto, sacrifício ou oferenda para demônios, e livre de toda culpa e pecado, tanto perdoáveis quanto mortais.

⁵¹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: V. Tradução e Grifo Nossos)

Essa idéia de reciprocidade entre o uno e o todo marca a influência do hermetismo na obra trithemiana. As máximas herméticas que lidam com as relações invisíveis de poder entre o mundo celeste e o terrestre permeiam a obra do abade, compondo junto com Cabala, astrologia e mesmo idéias alquimistas o caldo de influências que colaboraram na formação da concepção mágica de Trithemius.

3.1.1- Do Primeiro Livro

O primeiro livro é dividido em trinta e dois capítulos, mais o prefácio. Trinta e um deles são dedicados a apresentar os vários espíritos do ar necessários para a prática da *steganographia*, sendo o último uma espécie de resumo geral da obra. Estes espíritos estão divididos por função e local a que pertencem ou onde podem ser localizados. O abade divide o mundo em dezesseis regiões⁵², sendo que cada uma delas seria comandada por um espírito-chefe, e habitada por sua corte, conforme a Figura 1. Jámblico já havia apresentado idéia semelhante ao dividir o mundo em prefeituras governadas pelos demônios celestiais, que eram identificadas e inseparáveis dos objetos naturais que elas governam (THORNDIKE, 1923: 310).

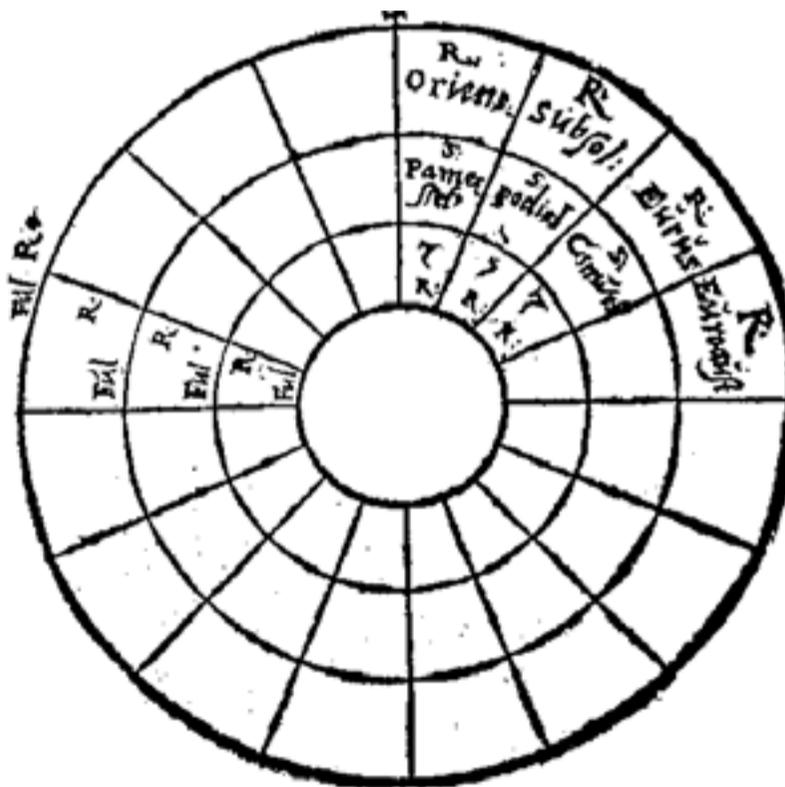


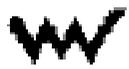
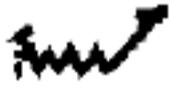
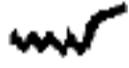
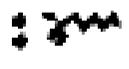
Figura 1 (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 5)

Para invocá-los seria necessário conhecer seu nome, o número dos seus comandados e o seu símbolo. De fato, Trithemius divide tempo e espaço em função desses espíritos, onde cada um seria

responsável por uma região espaço-temporal. Abaixo apresentaremos o Quadro 04 contendo o nome, a função, a região e o símbolo de cada um dos trinta e um espíritos apresentados no primeiro livro.

Quadro 04

Nome	Função	Localização	Símbolo
Parmesiel	-	Oriens	Ⲛ
Padiel	Anunciar os conselhos secretos para a correção dos fazedores do mau, por prisão ou punição.	Subsolanus	;
Camuel	Avisar a um amigo o estado, o desejo, a condição, o caminho e a rota do emissário da mensagem.	Eurus	Ⲛ
Asiel	Divulgar informações acerca do amor de mulheres.	Euroaster	Ⲛ
Barmiel	Anunciar as rendições secretas de acampamentos e cidades, principalmente nas horas de escuridão.	Auster	Ⲛ
Gediel	Especialmente devotado aos príncipes, deve anunciar qualquer coisa que seja em benefício para os amigos e aqueles a quem apoiamos.	Austafricus	Ⲛ
Asyriel	Anunciar os planos secretos dos príncipes aos seus amigos e seus súditos	Africus	Ⲛ Ⲛ
Maseriel	Anunciar e levar os segredos das artes humanas da filosofia, magia, necromancia e todas as maravilhas e trabalhos secretos que são conhecidos por um número muito pequeno de homens.	Favonius	Ⲛ Ⲛ
Malgaras	Contar aos amigos os assuntos de família secretos e escondidos.	Occidens	Ⲛ Ⲛ
Dorothiel	Anunciar todos os segredos relacionados com assuntos espirituais, os presentes da Igreja, benefícios, prelazias, honras e afins.	Chorus	Ⲛ
Usiel	Dar notícias dos tesouros escondidos e enterrados, e qualquer coisa que parecer relevante para os assuntos dos tesouros.	Subcircius	Ⲛ
Cabariel	Alertar amigos sobre matérias secretas e revelar traições e coisas que devem ser particularmente evitadas para acautelar o ausente.	Circius	Ⲛ

Raysiel	Alertar aos amigos e anunciar seus segredos em rendições e casos em que se envolvem mortes	Septentrio	
Symiel	-	Aquilo	
Armadiel	Anunciar aos príncipes e todos os grandes homens as mais secretas mensagens com confiabilidade e furtividade.	Boreas	
Baruchas ⁵³	Portar as mais ocultas e secretas comissões dos príncipes, nobres e mestres para seus servos.	Vulturnus	
Carnesiel	Anunciar todos os segredos que os espíritos anteriores faziam, porém em toda a direção Leste.	Leste	
Caspiel	Anunciar tudo que não foi coberto pelos demais espíritos, em toda a extensão da direção sul.	Sul	
Amenadiel	Anunciar todos os segredos para os amigos no Oeste.	Oeste	
Demoriel	Anunciar todos os segredos para os amigos no norte.	Norte	
Geradiel	Anunciar todo o tipo de segredo em qualquer região.	Qualquer região	
Buriel	Anunciar todos os segredos noturnos, à noite, levar notícias a prisioneiros em covas e em prisões. Também deve levar os segredos do amor carnal e das atividades dos amantes.	Qualquer lugar, desde que seja noite.	
Hydriel	Anunciar qualquer coisa acerca de água.	Piscinas, lagos, brejos, rios, fontes, mares e mananciais.	
Pyrichiel	-	Próximo ao fogo	
Emoniel	-	Matas e florestas	
Icosiel	Estar próximo ao operador, dentro de casa, para exercer as tarefas da comunicação secreta.	Casas	
Soleviel	-	-	
Menadiel	São confiáveis em comissões e são os melhores mensageiros dos assuntos importantes de reis e príncipes. Também são excelentes em anunciar acontecimentos com relação ao tempo ou a variedade de eventos	-	

Macariel	-	-	ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲉⲗ
Uriel	-	-	Ⲥⲓⲣⲓⲉⲗ
Bydiel	-	-	Ⲕⲓⲃⲓⲉⲗ

O sistema de comunicação secreta de Trithemius se baseia em invocação e contra-invocação. O mago-emissor remeteria uma carta, em cujo cabeçalho haveria uma exortação à Santíssima Trindade, e recitaria a invocação específica de cada espírito do ar, voltado para a direção correta, que o abade indica em cada capítulo do primeiro livro. Quando surgissem os espíritos ele revelaria a identidade do mago-destinatário e o conteúdo da mensagem. Este ao receber a carta, e os espíritos, deveria recitar a contra-invocação correta. A carta física seria apenas um meio de despistar os curiosos e de informar ao destinatário quais espíritos estariam envolvidos, uma vez que quem carregava a mensagem real eram os espíritos, para que tudo procedesse de maneira correta evitando falhas (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 1-2). Por toda sua obra, Trithemius alerta que se houvesse erro na realização do procedimento mágico, os envolvidos poderiam até mesmo ser feridos pelos espíritos. Manter-se silencioso e concentrado seriam condições importantes para o bom êxito do processo (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 12). Outra forma de garantir bons resultados era agradar os espíritos recitando o número de servos que possuíam, pois isso os faria orgulhosos e logo mais susceptíveis à colaboração (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 23). Como afirmou Durkheim (1996: 11-12), sendo os seres espirituais, entendidos como sujeitos conscientes dotados de habilidades superiores às humanas, e, assim, formas de consciências, devem ser tratados e conquistados como tais, por meio de ações psicológicas, objetivando convencê-los ou demovê-los, usando palavras, como invocações e preces, oferendas ou sacrifícios, podendo ser a bajulação ferramenta eficaz em certos casos.

3.1.2 – Do Segundo Livro

No segundo livro, Trithemius continua tratando de formas de comunicação secreta e agora os espíritos do ar são tratados explicitamente como anjos. Estes teriam sido ordenados tendo em conta as horas diurnas e as noturnas, e a magia de Salomão, que, segundo Trithemius se intitularia Hermes em sua obra. Ao tratar de Osmadiel, o abade afirma que Salomão seria o Hermes judeu (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 100). Estes critérios organizacionais desta parte do método esteganográfico, tornam consistentes as aproximações entre *Steganographia* e a obra de Salomão chamada *Lemegeton*⁵⁴, o que pode ser averiguado pela comparação dos símbolos que ambos atribuem aos espíritos aéreos. O que é percebido quando o abade lida com Osmadiel, deixando transparecer que aparentemente retirou seus espíritos e anjos da obra salomônica, e, também do *Picatrix*. De acordo com Gordon (2006: 58), Salomão permaneceu no Renascimento, numa das muitas continuidades entre magia medieval e

renascentista, como o modelo do mago capaz de evocar demônios e decifrar os segredos do universo. Isso para Gordon explicaria a coincidência entre alguns dos espíritos presentes no *Lemegeton* e na *Steganographia*. Ainda sobre essa proximidade, afirma Gordon (2006: 58. Tradução Nossa)

*A Steganographia segue a estrutura do Lemegeton, com trinta e dois capítulos sobre as personalidades dos anjos, mas o interesse primário de Trithemius diferiu profundamente. O que distingue a Steganographia do Lemegeton foi a preocupação com conjurar anjos com intenções específicas em mente.*⁵⁵

Algumas idéias que apareceram no prefácio do primeiro livro se repetem na introdução do segundo, como a exortação inicial à Santíssima Trindade e a idéia de que a *Steganographia* surgiu dos princípios lícitos e honestos. Aqui ele apresenta os possíveis conhecedores de sua arte: os leitores eruditos (Johannes TRITHEMIUS, 1621:82), algo já imaginável tendo em visto as exigências intelectuais para lidar com tal arte, como um conhecimento considerável do latim. Apesar dos cuidados a fim de evitar a atribuição à sua obra da pecha de feitiçaria, Trithemius passa a utilizar o vocábulo latino *magica* e seus derivados de forma aberta, sem valer-se de volteios. Aquele abade que temia ser tido como mago, perde espaço para o mago cerimonial, profundamente erudito em magia e ciente acerca do que opera.

Os anjos seriam em número de doze, a cada parte do dia, um para cada uma das doze horas que compõem dia e noite, conforme se pode conferir nos Quadro 05 (anjos diurnos), e Quadro 06 (anjos noturnos).

Quadro 05

Hora	Nome da Hora	Anjo Horário
1	-	Samael
2	Cevorym	Anael
3	Danzur	Vequaniel
4	Elechym	Vathmiel
5	Fealech	Sasquiel
6	Genapherym	Saniel
7	Hamarym	Barquiel
8	Iafanym	Osmadiel
9	Karron	Quabriel
10	Lamarhon	Oriel
11	Maneloym	Bariel
12	Naybalon	Baeratiel

Quadro 06

Hora	Nome da Hora	Anjo Horário
1	Omalharien	Sabrathan
2	Panezur	Tartys
3	Quabrion	Serquanich
4	Ramerzy	Iefischa
5	Sanayfar	Abasdarhon
6	Thaazaron	Zaazanach
7	Venaydor	Mendrion
8	Xymalin	Narcoriel
9	Zeschar	Pamyel
10	Malcho	Iasguarim
11	Aalacho	Dardariel
12	Xephan	Sarandiel

Uma preocupação antes velada passa a ocupar um lugar de destaque na discussão do abade. Trithemius afirmou que a correta invocação dos anjos só poderia acontecer conciliada com o conhecimento astrológico, como se pode perceber dessa descrição de uma das ponderações que o operador deveria ter em conta quando pretendesse agir a *Steganographia*;

*inventariando 'primeiro da lua, então do resto dos planetas de acordo com sua forma costumeira', o esteganógrafo é instruído para anexar ao seu texto o caractere corretamente, identificando a ordem das constelações planetárias operativas no preciso momento quando a mensagem é inscrita.*⁵⁶ (BRANN, 1998: 140-141. Tradução Nossa)

A astrologia assume aqui um papel que vai ao encontro da leitura que Kieckhefer (1989) fez da mesma. Para esse autor, haveria uma diferenciação entre passividade e atividade na relação entre astrologia e magia. Enquanto a primeira seria apenas conhecimento da inexorável ação planetária sobre a vida humana, entendida por alguns como a *Fortuna*, aquilo que ele chama de magia astral trataria de meios de atuar sobre a influência planetária nos caminhos do homem, opinião que entra em atrito com a leitura de Garin para o mesmo assunto, onde a predição e ação estariam conectadas na astrologia. Dessa forma, Kieckhefer pensou a astrologia numa chave de passividade, já Garin a percebeu como força ativa para os homens do Renascimento. Essa questão exige um pouco mais de aprofundamento.

A astrologia medieval, de acordo com Kieckhefer (1989: 125-127), se ocuparia dos movimentos do Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno, bem como das conseqüências desses movimentos, e também dos doze signos zodiacais, oriundos das doze constelações. Vale lembrar que os signos do zodíaco eram percebidos como símbolos da passagem do tempo, sendo mais astronômicos do que astrológicos. Garin (1988: 10-11) aponta que os planetas e constelações não seriam forças cósmicas impessoais, buscando o termo utilizado por Mauss, mas deuses idiossincráticos cuja ação poderia causar tanto malefícios quanto benefícios. Para Garin (1988: 13), a astrologia seria o estudo da ação dos corpos celestes no mundo sublunar, enquanto para Aby Warburg (GARIN, 1988: 14)

a astrologia é como o lugar exemplar de encontro e choque, entre a exigência de sistematização racional própria da ciência grega e os mitos e as superstições herdadas do Oriente: entre lógica e magia, entre matemática e mitologia: entre Atenas e Alexandria.

Os 360° da esfera terrestre estariam divididos entre trinta e seis arcanos divinizados. A astrologia teria como uma das suas principais ocupações lidar com a influência sobre a vida humana dos corpos celestes, categoria que engloba tanto planetas quanto estrelas. Os planetas exerceriam influência em ocasiões como o nascimento, idéia originada na teoria ptolomaica da genitura (GARIN, 1989: 55). O ponto inicial da vida humana, seja o nascimento ou mesmo a concepção, marcaria o instante em que as estrelas definiriam o destino do indivíduo, pois neste momento as posições astrais jorrariam a soma de seus *spiriti* sobre o novo ser. Ficino afirmava que o momento do nascimento indicaria o demônio que acompanharia o indivíduo por toda a vida, porque tais seres astrais, servos dos astros, servem aos seus amos em turnos, que se alteram conforme o movimento astral (GARIN, 1988: 85). Essa idéia se repete no segundo livro da *Steganographia*, quando Trithemius afirma que os anjos-planetários e seus servos serviriam em turnos marcados pelos movimentos celestes, e se apresentando à disposição do esteganógrafo dessa forma.

O poder exercido pelos astros sobre cada indivíduo variava em conformidade com a posição que ocupava no céu. *Se ela estivesse apenas surgindo no horizonte ocidental estava na ascendente, a qual era uma posição especialmente poderosa. Diretamente acima, também, poderia exercer forte influência* (KIECKHEFER, 1989: 126. Tradução Nossa)⁵⁷. Ainda conforme Kieckhefer (1989: 125), as trajetórias de planetas e constelações se cruzariam, o que configura a conjunção astrológica. Vale lembrar que as estrelas viajam pelo cosmos mais velozmente do que os planetas. Logo, dizer que alguém é sagitariano implica que ele nasceu enquanto o Sol viajava em conjunção com a constelação de Sagitário. Os planetas estariam divididos em casas celestes, que formariam um caminho, que de acordo com Kieckhefer (1989: 126-127. Tradução Nossa)

estavam divididas em doze “casas” de tamanho desigual, seis das quais estavam no céu visível e as outras seis abaixo do horizonte. Então, um planeta que se moveu através do céu teria que passar através das doze casas em sucessão. A área da vida que os planetas influenciam dependeria em parte de qual casa ele estaria em dado momento. Um planeta na primeira casa tem influência geral sobre a personalidade,

*enquanto na segunda casa ele deveria afetar fortunas materiais, e na terceira ele ajuda a determinar o caráter da família de alguém. Em outras casas, um planeta deveria influenciar relações com os pais ou os esposos, sexualidade e crianças, saúde, e assim por diante. Então, se Marte acontecesse de estar na décima casa em um momento crucial isto poderia significar que alguém estava destinado a se tornar um soldado, desde que Marte estivesse em uma natureza propícia à guerra e os planetas na décima casa influenciariam a carreira de uma pessoa. O mesmo planeta na oitava casa deveria ter um significado muito diferente: que seria a casa governando a morte, isso poderia predizer a morte em batalha.*⁵⁸

Apesar da maior parte dos teólogos e dos filósofos da segunda metade do século XIII concordar que as estrelas possuiriam a capacidade de influenciar as matérias da vida humana, eles também admitiam uma limitação para tal capacidade. Sendo assim, não era muito problemático realizar previsões acerca do clima ou das plantações, mas considerar a influência do *spiritus* sobre o corpo humano era um tema bastante controverso, pois isso implicaria na idéia de que poderiam influenciar o comportamento humano, pondo em cheque o livre arbítrio. O monge cisterciense Helinand de Froidmon, que viveu na segunda metade do século XII, dizia que para que os planetas estivessem aptos para moldar o comportamento humano, seria preciso que os mesmos possuíssem almas inteligentes, as quais ele compreendia como anjos e demônios. Homens como Alberto, o Grande (1200-1280) e São Tomás de Aquino concordavam que a astrologia poderia predizer coisas gerais, mas nunca eventos particulares; ela nunca poderia predizer nada com absoluta certeza, além do que, a vontade humana poderia superar o *spiritus* dos governadores planetários (KIECKHEFER, 1989: 129).

Trithemius foi um grande crítico das profecias astrológicas. Influenciado pelo *Heptameron* (1456) de Pietro D'Abano e adepto de uma astrologia não fatalista, o que compatibilizava tal crença com o livre-arbítrio cristão, ele acreditava que a astrologia fatalística teria origem demoníaca. Ele compreendia que o motor do ato divinatório seria o desejo de se conhecer o passado, o presente e o futuro. Esse conhecimento era parte de um leque mais amplo de pretensões de eficácia, e, por isso, era algo muito almejado nas cortes. Trithemius viu isso de forma crítica, pois esse seria o momento ideal para o divinador, praticante da demonomagia, conquistar a confiança de reis e ministros, permitindo que os demônios tivessem acesso aos concílios mais secretos (BRANN, 1999: 70-73). Aqui está mais um dos pontos em que Trithemius buscou construir estratégias para a garantia do monopólio do segredo em sua disputa com as feiticeiras e os necromantes pela atenção do *princeps*.

Kieckhefer (1989: 131-132) acredita, porém, que a arte da divinação astrológica seria passiva à ação astral, não havendo em seu interior ferramentas para lidar com a ação do *spiritus* planetário, permitindo apenas a antecipação dos fatos. Porém, como defendido pelo hermetismo, haveria maneiras do homem lidar com tais influências. Ao confeccionar imagens astrológicas capazes de concentrar as influências planetárias, relativas a constelações e planetas, o homem seria capaz de direcionar, concentrar ou refletir o *spiritus*. Dado a sua postura ativa, Kieckhefer não a entende como uma magia astrológica, mas sim como uma magia astral. Os usos para tais imagens eram muito diversificados, podendo ser utilizados na tentativa de reconquistar o marido, ganhar o favor de um rei, reaver propriedade roubada, destruir

uma cidade, causar doenças, impedir alguém de fazer algo, além de ser tão poderosa que seria capaz de reconciliar os inimigos e provocar inimizade entre amigos. O autor nos fala que nos encantamentos da magia astral eram frequentes os temperos, as ervas para a defumação e encantações. Havia ainda tratados com os nomes de espíritos que poderiam ser evocados para se auxiliar o ato mágico, como pode ser pensada a magia angélica praticada pelo abade Trithemius.

3.1.2.1 - O Picatrix

O Picatrix, cujo nome seria uma homenagem ao seu compilador, Bigratis ou Buqratis-Picatrix (GARIN, 1988: 66), teria sido a grande obra inspiradora daquilo que Kieckhefer (1989: 133) entendeu como magia astral, além de elemento fundamental para se compreender a herança mágico-astrológica antiga e medieval que influenciou a magia renascentista. Além disso, conforme Garin (1988: 67), essa obra estaria muito próxima da tendência platonizante da produção quatrocentista. Ainda segundo Garin (1988: 66), a atribuição da autoria a Maslama al-Magriti por Ibn Khaldun foi um equívoco, pois se tratava de uma compilação desigual, da qual algumas características internas possuiriam paralelo em um livro composto em terras espanholas em meados do século XI, entre 1047 e 1051. Tratava-se de um texto árabe traduzido em 1256 para o espanhol por Alfonso, o Sábio, e posteriormente traduzido para o latim, cujos manuscritos que chegaram até nós são tardios.

O autor ou compilador desta obra apresenta uma visão de mundo dualística, na qual haveria espíritos que estariam acima da matéria. O grande tema do livro é mostrar como os espíritos, vagando pela pureza das estrelas, poderiam ser trazidos à terra para trabalhar sobre a matéria. Questão inicial da obra, conforme Garin (1988: 67-70), é perceber a realidade medida em planos simétricos e correspondentes: o Deus fonte de tudo num extremo, e o homem-microcosmo, que é capaz de instrumentalizar as correspondências astrais por meio de sua *scientia*, entendida na obra como *conhecimento do céu e das suas formas abertas e ocultas, em todos os planos da realidade, e, também, domínio das técnicas – das fórmulas aos talismãs – para agir sobre as forças do mundo* (GARIN, 1988: 69). O possuidor de tal saber seria capaz das maiores proezas como caminhar sobre as águas, metamorfosear-se em qualquer ser vivo, comandar a chuva, incendiar cidades e navios inimigos a longa distância e mesmo fazer voar naves pelos céus. O homem pintado no Picatrix é um meio termo entre o Asclepius hermético e o digno homem da *Oratio* de Pico. Ele acolhe em si os temas do macrocosmo e do microcosmo. Este seria o *magus*, senhor do céu e da terra, aquele capaz de distinguir a correspondência e a diversidade no oculto, para além da diversidade (GARIN, 1988: 68-69).

Ao contrário de Kieckhefer, Garin (1988: 19-25) entendeu que, durante o Renascimento, as chamadas astrologia divinatória e astrologia matemática - o que respectivamente Kieckhefer chamou de astrologia e magia astral -, não se excluíram, pelo contrário, elas teriam convivido como partes de um mesmo *corpus* de idéias e práticas, conhecidas de forma genérica como astrologia. Posteriormente

a forma matemática teria sobrepujado a versão divinatória da astrologia. A relação entre matemática e magia na astrologia não seria tão conflituosa, como defendeu Ernst Cassirer (2001). Os críticos da divinação como Lutero e Savonarola se pautavam na convicção religiosa e não em preceitos científicos. Cassirer ainda observa que o humanismo foi muito povoado por deuses celestes, como os que se proliferavam na Academia Florentina, e não por perigosos demônios astrais, em sua acepção negativa. Logo, o nascimento da chamada “ciência moderna” não é tão linear como julgou Cassirer, uma vez que se empreendeu uma longa dança entre a causalidade física e a causalidade mágica.

A poderosa presença da astrologia no Renascimento causava uma forte tensão interna, em sua instância humanista. Por um lado se defendia a capacidade humana de efetuar uma obra livre, como o homem sem rosto de Pico, e por outro se afirmava um determinismo poderoso, pautado pela concepção de que a humanidade se moveria em ciclos, orquestrados pelas potências planetárias. Uma das idéias mais importantes para a astrologia renascentista foi a que tratou da *renovatio* do homem, e que de certa forma, ofertou a solução para o conflito entre liberdade da vontade humana e o poder das influências astrais.

De acordo com Garin (1988: 32-34), a idéia de *renovatio* se vincula a idéia de ciclos, e a esta a de conjunções. Conforme a doutrina sistematizada por Alkind e exposta por Albumasar, filósofos e astrônomos árabes, haveria uma ligação íntima entre os fenômenos celestes e as grandes mutações da história da humanidade. As épocas da história humana estariam escritas nos céus. Segundo Garin (1988: 47),

As alternâncias temporais e os deslocamentos geográficos de civilizações e religiões, de hegemonias de homens e povos, são ritmados segundo o curso universal do cosmos, tal como os caracteres nacionais e individuais dependem dos climas.

Alguns astrólogos da época viam em Marte o grande culpado pelo Grande Cisma, e acreditavam que uma conjunção entre Júpiter e Escorpião teria marcado o nascimento do islamismo (THORNDIKE, 1923: 393). Essa idéia de reciprocidade entre os planetas e história já havia aparecido no *Heptameron* de Pietro D’Abano e no *De Septem Secunda Deis [...]* de Trithemius. Isso tudo implica no surgimento de uma teoria da história muito precisa, marcada por um naturalismo e por um determinismo rígido, sendo possível se criar uma doutrina para prever o futuro por meio da leitura da mensagem dos céus, para instrumentalizar o homem em relação ao seu destino no mundo sublunar. Garin (1988: 55-58) aponta que a genitura não seria irremediável. Se na geração do homem o seu destino é escolhido pelas estrelas, tal *Fortuna* não seria inexorável. Por meio da técnica das interrogações, ou seja, da leitura do secreto nos céus, o homem descobriria alternativas ainda abertas, intervalos de indiferença astral nos quais poderia inverter o processo, e, assim, poderia escolher qual estrela seguir. Assim, a influência astral não estaria concentrada na genitura, mas sim distribuída pela vida. *Eis a renovatio: o homem renasce a cada momento; ainda que a influência inicial continue a agir, ela o faz de forma descontinuada.*

O momento da interrogação é o momento do nascimento, é aí que se dá a *renovatio*. Essa idéia de *renovatio* vai ao encontro da idéia humanista de que o homem pode atingir sua máxima potencialidade por meio de si mesmo, ou seja, que ele poderia se renovar, se tornar um novo homem por meio da aquisição da *virtù*. Aqui é o ponto em que teoria e prática do conhecimento cosmológico convergem para uma coisa só.

Os aspectos matemáticos da astrologia, como o cálculo, passam a ocupar um segundo plano em relação à ciência das imagens, das cerimônias mágicas e dos talismãs. Nesse cenário o *magus* surge como figura de poder ímpar, pois possui os conhecimentos para decifrar o livro do céu, além disso, é o único capaz de mobilizar a magia operativa para libertar o homem do julgo do *spiritus* estelar. De acordo com Garin (1988: 110-111), o encontro entre astrologia e magia seria o ponto em que convergem o momento teórico do conhecimento das causas universais, a astrologia, e o momento prático, a magia. Essa combinação mágico-astrológica, conforme Delumeau (1983: 57), deveria devolver ao homem o poder sobre os elementos que o pecado original o fizera perder.

Para Trithemius a astrologia e a *Steganographia* se relacionam intensamente, assim como Pico acreditava que a teoria das imagens astrais era o ponto de conexão entre a astrologia divinatória e a magia cerimonial (GARIN, 1989: 63). O ato esteganográfico buscava na astrologia o conhecimento necessário para atuar, ou seja, em que horas determinado anjo seria dominante, vital para a correta aplicação da arte do abade de Sponheim. Para Trithemius, no entanto, o conhecimento astrológico seria inútil sem a presença de uma “disposição virtuosa” (BRANN, 1999: 141). Com isso ele quis dizer que o conjunto *steganographia*/astrologia só surtiria efeito se postos em ação por um sujeito imbuído de elevação espiritual, ou seja, agindo em prol da causa divina. Tal concepção estava em sintonia com o pensamento medieval, onde todo o trabalho intelectual só possui sentido e se justifica se tiver como objetivo a glorificação de Deus (BORCHARDT, 1996). Além disso, o bom esteganógrafo deveria

*saber seus movimentos gerais, passagens para frente e para trás, mudanças, naturezas, localizações, subidas e descensos, e os efeitos das estrelas, constelações, planetas; pois sem o competente conhecimento dessas coisas ninguém é capaz de acessar as profundezas dessa arte.*⁵⁹ (BRANN, 1998: 141. Tradução Nossa)

Trithemius até considerava possível que alguns homens excepcionalmente versados nas matérias eruditas pudessem aprender a arte esteganográfica sem tutela, porém seriam poucos. O correto procedimento daquele interessado em iniciar-se nos mistérios esteganográficos deveria ser primeiramente procurar um mestre qualificado - aparentemente o abade seria senão o único, um dos poucos detentores desse conhecimento - em segundo lugar, selecionar com parcimônia o local e o intervalo planetário apropriados para obter sua instrução, e em terceiro lugar realizar um juramento de segredo entre mestre e discípulo. O mestre é o elemento central do processo porque além da transmissão de saber, ele seria o responsável por compatibilizar virtude e conhecimento (BRANN,

1998: 141). Remetendo esse cuidado a um dos chamados elementos relativos, ao qual Faivre & Voss (1995: 62) nomearam como transmissão, dentre os quais esses autores sugerem como fundamental para se qualificar determinado trabalho como pertencente ao esoterismo ocidental. Ainda sobre o tópico da iniciação, Trithemius apresenta qual seria o melhor momento para ser instruído na arte esteganográfica:

*Deixe o momento ser tranquilo e sereno, com a lua em completa oposição, e com o sol claramente brilhando. E deixe Mercúrio, se isto for possível, em elevação, ligado a Vênus ou Júpiter. E deixe Saturno e Marte remotos, pois se os dois, ou um deles, estiver com o ascendente, a instrução não será perfeita.*⁶⁰
(Johannes TRITHEMIUS, 1621: 138)

A preocupação com a forma em que se daria a instrução nas artes esteganográficas, tinha duas origens no pensamento trithemiano: o apreço pelo segredo e o risco a que se submeteria o despreparado ao lidar com os espíritos da *Steganographia*. Desde o primeiro livro, o abade preocupou-se em alertar para que somente os verdadeiros conhecedores da arte fizessem dela uso, sob-risco de serem alvo de ataques físicos e morais por parte dos espíritos aéreos. Certamente essa preocupação teve como motor o desejo de restringir o acesso ao sistema esteganográfico, no intuito de garantir o monopólio do segredo. No segundo livro, quando trata da formação do esteganógrafo, ele retorna ao tema do perigo, uma vez que tais espíritos:

*Porém, a esses, os quais os ousados, firmes e peritos na própria arte consideram, respeitam e temem, com a trepidação e reverência deles rapidamente obedecem a seus comandos. Então, dos companheiros deles, os quais são necessários nas operações da *Steganographia* nessa hora, transcreveremos os nomes.*⁶¹
(Johannes TRITHEMIUS, 1621: 86. Tradução Nossa)

Outro ponto muito forte na instrução da *Steganographia* é a manutenção de um monopólio do oculto. Após o incidente com Bostius, Trithemius se mostrou muito reservado quanto à divulgação de sua produção mágica. Recusava-se a tratar dela por carta, só aceitando discutir sobre tais temas de forma presencial, o que não o impediu de ter problemas sérios, como no famoso caso com *Bovillus* e também com um jovem discípulo. Johann Steinmoel, o tal jovem aluno de Trithemius, foi repreendido numa carta do mestre por vender os segredos da arte esteganográfica. O abade tentou mostrar a ele que apenas os privilegiados poderiam ter acesso a arte, e que esta se voltaria apenas para a riqueza espiritual. Steinmoel foi posteriormente abandonado por Trithemius, devido à sua simonia. Libanius Gallus, mestre de Trithemius, havia feito essa admoestação ao abade de Sponheim. Seria de responsabilidade e honra dele proteger a *Steganographia*, arte que objetivava apenas as riquezas do espírito, e nunca as mundanas (BRANN, 1998: 103-104).

Trithemius foi por toda sua obra um detrator das formas de se obter riqueza rápida. Ele chamava a alquimia de *casta meretrix*, pois apesar de apresentar um véu de pureza virginal, corroía seus amantes física, financeira e espiritualmente. Ela prometia fidelidade, mas se entregava a todos. Tal acusação está presente na *Polygraphia*. Para além da ganância, Trithemius via em alguns alquimistas laivos

demoníacos (BRANN, 1999: 70-71). Dessa forma, o juramento seria uma maneira de alicerçar não apenas o compromisso de mestre e discípulo com o segredo, como também proteger o monopólio do oculto. Segue abaixo o juramento que o abade apresentou em sua *Steganographia*:

*Eu juro e prometo pela virtude do Deus Todo Poderoso, pelo sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela ressurreição dos mortos e pelo Julgamento Final, e pela salvação de minha alma na sagrada fé católica – Eu juro e prometo para o Deus onipotente, para a abençoada Virgem Maria, para todos os santos, e para você - que eu fielmente mantereis este ato de esteganografia oculto por todos os dias da minha vida. Não irei ensinar isto a ninguém sem o seu consentimento e sua vontade. Acima de tudo, eu juro e prometo por esta mesma virtude que eu não irei usar esta ciência contra Deus e seus Mandamentos, nem contra a Sagrada e Universal Igreja Romana e seus ministros, **nem contra a justiça e a equidade**. Assim, que Deus me ajude, e me salve no Julgamento Final.⁶² (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 138. Tradução e Grifo Nossos)*

Trithemius encerra o segundo livro reforçando o valor do “segredo esotérico”, ao prescrever que o conhecimento acerca da *Steganographia* deve manter-se na oralidade, e jamais deveria ser escrito, para que assim se criasse um mecanismo de prevenção de que tal saber pudesse cair em mãos erradas (BRANN, 1998: 143). Apesar de mais um esforço por garantir o monopólio do oculto, o próprio Trithemius quebra a regra ao compor a *Steganographia*.

3.1.3 - Do Terceiro Livro

O terceiro livro é inaugurado com a mesma exaltação da Santíssima Trindade que os anteriores, porém Trithemius tributa a confecção de sua obra à intervenção das deidades cristãs: *Agora, com a ajuda de Nosso Senhor, Jesus Cristo, o salvador das almas fiéis, eu trouxe para conclusão os dois primeiros Livros de meu ato*⁶³ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 140. Tradução Nossa).

Numa espécie de continuidade das idéias contidas no segundo livro, o abade de Sponheim apresenta uma relação entre o deus cristão e a magia:

com isso, quis recomendar essa obra aos mais abertos, para que aos homens de saber engajados no estudo da magia, isto pode ser, pela Graça de Deus, em algum nível inteligível, enquanto por outro lado, para os descarados comedores de nabos⁶⁴ isto poderá permanecer por todo o tempo um segredo escondido, e ser desconhecido para os seus intelectos estúpidos.⁶⁵ (Johannes TRITHEMIUS, 1621:140. Tradução Nossa)

Nesse terceiro prefácio Trithemius inova. Se no primeiro ele não se reconhece como fundador da *steganographia*, buscando demonstrar por meio de exemplos sua antiguidade, neste momento ele nomeia a possível fonte de sua arte: esta seria o sábio Menastor.

*Eu uma vez li em um certo livro de um filósofo antigo, que era chamado Menastor, que era possível, por meios de certa arte, fazer saber a um amigo, não obstante o quão distante, a idéia de nossa mente, dentro do espaço de vinte e quatro horas, sem palavras, sem livros, e sem um mensageiro, com a maior exatidão, com o maior segredo, e sobre vastas distâncias.*⁶⁶ (Johannes TRITHEMIUS, 1621:140. Tradução Nossa)

A figura de Menastor, aparentemente, não deixou rastro de si pelo tempo. Se existiu ou não, as fontes privilegiadas por este trabalho não puderam responder. Artifício ou não, ao introduzi-lo em sua obra, Trithemius criou um mecanismo de escape para seu envolvimento com as “artes proibidas”. O abade apenas possuiria conhecimento dela, não realizando testes acerca destas artes, como seria preciso para aquele que a tivesse criado. Novamente se remete a máxima de Albertus Magnus (1193-1280), o conhecimento do “mal” só é pernicioso de fato se posto em ação, a sua simples posse não incorre em falta. Fato interessante, e que parece corroborar a teoria de Menastor como um artifício literário, é que após o prefácio o grande sábio inventor da arte apresentada por Trithemius desapareceu, o que parece um contrassenso uma vez que ele seria a engrenagem chave da peça esteganográfica. Lembre-se que anteriormente, o abade disse que a *Steganographia* teria sido uma dádiva divina mediada por um anjo em um encontro onírico. Em nossa leitura, a hipótese interpretativa para essa confusão retorna à criação de um mecanismo de defesa, esse sábio criador da *Steganographia* teria sido tão real quanto o Hunibald apresentado como testemunha do parentesco entre francos e troianos, ou o rei Basanus dos *Annales Hirsaugienses*. Esse provável artifício também revela uma coerência na produção intelectual do abade. Ele recorria à forja de “personagens históricas” no intuito de fortalecer suas obras, a fim de que assim fizesse prevalecer a antiga lei, que é a lei de Deus, como afirmou Borchardt (1996).

Esse Menastor, real ou não, serviu de ponte entre *steganographia* e hermetismo: *Então disse Menastor: Existem sete planetas, a cargo deles estão sete anjos, e subordinados a eles estão vinte e um espíritos, por meio dos quais os segredos são revelados*⁶⁷ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 140. Tradução Nossa). Novamente o segredo é condicionado aos anjos planetários, mais uma vez aquele que intentasse operar pelo e no segredo deveria comerciar com as potências celestiais. A relação entre os anjos e seus planetas se encontra no Quadro 07.

Quadro 07

Planeta	Anjo
Saturno	Orifiel
Vênus	Anael
Júpiter	Zachariel

Mercúrio	Rafael
Marte	Samael
Lua	Gabriel
Sol	Michael

O sistema de evocação que Trithemius propõe para se contatar os anjos planetários é semelhante ao anteriormente apresentado, com a única diferença que o operador deveria ter habilidade suficiente para moldar em cera ou desenhar em papel duas imagens humanas. Seria por meio delas, e não mais da carta, que a comunicação secreta à distância ocorreria, como numa espécie de telefone mágico. Podemos ver que alguns anjos aqui presentes se repetem do Livro dois, como Samael e Anael. É nesse livro que o tema hermetista vai surgir com grande poder na obra de Trithemius, quando ele afirma que *Estes são os sete anjos dos planetas de acordo com a tradição dos antigos sábios, e cada um destes anjos em seu turno governa o universo por trezentos e cinquenta e quatro anos e duas vezes dois meses* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 142. Tradução Nossa)⁶⁸, mesmo tema ao qual dedicou seu *De Septem Secunda Deis [...]*, repetindo a inconfessa influência do esquema dos anjos planetários de *Pietro D'Abano*.

Trithemius afirmou que o universo estaria sob a constante influencia das sete esferas dos planetas, como apregoava a cosmogonia hermetista, e que os planetas se revezariam na posição de proeminência da influência da vida humana. Seria esse governo dos anjos planetários o responsável pelo surgimento da mecânica de antipatias e simpatias que regeria o universo, chegando mesmo a *Steganographia* claramente a se referir a qualidades individuais dos planetas (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 146), grande preocupação nas páginas do *Corpus Hermeticum*. O abade de Sponheim reforçou no universo da comunicação secreta a questão das influências planetárias sobre o homem, das quais Hermes Trismegistos tentava libertar a humanidade. Ou seja, ele realçou os elos que conectam a idéia de uma linguagem em camadas com a imagem de uma Natureza em camadas, na qual nem tudo está visível ao olhar comum, só se apresentando ao olhar do iniciado.

Trithemius apresenta a seqüência em que estes “anjos planetários” iriam governar o cosmos: *Orifiel é o anjo de Saturno, e desde o começo da criação governou o universo por trezentos e cinquenta anos, quatro meses. Subsequentemente Vênus, então Júpiter, Mercúrio, então Marte, a Lua, e finalmente o Sol* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 142. Tradução Nossa)⁶⁹. O termo que Trithemius usa em latim para designar o governo dos anjos planetários é *regit*, forma flexionada de *regere*. Segundo Faria, essa palavra tem como sentido original marcar os limites físicos e morais, e por meio desse movimento obter o comando, o governo (FARIA, 2001: 201). É interessante que Trithemius utilize um verbo tão ligado a concepção temporal de reinar para designar o governo místico dos anjos. Eis mais uma prova de que as ideias trithemianas foram concebidas num ambiente político e não puramente religioso.

O primeiro anjo de que trata o abade é Orifiel, de Saturno. Para muitos, o pai de todos os planetas, e juntamente com Júpiter, segundo Ibn Khaldun, suas conjunções é que determinariam os prognósticos mais importantes: aqueles que versariam sobre as monarquias e os impérios (GARIN, 1988: 40). Este planeta é muito importante para a alquimia, a astrologia e as formas mágicas que consideram a evolução planetária. Não é de se estranhar que Trithemius lhe atribuísse tamanha centralidade em seu terceiro livro, lembrando da importância que o abade atribuía a relação entre o *princeps* e a magia. Devido ao seu longo período de revolução, vinte e nove anos e meio, e por ser o último, foi associado à senilidade e considerado o “guardião do umbral”.

Geralmente representado como um ancião portando uma perna postiça e uma foice, Saturno que era originalmente ligado à colheita passa a se relacionar com os mortos. Ele é *Krónos*, o tempo primordial que Zeus supera, e não *Khrónos*, o tempo pura e simplesmente, como geralmente era visto (LURKER, 2003: 631-632). Essa confusão ajuda a aumentar sua relação com a finitude, e assim com a morte. Durante o medievo, Saturno passou a ser tido como um astro hostil, causador de males e epidemias, “patrono” dos avaros e das almas sombrias. Esse Saturno não se parece com aquele tão importante para arte da *steganographia*, o que apenas demonstra as demais possibilidades de interpretação deste astro apresentadas por Lurker. Segundo este, estudos mais recentes demonstraram que ele também poderia ser tido como uma força em prol da ascese, da clareza e da compreensão espirituais. É esse Saturno que aparece na obra trithemiana, dado os fins positivos a que se dedicaria a arte esteganográfica.

Para o abade, se embasando na Antiguidade (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 140), Orifiel foi o primeiro governante do universo, tendo abaixo de si três espíritos-chefe: Sadael, Poniel e Morisiel. Grande anjo da arte esteganográfica, Trithemius se refere a ele assim:

Saturno, mais antigo⁷⁰ e maior de todos os planetas, em movimento lento por natureza, frio porque remoto, rebelde, pesado, a partir do ponto de seu começo move-se por seiscentos e cinquenta anos até o ponto de sua primeira estação, demorando em cada signo trinta meses, por seu próprio movimento natural se move 626. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 142. Tradução Nossa)⁷¹

Trithemius retoma aqui à divisão do dia em frações de tempo pertencentes a cada um desses anjos, como exposto a seguir: *e note que o dia de cada planeta é dividido em quatro partes iguais, a primeira contendo três horas desiguais, é segurada pelo próprio anjo chefe: as outras três partes são seguradas por seus representantes em ordem* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 143. Tradução Nossa)⁷². A preocupação com essa divisão das horas está diretamente ligada ao sucesso da arte apresentada por Trithemius. Assim como as direções geográficas do primeiro livro, as horas do dia e da noite possuíam donos. Se alguém conjurasse o anjo que não fosse o responsável por àquela hora, o resultado seria desastroso. Dessa forma, o abade de Sponheim alertava

*Dentro das três primeiras horas do dia tanto de Saturno quanto das outras estrelas, nas matérias apropriadas para Saturno deve ser operado por Orifiel; dentro das segundas três horas, por Sadael; dentro das três terceiras, por Poniel; e dentro das últimas três, por Morisiel.*⁷³ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 143. Tradução Nossa)

Essa relação entre anjos e horas do dia implica que para o sucesso da operação esteganográfica seria de vital importância conhecer exatamente o movimento de cada planeta, para poder definir qual anjo planetário seria correto acionar naquele momento, novamente se reforçando a importância da aliança entre astrologia e magia. O cuidado e o apuro em lidar com tais questões seriam tamanhos que Trithemius chama sua arte de *scientiam* (Johannes TRITHEMIUS, 1621:146. Tradução Nossa)⁷⁴. Por mais que essa analogia entre *magia* e *scientia*, também presente no Picatrix, como visto anteriormente, possa parecer complicada aos olhos do homem moderno, para o homem medieval ela era perfeitamente possível, pois a magia também possuía princípios explicativos, além de lhes apresentar efeitos culturalmente comprovados, como qualquer prática tida como científica (KIECKHEFER, 1994: 814).

A grande questão para o sucesso da ação do *magus* seria a precisão do cálculo e da observação da posição dos planetas, conforme atesta o abade: *Por todo o tempo, poderás ver as estrelas que te sejam necessárias, por esta arte à qual temos dado, seja de dia, seja de noite* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 152. Tradução Nossa)⁷⁵. reforçando a importância do conhecimento astrológico para o sucesso do esteganógrafo. Trithemius chega a falar em um livro onde teria definido todos os nomes, lugares de nascimentos, configurações, elevações e aproximações, distâncias e regressões, porém ele considerou muito trabalhoso repetir a informação na obra sob análise (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 151). Não tivemos acesso ou mesmo conhecimento sobre esta obra, mas aparentemente ele criou uma espécie de chave de leitura de seu trabalho.

Trithemius exige alguns pré-requisitos antes de se tentar contatar os anjos planetários. Seria necessário conhecer com precisão as posições das estrelas em todos os seus aspectos, especificar o ponto em que o planeta sempre pararia na mesma hora (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 152). Coisas como as conjunções planetárias e astrológicas deveriam ser prioritárias para a correta execução do encantamento, além é claro do uso do símbolo correto para aquele anjo, bem como o grau em que o movimento daquele planeta se encontrava (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 152).

Seguindo uma ordem cronológica, Trithemius (1621: 153. Tradução Nossa) vai especificar os períodos do dia em que Orifiel atua:

*Ele segura a primeira parte tanto de dia, quanto de noite; e por meio dele surge a operação a partir do amanhecer, no dia, e do anoitecer, de noite, até a terceira hora inclusive, em todas as matérias que pertencem a Saturno, tanto no dia ou na noite dele, como dissemos*⁷⁶

Especificados e observados todos os elementos preparativos para os trabalhos da *steganographia*, Trithemius detalhou e ensinou como realizar a invocação de Orifiel de forma correta. Primeiramente

deveria ser feita uma imagem em cera ou um desenho em pedaço novo de papel de Orifiel, representado como um homem barbudo e despido, fixo sobre um touro⁷⁷ de muitas cores e tendo em sua mão direita um livro e em sua mão esquerda uma pena⁷⁸. Enquanto o mago estivesse ocupado confeccionando a imagem, ele deveria dizer: *Seja esta imagem do grande Orifiel completa, perfeita e adequada para anunciar a “N”, filho de “N”, meu amigo, o segredo de minha mente, seguramente, fielmente, e sem mutilação. Amém* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 154. Tradução Nossa)⁷⁹. Na testa da imagem o mago deveria escrever seu nome com tinta composta, com óleo de rosas⁸⁰, e no peito dela deveria escrever o nome do amigo ausente, enquanto dizia: *Esta é a imagem de “N”, filho de “N”, para quem, através de Orifiel, o anjo de Saturno, é anunciado o conceito da minha mente. Amém* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 155. Tradução Nossa)⁸¹. Apesar da necessidade de duas imagens, a do anjo e a do destinatário da mensagem, Trithemius não apresenta as instruções para a confecção dessa outra imagem. Após dizer o encantamento acima, o mago remetente deve escrever na testa dessa imagem *Merion* e no seu peito *Troesda*. Juntando as duas imagens ele deveria dizer:

Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo. Amen. Ouça Orifiel, estrela chefe de Saturno, e, pela virtude do Deus onipotente, eu te adjuro, ouça. Eu te ordeno e comando, pela virtude desta tua imagem, que tu anuncies a “N”, filho de “N”, esta minha intenção (a intenção será explicada) – “seguramente, sigilo e fidelidade, omitindo nada dessas matérias as quais eu quero que ele conheça, e as quais eu confio a ti. Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo. Amém. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 155. Tradução Nossa)⁸²

Feito isso, o mago deveria enrolar as duas imagens num tecido limpo, o qual foi lavado nas águas do Elba, e colocá-las em um vaso móvel que os homens sábios da Índia chamavam *pharnat alronda*. Então, cuidadosamente ele deveria cobrir o topo deste vaso com couro macio, colocá-lo na entrada de sua casa, em qualquer lugar, por vinte e quatro horas. E no mesmo espaço de tempo o mago destinatário ficaria sabendo do segredo que lhe fora enviado, com descrição e fidelidade. Passadas as vinte e quatro horas, as imagens deveriam ser recolhidas e guardadas, pois poderiam ser reutilizadas, desde que os nomes fossem alterados convenientemente (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 155).

O próximo anjo seria Sadael, subalterno de Orifiel. Trithemius disse que o ritual deveria repetir os mesmos elementos iniciais, no tocante as orações e as construções das imagens. Uma vez isso feito, elas deveriam ser colocadas em um lugar secreto fora da casa do mago remetente, sobre cinco raminhos de relva *thrasnote*, dizendo:

Em nome do + Pai e do + Filho e do + Espírito Santo. Amen. Assim como eu coloquei essas duas imagens, uma do anjo Sadael e uma de “N”, filho de “N”, meu amigo, unidas, sobre as cinco lâminas móveis, então, pela virtude de Orifiel, teu grande chefe, eu te ordeno, Sadael, que te presentes em toda a velocidade para o conhecimento do referido amigo, o segredo de minha mente, o qual eu expliquei e confiei a ti. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 157. Tradução Nossa)⁸³

Por vinte e quatro horas o mago remetente deveria tirar tais imagens de sua vista e a comunicação

secreta lograria invariável sucesso. Quanto ao terceiro anjo, Poniel, Trithemius não apresenta nenhuma informação sobre sua invocação, não ofertando a fonte nenhuma possibilidade interpretativa sobre a motivação de tal decisão. De fato, a obra se interrompe de forma abrupta neste capítulo, ficando os demais anjos por tratar.

O terceiro livro da *Steganographia* se apresenta inacabado e muito se especulou sobre o motivo de tal situação. Klaus Arnold (1971. *Apud* COULIANO, 1987: 171-172), afirmando seguir Walker (2000), considera que ou o livro não é autêntico, ou Trithemius deixou essa parte de sua obra incompleta para mascarar o fracasso de seu método. Couliano (1987: 172) discorda de Arnold porque, primeiro, Walker nunca teria feito tal afirmação, uma vez que ele interpretava esse terceiro livro como um tratado acerca da telepatia, e, segundo, Agrippa escreveu sobre a maravilha e a eficácia do método trithemiano, o que aponta não só a sua funcionalidade como também confirma a autoria para o abade.

Para Couliano, Trithemius deixou a obra incompleta como uma maneira de se proteger frente à recepção tão adversa que recebeu. Além disso, isso também teria sido uma estratégia para fugir da acusação de heresia. Para a Igreja da época, evocar magicamente demônios para comandá-los era tido como sacrilégio, mas predizer o futuro por meio deles era considerado heresia. Assim, a hipótese de Couliano (1987: 174) é que Trithemius teria destruído a fração do terceiro livro que tratava de divinação demoníaca para escapar da acusação de ser herege e dessa forma preservar seu poderoso método de comunicação à distância. De fato, trata-se de uma possibilidade interpretativa muito razoável, porém falta a Couliano comprovação documental.

Outra hipótese é a de Trithemius ter abandonado o seu projeto após os incidentes com Bovillus, e passado a se dedicar a uma produção intelectual menos perigosa como as exortações à perseguição da feitiçaria e a *Polygraphia*, seu outro método criptográfico, composto após sua expulsão de Sponheim. Essa hipótese é mais difícil de sustentar uma vez que o então abade de Wurzburg compôs o *De Septem Secunda Deis [...]*, que trata de como os anjos planetários regem e controlam certos períodos da história humana, em um momento posterior à polêmica sobre a *Steganographia*. Além do que, na *Polygraphia*, de acordo com Brann (1999: 130), haveria permanecido um marcante traço do pensamento mágico, que seria o método pitagórico de pensar a regra esotérica, que se baseava na idéia de que nos números haveria diversos mistérios acessíveis apenas a alguns homens. Ainda segundo Brann (1999: 95-96), em uma carta de 1506, endereçada ao erudito francês Johannes Capellarius, Trithemius teria deixado transparecer que a perseguição que sofreu após o incidente com Bovillus teria prejudicado o término e a publicação da *Steganographia*.

Segundo Brann, a vida de Trithemius se dividiu entre a figura do demonologista, perseguindo e detratando determinadas formas de magia personificadas pela feitiçaria, e a do *magus*, defendendo outras formas mágicas tidas como lícitas na cristandade. Porém, estas duas facetas visavam um objetivo comum, que era impedir que seus patronos principescos fossem atraídos pela feitiçaria (BRANN, 1998: 59), o que remete a uma terceira faceta da vida de Trithemius: a do *secretarium*. A crítica e a perseguição

às feiticeiras promovida por Trithemius visavam proteger os príncipes dos erros e das idolatrias. O que de fato intentava o abade era afastar as feiticeiras do *princeps*, para que a única influência mágica sobre eles fosse a dos *magi*, e no caso da corte imperial alemã, a dele (BRANN, 1998: 60). É a busca por garantir o monopólio do oculto, pois, segundo o abade, as feiticeiras *barulhentemente capturam a atenção de reis e príncipes, corrompem a fé ortodoxa, destroem a pureza de nossa religião, e reintroduzem idolatria*⁸⁴ (BRANN, 1998: 60. Tradução Nossa). Porém, nem toda a forma mágica seria nefasta ao *métier principesco*.

Trithemius entendia que os príncipes teriam um interesse natural pela magia. Ele escreveu a Joaquim de Brandemburgo, em vinte e seis de junho de 1503, para proteger-se das acusações de demonomagia e também defender a importância da magia natural para o ofício do príncipe. Trithemius afirmou que os príncipes antigos se versavam nas artes arcanas, e assim obtinham riquezas, honras e felicidade, além de fama imortal, o que estaria também ao alcance dos príncipes seus coevos que buscassem se ilustrar com o conhecimento dos *arcanae*. Na missiva que enviou de Wurzburg a Maximiliano I, em vinte e seis de abril de 1508, Trithemius afirmou que os príncipes possuiriam as qualidades necessárias para a iniciação, naquilo que chamou de mistérios: combinando *dignidade real com uma aguda capacidade mental, disposição virtuosa, e excepcional educação*⁸⁵ (BRANN, 1998: 106. Tradução Nossa). Os príncipes possuiriam a pureza e a piedade necessárias à validação do ato mágico pio, uma vez que o bom rei ao agir em prol do bem comum agia em conformidade com os planos celestiais para a cristandade, confirmando a boa lei. Dessa forma, o emprego da magia nas manobras principescas só seria válido e lícito, logo passível de surtir efeito, se a motivação do *princeps* fosse pura e direcionada à vida espiritual. Matthias da Hungria (BRANN, 1998: 106-107) é lembrado pelo abade como exemplo desse tipo de príncipe. É para esse monarca que o abade dedicou seus escritos que versavam sobre a vida monástica.

3.2 – Sobre a arte esteganográfica

Como discutido anteriormente, Trithemius foi um crítico da feitiçaria, mas não da magia. Por mais que ele aparentemente negue, suas relações com magos célebres, sua carta a Agrippa, entre outras coisas, demonstram que ele possuía conhecimento sobre magia. Se ele era o grande operador esteganográfico, isso implica que ele deveria conhecer profundamente os meios pelos quais lidaria com tais espíritos. Alguns espíritos de que Trithemius fala, também aparecem no *Lemegeton*, o que funcionou como forma de revestir sua *Steganographia* com respeito e validade, no tocante a *Theurgia*⁸⁶ e a *Goethia*⁸⁷, o que somado a importância que atribui a *Cabala*, demonstram que ele conhecia obras de magia, que não apenas a *De Occulta Philosophia*. Como possuidor de um cargo importante dentro da hierarquia da Igreja, ele estava suficientemente ciente das formas de pensar da mesma para saber que se ele tentasse disfarçar uma obra meramente criptográfica sob uma capa de magia, ele e sua obra seriam

perseguidos⁸⁸, como de fato ocorreu, invalidando assim uma das defesas que dele fizeram alguns de seus comentadores. Vale lembrar que os livros que versavam sobre magia e divinação foram proibidos pelo Concílio de Rouen, em 1445 (NOGUEIRA, 2002: 113). A chave para a compreensão de sua relação com a magia, de forma a não causar dano a fé cristã, está na idéia de que Deus criou tudo o que existe. Retornando à afirmação do abade de que os *aerius spiritus* eram criação divina, sendo assim, desde que não houvesse conluio com os **maus espíritos**, não haveria falta em comerciar com os bons espíritos, também parte da criação divina, uma vez que os objetivos fossem puros, e não haveria nada mais puro e correto do que garantir o bem comum.

Os espíritos do ar, que Galeotto Marzio entendia como bons na magia apesar dos ataques da Igreja (THORNDIKE, 1923: 404), estariam organizados em cortes que seriam compostas por chefes, comandantes, servos e ajudantes, entre outras categorias oriundas do mundo profano. Assim como o Pseudo-Dionísio justificou as hierarquias terrenas por meio das celestes, Trithemius retoma a idéia de que haveria uma equivalência entre o mundo celeste e o humano, como na máxima hermética onde tudo o que esta embaixo é como o que está no alto. O arranjo dessas castas é flutuante, alguns possuem mais servos que os outros e nem sempre estão presentes todas as categorias de subalternos. Estes espíritos menores se dividiriam entre os amantes do dia e os da noite. Ao se realizar a invocação, se miraria o príncipe de cada casa, porém este geralmente se utilizaria de alguns de seus subalternos para realizar as missões demandadas.

Ao tratar de Baruchas, Johannes Trithemius (1621: 47. Tradução Nossa) nos fornece mais detalhes acerca do ritual de invocação:

Então quando você desejar chamar um desses espíritos, marque a divisão de tempo de acordo com as seis horas do dia e da noite, se posicionando voltado para o Vulturno e chame o espírito concernente àquela hora, observando mais cuidadosamente as cartas de seus ajudantes, sem as quais não procedem em nenhuma parte, e tome cuidado para que você não cometa nenhum equívoco no número, ordem ou poder deles⁸⁹.

No trecho acima reaparece a idéia de que o ritual esteganográfico deve considerar a hora para ser realizado com sucesso. Segundo o abade, as vinte e quatro horas do dia estariam divididas em seis partes, e a invocação dos mensageiros deveria levar em conta isso (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 44). Essa divisão implicaria que cada parte do dia possuiria quatro horas. Trithemius distribui os espíritos menores por essas partes do dia, dessa forma quase todos os príncipes de cada casa teriam sua corte dividida entre espíritos do dia e da noite. Se por um acaso um espírito diurno fosse invocado à noite, ou vice-versa, isso resultaria em frustração do objetivo do ritual de comunicação secreta, e até mesmo em perigo para o invocador. Trithemius (1621:54. Tradução Nossa) é explícito sobre isso quando trata de Amenadiel:

Seja cuidadoso para observar, entretanto, para que você saiba quando chamar um dos líderes e quantos condes, servos e ajudantes estão abaixo dele de acordo com as vinte e quatro horas do dia e da noite, às quais os 1550 deles guardam, igualmente divididos e designados para elas em ordem. Se você errar isso você não alcançará nada, e talvez até aconteça algo perigoso⁹⁰

Trithemius insiste muito numa idéia de oposição entre os espíritos diurnos e os noturnos. Ainda que fossem capazes de realizar as mesmas atividades, eles divergiriam na aparência e na capacidade de sociabilidade. O abade insiste que os espíritos do dia seriam mais receptivos por terem mais contato com os homens, enquanto os noturnos fugiriam muito facilmente, por não possuírem tamanho contato com os seres humanos. Por viverem escondidos nas sombras os conjuradores poderiam vê-los sob a forma de morcegos⁹¹, apesar de em sua maioria serem bons (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 28). Quando trata de Cabariel, Trithemius afirma que os espíritos diurnos estariam associados à boa índole, enquanto os noturnos à má índole, necessitando de certa violência em seu trato (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 37). Ao tratar de Padiel, o abade afirmou que os espíritos diurnos treinam os noturnos nas artes esteganográficas. À medida que a obra vai se desenrolando, as associações entre trevas e mal, entre luz e bem, vão se fortalecendo, como podemos ver nos relatos sobre Buriel e sua corte: *Ele teme a luz e se afasta com todos os seus líderes e servos e nunca virá a menos que seja noite, e então frequentemente causando grande susto e terror do operador, especialmente se ele não for perfeito na arte, e forte e perseverante em caráter* (TRITHEMIUS, 1621:6. Tradução Nossa)⁹² e sobre os espíritos diurnos a serviço de Camuel: *e quando eles aparecem visíveis, então um é visto em bela roupa de cor diferente* (Johannes TRITHEMIUS, 1621:11. Tradução Nossa)⁹³.

Buriel e sua corte, espíritos noturnos por excelência, foram emblemáticos da concepção trithemiana acerca da relação bem/luz e mal/trevas. Estes espíritos eram responsáveis por avisar aos condenados e transmitir segredos de alcova (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 62. Tradução Nossa), assuntos vistos como de menor importância e maculados pelo pecado. Apesar de construir essa oposição de índole entre espíritos diurnos e noturnos, o abade de Sponheim não deprecia a nenhum deles, pois todos são igualmente importantes para o sucesso das operações esteganográficas.

Trithemius afirma que após esses dezesseis primeiros espíritos haveria mais quatro grandes espíritos, capazes de transmitir as formas de segredo não abarcados pelos anteriores ou mesmo todas elas por uma grande direção geográfica. Eles eram Carnesiel, Caspiel, Amenadiel e Demoriel (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 49). Após esses haveria alguns espíritos que não possuiriam pouso certo, sobre eles disse o abade:

Os sábios e magos antigos chamavam-nos αστασις (isto é, inconstante), porque que eles voam no ar como moscas, sem ordem, lar ou restrição. Alguns deles são muito úteis para nós na comunicação secreta uma vez que não requerem a observância de local, mas podem ser chamados em qualquer lugar por conjuração (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 58)⁹⁴

Ele lista tais espíritos como sendo: Geradiel, Buriel, Hydriel, Pyrichiel e Emoniel. Estes espíritos

aparentam possuir ligações com os elementos naturais. Trithemius não menciona nada em relação à Geradiel, Buriel se encontraria ligado à noite, Hydriel à água, Pyrichiel ao fogo e Emoniel às matas. Estes espíritos se relacionam a sentimentos e ações vistas como negativas, como o ódio e alcoviteirice. Segundo Trithemius, Buriel odeia os outros espíritos, principalmente aos príncipes, talvez por poderem andar sob a luz, chegando mesmo a persegui-los. Isso só reforça o estereótipo trevas/mal, dada a relação deste com a escuridão, além da relação entre os seres das trevas, como os *aerii spiritii* em forma de morcegos e a inveja. Trithemius o descreve da seguinte forma:

Frequentemente também, Buriel aparece na forma de uma serpente com a cabeça de uma garota e a cauda e o corpo todo de uma cobra, com um sibilo horripilante. Quando adjurado na maneira correta ele fala com palavras humanas, e ele tem abaixo dele uma multidão quase inumerável de líderes e príncipes os quais ele usualmente manda em tarefas com seus ajudantes e servos. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 61)⁹⁵

Sobre o aspecto da aparição de Hydriel, ele diz que *Eles frequentemente aparecem na forma de uma cobra, algumas vezes grande, algumas vezes pequena, com uma muito bela face de mulher, e cabelo luxuriante. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 63. Tradução Nossa)⁹⁶*. A aparição na forma de mulher-serpente se repete para Pyrichiel: *O chefe costuma aparecer sempre em forma de serpente, tendo uma bela cabeça semelhante à de uma moça, com cabelos flutuantes (Johannes TRITHEMIUS, 1621:66. Tradução Nossa)⁹⁷*. Trithemius disse que Emoniel *costuma aparecer com um corpo de mulher, mas com uma cauda de serpente (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 67. Tradução Nossa)⁹⁸*. Mesmo entre os espíritos que não teriam ligação direta com elementos naturais, vê-se a repetição do tema da mulher-serpente, como é o caso de Icosiel: *eles vêm na forma e semelhança de uma serpente com uma cabeça de mulher (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 69. Tradução Nossa)⁹⁹*. Apesar de Macariel poder aparecer sob outras formas, o abade de Sponhein nos conta que ele prefere um tema recorrente na *Steganographia*:

Quando o feitiço é falado, os espíritos chamados irão aparecer, em várias formas, frequentemente com a cabeça de uma mulher, com corpo e cauda definidos em forma de dragão, enrolando e revolvendo a si mesmos em ordem quadruplicada (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 75. Tradução Nossa)¹⁰⁰

No caso de Uriel, Trithemius parece vincular o tema da mulher-serpente ao grau de importância do espírito:

Quando chamados, aqueles de primeira categoria, tanto os líderes quanto os oficiais, sempre aparecem como monstros, com a cabeça de uma mulher e o corpo e cauda de uma serpente. Aqueles de segunda categoria aparecem para nós em uma forma familiar e habitual (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 77. Tradução Nossa)¹⁰¹

Como explicar essa insistência de Trithemius na imagem da górgona? Para Durkheim parece razoavelmente comum que os espíritos sejam concebidos em formas mistas, parte humana e parte animal; e no caso dos seres ligados às forças sombrias seria também comum aumentar-lhes as proporções, além

de atribuir-lhes aspectos repugnantes. Habitariam árvores, pedras, redemoinhos d'água e cavernas. No caso de Trithemius a relação com o mau por parte destes espíritos deve ser relativizada. Mesmo o cruel Buriel seria um grande nome da nobre arte da *steganographia*. À priori, nenhum destes espíritos teria um gosto nato pelo mal. Eles seriam criaturas neutras, pendendo para o bem ou para o mal, em conformidade com a maneira e com o objetivo que fossem convocados. Segundo Lurker (2003: 190-192), essa característica seria comum aos demônios pré-cristãos, tidos como seres imensamente poderosos e não necessariamente maus, mas influenciáveis da mesma forma que as consciências humanas o seriam. O próprio abade de Sponheim afirma de forma frequente nesse primeiro livro que haveria espíritos bons e amigáveis, e também espíritos maus e arredios, porém todos úteis e dispostos a agir para a comunicação secreta.

Outra possibilidade explicativa para essa aparência monstruosa de determinados *spiritii aerii* possui relação direta com uma das grandes preocupações de Trithemius acerca do discípulo em *Steganographia*: a firmeza da vontade. A monstruosidade desses espíritos serviria para testar a força do operador; ele deveria manter sua vontade forte para a realização do ato esteganográfico independente de qualquer coisa (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 71). Adicione-se a isso a relação bíblica entre mulher, serpente e danação da alma, somada a pré-disposição medievo-renascentista em perceber uma relação entre os dois (THORNDIKE, 1923: 399). O híbrido mulher-serpente pode ser encarado como um grande tentador, e assim um grande desafio para a fé do indivíduo, outro elemento essencial para a arte esteganográfica. Vale lembrar que, segundo Jordan (1993: 7), o *Agathos Daimon*, deus da Fortuna, era representado por uma serpente, e que esta também se associava a morte, inveja e as trevas, porém eram vistas como guardiãs do conhecimento tido como secreto (LURKER, 2003: 641-642). Surge, por meio da figura da serpente, a relação entre a *Fortuna* e o conhecimento secreto, situação que Trithemius desejou mediar por meio de sua *Steganographia*.

Não bastassem todos esses elementos para sustentar a relação de Trithemius com as práticas mágicas, ainda temos algumas referências diretas do próprio abade a tais ações. O termo *carmine* aparece na *Steganographia* dez vezes¹⁰², já o termo *coniurationem*¹⁰³ e suas flexões aparecem três vezes, ao considerarmos apenas o primeiro livro, quando ele trata das formas de lidar com os espíritos aéreos. Tanto *carmine* quanto *coniurationem* ocorrem na esfera da linguagem, e não na esfera da ação corporal. Segundo Ernesto Faria, em *carmen: O sentido primitivo é de fórmula ritmada, fórmula mágica, empregado principalmente na língua do direito e da religião. Depois se generalizou na significação de canto em geral, e poema* (FARIA: 2001). Já a *coniurationem* é uma variação do verbo latino *conjurare*, que em sua primeira pessoa do singular do presente, *conjuro*, significa invocação mágica. Palavras imperativas, que se dirigem ao demônio ou as almas do outro mundo; exorcismo. Lembre-se que haveria pouca distância entre o exorcista, clérigo que havia recebido uma das mais baixas ordens, a de exorcista, bem como o Livro dos Exorcismos; e o necromante, fruto da união do exorcismo com a magia medievo-renascentista. O conjuro geralmente utiliza o verbo comandar, como no caso do “eu fulano de

tal conjuro você” (KIECKHEFER, 1995: 161). Ambos pautam suas ações por um elemento comum: a busca por comando. Exorcizar é comandar demônios, bem como o ato necromântico. Porém, haveria uma diferença importante. Enquanto o necromante tenta subjugar o demônio a seu favor, porque na crença católica os mortos não voltam, logo a necromancia trataria de seres demoníacos que adotam as formas dos mortos evocados pelo necromante, o exorcista pretende expulsá-los (KIECKHEFER, 1995: 167).

Bom, os dois termos, *carmine* e *coniurationem*, pelos quais Trithemius se refere aos procedimentos necessários para a realização da comunicação secreta, e conseqüente comércio com os espíritos aéreos, estão intrinsecamente ligados à idéia de ato de magia. É interessante que o abade tenha separado seus usos; quando trata das invocações em si, enquanto formas textuais, utiliza *carmine*, quando vai reforçar a idéia de controle dos espíritos pela vontade direcionada do mago, aplica *coniurationem*. Ainda podem ser apresentadas as oposições *carmine*/escrita e *coniurationem*/fala. Tal divisão pode ter se originado na idéia lírica contida em *carmine*, lembrando que por não se tratar de ações do mundo profano, a magia estaria intimamente ligada ao mundo das artes plásticas e da música¹⁰⁴, como estratégia para comerciar com o sagrado sem incorrer em falta. Ficino compreendia o mundo como uma obra de arte, e, sendo assim, apenas pela arte é que se seria possível intervir nele. Logo, o *magus* deveria agir por meio da música, dos poemas e das artes plásticas para construir as imagens celestiais, para assim, construir a consonância universal (GARIN, 1988: 94-95). Por outro lado, é possível que o uso do termo *coniurationem* tenha sido uma influência dos rituais exorcistas, onde a vontade do mago deveria ser imposta ao espírito. O uso combinado de *carminem*/*coniurationem* deveria fornecer a justa medida para que o ato esteganográfico ocorresse conforme o desejado.

Trithemius insiste que a prática da *steganographia* deve ser restrita apenas aqueles que a dominam, pois aos inexperientes na arte os espíritos renderiam pouca obediência, o que poderia resultar em gozação (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 39) por parte destes ou perigo real de vida (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 1). A opção por *coniuratum* em Icosiel fornece elementos para analisar o porquê dessa oposição de termos. Sobre este espírito do ar, Trithemius (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 69. Tradução Nossa) disse que

*Icosiel é mencionado no momento porque ele trabalha de bom grado com os homens em suas casas. Uma vez que você tenha chamado para você algum de seus líderes, com companheiros, pela correta conjuração, ele pode permanecer com você todos os dias de sua vida se você desejar isso. Designe a ele um lugar secreto, escondido em sua casa e ordene a ele, fortemente preso pelo encanto, a permanecer ali. Ele obedecerá alegremente você e sempre estará preparado para os seus comandos.*¹⁰⁵

Trithemius afirma, no original em latim, que o mago deve utilizar um *coniuratum* para ordenar a Icosiel que fique sempre a disposição de seu mestre, em algum lugar da casa, como o *daimon* platônico ou o *genius* romano (DURKHEIM, 1996: 292). Ele utiliza *coniuratum* e não *carmine* porque essa ação deve ser ordenada e não apenas recitada, ou seja, ela deve implicar a imposição de sua vontade. O abade

utiliza *carmine* sempre que apenas se refere a um encantamento, quando se refere ao ato mágico em si prefere *coniuratione*, porque a magia seria a imposição de vontades. Se os espíritos são consciências, como disse Durkheim, a magia não visaria se conciliar com elas apenas, como o feiticeiro em seu pacto demoníaco, onde chega a ocupar posição subalterna; o mago visa dominar essas consciências, impor a elas sua vontade. Quando Trithemius avisou ao neófito que este corre perigo, seria porque ele ainda não possuiria os meios necessários para impor sua vontade aos entes espirituais. Por isso, *Quando você deseja trabalhar com estes espíritos, seja firme na mente e bravo, para que não seja assustado pela aparência deles quando você os ver na forma de serpentes com cabeça de uma mulher* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 71. Tradução Nossa)¹⁰⁶, apresentando assim uma possível justificativa para a insistência no tema da górgona. O mago deve ser firme e imperturbável (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 69). E isso não contradiz a idéia inicial de que qualquer um poderia utilizar a *steganographia*, como Trithemius (1621: 8-9. Tradução Nossa) ao tratar de Padiel:

*Entretanto, nenhum homem malicioso ou perverso poderá operar esta arte facilmente, mas quanto mais puro e melhor for o homem, mais de bom grado e alegremente os espíritos obedecerão. Quanto mais cada um ocultar este conhecimento, mais eficientemente ele irá operar*¹⁰⁷.

Apesar do homem bom e puro manusear a *steganographia* melhor ou com mais facilidade, isso não impedia que os demais também pudessem acessá-la, apesar do risco em que isso incorreria.

Trithemius insiste por toda a obra que aqueles que se enveredarem pelos caminhos da comunicação secreta estejam devidamente versados naquilo que ele chama de *ars*, ou seja, na arte. De fato, Trithemius não destina a sua *Steganographia*, enquanto ferramenta, exclusivamente para a transmissão de segredos mágicos. Isso fica provado pelo fato dele destinar apenas um capítulo a isso. Maseriel seria o espírito especializado em transmitir *os segredos das artes humanas da Filosofia, Magia, Necromancia e todas as maravilhas e dois mais secretos trabalhos os quais são conhecidos por um número muito pequeno de homens* (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 25. Tradução Nossa)¹⁰⁸. Esse trecho é muito interessante, uma vez que o abade de Sponheim classifica como artes humanas a filosofia, a magia e a necromancia. E não só, ele as insere num mesmo conjunto de conhecimento, construindo uma equivalência entre elas. Isso porque cada espírito só poderia tratar daquilo que lhe foi especificado, o que a julgar pelos demais capítulos da *Steganographia*, eram matérias de natureza similar. Dessa forma, o mago nada mais seria do que um praticante de uma forma de filosofia, e um tanto mais ousadamente, o necromante também.

A necromancia seria, senão um ramo da magia diabólica, um seu equivalente, pois lidaria com o proibido reino dos mortos, e segundo a tradição medieval, os mortos não poderiam voltar da tumba, logo as aparições fantasmagóricas tratariam de demônios se fazendo passar pelos mortos. Pode-se compreender que, para o abade, a magia e a necromancia, apesar de diversas, são formas equivalentes de uma mesma coisa, à qual também pertenceria a filosofia. Também está reafirmada a idéia de que o domínio de sua arte seria restrito, uma vez que as artes de que trata Maseriel seriam restritas a um

muito pequeno número de homens.

Em outro trecho, Trithemius (1621:26. Tradução Nossa) disse: *Você tem segredos nas ciências ocultas, na Filosofia, na magia das estrelas, na cabala, na Aritmética ou qualquer outra arte, à qual você deseja a um amigo ausente, se distante ou próximo, saber a respeito*¹⁰⁹. Trithemius afirma que mesmo dentre das chamadas artes ocultas haveria uma sabedoria interior, conhecida de apenas uns poucos homens, e que Maseriel poderia informar de forma secreta. Todas as artes a que ele se refere pressupõem dois níveis de leitura, porque a criação possuiria uma mensagem interna, apenas acessível por elas. Ora, aqui a arte de Trithemius se põe a serviço dessa mensagem, ou melhor, nesse trecho a *steganographia* se mostra como a forma por excelência para lidar com ela. Ela só poderia transmitir essa mensagem das artes ocultas, por ser ela mesma a lente que a revelaria. Ordenado pelo *verbo mystico*, Maseriel tornaria acessível aos mercedores a mensagem oculta revelada pelas artes arcanas.

Não apenas por atestar o conhecimento da magia das estrelas - a arte que o Medievo e o Humanismo descobriram nas páginas de obras como o *Corpus Hermeticum* - Trithemius revela seu contato com o hermeticismo quando começa a tratar da divisão do dia em horas planetárias, ao lidar com a corte de Buriel

*Nós temos nesta tabela, doze dos príncipes de Buriel, com 880 ajudantes, que vem de acordo com as doze horas desiguais da noite, às quais nós chamamos de planetárias, junto com os líderes individuais nas categorias deles, quando eles são chamados com o modo devido pelo operador. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 61. Tradução e Grifo Nosso.)*¹¹⁰

Ora, dividir as horas do dia e da noite em função dessas cortes de espíritos significa, que estas partes de tempo estão sujeitas as ações destas criaturas espirituais. A cosmogonia hermética professa que o *Noûs* Demiurgo ao criar os planetas, permitiu-lhe possuir potência demiúrgica também, e que estes puderam criar seres de naturezas compatíveis com as suas. Esse entrelaçamento de compatibilidades teria criado relações de antipatia e simpatia envolvendo todo o cosmo; esse seria o ciclo zodiacal ao qual se refere Hermes Trismegistos. Ao dizer que certos espíritos atuam melhor de dia ou de noite, em função do uso de um elemento em detrimento de outro ou de onde sopra um vento e não outro, o que o abade estaria fazendo era compatibilizar sua *Steganographia* com o conhecimento hermético. Isso ficara mais claro com a preocupação do abade de Sponheim com a astrologia no terceiro livro de sua *Steganographia*.

Ao tratar de Camuel, Trithemius (1621:11-12. Tradução e Grifo Nosso.) apresenta uma equivalência que fará a ponte entre os espíritos do ar e seu objeto no Segundo Livro: *Quando, portanto, você deseja trabalhar através dos anjos desta casa por sua vontade, você primeiro precisa saber quais são os anjos de Camuel que tem incumbência do dia e da noite, e quantos tem abaixo dele, e semelhantemente para aqueles da noite*¹¹¹. A partir daqui a obra de Trithemius passa a tratar de forma clara dos Anjos Planetários. Ele retornara a essa idéia no *De Septem Secunda Deis [...]*. É possível perceber uma

equivalência entre os anjos aos quais o abade recorre nessa obra e os sete anjos do apocalipse ou os sete selos da Cabala. A função destes seria difundir e realizar o Verbo pelo mundo.

3.2.1 – Dos anjos

De acordo com Gordon (2006: 42), era corrente a crença na Europa do século XIV de que as pessoas eram acompanhadas por anjos em suas orações, dias de festa e mesmo no comércio. Essa idéia era reforçada, por exemplo, em lendas populares, histórias de santos e peças de mistério. A figura do anjo medieval, de acordo com Marshall e Walsham (2006: 3), era uma derivação das idéias acerca dos seres angélicos presentes nas escrituras sagradas gregas e judaicas. Os anjos, do grego *αγγελος*¹¹², são representados na Bíblia como intermediários antropomórficos entre Deus e os homens. Para a escolástica lato-medieval os anjos possuíam papel perene na hierarquia celeste, fosse cantando louvores em honra a Deus, fosse como mensageiros entre o Criador e o mundo criado (GORDON, 2006: 41). Zica (1976: 118) diz que para Reuchlin Deus é louvado como criador, rei, senhor e sustentador de tudo, sendo os anjos descritos como os agentes pelos quais ele governa o mundo, por meio dos quais o caminho da divindade é indicado e todos são convidados a mostrar si propício aos homens¹¹³.

Os anjos aparecerem por todo o Velho Testamento como os porta-vozes e também executores da vontade divina, como por exemplo, o querubim guardião dos portões do Éden (Gênesis 3: 24), o anjo que aparece a Abraão para impedir que ele sacrifique Isaac (Gênesis 22: 9-12) e aquele que provê Elias em sua árdua viagem à Horeb, a montanha de Deus (Reis 19: 5-8). Os anjos também são peças centrais no Novo Testamento, como na anunciação à Virgem Maria da chegada do messias (Lucas 1: 28-32). Eles ainda são figuras importantes no momento da ressurreição, bem como na hora do apocalipse. Conforme observam Marshall e Walsham, poucos são os anjos que aparecem como servos impessoais da vontade divina, sendo o mais comum que a eles se atribuam nomes, características e funções específicas. Bom exemplo disso são os arcanjos.

Ao arcanjo Miguel é dispensada, nos livros de Daniel, Judas e Revelações, uma importância especial no combate ao mal, e Gabriel leva as novas da Encarnação de Maria. Um terceiro arcanjo nomeado, aparece no livro de Tobit, anonimamente acompanhando o filho de Tobit, Tobias, em sua perigosa jornada a Media no mais comovente relato de interação humano-anjo da Bíblia (TOBIT 5-12) (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 4. Tradução Nossa)¹¹⁴

Por volta de 500 d.C. foi composto o tratado Sobre a Hierarquia Celestial, cuja autoria foi atribuída a um monge sírio chamado Dionísio, que ficou conhecido como Pseudo-Dionísio, pois foi confundido com Dionísio, o Areopagita, convertido por São Paulo, e também havia confusão com São Denis, igualmente conhecido como São Dionísio. Esta obra se popularizou no ocidente europeu por meio de uma tradução latina do século IX. Segundo Patrides (1959: 158), antes desta data os trabalhos do Pseudo-Dionísio estavam restritos ao Oriente. Nesse período ganham a primeira, e insatisfatória,

tradução para o latim, feita por Hilduin, e por volta de 860, foi a vez de John Scotus Eriugena produzir uma tradução da obra de Dionísio, que teria grande importância sobre seus sucessores.

O comentário mais extenso feito sobre as obras dionisíacas foi de autoria do *doctor universalis*, Albertus Magnus. O que se realizou foi uma fusão de cristianismo e neoplatonismo, onde *Dionísio proveio os anjos com um papel integral na ordem hierárquica e no funcionamento do universo, as ordens superiores movem as estrelas, e o conhecimento e as instruções passando da ordem mais alta para as mais baixas e daí para o mundo criado* (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 5. Tradução Nossa)¹¹⁵. Conforme Yates (1995: 139), Dionísio não teria sido coevo a São Paulo, mas teria ele vivido no momento em que o gnosticismo estava em plena proliferação. Esse seria mais um caso de equívoco de datação dos homens renascentistas, pois para alguns autores Dionísio teria vivido antes do século VI d.C.

De acordo com o relato pseudo-dionisíaco (YATES, 1995: 140), os anjos habitariam o Empíreo, que seria a mais alta das “esferas”, distribuídos em legiões e números que estariam além da possibilidade de calcular da mente humana. Seriam divididos em três hierarquias: a do Pai, composta por Serafins, Querubins e Tronos; a do Filho, Domínios, Virtudes e Potestades; e do Espírito, Principados, Arcanjos e Anjos. A primeira ordem e mais alta seria aquela que possuiria o privilégio de receber a luz divina diretamente de sua fonte, Deus. A partir dela começaria um processo de irradiação descendente, do mais alto para o mais baixo, até atingir ao homem. Ficino entendia a fonte da luz divina como o Sol, enquanto astro. Seu envolvimento com a magia natural não pretendeu atingir ao Empíreo, ou mesmo realizar milagres por meio das Virtudes. Sua relação com os anjos, nunca ultrapassou o nível das orações normais (YATES, 1995: 143-143).

Galileu defendeu que o Sol seria o mediador da luz primordial, fonte da vida, sendo o esplendor solar a convergência dos esplendores das estrelas dispostas esfericamente à sua volta. Ele convergiria, concentraria, duplicaria e refletiria essa luz da vida para vivificar todos os corpos à sua volta (GARIN, 1988: 29). É interessante que essa idéia já estivesse presente na obra de Hermes Trismegistus, quando ele afirma que haveria uma transfusão descendente de influência entre o Sol e os homens, por intermédio dos *daimones* (CORPUS HERMETICUM, 2001: 80). Isso sugere mais um ponto de aproximação entre *daimones* e anjos, ambos exerceriam o papel de mediadores da energia divina.

Muito da percepção de Ficino, tradutor da obra do Pseudo-Dionísio, sobre o pensamento dionisíaco foi obtido por meio dos trabalhos de terceiros. Por exemplo, o conceito dionisíaco sobre a irradiação da luz divina, Ficino buscou na reelaboração que Dante fez do mesmo. As funções das hierarquias celestes, apresentadas no Quadro 08, o médico florentino obteve em Aquino, no tocante às atividades hierárquicas, e novamente em Dante, sobre a ligação das hierarquias nas esferas (YATES, 1995: 140-142). Patrides (1959: 159) listou Dante e Aquino como grandes popularizadores das ordens angelicais dionisíacas.

Quadro 08

Ordens	Funções
Serafim	Especulam sobre a ordem e a providência de Deus.
Querubins	Especulam sobre a essência e a forma de Deus.
Tronos	Também especulam, porém alguns descem às obras.
Domínios	Como arquitetos, planejam para que os demais executem.
Virtudes	Movem os céus, executam e concorrem para a realização de milagres, na qualidade de instrumentos de Deus.
Potestades	Garantem que a ordem do governo divino não seja interrompida, e algumas delas descem ao mundo criado.
Principados	Gerem os negócios públicos, nações, príncipes e magistrados.
Arcanjos	Dirigem o culto divino e cuidam das coisas sagradas.
Anjos	Encarregam-se dos negócios menores e dos indivíduos, na qualidade de seus anjos da guarda.

Patrides (1959: 159-160) apresenta as equivalências entre o grego, o latim e o inglês para as ordens angélicas, bem como as passagens que as apresentam (Quadro 09). Apesar de tal arranjo não ter sido aprovado por todos, como por exemplo, Gregório, o Grande e Bernardo de Claraval, ele foi amplamente aceito, e mesmo seus detratores pouco mudaram o modelo dionísio em seus arranjos.

Quadro 09

Fonte Bíblica	Grego	Vulgata	Inglês
Isaías 6,2	Σεραφίμ	Seraphin	Seraphin
Ezequiel 1,5 e 10,15	Χερουβίμ	Cherubim	Cherubim
Colossenses 1,16	τρόνοι	Throni	Thrones
Col. 1,16 e Efésios. 1,21	Κυριοτητες	Dominationes	Domim[at]ions
Efésios 1,21	Δυναμεις	Virtudes	Virtues
Col. 1,16 e Efésios 1,21	Εξουσιαι	Potestades	Powers
Col.1,16 e Efésios 1,21	Αρχαι	Principatus	Pincipalities

Judas 9 e 1 Tessalonicenses 4,15	Αρχαγγελοι	Archangeli	Archangels
Romanos 8,38	Αγγελοι	Angeli	Angels

Marshall e Walsham (2006: 5) observam que por meio de sua hierarquia celeste, Pseudo-Dionísio conseguiu justificar as hierarquias terrestres, políticas e sociais. Apesar de Agostinho afirmar que era impossível quantificar as ordens angélicas, Pseudo-Dionísio o fez sem apresentar maiores dilemas, se tornando canônico à posteriori.

Yates (2006: 146-148) entende que Pico teria insinuado uma equivalência entre as hierarquias dionisiacas e os sefirots cabalísticos. Em ambos os casos, existe uma forma de graduação onde os mais elevados dedicam-se à pura contemplação, enquanto aqueles num nível mais inferior estariam mais ligados aos assuntos do mundo humano. Haveria também uma circularidade entre os sefirots, o que permitiria que o primeiro pudesse manter uma ligação com o último. Um movimento semelhante poderia ser observado na aparente fixidez das hierarquias angélicas, uma vez que a soma de todas resulta na Santíssima Trindade. Pode-se elencar outro elemento que ocorreria em ambos, se tratando de uma forma de teologia negativa. Para o Pseudo-Dionísio, não haveria palavras para expressar a Deus, em sua verdadeira essência. Sendo assim, a solução seria defini-lo por aquilo que ele não é, dado que ele seria algo além. Logo, se Deus tem todos os nomes, ele não tem nenhum. Aqui está a raiz da *docta ignorantia* de Cusa. A Cabala tão festejada por Pico também possuiria em seu bojo uma forma de teologia negativa, o *En-Sof*. Segundo ele os dez sefirots surgem do Nada, do Inominável, a partir do desconhecido *Deus Absconditus*. Ele era o mais elevado dos sefirots e também o Nada.

Desde o seu princípio o cristianismo buscou sistematizar suas concepções acerca dos anjos. Um dos primeiros consensos foi o fato dos anjos serem assexuados, independentemente de seu aspecto externo de jovens rapazes. Outra decisão foi a representação iconográfica de anjos como seres alados, parcialmente fundamentada nos relatos bíblicos, a partir do Segundo Concílio de Nicéia, em 787. A partir de então a representação iconográfica do anjo com asas passou a ser considerada a mais fiel; o que também era uma boa estratégia para diferenciá-los das iconografias de santos (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 5).

Questões como a natureza e as limitações angélicas causavam muita controvérsia entre aqueles homens. Os monges tinham os anjos como seus guias e vigias invisíveis de sua conduta. De acordo com a Regra de São Benedito, os entes angélicos eram os olhos e as orelhas de Deus (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 8-9). Não à toa Trithemius acreditava que por meio de sua arte esteganográfica ele seria capaz de informar das coisas que aconteciam longe de seus olhos, pois passava a ter acesso aos “sentidos divinos”. Os franciscanos, melhor representados em Bonaventura, acreditavam que os corpos angélicos teriam como parte de sua composição uma forma espiritual de matéria. Para o teólogo William

ou Guilherme de Ockam (1245-1387) os seres angélicos seriam apenas intelectos, sendo desprovidos de corpo físico (GORDON, 2006: 41). São Tomás Aquino defendia que os anjos seriam puramente espirituais, cujos corpos “visíveis” seriam apenas ar moldado e colorido, dependentes da vontade divina.

Assim, restringia-se o raio de ação dos anjos. A eles não seria permitido realizar milagres por conta própria, ou influenciar a vontade humana. Não seria possível aos anjos empreender nenhuma ação que extrapolasse a ordem natural, da qual eram meros elementos. A união entre anjos e homens, defendida pela ortodoxia católica, só teria lugar nas orações e mesmo assim de forma discreta.

Os anjos passavam a ser mais modelos devocionais que entidades sobrenaturais para a Igreja. Os anjos foram ainda repositórios de influências diversas, como a concepção cátara, de cunho gnóstico, de que anjos malignos teriam criado o mundo, além de que Jesus, Maria e José teriam sido entes puramente espirituais, totalmente desprovidos de carne. Alguns franciscanos viram em Francisco de Assis e Joaquim de Fiore figuras angélicas. Esperou-se mesmo por um “papa angélico”, que reformaria a Igreja (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 6-8). Muitos cristãos, influenciados pela crença cabalística, acreditaram na leitura gnóstica de que os anjos teriam ajudado Deus a criar o mundo, porém o Concílio de Nicéia estabeleceu em 325 que o único Criador é o próprio Deus cristão e mais ninguém, assim como no caso do *Noûs* Pai hermético, lembrando o registro de Hermes. Entretanto, a concorrência da filosofia neoplatônica dificultava que a Igreja impedisse que os anjos assumissem o posto de divindade (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 4-5).

A religiosidade medieval foi rica em aparições de anjos, que geralmente buscavam fortalecer o dogma e a devoção católicos. Todas as situações passaram a ser concebidas como efeitos da influência angélica, fossem corriqueiras ou extraordinárias. David Keck entendeu essa atribuição dos acontecimentos aos anjos, como uma cristianização da aleatoriedade dos eventos humanos, o que o autor compreendeu como uma “cristianização da *Fortuna*”. A imagem do homem ladeado por dois anjos, um bom e um mau, que se dividiriam em tentá-lo e protegê-lo da tentação, remeteria à concepção de que a luta entre os anjos fiéis a Deus e os caídos nunca haveria cessado, tendo como campo de batalha agora a salvação humana. Tal conflito se intensificaria no momento da morte do indivíduo cristão. Miguel era visto como o grande guardião do cristão na hora derradeira, seu culto só perdeu força após as Cruzadas, quando ascendem os cultos a Gabriel e a Rafael. O primeiro ligado ao culto mariano, e o segundo vigorosamente promovido por Edmond Lacy, bispo de Exeter (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 9-11). Mais do que uma cristianização da *Fortuna*, o que ocorreu foi uma racionalização da mesma. Ao se atribuir o movimento dos eventos cotidianos aos anjos, de certa forma, a aleatoriedade dos eventos passa a possuir uma raiz explicativa, e quiçá uma lógica. Se os anjos não agem por volição própria, mas apenas a partir dos desígnios divinos, e que se trata de seres pertencentes à ordem natural, não podendo realizar nenhuma ação fora dela, bastava compreender por meio de quais virtudes ocultas naturais eles buscavam realizar suas tarefas para que as ações angélicas fossem compreensíveis, para acabar com o imprevisto. Isso proporcionava que o homem devidamente preparado tentasse exercer

sua vontade sobre os seres angelicais.

Havia vários pontos convergentes da devoção angélica popular e erudita. Os padres de Igreja viram na passagem em que o Cristo abençoa crianças, cujos anjos estariam defronte ao Pai (Mateus 18:1), a afirmação de que todos os filhos de Deus teriam consigo um anjo específico que os acompanharia durante toda a vida, que seriam seu guia na escolhas entre Bem e Mal. Aquino e os escolásticos reafirmaram e defenderam tal concepção, sendo que no século XIII entrou para a liturgia uma oração ao anjo da guarda, obtendo esse culto ampla adesão (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 6-8). Para alguns homens da Igreja o culto aos anjos funcionou como uma espécie de antídoto contra as práticas mágicas ilícitas, pois a presença e a atuação do anjo pessoal serviriam para impedir que a influência das estrelas atuasse na alma humana (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 23). Todo esse estímulo à crença na presença real de um anjo da guarda, ajudou a noção medieval de demônio pessoal sobreviver (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 30). Pode-se notar que a leitura durkheimiana de espírito tutelar pessoal é aplicável à questão do anjo da guarda, que pode ser compreendido como uma tradução renascentista do *daemon* grego.

Apesar dos apelos da Igreja, a falta de personalidade dos anjos, além de sua constante presença no mundo dos homens, gerou o desejo de utilizá-los de forma instrumental e coercitiva. Desde muito cedo, a Igreja lutou contra as tentativas de vincular aos anjos uma potência mágica, num esforço por alocar os anjos como ferramentas na satisfação de vontades pessoais. O esforço eclesiástico em destruir os resquícios da magia pagã, acabou por tornar os anjos em alternativas para essas mesmas tradições, criando assim o caminho pelo qual o *daimon* grego-hermético se tornaria o anjo renascentista (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 12-13). De acordo com Gordon (2006: 50), Ficino acreditava que a vida humana era influenciada por duas poderosas influências: uma seria o signo zodiacal, determinado pelo momento do nascimento e a outra pela ação do seu *daimon* pessoal. O florentino entendia o anjo pessoal católico por meio da figura do *daimon* platônico. Sendo assim, se estabelecia entre homem e espírito pessoal (anjo-*daimon*) uma relação pautada pela troca; apenas pela oferta de uma vida devidamente cultivada é que este ente espiritual pessoal proporcionaria bons eflúvios para o homem. Para Bethencourt (2004: 144), isso remeteria a duas coisas: primeiro, a um sistema de patrocínio muito semelhante a certas solidariedades verticais que até hoje seriam presentes em nossa sociedade; segundo, à lógica do “dou para que dê”, também presente nas relações com santos e demônios; se trataria de uma relação de trocas simbólicas, fruto de uma sociedade pesadamente marcada pelo direito como regulador social (BETHENCOURT, 2004: 185).

A ideia de que o conhecimento do *magus* lhe era transmitido por anjos não era nenhuma novidade na Europa e por volta dos séculos XV e XVI atingiu seu auge. Esse apogeu em muito se deve ao grande prestígio que os *daimones* herméticos e os sefirots cabalísticos gozavam naquele momento (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 31). Ainda de acordo com Marshall e Walsham: O “mago”, armado com conhecimento especial e virtude moral impecável, procurou ganhar entendimento dos segredos do

universo nomeando e evocando os espíritos angélicos em ritos fastidiosamente realizados (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 31. Tradução Nossa)¹¹⁶. Sendo assim, Trithemius, e homens como Ficino, Pico, Reuchlin e Agrippa, estavam profundamente influenciados pela idéia neoplatônica de que as inteligências angélicas estavam situadas nas altas esferas do cosmos e a unidade entre ambas era expressa por meio de influências descendentes.

De acordo com Gordon (2006: 43-46), o influente pensador alemão Nicolau de Cusa (1401-1464) dedicou parte de suas reflexões às questões acerca dos anjos. Muito influenciado pela obra do Pseudo-Dionísio, ele repetiu a hierarquia triádica deste. Cusa acreditou que haveria uma distinção fundamental entre homens e anjos, além da ausência de corpo físico no caso angélico; ele entendeu os homens como intelectos e os anjos como inteligências. Seguindo seu raciocínio, o *logos* divino se manifestaria em todos os seres, porém a sua compreensão seria proporcional ao grau de elevação de cada ser. Dessa forma, o anjo teria melhor entendimento que o homem pio, superando ao homem “terreno”, e assim por diante, tendo em vista que o homem seria inferior somente aos anjos. Cusa ainda insiste que a perfeição de Deus exigia que houvesse uma reconciliação entre as dimensões mais baixas e as mais altas. Como a humanidade possuía em si esses dois extremos, Jesus Cristo já havia realizado tal conciliação, logo dispensando a intermediação dos anjos na compreensão do *logos*. Assim, o Cristo-homem superou a idéia do Cristo-anjo, pois a humanidade não precisaria dos seres angélicos para se reconciliar com Deus, em sendo assim, se Jesus fosse anjo sua intervenção teria sido dispensável, o que agride profundamente a ortodoxia católica. Caía também por terra a concepção da angelologia judaica que via em Cristo um anjo, idéia pouco aceita no Ocidente, onde a Igreja buscou afirmar que a Sagrada Escritura advertia sobre a inferioridade dos anjos em relação a Jesus Cristo, e do conseqüente perigo em venerar tais seres (MARSHALL & WALSHAM, 2006: 4). Portanto, uma vez que Cristo seria simultaneamente homem e Deus, o mundo criado se reconciliou com o mundo intelectual.

Em 1497, Ficino completou a tradução da obra do Pseudo-Dionísio *Hierarquia Celestial* do grego para o latim, o que o influenciou bastante. Ele repete o esquema da influência descendente de Deus, cujo intermediário até o homem seria o anjo. A figura angélica para Ficino só pode agir por meio de fenômenos ocorridos na ordem natural, logo compreendidos pela filosofia natural. Isso tornaria os anjos mensageiros de Deus entre o mundo intelectual para o mundo criado. Porém, o motivo da potencia humana retornava. Ecoando Cusa, Ficino afirmou que o motor do movimento seria a alma humana, isso faria com que ela pudesse ascender ao Criador independentemente da ação angélica. A alma humana tornada o centro do universo afasta Ficino do Aeropagita, mas não torna os anjos imprescindíveis. Ainda que o homem necessitasse apenas de sua alma para ascender aos céus, seu intelecto não seria capaz de contemplar a Deus como faziam os anjos. Mas, a parte superior da alma humana poderia emular a contemplação angélica ao atingir o estado de inteligência e, assim, contemplar Deus para além do tempo e do espaço. Ficino, por meio de um misticismo introspectivo que foi muito popular no século XV, possibilitou que o homem ultrapassasse os anjos, quando a alma humana se

tornasse uma com Deus, pois seria impossível aos seres angélicos experimentar um contato com o divino dessa natureza. Assim, para Ficino, os anjos se tornaram apenas um modelo de espiritualidade, contemplação e emulação (GORDON, 2006: 47-52).

Sempre em disputa com seu mestre Ficino, e muito influenciado pela obra do Pseudo-Dionísio, Pico foi mais um partidário da idéia de que os homens poderiam superar aos anjos, por serem os únicos capazes da união com Deus, por meio da emulação do estado angélico, idéia já presente no pensamento de seu mestre. Em sua *Oratio de hominis dignitate* (1486), Pico defendeu que a emulação angélica ocorreria por meio da filosofia, isso porque o homem poderia transcender qualquer imagem, uma vez que não possuiria uma própria, e assim se unindo à divindade, que estaria além de qualquer representação. Dessa forma, a filosofia se tornou o estágio intermediário desse processo místico, na ótica de Pico (GORDON, 2006: 53-56). Quando Pico repete o esquema dionisiaco de transmissão da essência divina entre anjos e homens, ele acredita que isso proporcionaria os meios para que o homem iluminado pudesse evocar e manipular os anjos, no intuito de transmitir esse saber secreto. É por esse viés que Brann (1999: 28-29) entende que Pico foi um dos precursores da *theologia magica* do abade de Sponheim.

Trithemius aceitou algumas idéias que o antecederam, como a centralidade dos anjos na vida humana, porém, os entendia acessíveis apenas a um seletivo grupo de homens, corretamente iniciados. Entretanto, para o abade de Sponheim, possuir acesso aos anjos significaria manipulá-los, ou seja, ser capaz de empregá-los para os fins específicos, em conformidade com o que a vontade do homem julgasse apropriado e pio (GORDON, 2006: 59-60). Aqui os seres angélicos passam a assumir um caráter cada vez mais mágico do que de modelo contemplativo. Para Gordon (2006: 62) o *magus* agia em dois níveis. Um mais elevado, onde buscava a comunicação, livre de intermediários, com Deus; e num nível mais secundário, em que pretendeu evocar os anjos para empregá-los como ferramentas para atuar sobre os fenômenos do mundo natural.

Os esforços empreendidos por homens como Cusa, Ficino e Pico para criar um elo mais íntimo entre o homem e o Criador, acabaram por gerar um efeito colateral inesperado. Ao tornar o homem *imago Dei*, este superaria os anjos na hierarquia cósmica, isto ficaria expresso na aproximação entre homem e Deus, privilégio negado aos anjos, como propuseram Cusa e Pico, bem como na invocação de anjos para o emprego em assuntos pessoais, como fez Trithemius. Alguns dos mais influentes autores renascentistas, principalmente aqueles ligados ao reavivamento da magia, usurparam o lugar que os anjos ocupavam na ordem cósmica, por meio do diálogo com os autores da Antiguidade. A ferramenta que utilizaram para tanto foi a idéia de que o homem pode atingir sua máxima potencialidade. Enquanto o homem medieval viu os anjos como modelo irreprodutível de perfeição, o homem renascentista percebeu a figura angélica como o limiar entre o criado e o divino, em outras palavras, o ponto a ser ultrapassado para acessar a divindade, como também o instrumento perfeito para se atuar no mundo natural. Tal situação obteve duas conseqüências: em curto prazo, houve um florescimento, ainda que

efêmero, da magia que pretendia a manipulação angélica, como a praticada pelo abade Trithemius; em longo prazo, e de forma mais duradoura, o aumento da ênfase na relação por via direta entre homem e Deus, por intermédio da imagem de Cristo e do Purgatório (GORDON: 2006: 43-44).

3.2.2 – O problema da demonomagia na arte de Trithemius

Essa mistura de temas e opiniões sobre o mundo apresentadas até aqui pode soar um tanto quanto esquizofrênica para o homem contemporâneo, porém, era muito sensata para muitos homens daquela época, dentre os quais se inclui Trithemius. Assim como disse Kieckhefer (1994), havia uma lógica que arrazoava todas essas idéias, as transformando num todo compreensível e aceitável. Essa leitura mágica do mundo era aceita como possível por todos, o que se questionava não era a possibilidade do ato mágico, mas a sua natureza. O que interessava saber, o que despertava a dúvida era se o fazer mágico era de origem demoníaca ou se lhe era possível exprimir piedade. Aqueles indivíduos envolvidos com a chamada *magia naturalis* viam com desprezo as artes da bruxaria e da feitiçaria. Agrippa e Cardano buscaram demonstrar de várias formas que a bruxaria seria uma fraude e um equívoco. O que eles pretendiam esclarecer é que todos os efeitos de bruxaria poderiam ser demonstrados pela magia natural e assim desmascarados. Coisas como o *Sabbath* seriam apenas delírios oníricos provocados por unguentos e afins (CLARK, 2006: 314-315). Dessa forma eles percebiam uma clara divisão entre bruxaria e magia natural, com a qual estaria de acordo Trithemius, pois uma estaria a serviço das forças nefastas do engodo e a outra sob a égide de Deus.

Para São Tomás de Aquino o milagre somente estaria ao alcance de Deus, pois deveria ser realizado fora da ordem natural. Dessa forma as ações empreendidas tanto por anjos quanto por demônios seriam *mira* (prodígios), distinguindo-se assim apenas em grau das ações humanas. Isto inseria anjos e demônios como elementos da ordem natural, o que fazia com que mesmo o próprio Satã estivesse submetido à ordem perpetrada pelo deus cristão, ainda que o Príncipe da Mentira permanecesse superior aos homens. Essa diferença de grau entre as ações humanas e aquelas realizadas pelos seres espirituais seria fruto do desnível do conhecimento entre eles das virtudes ocultas da natureza. Os demônios e os anjos, e especialmente Satã, possuiriam um profundo conhecimento dos laços naturais entre as coisas, um saber muito além de qualquer homem (CLARK, 2006: 221-222). O próprio Agostinho defendeu que seria lícito procurar um conhecimento esotérico tido como bom, livre das nefastas influências da demonomagia. Já a *magia naturalis* seria boa, pois ela é harmoniosa com a fidelidade religiosa e com a autoridade teológica (BRANN, 1999: 21).

Dessa forma, a ação dos seres espirituais estava presa aos meios e causas naturais, ou como disse um homem da época: *Nem homens, nem anjos nem demônios poderiam realizar o que quer que fosse senão por meios naturais, por mais exagerados que fossem; o que faziam, segundo o espanhol Francesco de Osuna, ou era natural, ou era espúrio* (CLARK, 2006: 223). Toda ação desses entes nada mais seria

do que uma poderosíssima capacidade de ler e interpretar a mensagem oculta na natureza, o que os permitiria mesmo deduzir eventos futuros. Tal análise seria extremamente rápida e competente; muito além de qualquer esforço humano nesse sentido. Esse processo utilizaria a chamada *magia naturalis*, ou seja, aquele ramo da magia que busca compreender e manipular o mundo a partir dos caracteres ocultados nele pela Criação, ao qual, conforme Clark (2006: 310), o enciclopedista Johann Heinrich Alsted teria chamado de magia filosófica. Para Trithemius, de acordo com Brann (1999:91), magia natural é o mesmo que sabedoria natural, ou nas palavras do abade:

Verdadeiramente nós deveríamos ter a magia entendida como nada mais do que sabedoria, isto é, o discernimento de coisas ambas físicas ou metafísicas, à qual o conhecimento é dependente sobre um poder residente no interior de ambas as coisas divinas e naturais (BRANN, 1999: 128. Tradução Nossa)¹¹⁷.

O abade conciliava o hermetismo e a Cabala através da concepção de que a magia natural constituía um estágio intermediário para a mais elevada magia angélica (BRANN, 1999: 145), talvez influenciado pela concepção de Pico que a magia natural seria apenas um ponto médio até o caminho das formas mais elevadas o ato mágico.

Clark (2006: 248) afirma que a única forma de distinguir se a autoria do prodígio seria angélica ou demoníaca seria através de um profundo conhecimento de filosofia natural. Grande defensor da magia, por acreditar na capacidade do ato mágico em gerar maravilhas, uma vez que agia no plano natural, foi Albertus Magnus, mestre de Agostinho. De acordo com Brann (1999: 23-24), Albertus exerceu grande influência sobre Trithemius, principalmente pela maneira com que resolveu o dilema que envolvia a distinção entre magia natural e magia diabólica. A ação diabólica ocorreria num nível puramente mental, sendo assim ilusória; já o *magus* agiria através de um profundo conhecimento das virtudes ocultas da natureza.

Agrippa (1651, 2-3) define a magia natural de forma muito eloqüente em seu *De Occulta Philosophia*:

A magia é uma faculdade de maravilhosa virtude, cheia dos mais altos mistérios, contendo a mais profunda contemplação de coisas as mais secretas, juntamente com a natureza, poder, qualidade, substância e virtudes delas, bem como o conhecimento de toda a natureza, e ela nos instrui com respeito à concordância e a discordância das coisas entre si; pelas quais ela produz seus efeitos maravilhosos, unindo as virtudes das coisas através da aplicação de cada uma às outras, e a seus objetos inferiores apropriados, juntando-os e entrelaçando-os completamente pelos poderes e virtudes dos corpos superiores. Esta é a ciência principal e mais perfeita, aquele tipo mais sagrado e sublime de Filosofia, e, finalmente, a mais absoluta perfeição de toda a mais excelente Filosofia.¹¹⁸

Essa visão parte da concepção de que as artes mágicas teriam como ancestral a *magia* dos persas antigos, cuja significação seria a sabedoria universal, não apenas uma ciência ou uma teoria explicativa das coisas, mas o ápice do saber do mundo. Conforme Pico e Agrippa essa seria a forma mais elevada de

filosofia (CLARK, 2006: 287). Trithemius entende a *magia* como um termo equivalente à palavra latina *sapientia*, concepção que se reforçaria pela idéia que por meio de sua arte mágica os três reis magos foram conduzidos à adoração do menino Jesus (BRANN, 1999: 115). Clark (2006: 289) descreve assim o funcionamento da magia natural:

As influências desciam do mundo angelical ou intelectual dos espíritos (aquelas substâncias imateriais que dispensam e administram todas as coisas) ao mundo estelar e planetário dos céus que por sua vez, governava o comportamento das coisas terrestres e suas transformações físicas. O “mágico” era, conseqüentemente, alguém que buscava ascender a um conhecimento desses poderes superiores e assim acentuar suas realizações normais utilizando-o artificialmente para produzir efeitos maravilhosos. No nível mais alto, a magia tornava-se tanto um ato de iluminação mística como uma obra de ciência; nisto, o mágico buscava um papel de tipo sacerdotal e seus prodígios competiam com os milagres da religião.

Como pode deduzir-se do trecho acima, a magia natural estaria grandemente ocupada com a astrologia e as relações de simpatia e antipatia entre os seres e elementos existentes na natureza, numa reprodução da máxima hermética: *o que está acima é igual o que está abaixo* (CLARK, 2006: 290), implicando na reciprocidade entre as esferas da *matéria* e do *spiritus*, o que remeteria a idéia da lei da contigüidade apresentada por Frazer em seu *O Ramo Dourado* e utilizada por Durkheim. Mas haveria outra possibilidade de utilização dela, uma alternativa interna que visaria à mesma *renovatio* proporcionada pelo culto da Igreja, que seria a chamada Magia Erudita ou *Learned Magic*. De fato, o praticante desta forma de magia ainda se envolveria com efeitos práticos, mas seus fins seriam mais espirituais do que físicos. A magia se tornaria uma forma de buscar um caminho até o deus criador, e, como já dissemos anteriormente, isso só seria possível se o mago conhecesse e dominasse a linguagem oculta de Deus.

Uma das formas mais comuns da magia erudita seria a magia angélica, praticada por Trithemius e Agrippa. Thomas Erastus admitia que fosse possível um homem recorrer a anjos bons, para que por meio destes ele pudesse realizar feitos que excederiam suas capacidades naturais, e que isso não incorreria em pecado (CLARK, 2006: 368). Agrippa afirmou a necessidade de se conhecer ritos que possibilitassem lidar com os anjos de forma apropriada. Trithemius criou uma língua mágica para ser aplicada nos trabalhos envolvendo os seres angelicais.

Mas haveria uma bifurcação nesse caminho. A magia poderia ser utilizada não apenas para a obtenção do contato desse deus-criador que espalhou bondade por sua obra, como pretendia a magia cerimonial. A gramática oculta da natureza também poderia ser utilizada para comerciar com o próprio anti-deus durkheimiano, ou seja, Satã. A chamada magia demoníaca ou demonomagia pretendia utilizar essa linguagem natural mágica para realizar os prodígios da magia natural, porém por intermédio dos seres demoníacos (CLARK, 2006: 332). De fato, ela pode ser compreendida como um arremedo da magia natural, da mesma forma que as ações demoníacas seriam arremedos dos feitos divinos.

Mas, vale lembrar que a região limítrofe entre a magia erudita e a *magia diabolica* é por demais

tênue. Tanto o mago erudito quanto o diabólico se valem das mesmas ferramentas e leem o mundo da mesma forma (SELIGMANN, 2002: 250), sendo a grande diferença apenas os seres com quem lidam. Tanto Fausto quanto Paracelso partiram do mesmo princípio operativo básico e até certo ponto buscaram as mesmas coisas. Por isso não raro eram confundidos e perseguidos de forma semelhante, como foi o caso de Johann Weyer, em seu *De Praestigis Daemonum* (1563), onde ela iguala feiticeiras e magos, pois eles teriam pecado ao tentar realizar ações para além do natural, o que implicaria necessariamente no recurso a forças demoníacas (CLARK, 2006: 269). Clark considera a magia natural como algo oposto à magia diabólica, mas em dado momento de sua obra ele diz que, à época era poderosa a idéia de que Lúcifer seria o mais poderoso mago natural (CLARK, 2006: 323). Crê-mos haver aí uma contradição, uma vez que se a magia diabólica seria aquela operada por demônios e a natural fosse seu oposto, essa idéia do Diabo como um dotadíssimo mago natural seria impraticável.

William de Auvergne (Ca. 1180-1249) acreditava que o mundo estava repleto de anjos e demônios, bem como de homens que com tais seres se relacionavam. Porém, ele não considerava a demonomagia como semelhante à magia natural, pois a última seria a semente divina na Natureza, estando nela o poder de se realizar maravilhas (BRANN, 1999: 22). A *magia naturalis* não foi um ramo mágico oposto à *magia diabólica*, de fato a segunda foi uma possibilidade da primeira. As vias cerimonial e diabólica são possibilidades interpretativas da magia natural, por isso essas proximidades de meios e ferramentas entre o mago natural e o mago diabólico, eles seriam os dois lados de uma mesma coisa. Confirmando tal interpretação, lembrando Clark (2006: 344. Grifo Nosso), temos que o pensamento lato-medieval considerava que os acontecimentos só poderiam se encaixar em três categorias: natural, sobrenatural ou preternatural.

Os acontecimentos naturais ocorriam como conseqüências inteiramente regulares, normais e ininterruptas das leis da natureza, e os sobrenaturais como manifestações da vontade divina agindo sobre a natureza. Os acontecimentos preternaturais estavam dentro da natureza, mas eram anormais e desviantes, e, portanto, não faziam parte da scientia; ou eram produtos exóticos mas espontâneos das propriedades maravilhosas das próprias coisas naturais, ou ocorriam quando agentes humanos ou demoníacos praticavam com essas propriedades para criar prodígios artificiais. No caso de agentes humanos, isto era feito por magia naturalis, no caso de demônios, por magia daemoniaca. Somente a moralidade separava essas duas tecnologias “mágicas”, e não a ontologia ou a epistemologia

Em seu *Nepiachus*, Trithemius identificou quatro formas de magia. A primeira lidaria com a evocação dos próprios demônios; a segunda, com a ação demoníaca indireta, por meio de palavras, encantos, objetos e amuletos; a terceira empregaria os perigosos “*jugglers*”; a quarta forma foi chamada pelo abade de *prestigium naturalis*, e seria uma ferramenta da fé cristã, ao contrário das anteriores (BRANN, 1999: 112-113). A obra mágica de Trithemius pode ser considerada parte integral da magia erudita, um desdobramento da magia natural. Ainda que ela pretenda se relacionar com os “espíritos do ar”, o abade foi um grande detrator de todos aqueles que lidavam com demônios. Afirmamos que Trithemius praticou a magia natural erudita e não a diabólica, profundamente ligada à necromancia,

porque a arte trithemiana não lidava com os mortos ou com os seres negativos, mas com aqueles espíritos que seriam obra da bondade do deus cristão, como afirmou o abade no prefácio ao primeiro livro da *Steganographia*.

Brann (1999: 122-123) lista onze regras que Trithemius apresentou para o príncipe Joaquim, como condições essenciais para o exercício da magia natural:

1. O estudante deveria ser naturalmente disposto para a arte;
2. Ele deveria possuir vocabulário adequado ao conhecimento dessa arte, principalmente nas questões concernentes à astrologia;
3. Possuir vários livros sobre a *scientia* a ser estudada, tomando o cuidado para lidar apenas com aqueles que não agridem as normas da Igreja;
4. Adquirir um tutor talentoso na arte;
5. Saber a total distribuição do universo, tanto no seu nível superior quanto no seu nível inferior;
6. Se familiarizar com a conduta mais condizente, as ordens de labor, as horas do dia corretas, o processo, o seu senhor ou planeta, o local e os materiais mais apropriados, bem como sua forma mais apropriada ao sucesso do ato mágico;
7. Conhecer a relação de simpatia entre os planetas, espíritos e materiais. Aqui impera a regra da similitude, como no hermetismo.
8. Brann não apresenta essa regra.
9. O interessado em magia deveria se associar a homens valorosos por natureza ou instrução, pois a instrução do mestre é necessariamente parca;
10. O interessado na arte mágica deveria sempre se mostrar confiante, nunca hesitando na busca do feito;
11. O sigilo deveria ser pesadíssimo.

Esse material se mostra rico para a reflexão. A terceira regra justificaria o furor do abade em construir sua biblioteca, indo também ao encontro do desejo dele em obter o conhecimento de tudo. Também é um reflexo do treinamento beneditino que recebera, e da ordem da Regra beneditina que ordena a presença de livros e leituras na vida monástica. O cuidado para conciliar o acúmulo de livros sobre magia e os preceitos da Igreja cristã são mais uma prova de que o abade jamais pretendeu se envolver com qualquer forma de conhecimento que fosse ilícito aos olhares da Igreja. Pode-se perceber a influência humanista, pois o conhecimento dos livros tornaria o homem apto a lidar com os segredos arcanos. Essa idéia retorna na segunda regra, onde se exige a dedicação intelectual para se dominar o vocabulário específico da magia, bem como na nona regra onde a associação com homens naturalmente capazes ou assim tornados pelo estudo era tida como vital.

É possível que a constante presença de associações intelectuais na vida de Trithemius, como a Sociedade Renana de Literatura e a Confraria Celta, tenha gerado no espírito desse homem a crença de que a formação de grupos e redes sociais fossem vitais para a construção, compartilhamento e proteção

do conhecimento. Também fica clara a influência do hermetismo pelo pensamento do abade na quinta e na sétima regra, dado a insistência na reciprocidade entre céu e terra e da importância de se conhecer suas correlações, numa reprodução da máxima hermetista “o que está embaixo é como o que está no alto, e o que está no alto é como o que está embaixo”.

Em uma carta de dez de maio de 1503, endereçada ao conde Johannes de Westernburg, Trithemius retomou sua defesa, baseada no argumento de que era vítima por ignorância de seus adversários, que o atacavam sobre assuntos os quais não compreendiam. A magia natural seria pura em suas origens, tendo sido conspurcada por homens maus. Sendo assim, para distinguir a magia perniciosa da divina seria necessário conhecer a ambas. Concluiu essa argumentação retomando a máxima de Albertus Magnus, que dizia “maldade não é conhecimento do mal, mas sua prática” (Johannes TRITHEMIUS ao Conde Johannes de Westernburg, Sponheim, 10 de Maio de 1503, *Epistolae*, in *De Septem secuda Deis [...]*, pp. 91-92, in: BRANN, 1999: 95). Conforme Brann (1999: 114), para Trithemius o ato mágico produzia dois efeitos: um externo, o próprio ato a ser realizado; e o outro interno, marcado por uma mudança na alma do operador. Sendo assim, a magia forneceria uma passagem interna a Deus, conduzindo a um conhecimento secreto da divindade (BRANN, 1999: 107), remetendo ao tema hermético da salvação individual, possível apenas pela percepção dos sinais ocultos da divindade entre as camadas da Criação, possibilitando a compreensão da Natureza divina, aproximando homem e deidade, gerando o homem-deus. Ainda segundo Brann (1999: 95), a defesa do abade também se pauta pela insistência em se reafirmar a sua piedade, sua conduta eclesiástica admirável.

Em sua atuação como teólogo monástico e reformador, de acordo com Brann (1999: 34), Trithemius buscou reavivar os ideais prístinos, bem como o monastério de acordo com a regra beneditina. Fruto indesejado desse esforço foi o avivamento de uma visão demonológica do mundo, oriunda da teologia patrística e monástica. Para o abade os demônios não poderiam agir sobre a vida humana sem que houvesse um convite, que poderia ser inconsciente, como no caso da prática de maldade, da presença dos pecados da luxúria (*luxuria*) e da preguiça (*accidia*) (BRANN, 1999: 37), ou o abandono dos votos por monges, assunto do qual trata no *De Tentationibus Monachorum* e no *Sermones Vel Exhortationes ad Monachos Libri*. Trithemius via os demônios como fanfarrões, incômodos a serem ignorados no cotidiano humano. Para ilustrar tal idéia lembrou os casos de um demônio em Mainz, que balançava muros e atirava as pedras soltas nos pedestres, além de se esgueirar para as camas das mulheres à noite; e o do demônio chamado Hudekin, que teria se instalado na diocese saxã de Hildesheim, onde praticava atos ultrajantes contra a população.

Após tais reflexões, Trithemius começou uma campanha em seu monastério para combater a influência demoníaca entre seus monges. Prova do grande apreço que o abade dava a tal causa, foi a entrada que este criou em seu catálogo de alemães ilustres para o inquisidor dominicano Jacob Sprenger, um dos autores do *Malleus maleficarum*. Porém, foi em Wurzburg que o abade pode desenvolver sua produção bibliográfica acerca do combate às bruxas e à demonomagia (BRANN, 1999: 35). Ele

compreendia que os demônios não seriam capazes de transmitir luz e som, se tornando inúteis para a chamada magia erudita, que muito se valia de cantos e afins. Lembre-se que a mensagem esteganográfica deve ser falada ao espírito aéreo pelo mago-emissor e ouvida pelo mago-receptor. Assim, os demônios estariam reservados apenas para a feitiçaria (BRANN, 1999: 52).

Outro fator que corrobora a idéia da piedade da magia praticada por Trithemius está relacionado com o que o abade compreende como o motor de sua magia. De acordo com Yates (1995: 149),

No relato hermético do Pimandro sobre a Criação do homem mago, tal ser, quase divino, desceu à terra por amar a bela Natureza, e a ela se uniu num apaixonado abraço. A relação erótica com a natureza é fundamental para a magia simpática; o mago entra com energias amorosas nas “simpatias” que ligam o céu à terra, e esse relacionamento emocional é uma das principais fontes de seu poder.

Assim, para Yates (1995: 150) o amor se torna elemento central na magia renascentista, criando uma continuidade entre o amor operativo do *magus* e o amor divino que circulava entre as hierarquias celestes dionisiacas. A autora, porém, lembra que, assim como distinguir entre anjo e demônio, perceber a tênue fronteira entre o amor erótico da magia sexual e o amor divino da magia erudita é uma tarefa difícil. Para Reuchlin

O Amor é o elo pelo qual o homem se une a Deus. A fé alimenta isso, a esperança alimenta isso. O homem finito e a infinitude divina podem se unir em uma união inefável, de modo que o um e o mesmo podem ser considerados tanto Deus humano e homem divino (ZICA, 1976: 111. Tradução Nossa)¹¹⁹.

Para Trithemius apenas a combinação *amor et cognitio* tornaria a magia lícita, uma vez que o entendimento das coisas ocultas só poderia ocorrer por prêmio divino, e a comunicação entre céu e terra seria o amor (BRANN, 1979: 77). Para o abade o *amor* ocuparia um papel central no trato com a magia, pois

O Estudo concebe Conhecimento, mas Conhecimento dá a luz para o Amor, Amor para Semelhança, Semelhança para Comunidade, Comunidade para Fortaleza, Fortaleza para Merecimento, Merecimento para Poder, e o Poder faz o Milagre. Esta é a única rota para o objetivo da realização mágica, tanto divina quanto natural (BORCHARDT, 1990: 11. Tradução Nossa)¹²⁰.

O abade expande a relação *amor-cognitio* para *amor-cognitio-fides*, uma concepção cristã. Segundo tal lógica, o homem que possui fé poderia adquirir conhecimento cristão, e, do encontro entre *fides* e *cognitio* surgiria o amor, cristão (BRANN, 1999: 124).



“O sábio dominará as estrelas.”

Ptolomeu



Considerações Finais

1 – A teologia e Trithemius

Num mundo regido pela idéia que a obra natural divina seria uma construção em camadas, e que entre elas estariam sinais de Deus, que o faria visível, tornando então a natureza instrumento da fé cristã, a Igreja deveria apresentar algum meio de lidar com tais sinais. A revelação cristã só seria possível por que cada parcela representaria o todo, que não está representado de forma total em lugar algum. A teologia apresentaria as regras de interpretação de tais sinais da divindade, presentes inclusive na Bíblia, que proporcionariam ao cristão obter atitude existencial, visão de mundo e convicções novas. Não deve ser esquecido que todas as palavras são sinais, mas nem todos os sinais são palavras (LURKER, 2003: 714-715).

Conforme Cavalcante Schuback (2000: 290-294), o Pseudo-Dionísio fala sobre uma teologia mística, onde teologia remeteria ao *logos* de Deus, entendido como *palavra, linguagem, relação ou proporção, enfim, como estrutura de captação* (CAVALCANTE SCHUBACK, 2000: 271), e mística remeteria ao desprendimento do sensível, uma renúncia ascética à multiplicidade do mundo, em busca do uno, que é Deus. A teologia teria então dois momentos, um positivo e um negativo. A teologia positiva

reflete e discute por que se nomeia deus como bem, ser, vida, sabedoria, força, como unidade, trindade, paternidade, filiação, geração, tratando igualmente das metáforas, metonímias, símbolos, parábolas e demais figuras de linguagem pelas quais se procura simplesmente afirmar deus. O caráter afirmativo de todas essas nomeações tem por intuito “dar uma figura” à santidade divina (CAVALCANTE SCHUBACK, 2000: 290)

Ainda segundo Cavalcante Schuback, a teologia positiva tende ao uso do superlativo ao descrever o mundo das coisas sensíveis, no intuito de marcar os limites entre finito e infinito. Já a teologia negativa tenta negar tudo aquilo que se encontra afastado de Deus. É uma postura ativa, pois é um abandono das coisas, não a busca por um contraponto. O que essa leitura negativa da teologia intenta é se libertar de forma gradativa das determinações, abrindo caminho para a transcendência. Esse esforço ascético procura substituir a linguagem, superlativa na teologia positiva, pelo vazio. A teologia negativa quer atingir o silêncio, pois só assim se poderia ouvir o ressoar de Deus.

Outra possibilidade para vislumbrar a teologia é o olhar político. Carl Schmitt (2006: 35-36) tratou de um esforço de secularizar e politizar preceitos teológicos os quais ele chamou de teologia política. Ele entende que a teoria do Estado dito moderno estaria alicerçado na passagem do Deus onipotente para o legislador onipotente. De acordo com tal raciocínio o Estado de Exceção estaria para a jurisprudência assim como o milagre estaria para a teologia. Enquanto o milagre é o rompimento

com a lei natural, o estado de exceção é o rompimento com a norma. Teologia e jurisprudência ainda comungariam um *duplex principium*: a *ratio* e a *scriptura*, entendida como um livro composto por revelações e ordenamentos positivos.

Dialogando com Schmitt (2006: 73), Petersen entende que a teologia cristã seria a continuação do *logos* feito carne, ou seja, da revelação do mistério de Cristo, e só seria possível entre a ascensão e a segunda vinda de Cristo. Ela seria a alongação da revelação do *logos*, construída na forma de argumentação concreta. Sendo assim, ele entende que uma teologia política seria o abuso desse momento entre o fim da primeira revelação de Cristo e o começo da segunda para justificação de uma situação política (SCHMITT, 2006: 112). Tendo em vista que existem muitas formas de religião como também de política, deveriam existir muitas alternativas de teologias políticas, não sendo então monopólio cristão a fórmula teológica (SCHMITT, 2006: 96). Schmitt, porém, considera que a teologia política seria a prova de que a religião era uma arma para manipular as vontades, e ignora que se a religião pode ter aplicações políticas, é porque a ela se atribui certeza de eficácia. Logo, a associação com a política não a impregna de autoridade e eficiência, antes pelo contrário, quando ocorre tal associação é porque se deseja associar ao ato político a autoridade e o poder residentes na religião. O próprio Schmitt (2006: 111) se contradiz quando apresenta as convulsões sociais ocorridas quando do Concílio de Nicéia como prova da intimidade entre motivos e objetivos religiosos e políticos.

Já para Brann (1999: 2. tradução nossa) a teologia seria *a intelectualização de atitudes e práticas religiosas*¹²¹, o que atrairia para si a magia, antes desta tentar se unir a ciência. Ele prossegue, recorrendo a Malinowsky, afirmando que no princípio religião e magia seriam indistinguíveis. Logo

Quando esse tipo de impulso primitivo para vencer as lacunas do conhecimento e superar as limitações humanas é organizado pela religião em um sistema intelectual, o resultado é a teologia. Para a extensão dessa religião, como Malinowski deseja nos persuadir, pode ser identificada com a Magia, o resultado é a “teologia mágica” – theologia magica (BRANN, 1999:2. Tradução Nossa)¹²².

Brann (1999: 45-46) entende que o caminho que Trithemius escolheu para passar de uma teologia mística de origem patrística, para uma especificamente de autoria dele e de caráter mágico, teve como esteio a Cabala cristã. Ela trouxe consigo a idéia de que o poder miraculoso reside nas palavras que compõem as orações, transformando-as em uma espécie de “oração lícita”, capaz de evocar anjos que atuavam nas matérias humanas e aproximava homem e Deus, tudo isso numa esfera de ação devidamente legalizada pelo dogma cristão. Sobre a real natureza da oração, o homem medieval pensava que a palavra humana nada podia dizer sobre a supra-essencialidade de Deus, ela apenas seria capaz de expressar um “como se”, em conformidade com sua própria correspondência analógica, e assim, conforme seu modo próprio de aderir à deidade (CAVALCANTE SCHUBACK, 2000: 284).

O esforço de Reuchlin em conciliar a concepção de que o som dos nomes divinos hebraicos teria poderes com a idéia presente nas chamadas tradições gentias das virtudes ocultas das coisas e seres do

mundo natural, conteria a essência da idéia de teologia mágica, de acordo com Brann (1999: 30-31). Mais do que legitimar a magia através de uma teologia, o que Trithemius teria almejado era retirar as artes mágicas de um âmbito demoníaco, para inseri-las entre as coisas divinas. Ela emanaria da divindade e possibilitaria ao homem mover sua alma da Terra para os céus. Ela só poderia ser ensinada sob erudição divina, sendo parte da busca religiosa de Deus e não das artes e ciências seculares.

A teologia que surge da obra de Trithemius possui grande especificidade. Ela não é mística, uma vez que não é uma ascese do mundo. Apesar de ter o mesmo intuito de servir como método para lidar com os sinais que a deidade ocultou na natureza, ela não é mera reprodução da visão da Igreja. Apesar dos esforços intelectuais do abade penderem para as questões políticas, ela não é mera politização do mistério do Cristo. Seu uso político não é uma apropriação política da concepção teológica trithemiana, mas a aplicação deste conceito no mundo político. Brann (1999:3) entende que Trithemius teria buscado, de forma consciente, uma forma de “recapturar” as origens religiosas da magia e harmonizar isso com os preceitos do dogma cristão, disso teria surgido uma *theologia magica christiana*. De fato, este autor identifica no abade de Sponheim um esforço para legitimar um lugar para a magia na ortodoxia religiosa cristã, servindo como precursor para movimentos posteriores como o paracelsianismo. Retornando ao tema *amor-cognitio-fides* em Trithemius, a idéia de que o saber mágico fornece os meios para o cristão lidar com os mistérios divinos e também atitude e convicção ante a vida, foi o exemplo que o abade defendeu para o processo em que o amor, continuação do divino, gera a fé, que somada ao conhecimento das coisas divinas, a teologia, guiaria o homem no caminho reto. Esse tipo de conhecimento que o abade compreendia como *Vera Eruditio Monastica*, a verdadeira erudição monástica, foi a sabedoria cuja busca e cultivo ele tanto exortara em sua vida.

2 – A recepção de Trithemius

O abade Johannes Trithemius foi uma das figuras mais controversas de seu tempo. A posteridade percebeu o abade de múltiplas formas, fazendo com que ele se relacionasse tanto com a exortação da fé católica, como com a popularização das idéias mágicas. Dentre as muitas imagens do abade, aquela que foi construída pelos partidários da Igreja, no que se inclui a própria ordem beneditina, é a do bastião da vida monástica e da piedade cristã, um exemplo a ser seguido. Outra imagem popular é a do bom mago, aquele que teria atuado em oposição à demonomagia praticada pelas feiticeiras. E por último, alguns de seus entusiastas à posteriori o desenharam como um livre pensador, que não estaria atado pelas amarras culturais de seu tempo, e que teria apenas criado um sistema criptográfico, que usou os espíritos para enganar os não iniciados nesta arte das cifras. Após apresentar esse panorama de apropriações, Brann (1999: 240-241) afirma que nenhuma dessas imagens (o exortador monástico, o mago cristão e o livre-pensador) explica a complexa mistura de magia espiritual, magia natural e cifras linguísticas que compunham o que este autor chamou de teologia mágica trithemiana. A partir do quadro

teórico disposto por von Stuckrad, entendemos que a obra de Trithemius é melhor compreendida ao considerarmos que ela possui uma identidade plural, construída em meio à tensão da convivência de distintos discursos religiosos.

Confusa também é a postura da historiografia moderna acerca do abade e de sua obra, dividindo-se em três possibilidades interpretativas (BRANN, 1999: 243-244):

- Aqueles que compreenderam a *Steganographia* como a prova irrefutável de que o abade almejou utilizar seres espirituais para intermediar suas mensagens criptografadas, como foi o caso de Yates e Walker;
- Aqueles, como Arnold e Wayne Shumaker¹²³, que interpretaram a magia trithemiana como um subterfúgio para desviar os “não-iniciados” de seu real conteúdo, que seria um sistema de códigos e cifras puramente linguísticos;
- Aqueles, como Schneegans e Peuckert, que viram na obra do abade um esforço para sintetizar os princípios pitagóricos, platônicos e herméticos em várias exposições teóricas sobre a magia, identificando como os verdadeiros mensageiros do segredo trithemiano as virtudes ocultas do mundo natural e não os anjos.

Ora, se os entes espirituais poderiam ser manipulados via invocação, e eles é que de fato eram os mensageiros esteganográficos, por que o recurso ao ciframento? Como já aventado neste trabalho, se o abade apenas lidava com criptografia, arte bem aceita em Roma por sinal, por que utilizar um disfarce tão perigoso? Se a magia praticada por Trithemius dependia exclusivamente da magia natural, como chaves linguísticas sem vinculação mágica poderiam decifrar suas mensagens¹²⁴, e por que recorrer a elas se tudo não passava de relação simpática entre os elementos do mundo natural? Por meio dessas indagações, Brann (1999: 245) demonstra que a obra do abade é por demais complexa para ser elucidada por meio de explicações dicotomizantes, que não busquem avaliar a vida do abade em sua complexidade. Na carta em que dedicou a *Poligraphia* ao imperador Maximiliano I, o próprio abade reconheceu a complexidade de sua situação ao dizer que se admitisse o sucesso de sua *Steganographia* seria acusado de demonomagia e perseguido; e se admitisse o fracasso, seria tido por mentiroso e preterido por todos os homens bons e eruditos (BRANN, 1999: 96-98).

A grande contraposição das imagens construídas sobre o abade teria dois pólos: o *magus christianus* e o exortador monástico combatente da feitiçaria. A produção intelectual de Trithemius acerca da magia possuía duas vertentes. Por um lado ele atacava veementemente a feitiçaria, compreendendo-a como algo necessariamente demoníaco; por outro lado, ele buscou construir uma defesa positiva da magia. Esse esforço nasce em Sponheim e tem continuidade em Wurzburg. A sua ida para este mosteiro proporcionou à Trithemius a tranquilidade para desenvolver seu programa mágico bipartite. Sendo este o momento em que foram compostos o *Antipalus Maleficiorum*, o *Liber Octo Questionum*, além de delinear uma enciclopédia acerca dos demônios, que se chamaria *De Demonibus*.

Nesse mesmo período também escreveu a *Polygraphia*, o *De Septem Secundeis*, uma carta de resposta à Bovillus chamada *Defensorium Mei Contra Caroli Bovilii Mendancia*. Mesmo em sua autobiografia, o *Nepiachus*, Trithemius inseriu uma apologia à magia (BRANN, 1999: 9-10). O que o abade pretendia não era invalidar todas as formas de manifestações mágicas, mas qualificá-las. Ao ser tão duro com os necromantes quanto com as feiticeiras, defendendo mesmo penas das mais severas, como a fogueira, para mulheres e mesmo crianças envolvidas com tais práticas, o abade visava garantir o monopólio do segredo. É interessante a observação de Brann (1999: 245-246) de que a teorização que o abade produz para o combate à feitiçaria seria voltada contra ele mesmo, a partir da acusação de prática de demonomagia. O combatente da feitiçaria e o exortador monástico convivem com o mago natural, pois na concepção de Trithemius não havia contradição nisso, uma vez que a magia pia seria ela também uma ferramenta no combate à magia ilícita, pois, sua piedade seria manifestação do próprio Deus. O abade disse ao imperador Maximiliano I que o ramo da magia na qual ele operava até poderia ser subvertido pelo ímpio para o ato demoníaco, mas ele também serviria ao justo no combate aos demônios. Como a espada, a sua atuação dependia de quem a brandia, se fosse o pio ou o ímpio (BRANN, 1999: 99). De fato, o exortador da fé cristã e o *magus* que conviviam na figura de Trithemius, colaboravam entre si para a obtenção de um objetivo comum. O que o abade pretendia era afastar do *princeps* o falso profeta, e garantir que o segredo real estivesse a cargo de uma magia pia, manifestada diretamente do Criador.

O abade pode realmente ter optado por alternativas intelectuais tidas como heterodoxas para sua época, porém afirmar que ele havia se “libertado” de uma suposta tacanhice intelectual que reinaria no medievo, é um erro grave. Em primeiro lugar, porque inúmeros trabalhos comprovaram que o universo intelectual medieval não é tacanho, muito antes pelo contrário, contendo em si discussões tão ricas que até hoje repercutem em nossas vidas. E por outro lado, o envolvimento do abade no combate às feiticeiras é prova suficiente do grau de envolvimento dele com o mundo mental do medievo.

Brann (1999: 247) entende que a teologia trithemiana, influenciada pelo treinamento beneditino que o Trithemius recebeu, considerava concretas a existência de forças espirituais no universo, o que Ficino entendeu como *spiritus*, estando elas em posição intermediária em relação ao homem e a deidade, podendo ser manipuladas pelo homem visando objetivos positivos ou negativos, de acordo com a moral cristã. A magia natural seria a ferramenta pela qual o homem preparado, o *magus*, lidaria nesse mar de influências mágicas. Brann concorda com Schneegans e Peuckert, quanto à construção do arcabouço mágico do abade, porém discorda de seu objetivo. Enquanto estes autores acreditavam que Trithemius queria utilizar as virtudes ocultas da Natureza para transmitir suas mensagens, Brann afirma que o que ele pretendia era conectar o mundo material com o divino. O real objetivo das linguagens criptográficas mágicas trithemianas foi criar um meio de ligação entre homem e deidade, sendo suas aplicações mundanas recompensas secundárias e não o motor do esforço. Ao conjugar a magia natural de cunho hermético e a magia angélica de natureza cabalista na construção de sua criptografia mágica, o abade pretendia não apenas fornecer ao cristão um acesso às entranhas da natureza, mas um caminho para este

compreender a mensagem que o criador ocultou em sua obra. O abade queria produzir uma ferramenta para lidar com o secreto, com a divindade ocultada na obra natural. O esforço esteganográfico do abade visava construir a ferramenta definitiva para a realização do *amor-cognitio-fides*, concretizando aquilo que Brann compreendeu como a *theologia magica christiana* construída por Trithemius.

3 – O Magus, o Secretarium e o Segredo

De acordo com Clark (2006: 688-689) só é cabível se falar em uma dimensão política da magia, porque haveria na política uma dimensão propriamente mágica. Ainda segundo Clark, no alvorecer do que ele chama de “mitografia moderna”, tanto a arte de governar quanto a arte mágica estariam sob a égide do deus Júpiter¹²⁵. Ou lembrando Schmitt (2006: 43), a imagem metafísica que uma época tem do mundo tem estrutura análoga a sua organização política.

De acordo com Rodrigues (2000: 135), o medievo conheceu a relação saber-poder, em que o primeiro legitima o segundo. Sendo assim, se o poder do *princeps* se origina de Deus, e suas ações necessariamente devem refletir a lei divina, os clérigos assumiriam central importância nesse processo, pois eram os únicos capazes de desvendar o Divino Verbo. Essa relação se torna muito poderosa. Ao se considerar essa mesma relação à luz da influência mágico-astrológica que agiu sobre o pensamento renascentista, também o *magus* seria um indivíduo de grande valor.

Delumeau (1983) diz que a idéia básica acerca do *magus* é a de que o sábio pode vencer o jugo estelar, e esse foi o esteio do otimismo renascentista. Uma vez que os astros controlam tudo, todas as decisões deveriam ser avaliadas pelo *magus*. Conforme Clark (2006: 751-752), o que se faz é mistificar o universo da política, fazendo com que ele se torne inacessível ao homem comum, se tornando exclusividade dos eleitos da deidade. Uma vez que o poderoso saber mágico não poderia ser ensinado a qualquer um, o abade Trithemius insistiu que os príncipes seriam puros e pios o bastante para serem dignos de tal conhecimento (BRANN, 1999: 108). Para homens como Joaquim de Brandenburgo, o abade Trithemius disse que a magia

maravilhosamente ilumina o intelecto [...] com o conhecimento da Deidade”, e pela virtude da iluminação, como expresso para Maximiliano, promete dotar seu adepto com a capacidade de “realizar grandes coisas”, que poderiam ser de interesse para um círculo mais amplo que o dos príncipes (BRANN, 1999: 107. Tradução Nossa)¹²⁶.

O humanista Aeneas Sylvius (1405-1464), que se tornaria o papa Pio II, defendeu, em seu *De Liberatorum Educatione*, que o bom príncipe deveria conhecer a astrologia, para dessa forma poder decifrar os segredos dos céus (THORNDIKE, 1923: 393). Na opinião de Brann (1999: 58-59), o recurso de Lochthild, mãe de Clodion ou Clogio, à feitiçaria para que seus filhos vencessem batalhas, ou mesmo o envolvimento de Henry, o Leão, com as artes demoníacas, seriam indícios do envolvimento entre

príncipes e magia.

É interessante notar, como fez Thorndike (1923: 400 e 408), que vários dos humanistas que dedicaram esforços para as artes esotéricas, ao menos em algum momento de suas vidas estiveram envolvidos com Lorenzo de Médici, como foi o caso de Ficino, Galeotto Marzio, autor do *De Incognitis Vulgo*, onde defendia a dependência que os assuntos humanos teriam das estrelas como mediadoras da influência divina, e de Lorenzo Bonicontri, que ocupou a cadeira de astrologia da Universidade de Roma, por volta de 1484. Também Johannes Reuchlin, em sua viagem à Itália na década de 1490 conheceu Lorenzo de Médici (ZICA, 1976: 137). Catarina de Médici nutriu profundo interesse nos *magi* e nos astrólogos, assim como outros membros da casa dos Médici (YATES, 1995: 201). Vale lembrar que os Médici fomentaram o culto aos Três Reis Magos, que tinha Ficino como um de seus entusiastas, pois assim a Sagrada Escritura validava a magia. A figura dos Reis Magos ilustraria o uso da *ars magica* em prol da fé cristã, imagem na qual Ficino buscou se associar (BRANN, 1999: 28).

Larivaille (1988: 163), afirma que foi com os Médici que os intelectuais passam a ser instrumentos a serviço da vontade do *princeps*. Ainda segundo Larivaille (1988: 161), como exemplo dessa utilidade do intelectual para os Médici, o surgimento da Academia Platônica, difusora de uma doutrina que garantia a manutenção da hegemonia cultural florentina teria sido muito útil aos interesses dos Médici. O sincretismo harmonioso entre platonismo e cristianismo do neoplatonismo propagado por Ficino teria contribuído para uma atenuação do realismo racionalista que se fazia forte desde o início daquele século, propiciando assim uma retomada progressiva da religiosidade e do espiritualismo, favorecendo aquilo que o autor chamou de “monarquização da vida florentina”, sob a égide dos Médici. Entendemos que Trithemius se inseria em dinâmica semelhante.

Trithemius foi abade de Sponheim e depois do monastério de St. Jakob de Wurzburg. Além disso, foi protegido do imperador Maximiliano I e de dois príncipes, sendo eles Filipe, Conde do Palatinado e duque da Bavária, que foi merecedor da honraria de ter recebido uma dedicatória na *Steganographia* (COULIANO, 1989: 164) e Joaquim de Brandemburgo. Apesar das aparências, Trithemius não foi o precursor da criptografia durante o recorte temporal aqui estudado. A Cúria Romana encomendou a Leon Battista Alberti (1404-1472) um tratado de criptografia, que ficou pronto em 1472. O italiano usou a idéia de permutação cíclica de letras do alfabeto, técnica que deriva dos exercícios da cabala cristã e da obra de Raimundo Lull (Couliano, 1989: 170-171). Os documentos cifrados mais antigos datam de 1411, em Veneza, 1414, em Florença, 1545, em Milão, e 1481, em Gênova (BURKE, 1997: 31). As técnicas de Trithemius e Bruno foram desdobramentos do pensamento de Lull.

O objetivo da arte esteganográfica de Trithemius, conforme Walker (2000: 89), seria adquirir conhecimento universal sobre tudo o que estava acontecendo no mundo. Brann (1999: 131) afirma que Trithemius teria compreendido que suas línguas de comunicação secreta se inscreveriam no tecido natural do cosmos, o que lhe dava certeza de que suas técnicas mágicas lidariam com a mensagem que foi inscrita no cosmos pelo ato criador. O que reforça a leitura de que tais formas mágicas visavam, de

fato, unir o homem e a divindade, por meio da decodificação do segredo que a divindade semeou entre as camadas da obra natural.

O abade era partidário da idéia de que *todas as coisas não precisam ser comunicadas para todos os homens, especialmente aquelas coisas às quais o uso é facilmente aplicável para o mal como para o bem* (BRANN, 1999: 102. Tradução Nossa.)¹²⁷. A *Steganographia* está imbuída desse espírito. De acordo com a carta enviada a Bostius, Trithemius só teria realizado uma demonstração, e o privilegiado teria sido o príncipe Felipe de Wittelsbach (BRANN, 1999: 105). Para o abade, o *princeps* seria o maior interessado em

uma arte construída para retransmitir secretamente mensagens à longas distâncias, enquanto ao mesmo tempo se permaneça seguro que seus conteúdos estão guardados, ao contrário de suas contrapartes do epistolário convencional, não pode ser extraída de seus portadores seja por persuasão ou por coação (BRANN, 1999: 105. Tradução Nossa.)¹²⁸.

Para Trithemius, a *Steganographia* seria uma arma poderosa para evitar que os segredos do governo caíssem no conhecimento do homem mau, salvaguardando assim o bem comum. A todo o momento ele volta a essa idéia. A maior parte dos seus exemplos da prática esteganográfica trata disso, sempre apresentando um uso da sua arte em prol do bom governo. Como o exemplo seguinte:

*Eu desejo relatar certo segredo para um dos monges, um amigo que está muito distante, o qual se feito público, pode trazer sobre ele o ódio do seu pastor e a prisão, e pode causar mal para mim, para a ordem maior, e para o **bem comum**.*¹²⁹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 47. Tradução e Grifo Nossos)

Dessa forma, o abade justifica o uso da *Steganographia*, ou seja, o uso de espíritos aéreos/anjos para comunicar mensagens importantes porque os homens não seriam confiáveis. *Por essa razão eu decidi que isto poderia ser confiado não a um homem ou a uma carta, mas apenas para os espíritos que eu sei que são leais e confiáveis*¹³⁰ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 79. Tradução Nossa). Isso porque a confiança nos homens muda com a **fortuna**. *Então, por essa razão, que tudo fique seguro, eu chamo um espírito para ser partícipe do segredo*¹³¹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 66. Tradução e Grifo Nossos). Sabedor de que a *Fortuna* é instável, muda a todo o momento, os segredos importantes não poderiam ser confiáveis aos homens, pois a lealdade destes é por demais frágil, e muito menos às cartas, uma vez que estas podem ser interceptadas por aqueles que não devem conhecer tais segredos. Dessa forma, a *Steganographia* seria a única forma de evitar os volteios da *Fortuna*. Sob a luz desse raciocínio, o trecho abaixo se torna muito revelador.

*O conselheiro chefe de um rei ou príncipe, no comando de um país ou de uma província descobriu a partir da mais secreta informação que inimigos tem um plano para invadir a província em um futuro próximo. Ele deseja advertir o Príncipe, mas não o pode fazer por meio de mensageiros, uma vez que eles podem ser torturados no caminho, para trair o segredo. Nem pode ele alertá-lo por carta, já que ela pode ser aberta. Por essa razão, ele chama um espírito, confia o segredo a ele, e inventa qualquer outra carta.*¹³² (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 75. Tradução e Grifo Nossos)

Grande problema para o pensamento trithemiano, a *Fortuna* era vista como um dos grandes flagelos da vida humana. De acordo com Nagel (2002: 41-42), para o cristianismo a *Fortuna* é um tipo de reforço da dependência humana da Providência Divina, mas para o humanismo eivado de “paganismos”, ele fornecia a oportunidade da ação virtuosa glorificadora do homem. Sua imprevisibilidade, raiz de seu imenso poder, reduzia àqueles poucos detentores da *Virtù* a possibilidade da ação vitoriosa. Para João de Salisbury¹³³, a *fortuna não é a insondável vontade divina: é o sistema universal das leis da natureza, cujo o principio é Deus* (SENELLART, 2006: 143). Esse argumento é importantíssimo no contexto em que proliferaram a magia natural e o humanismo. Se a *Fortuna* nada mais seria que a mecânica interior da Natureza, quem a compreendesse adquiriria uma forma de *Virtù* poderosíssima. Aqui o hermetismo surgiria no cenário da ação política. Se na obra trithemiana o *uomo* humanista estaria submetido à mesma influência planetária que o homem do *Corpus Hermeticum*, a solução também deveria ser a mesma. Como já dito anteriormente, a Natureza se renderia àquele que compreendesse sua linguagem oculta. Ela estaria à mercê daquele que dominasse sua gramática e que a instrumentalizasse. É aí que entraria a arte esteganográfica. Essa linguagem mágica, voltada à garantia do segredo, visava atuar sobre o mundo natural de forma a torná-lo um instrumento dos interesses do mago. Este agia por meio dos anjos, os *daimones* cristãos, buscando pôr o *spiritus* a sua disposição. Dessa forma, os segredos importantes só eram revelados aos amigos importantes e a ninguém mais, garantindo que o governo, entendido como *arte de conciliar os interesses particulares, de conservar a forma da república ou de realizar a maior soma possível de forças* (SENELLART, 2006: 22), não fosse prejudicado de forma alguma. Por isso os príncipes teriam se interessado pela *Steganographia* de Trithemius, como afirma o próprio abade:

Quem melhor que um príncipe como Felipe, Trithemius respondeu sua própria pergunta, poderia fazer uso de uma arte planejada para retransmitir mensagens secretamente sobre longas distâncias, enquanto ao mesmo tempo repouse assegurado que os seus conteúdos guardados, diferentes de suas contrapartes no epistolário tradicional, não poderiam ser extraídos de seus transportadores fosse por persuasão ou por coerção. (BRANN, 1998: 105. Tradução Nossa)¹³⁴

A *Steganographia* era útil ao bom governo, e este poderia utilizá-la em prol da defesa do bem comum, pois ela forneceria a *virtù* necessária para domar a *Fortuna*. Trithemius defendeu por toda a obra que poucos homens poderiam utilizá-la de forma plena e correta. Em sua *Steganographia*, o abade apontou duas qualidades que seriam essenciais para que alguém dominasse a arte esteganográfica: o operador deveria ser pio e virtuoso, além de ser capaz de possuir a erudição necessária para escrever e ler inúmeros símbolos enigmáticos, pois estes seriam o meio pelos quais as mensagens seriam transmitidas. Na *Polygraphia*, além de repetir as mesmas exigências, ele afirmava que tal operador deveria ser iluminado por forças superiores. O homem que reunisse em si tais qualidades seria capaz de adentrar no mundo invisível das virtudes ocultas que existe por detrás do mundo material (BRANN, 1998: 116) e decifrá-lo, instrumentalizando-o. Por mais puros e virtuosos que fossem os príncipes, eles não poderiam preencher todos os requisitos para agir a arte esteganográfica, pois essa linguagem

composta por elementos misteriosos era dominada por poucos, e geralmente protegida de divulgação por meio de pactos e juramentos. Além disso, a iluminação divina era uma dádiva reservada a uns poucos que dedicavam sua vida à negação da vida mundana.

Haveria ainda uma proximidade entre os *arcanae* da doutrina mística cristã e os da magia medievo-renascentista, pois ambos estariam ocultos ao olhar comum, mas evidentes aos olhares treinados para perceber as qualidades secretas das coisas, apresentados por uns poucos homens iniciados tanto nos mistérios pagãos quanto nos mistérios mágicos, sendo o abade Trithemius um deles (BRANN, 1998: 218). Cavalcanti Schuback (2000: 265-267) viu o mistério cristão funcionando na mesma chave; a palavra da pregação cristã requer que se tenha “ouvidos para ouvir”, para que se revele o mistério cristão. Ela é uma linguagem semeada, que requer um bom solo para que frutifique.

Brann (1999: 107) defendeu que Trithemius tentou transformar o ideal platônico do rei-filósofo no do rei-mago, numa espécie de equivalência entre filosofia e magia. Para o abade o *magus-princeps* obteria ressonância nos ensinamentos pitagóricos e herméticos. De fato, o que Trithemius realmente teria proposto seria o tema do rei-mago-teólogo. Discordamos de Brann nesse aspecto, pois o abade propôs não que o *princeps* se tornasse um *magus*, mas que se aconselhasse com ele. Essa leitura é mais condizente com o esforço humanista em educar o príncipe por meio dos *studia humanitatis*, que seria a grande influência desse esforço de Trithemius. Esse esforço ecoaria nos Espelhos de Príncipe, e, nesse caso em particular, nos Livros de Mistério. Assim, crê-mos que a proposta esteganográfica está mais próxima do surgimento do *secretarium*, do que do *rex-magus*.

Dessa forma, o rei precisaria possuir alguém ao seu lado que fosse capaz de tal ato. E esse alguém seria o mago. Apenas ele estaria versado nesta arte de forma a exercê-la de forma competente. No momento em que Senellart afirma que o governo funciona movido pelo *secretum*, seria vital que o *princeps* tivesse consigo um mestre em lidar com o oculto, idéia intimamente ligada às línguas ocultas da natureza. Um dos objetivos da arte trithemiana era compreender a totalidade dos eventos que ocorriam no mundo, como disse o próprio abade: *E tudo que tem lugar no mundo, você pode, observando a constelação, aprender por meio desta arte*¹³⁵ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 157. Tradução Nossa), e assim o abade poderia tomar conhecimento de tudo o que ocorria em todos os lugares, realizando o seu sonho juvenil, vencendo o *Destino* ao podar-lhe a imprevisibilidade. O rei deveria manter o mago a seu serviço, pois este dominaria as estrelas, e assim a *Fortuna*, garantindo à ação política as trevas e o fascínio de que esta tanto necessitava, no mundo em que vivia Trithemius.

+ Referências Bibliográficas

- Fontes Primárias

Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM. *Three books of occult philosophy*. London: Printed by R.W. for Gregory Moule, 1651.

Bíblia Sagrada: revisada melhores textos. ALMEIDA, A (Trad.). São Paulo: Editora Hagnos, 2005.

SÃO BENTO. *Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1992.

Hermes TRISMEGISTO. *Corpus hermeticum: discurso de iniciação; A tábua de esmeralda*. São Paulo: Ed. Hemus, 2001.

Johannes TRITHEMIUS. *Steganographie: Ars per occultam Scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certu*, 4to, Darmst. 1621

Johannes TRITHEMIUS. *The steganographia of Johannes Trithemius*. Translated by Fiona Tait, Christopher Upton and J.W.H. Walden. Edited, with intro, by Adam McLean. Edinburgh: Magnum Opus Hermetic Sourcebook, 1982.

- Dicionários

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1999.

CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

FARIA, Ernesto. *Vocabulário Latino*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2001.

JORDAN, Michael. *Dictionary of gods and goddesses*. New York: Facts on File, 1993.

LURKER, Manfred. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

LURKER, Manfred. *Dicionário dos deuses e demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MORA, José Ferreira. *Dicionário de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958.

PEREIRA, ISIDRO. *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1957

SARAIVA, F. R. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Garnier, 2000.

VAN DEN BORN, A (Redator). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.

- Sites

<http://www.alchemywebsite.com/index.html>

<http://www.esotericarchives.com/>

- Bibliografia de Apoio

- ARAÚJO, André de. *Bibliotheca monasterii: Sti. Benedicti Sti. Pauli: história cultural, bibliografia histórica, preferências e práticas de leituras e sentido de ordem acerca da coleção de livros antigos (sécs. XVI-XVIII)*. In: Associação Nacional de História – ANPUH – XXIV Simpósio Nacional de História, 2007.
- BÁEZ, Fernando. *História universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- BAILEY, Michael D. *The meanings of magic*. Magic, Ritual, Witchcraft, (summer, 2006).
- BAINTON, Roland. *Man, god, and the church in the age of renaissance*. In: *Renaissance: six essays*. New York: Harper Torchbook, 1962.
- BERSTEIN, Serge. *A cultura política*. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIANCHI, Luca. *From Jacques Lefèvre d'Étaples to Giulio Landi: uses of the dialogue in renaissance aristotelism*. In: KRAYE, Jill & STONE, M.W.F. (Ed.). *Humanism and early modern philosophy*. New York: Routledge, 2000.
- BLACK, Anthony. *El pensamiento político em Europa, 1250-1450*. Cambridge: University Press, 1996.
- BONI, Luís Alberto de. *A universidade medieval: saber e poder*. In: OLIVEIRA, Teresinha (Org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: EDUEM, 2000.
- BORCHARDT, Frank L. *Forgery, false attribution, and fiction: early modern german history and literature*. *Res Publica Litterarum*, IX (1986), 27-35.
- BORCHARDT, Frank L. *The magus as Renaissance man*. *Sixteenth Century Journal*, XXI, 1 (1990), 57-56.
- BRADNER, Leischester. *From Petrarch to Shakespeare*. In: *Renaissance: six essays*. New York: Harper Torchbook, 1962.
- BRANN, Noel L. *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. State University of New York Press, 1998.
- BRANN, Noel L. *Was Paracelsus a disciple of Trithemius?* *Sixteenth Century Journal*, Vol.10, nº1, (spring, 1979), 70-82.
- BURKE, Peter. *Os usos da alfabetização no início da Itália moderna*. In: BURKE, BURKE, Peter & PORTER, Roy (Orgs.). *História social da linguagem*. São Paulo: UNESP, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.
- CAVALCANTE SCHUBACK, Márcia Sá. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*.

Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

COULIANO, Ioan P. *Eros and magic in the renaissance*. University Of Chicago Press, 1987.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. V.II. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Australia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas: De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. V.2

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas: de Maomé à idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984. V.3

ELIADE, Mircea. *History of religions and a new humanism*. History of religions, Vol.1, nº1, (Summer, 1961), 1-8.

ELIADE, Mircea. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda, 1978.

FAIVRE, Antoine. *O esoterismo*. São Paulo: Papirus, 1994.

FAIVRE, Antoine & MOSS, Karen-Claire. *Western esotericism and the science of religions*. Numen, Vol.42, nº1, (Jan. 1995), 48-77.

GARIN, Eugénio. *Idade média e renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa 1994.

GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: a polêmica sobre a astrologia do século XVI*. LISBOA: Editorial Estampa, 1998.

GORDON, Bruce. *The renaissance angel*. In: MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra (Org.). *Angels in the early modern world*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006

HANEGRAAFF, Wouter J. *Some remarks on the study of western esotericism*. Esoterica I, (spring, 1999), 3-19. <http://www.esoteric.msu.edu/printable/Hanegraaff.html>. Acessado em 06/06/2008.

HANEGRAAF, Wouter J. *Western esotericism: a guide for the perplexed*. London, New York: Bloomsbury, 2013.

HANKINS, James. *Galileo, Ficino and Renaissance Platonism*. In: KRAYE, Jill & STONE, M.W.F. (Ed.). *Humanism and early modern philosophy*. New York: Routledge, 2000.

HERLILY, David. *Population, plague and social change*. The Economic History Review, 2nd Series, XVIII. (Oxford: The Economic History Review, 1965). In: MOLHO, Anthony (Ed.). *Social and economic foundations of the Italian renaissance*. New York: John Wiley & Sons, Incs, 1969.

- KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989.
- KIECKHEFER, Richard. *The specific rationality of medieval Magic*. *The American Historical Review*, Vol.99, nº3, (Jun., 1994), 813-836.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Florentine Platonism and its relations with humanism and scholasticism*. *Church History*, Vol.8, nº3, (Sep., 1939), 201-211.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*. Florence: Leo S. Olschki, 1987.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LOPES, R.S. *Hard times and investment in culture*. *The Renaissance: A Symposium* (New York: 1953), 19-32. In: MOLHO, Anthony (Ed.). *Social and economic foundations of the Italian renaissance*. New York: John Wiley & Sons, Incs, 1969.
- LOWENBERG, J. *De Angelis: proceedings and addresses of the american philosophical association*. Vol.4, 1930, 124-151.
- LUPI, João. *Os intelectuais de Alexandria*. *Revista da ABREM (SIGNUM)*, nº5, 2003, 117-132.
- MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra. *Migrations of angels in the early modern world*. In: MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra (Org.). *Angels in the early modern world*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
- MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MERCER, Christia. *Humanist Platonism in seventeenth-century Germany*. In: KRAYE, Jill & STONE, M.W.F. (Ed.). *Humanism and early modern philosophy*. New York: Routledge, 2000.
- MILTON, J.R. "Delicate learning", *erudition and the enterprise of philosophy*. In: KRAYE, Jill & STONE, M.W.F. (Ed.). *Humanism and early modern philosophy*. New York: Routledge, 2000.
- MOLHO, Anthony (Ed.). *Social and economic foundations of the Italian renaissance*. New York: John Wiley & Sons, Incs, 1969.
- MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ed. Ática, 1990.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *A história política e o conceito de cultura política*. *LPH: Revista de História*, nº6, 1996.
- MURRAY, Bruno. *As ordens monásticas e religiosas*. Portugal: Publicações Europa-América, 1986.
- NAGEL, Lizia Helena. *Paganismo e cristianismo: concepção de homem e educação*. In: OLIVEIRA, Teresinha (Org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: EDUEM, 2000.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas do Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.
- O'DONNELL, James J. *The pragmatics of the new: Trithemius, McLuhan, Cassiodorus. The future of the*

- book. BERKELEY, University of California, 1996, 37-62.
- PANOFSKY, Erwin. *Artist, scientist, genius: notes on the "Renaissance Damerung"*. In: *Renaissance: six essays*. New York: Harper Torchbook, 1962.
- PATRIDES, C.A. *Renaissance though on the celestial hierarchy: the decline of a tradition*. Journal of the History of Ideas, Vol.20, nº2, (April, 1959), 155-166.
- RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- RODRIGUES, Leila Roedel. *A produção intelectual eclesiástica no processo de consolidação da Igreja e de legitimação da monarquia suevas*. In: OLIVEIRA, Teresinha (Org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: EDUEM, 2000.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- SCHMITT, CARL. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Jogando com o tempo: reflexões sobre a história medieval e antropologia estrutural*. Signum, nº6, 2004, 185-207.
- SELIGMAN, Kurt. *Magia, sobrenatural e religião*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SILVA, Marcelo Cândido. *O poder na Idade Média entre a "história política" e a "antropologia histórica"*. SIGNUS, 2003, nº5, 233-252.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- THEODOR, Erwin. *A Alemanha no mundo medieval*. In: MONGELLI, Lênia Márcia. *Mudanças e rumos: o ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia, SP: IBIS, 1997.
- THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science*. New York: Columbia University Press, 1923-1958. V.4&5
- TRINKAUS, Charles. *The problem of free Will in the renaissance and the reformation*. Journal of the History of Ideas, Vol.10, nº1, (Jan., 1949), 51-62.
- VAN DYKE, Paul. *The literary activity of the emperor Maximilian I*. The American Historical Review, Vol.11, nº1, (Oct., 1905), 16-28
- VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- VON STUCKRAD, Kocku. *Western esotericism a brief history of secret knowledge*. London: Equinox, 2005.
- WALKER, D.P. *Spiritual & demonic Magic: from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.
- WARBURG, Aby. *O renascimento do paganismo antigo*. (Traduzido pelo Professor Doutor Cássio da Silva Fernandes de WARBURG, Aby. *Die erneuerung der heidnischen antike*. Leipzig; Berlin: B.G. Teubner, 1932. Cotejada com a edição italiana: Emma Cantimori (Trad.). *La rinascita del paganesimo*

antico. Firenze: La Nuova Itália Editrice, 1996).

WOLFF, Phillippe. *Outono da idade média ou primavera dos tempos modernos?* . São Paulo: Martins Fontes, 1988.

YATES, Frances Amelia. *Cultura impressa: el renacimiento*. In: YATES, Frances Amelia. *Ideas e ideales del renacimiento en el norte de Europa: ensayos reunidos III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

YATES, Frances Amélia. *El mago Cristiano*. In: YATES, Frances Amélia. *Ensayos reunidos, III. Ideas e idelaes del renacimiento em el norte de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

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

ZICA, Charles. *Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 39. (1976), pp. 104-138.

Notas de fim

1 Estabelecemos nesse ponto um diálogo com a concepção apresentada por Cocku Von Stuckrad (2005: 7-8) de que as identidades religiosas são plurais no sentido de que não se pode estabelecer fronteiras claras entre elas. Isso porque tais identidades se formam, justamente, por meio da tensão surgida pelo contato entre campos discursivos distintos, pelas relações de alteridade nas quais se inserem e pelas experiências individuais daqueles que as vivem.

2 Seu trabalho pode ser conferido no website: <http://www.alchemywebsite.com/index.html>. Acessado em 25/08/2020.

3 As idéias de Elias e outros dos chamados ‘teóricos da rede’ podem ser acompanhadas mais contemporaneamente pelo trabalho de Bruno Latour em *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000, principalmente, no tocante ao pensamento e às comunidades científicas. Não faz parte do escopo deste trabalho aprofundar tal discussão.

4 *in Italy, the Florence of Ficino and his disciples; in France; the person of Germain de Ganay in Paris or wherever else his duties took him; in Germany, the person of Johannes Trithemius first in Sponheim, later in Wurzburg, and on his travels between .*

5 Segundo Senellart (1996: 52) o termo teria se originado em Sêneca, no seu *De Clementia*.

6 A primeira grande referência do esoterismo enquanto objeto acadêmico foi o trabalho do historiador francês Antoine Faivre (1994: 17-23). Mais do que um conceito, ele propõe uma metodologia para identificar se um dado fenômeno histórico pode ou não ser encaixado na categoria de “esoterismo ocidental”. Para tanto é preciso que nele se indentifiquem quatro qualidades intrínsecas (Correspondências; Natureza Viva; Imaginação e Mediações; Experiência de Transmutação), podendo ser encontradas ainda duas qualidades relativas (Prática da Concordância; Transmissão). Importantes teóricos, como Woulter J. Hanegraaff (2013) e Cocku von Stuckrad (2005), apesar de reconhecer a inegável contribuição de Faivre, levantaram alguns pontos problemáticos. Ambos concordam que o historiador francês elegeu como modelo para o fenômeno esotérico os movimentos dos renascimentos dos séculos XV e XVI europeus, o que tornaria qualquer manifestação posterior uma versão empobrecida do mesmo. Ao revisar essa questão, os dois historiadores demonstraram que o esoterismo pode ser percebido, de forma plena, em outras temporalidades. Hanegraaff (2013: 13-14) entende o esoterismo como um “movimento rejeitado”, tendo como características centrais estar apartado da religião e da cultura principais de um dado contexto histórico, além de poder enfatizar visões de mundo e epistemologias que parecem estranhas à cultura intelectual pós-Iluminista. Cocku von Stuckrad (2005: 10) segue por caminho semelhante, pois propõe pensar o esoterismo como um – um mais – campo discursivo. Tal campo se construiria na sua relação com os distintos campos religiosos que comporiam a religiosidade europeia, marcadamente plural. Suas principais características seriam alegar possuir um conhecimento “real” ou absoluto sobre tudo, que somente seria acessível por meio de uma dialética de sigilo e segredo.

7 De acordo com COULIANO (1987: 164), Heidenberg significaria De Monte Gentili ou Da Montanha Pagã.

8 *Elige ex his duabus tabulis unam, quam voleris.*

9 *Ecce Deus orationes tuas exaudivit, dabitque tibi utrumque quod postulasti, et quidem plus, quam petere potuisti*

10 O sistema de pecia foi uma forma de aumentar a produção. De acordo com Verger (1999: 113, NT.1), O sistema de pecia, que apareceu em Bolonha em Paris durante o século XIII, consistia em confiar aos livreiros da universidade exemplares oficialmente controlados dos principais livros de estudo; tais exemplares eram feitos de cadernos (pecioe) não ligados, o que permitia serem alocados para inúmeros copistas ao mesmo tempo; estes podiam, então, produzir simultaneamente muitas cópias do mesmo livro.

11 *Nec vidi in tota Germania, neque esse audivi tam raram, tamque mirandam Bibliothecam, licet plures viderim, in qua sit librorum tanta copia non vulgarium, neque communium, sed rarorum, abditorum, secretorum mirandumque et talium, quales alibi vix reperiantur.*

12 If this hypothesis is correct, it contained at that time the following works, among others, sometimes in several editions: The Calvicula Salomonis, the Book of Offices, the Picatrix, the Sepher Raziel, the Book of Hermes, the Book of God’s Purities, the Book on the Perfection of Saturn, a book on demonomagic attributed to St. Cyprian, the Calculation Art of Virgilius, the Book of Simon the Magician, a treatise on necromancy attributed to Rupert of Lombardy in various versions, a book on the seven climates attributed to Aristotle, the Flower of Flowers, the book Almadel attributed to king Solomon, the Book of Enoch, a book on astromagic attributed to Marsala, the Four Rings of Solomon, the Mirror of Joseph, the Mirror of Alexander the Great, the Book of Secrets of Hermes of Spain, a pamphlet on magic by one Ganel of Hungarian or Bulgarian descent, a demonomagic treatise by Michael Scot, two treatises on magic attributed to Albert the Great, the Elucidarium by Pietro d’Abano, the Secret of Philosophers, the Schemhamphoras, the book

Lamene by Solomon, the anonymous Composition of the Names and Characters of the Evil Spirits, the demonomagic treatise Rubeus, another pseudo-epigraph attributed to Albert, On the Office of the Spirits, attributed to Solomon, the Bonds of the Spirits and the Pentacles of Solomon, several works attributed to Tozgec –Solomon’s disciple whose name varies in Trithemius transcriptions (Torzigeus, Totz Graecus, Tozigaeus, Thoczgraecus, etc) – other books attributed to Mohammed, to Hermes, To Ptolomy, works of Arab, Western, or anonymous writers, etc.

13 the union of learning with piety, of the intellect with the Will, of pagan philosophy with the ‘philosophy of Christ’.

14 * Apareceu publicado em: BARRETT, Francis. *The Magus*, Book II, London, 1801

15 Couliano (1987: 162) atribuiu o relato desse episódio a Lercheimer.

16 Agrippa foi acusado de manter relações sexuais freqüentes com seu cão e com seu discípulo, Johann Weier. Ver: THORNDIKE, Lynn (1923-1958. V. 5).

17 A Sodalitas Céltica, nome latino desse grupo, provavelmente foi criada por e em homenagem a Conrad Celtis, um ilustre humanista alemão e bibliotecário do imperador Maximiliano I. Ele foi um daqueles alemães que foram buscar erudição na Itália humanista em 1487, gastando por lá muito tempo, como nos diz Skinner (1996: 217).

18 Your work (most renowned Agrippa) Entitled Of Occult Phylosophy, which you have sent by this bearer, to me to be examined, with how much pleasure I received it, no mortall tongue can express, nor the pen of any write; I woundred [wondered] at your more then vulgar learning, That you being so yong should penetrate into such secrets as have been hide from most learned men, and not only cleerly, and trully, but also properly, and elegantly set them forth.

19 Give Hey [hay] to an Ox, Sugar to a Parret [parrot] only.

20 Fundada em 1497, e contando entre os seus com Sebastian Brant (1457-1521), além de Bostius e Trithemius, essa associação religiosa tinha como intento defender a concepção imaculada da Virgem por Sant’Ana. (COULIANO, 1987: 168)

21 A datação da carta é imprecisa. Arnold (1971) e Thorndike (1923-1958) a datam como de oito de março de 1509, já Peuckert (1936) a data como de oito de março de 1506. Essa situação implica numa questão: por que Bovillus demorou tanto, aproximadamente cinco anos, para se manifestar contra Trithemius? Em vinte e dois de agosto de 1505, o abade escreveu a Bovillus para comentar sobre o agradável tempo que passaram juntos, e em trinta de julho de 1505, Ganay escreveu ao abade dizendo que Bovillus era um grande admirador de Trithemius. Logo, a carta de 1509 perde o sentido. Apesar de não apresentar solução para essa questão, Brann (1999: 89-90) acredita que Bovillus escreveu em 1506, uma vez que rebateu a crítica em uma carta de 1508, hoje perdida. O que teria ocorrida com Peuckert seria um equívoco na leitura do documento.

22 Germain de Ganay was conseiller clerk to the Parlement in 1485, cãnon of Notre Dame in 1486, dean of Beauvais before 1497, bishop designate of cahors in 1509, of Orléans in 1512, and died in 1520. Besides being one of Lefèvre’s chief protectors, he corresponded with Ficino and Trithemius.

23 First, He worried that the work might be abused, ‘inasmuch as wicked men may use our inventions for wicked ends Just as good men may use them for good ends’; second, He had expended great labor on the project, yet with ‘a return of small reward’; and third, the work in question had provoked adverse opinions by ‘ignorant and vulgar men, since whatever they don’t understand they attribute to the wicked arts’.

24 Como nota informativa, descobri que a Coleção de Obras Antigas da biblioteca do Monastério Beditino de São Paulo possui um exemplar da edição de Darmstadt da Steganographia.

25 John Dee (1527- 1608/1609?) famoso alquimista, matemático, geógrafo, enciclopedista e conselheiro da própria rainha Elizabeth I da Inglaterra, leitor assíduo da Steganographia de Trithemius, foi o criador da magia enoquiana, além de se comunicar com anjos, por meio de uma bola de cristal. Ele acreditava que uma reforma espiritual de âmbito universal poderia ocorrer por meio das transformações ocultas realizadas pela alquimia. Sua associação com o embusteiro Edward Kelly e a perseguição por seu envolvimento com temas mágico-alquímicos, rendeu ao piedoso Dee a fama de demonomago.

26 Nec me penitus, vt reor, fefellit opinio; quippe qui & multa, quae prius nesciueram, per continuum legendi studium didici: & cogitationibus meis adinuestigandum secretiora & prorsus arcana caeteris aditum reseraui.

27 Et huius secretissimae artis ad inuentionem nouam ad instantiam Serenissimi Principis, Dom. Philippi, Comitiss Palatini Rheni, Ducisque Bauariae, ac Sacri Romani Imperij Principis Electoris semper inuictissimi, Philosophorum omnium sapientissimi Mecoenatis, quo nullus mihi dignior visus est, cui hoc magnum secretum reueletur, literis comme~dauit, & non sine maximis laboribus in subiectum volumen comportauit.

28 Nec minus Reipub, noceret huius secretissimae artis in improbos & reprobos diuulgata notitia, quam prodesset in bonos.

29 ita & peruersus quisque lubricus, aut malitiosus, etiam Latini sermonis penitus antea ignarus, mox vt hanc artem consequutus fuerit (quam me docete in biduo ad longissimum consequi poterit) iam deinceps Latino sermone, compositione congrua literas scribet qualibet narratione apertas, pulchras & satis ornatas, ad me vel ad alium in hac arte peritum

30 Scriberet iam deinceps doctus & indoctus, vir & mulier, puer & senex, bonus & malus, pudicus & lasciuus, Latino vel quocunque sermone sibi noto, per omnia climata mundi literas Latinas, Graecas aut barbaras omni suspicione carentes, quib. aliud nescientibus artem exhiberet in patulo, atque aliud scientib. in occulto

31 Those things upon which you have been speculating, Trithemius, have been in vain, although they are impossible to you alone, and neither you nor another in your company will be able to discover them by your own powers.

32 Cabe o paralelo com a Cabala, pois esta forma de magia judaica está intimamente ligada ao hebraico, por ele ter sido um presente do próprio Deus, e assim, ser divino também.

33 O Poimandres é a epifania do Deus maior a Hermes Trismegistus, buscando iluminá-lo. Ver: (CORPUS HERMETICUM, 2001).

34 Enimuero licet haec scientia in se sit optima, & Reipubl. satis vtilis; tamen si ad prauorum notitiam perueniret, (quod Deus prohibeat) totus Reipubl. ordo per successum temporis non modice posset turbari

35 Nam sicut bonus & honestatis amator, voluntatis suae secretum, pro bono priuato vel cōmuni, alteri hanc artem scienti, quando & quotiens voluerit, secure, secreta

36 Conforme expõe Sennelart (2006), no ambiente medieval, regimen seria o exercício do governo, visando a condução da sociedade em prol da salvação coletiva. Dessa forma, o rei não possui o poder de fato, apenas dele utiliza para conduzir a cidade, ao contrário do regnum, onde ele exerce o poder visando sua perpetuação.

37 Estes eram termos comuns para se expressar as idéias de universalidade (universitas) e comunidade (communitas). O uso dessas palavras com essa sentido pode ser conferido em Black (1996).

38 Quoniam quidem sicut boni & virtutum studiosi homines omnib. adiuuentis vtuntur ad bonum & communem vtilitatem: ita mali & reprobis non modo ex malis, verum & ex bonis atque sanctissimis institutis occasiones sibi venantur, quib. deteriores fiant.

39 fidesque periclitari publica, literae omnes, instrumenta, conscriptiones, ipse denique hominum sermones in grauissimam suspicionem verti: nemo iam literis. quantum libet sanctis & honestis, absque pauore crederet. sed fidem epistolis rarus adhiberet. Quoniam quantum cunque honesta & pudica verba fuerint: semper dolus, fraus, deceptio, subesse putaretur; fierentque homines ad omnia pauidi, & non minus in amicos, quam in aduersarios vt plurimum suspiciosi

40 Termo grego que designa o neófito.

41 De acordo com Lurker (1993: 12-13), Amom ou Ammon é a forma grega do egípcio Amun, “o oculto”. Marido de Amaunet, e membro do Ogdoad, ele era visto como um deus primordial, senhor do vento, elemento que remete a criação da vida. Era representado por um carneiro de chifres curvados, numa referência a sua ligação à fertilidade. A partir da décima primeira dinastia, tornou-se deus de Tebas, se fundindo ao deus-solar Rá, se tornando assim Amun-Rá. Com o crescimento do poder tebano, Amun-Rá se tornou o rei dos deuses e deus tutelar do Império Egípcio. Outra de suas representações, conforme Jordan (1993), é a de um faraó de pele azul, em cujo turbante existem duas longas penas, representando o Alto e o Baixo Egito.

42 Essa idéia aparece bem expressa na seguinte passagem: BÍBLIA, 2005. Salmo 139.

43 Mais uma vez ocorre a utilização de um termo grego no texto hermético, o que só vem corroborar a idéia de que a antiguidade do hermetismo foi uma estratégia de promoção, conforme afirmam Yates e Eliade.

44 occult property of names and the secret power of words used by men in ancient times in the performance of sacred rites; to correct erroneous conceptions concerning the marvellous effects of mysteries; and in this way, to choose that name which is supreme and most powerful in the performance of Wonders

45 What makes Renaissance magic a Renaissance phenomenon is, at least in part, its share in the humanists' compulsion to return to the sources, the claim to have rediscovered, restored, and drunk at the lost and forgotten spring of ancient wisdom.

46 enigmatic phrases, invent secret words and alphabets, mix together different languages, abbreviate heavily, and so forth

47 ita nec huius artis nostrae, quam Steganographiam (secreta & arcana & mysteria, nulli mortalium, quantumcunque studioso vel erudito, patula continentem perfecte) appellamus, omnes modi, viae, differentiae, qualitates & operationes in aeternum poterunt ad plenam fieri penetrabiles

48 Nam quem ad modum aiorij spiritus boni & mali à summo Deo creati in ministerium & profectum nostrum (per

quorum intelligentiã omnia istius artis secreta reuelâtur) sunt nobis sine numero infiniti & penitus incõprehensibiles
49 Bethencourt (2004: 150-151) afirma que o ar era visto como um símbolo de espiritualização, o canal preferencial pelo qual se comunicavam as influências astrais. É possível que a idéia de spiritus aërius se origine dessa qualidade atribuída ao ar. Lembre-se que o ar é um elemento que se vincula diretamente a criação da vida, na idéia do sopro divino, conforme disse Lurker (2003: 598).

50 Et ne quis huius operis lector futurus cu~ in processu saepe offenderit nomina, officia, ordines, differentias, proprietates, orationes, & quaslibet alias operationes spirituum, per quorum intelligentias haec secreta huius scientiae omnia clauduntur & aperiuntur; me Necromanticum & Magu~, vel cum daemonib. pactum contraxisse, vel qualibet alia superstitione vsum, vel vtentem credat vel existimet: necessarium duxi & oportunum, famam & nomen meum à tantta labe, iniuria, culpa & macula solenni protestatione in hoc prologo cum veritate vendicando praeseruare.

51 omnia & singula cum Deo, cum bona conscientia sine iniuria Christianae fidei, cum integritate Ecclesiasticae traditionis, sine superstitione quacunque, sine indololatria, sine omni pacto malignorum spirituum explicito vel implicito; sine suffumigatione, adoratione, veneratione, cultu, sacrificio, oblatione daemonum, & sine omni culpa vel peccato tam veniali quam mortali

52 O leste de Trithemius na realidade se trata do equinócio, ou, nas palavras do abade, o equinócio seria o lugar onde foi criado, e não onde nasce.

53 É interessante que o hebreu do De Verbo Mirifico se chame Baruchias. Não acredito tratar-se de coincidência, mas de referência intencional. Vale lembrar que a obra de Reuchlin teve sua primeira impressão em 1494 e a Steganographia teria ficado pronta em 1500, e que entre a produção das duas, o abade de Sponheim foi aluno de Reuchlin.

54 A Chave Menor de Salomão ou Lemegeton (em latim, Lemegeton Clavicula Salomonis) é um grimório cuja atribuição ao Rei Salomão é questionável, entre outros motivos, porque alguns dos títulos de nobreza atribuídos aos demônios não eram conhecidos dos coevos deste rei. Muito provavelmente ele foi escrito no século XVII, sendo composto pelas descrições detalhadas de demônios e as conjurações necessárias para invocá-los e obrigá-los a obedecer ao conjurador. O Lemegeton é dividido em cinco partes: Ars Goetia, Ars Theurgia Goetia, Ars Paulina, Ars Almadel e Ars Notoria. Uma das traduções mais conhecidas do Lemegeton é The Goetia: The Lesser Key of Solomon the King (Lemegeton Clavicula Salomonis Regis), por MacGregor Mathers com introdução de Aleister Crowley. Algum material sobre esse grimório pode ser consultado em <http://www.esotericarchives.com>.

55 The Steganographia follows the structure of Lemegeton, with thirty-two chapters on the characters of the angels, but Trithemius' primary interest differed profoundly. What distinguishes the Steganographia from Lemegeton was Trithemius' concern with conjuring angels with specific intentions in mind.

56 Taking stock 'first of the moon, them of the rest of the planets in accordance with their accustomed order', the steganographer is instructed to affix to his text the character correctly identifying the order of the planetary constellations operative at the precise moment when the message is inscribed

57 If it was just rising at eastern horizon it was in the ascendant, which was an especially powerful position. Directly overhead, too, it would exert strong influence

58 was divided into twelve "houses" of unequal size, six of which were in the visible Sky and the other six below the horizon. Thus, as a planet moved through the Sky it would pass through all twelve houses in succession. The area of life that the planets influenced would depend in part on what house were in at a given time. A planet in the first house have general influence on personality, while in the second house it would affect material fortunes, and in the third it would help determine the character of one's family. In other houses, a planet would influence relations with parents or spouse, sexuality and children, health, and so forth. Thus, if Mars happened to be in the tenth house at a crucial time it could mean that one was destined to become a soldier, since Mars was warlike in nature and the planets in the tenth house influenced a persons career. The same planet in the eighth house would have very different meaning: that being the house governing death, it could portend death in battle.

59 know their general movements, passages back and forth, changes, natures, locations, rises and descents, and the effects of the stars, constellations, planets; for without the competent knowledge of theses things no one is able to have access to the profundities of this art.

60 sit tempus tranquillum & serenum, & luna in oppositione completa, sole clare splendente: & sit Mercurius in ascendente coniunctus Veneri aut Ioui, si fieri potest: sintq; Saturnus remoti & Mars: quia si ipsi aut alter eorum fuerint cum ascendente, non eri-institutio perfecta.

61 Eos autem, quos audaces, constantes & expertos in arte ipsa considerant, reuerentur & metuunt, eorumq; mandatis cum tremore & reuerentia promptissime semper obediunt. Iam itaq; ex comitibus eorum, qui nobis sunt necessarij in operationibus Steganographiæ hac hora, nomina referemus

- 62 Ego N. iuro & promitto per virtutem omnipotentis Dei, per sanguinem Domini nostri Iesu Christi, per resurrectionem mortuorum & extremum iudicium, & per salutem animæ meæ in fide sancta catholica omnipotenti Deo, beatæ Mariæ virginis, omnibus Sanctis, & tibi N. quod hanc artem Steganographiæ omnibus diebus vitæ meæ occultam fideliter seruabo: nec docebo illam aliquem sine tua voluntate & consensu. Insuper in eadem virtute iuro & promitto, quod hac scientia non vtar contra Deum & eius mandata: nec contra Ecclesiam sanctam Romanam & vniuersalem seu ministros eius, neque contra iustitiam æquitatem. Sic me Deus adiuuet, & sic saluet in extremo iudicio.
- 63 Postquam, auxiliante Domino nostro Iesu Christo Salvatore fidelium animarum, primos artis nostræ libros duos compleuimus,
- 64 É possível que Trithemius estivesse se referindo a homens tacanhos, uma vez que um dos simbolismos atribuídos ao nabo é o de mediocridade, devido a sua vulgaridade (CHEVALIER, 1991: 629). Assim como o rábano, o nabo era visto no medievo como um símbolo de discórdia, associado aos espíritos malignos (BECKER, 1999: 232), características que o abade também pode ter ensinado atribuir a tais homens.
- 65 ita illud literis commendare apertioribus volui, vt & viris eruditis ac in magicis studiosissimis, cum Dei auxilio, possit aliquatenus fieri peruium: & tamen imperitis Rapophagis omni tempore maneat occultatum, & nullatenus eorum obtuso intellectui cognitum.
- 66 Inuenti in quodam libro cuiusdam antiqui Philosophi, qui dictus est Menastor, esse possibile, vt quadã arte mentis nostræ conceptum amico notum faciamus, quantumlibet absenti, in 24. horis, sine verbis, sine libris, & sine nuncio, perfectissime, latissime & secretissime
- 67 Dixit autem Menastor: Septem sunt planetæ, quibus septem præsumt Angeli, & illis sunt 21. spiritus subiecti, per quos nunciantur arcana”
- 68 Isti sunt septem Angeli planetarum secundum traditionem antiquorum sapientum, quorum quilibet ducit Mundum annis trecentis quinquaginta quatuor mensibus bis binis in ordine suo
- 69 Orifiel est Angelus Saturni, qui à principio creationis gubernauit Mundum annis 354. mensibus 4. Postea Venus, deinde Iuppiter, post illum Mercurius, ac deinde Mars, postea Luna, postremo Sol
- 70 O termo latino “altior” pode significar tanto “mais elevado” quanto “mais antigo”. Acreditamos que a segunda opção é a que melhor traduz a intenção de Trithemius ao referir-se a esse planeta.
- 71 Satvrnvs, planetarum omnium altior & supremus motu natura tardus, frigidus, quia remotus, difficilis, grauis, á puncto sui principii 650. annis vsque ad punctum prime stationis in quo libet signo mentibus commorans 30. naturali proprio motu mouetur 626.
- 72 Et nota, quod dies cuius libet planetæ in quatuor partes æquales diuiditur, quarum primam, i.horas inæquales tres angelus ipsius planetæ principalis obtinet: & reliquas tres partes eius substituti per ordinem consequuntur.
- 73 Sub primis tribus horis diei tam Saturni quam cæterarum stellarum in rebus Saturno appropriatis operandum est per Orifielem; sub secundis per Sadaelem; sub tertijs per Ponielem: & sub vltimis tribus per Morisielem
- 74 Nam in diuersis gradibus, signis, diebus, horis, minutis, secundis, tertijs & quartis planetarum effectus, quo ad hanc scientiam, diuersimode variantur. Essa alusão a Steganographia como uma ciência retorna em: Ad perfectam itaque huius scientiæ institutionem tres tabulas ordinauimus: in quarum prima motum Saturni secundum quatuor partes, tam diei quam noctis, proprium videlicet & purum, ad punctualem radicem reduximus, & ad verum ascendentis cuiuslibet signi punctum ordinauimus. (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 146)
- 75 Omni autem tempore stellas tibi necessarias videre poteris, arte quam tradidimus, siue in die siue in nocte.
- 76 Hic habet primam partem tam in die, quam in nocte: & per eum fit operatio ab ortu Solis in die, & ab occasu Solis in nocte, vsque ad tertiam horam inclusiue in omnibus, quæ ad Saturnum pertinent, & in eius die ac nocte, sicut diximus
- 77 Galeotto Marzio afirmou que Júpter é que se transformava em touro (THORNDIKE, 1923: 403).
- 78 Calamum.
- 79 Fiat hæc imago magni Orifielis plena, perfecta & apta nunciare mentis meæ secretum N. filio N. amico meo secure, fideliter & integre, Amen.
- 80 Apesar de ligada ao amor, transitoriedade e a beleza, Lurker (2003: 613-614) lembra que as rosas também eram símbolos alquímicos para a sabedoria e para os sábios, flos sapientium, bem como da confiança e do sigilo, sendo encontrada por isso entalhada em confessionários.
- 81 Hæc est imago N. filij N. cui per Angelum Saturni Orifielem nunciatur mentis meæ conceptu~, Amen
- 82 In nomine Patris & Filij & Spiritus Sancti, Amen. Audi Orifiel princeps Stellæ Saturni, & per virtutum omnipotentis Dei adiuro te, ausculta: præcipio & mando tibi per virtute~ istius imaginis tuæ, vt nuncies N. filio N. hanc intentionem meam (explicitetur intentio) quantocyus secure, secrete & fideliter, nihil obmittens coru~, quæ eu~ volo scire, & quæ tibi commendauit. In nomine Patris & Filij & Spiritus sancti, Amen

- 83 In nomine + patris & + filij & + Spiritus Sancti, Amen. Sicut istas duas imagines Sadaelis angeli & N. filij N. amici mei simul coniunctas super hos quinque ramos mobiles posui, ita tibi Sadael in virtute Orifielis principis tui magni præcipio, vt mentis meæ secretum, quod tibi explicando commisi, sine mora ad notitiam præfati perferas amici
- 84 noisily catch the attention of kings and princes, corrupt the orthodox faith, destroy the purity of our religion, and reintroduce idolatry.
- 85 royal dignity with an acute mental capacity, virtuous disposition, and exceptional education.
- 86 De acordo com Nogueira (2002: 108), a theurgia possuiria um aspecto de culto, apresentando liturgia própria, bem como a necessária aparição do deus. Porfirio (233-305) compreendia a theurgia como uma forma pia da necromancia, ou melhor, como um culto mágico dos deuses (THORNDIKE, 1923: 308). Reuchlin em seu De Verbo Mirifico disse que a goethia seria uma forma execrável de lidar com demônios, e a theurgia uma arte de preparar e purificar a alma para receber espíritos (ZICA, 1976: 117).
- 87 No caso da Goethia, Nogueira (2002: 108) afirma que apesar do deus não aparecer diretamente ao operador mágico, mas se manifesta por meio de um objeto. Reuchlin vai mais além e a contrapõem à Theurgia, ao afirmar que ele seria uma arte que dependeria dos demônios para realizar seus efeitos (ZICA, 1976: 117).
- 88 A bula Super illius specula de 1326, composta pelo papa João XXII (1316-1334) tornou crime de heresia o envolvimento com as artes mágicas. Ver mais em: BOURREAU, Alain. Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- 89 Cum ergo volueris aligue~ ex his spiritib. aduocare, obserua diuisionem temporis secundum sex horas diei & noctis: & versus Vulturum positus facie, voca illum quem hora concernit, diligentissimè obseruans literas famulorum, sine quibus nusquam procedunt: & ne erres in numero, ordine & dominio eorum, caue.
- 90 Sed obserua diligenter, vt scias cu~ vocas aliquem ex ducibus; & scias, quot sub se habeat comites, seruitores & famulos secundum 24. horas diei & noctis, quas isti 1550. æquali partitione sibi in suo ordine deputatas custodiunt. In quibus si erraueris, nihil proficies, & forsitan periculo~ aliquod incideres.
- 91 De acordo com Lurker (2003: 454-455), a Europa associou os morcegos às forças das trevas. Na Bíblia foram descritos como animais impuros, e foram associados em Roma e no Medievo aos demônios, seja como forma de afugentá-los, no caso romano, ou como sinais de sua presença, no caso medieval. Os seres prenunciadores da morte possuem características que remetem aos morcegos, como suas asas. Por não serem vistos de dia foram associados à inveja, que também não é vista abertamente. É interessante a relação com a inveja, pois Trithemius afirmou que os spiriti noturnos possuiriam certa inveja dos diurnos.
- 92 lucem timet & fugit cum omnib. ducibus & famulis suis, nec vnquam venire consueuit nisi in nocte, & hoc frequenter cum magno horrore & pauore operantis, maxime si non fuerit perfectus in arte, constans & fortis animo
- 93 & quando apparent visibiles, tu~ vnus concernitur in habitu pulchro mixti coloris
- 94 quos antiqui sapientes & magi appellauerunt ~~tu~ vnus~~, id est, instabiles, quia volant in aere, sicut musce, sine ordine, sine habitatione & sine restrictione. Ex his sunt nonnulli nobis ad Steganographiam non inutiles: quia nõ requirunt obseruantiam locorum, sed in omni loco per coniurationem aduocari possunt
- 95 Et frequenter apparet in specie serpentis, habe~s caput virgineum, caudam & totum corpus serpentinum, sibilans terribiliter. Adiuratus debito modo, verbis humanis loquitur, habet sub se duces & principes, quos in ministerium mittere consueuit cum famulis & seruis eorum, quorum multitudo est pene innumerabilis
- 96 Apparent enim frequenter in forma serpentis, aliquando magni, aliquando parui; caput virgineum valde pulchrum habentes, capillis expansis
- 97 principalis semper in forma serpentis caput pulchrum habens instar virginis, capillis expansis, apparere consueuit
- 98 capite virgineo & corpore, sed cauda serpentina apparere consueuit
- 99 quia veni untin specie & similitudine serpentina, capita habentes virginea
- 100 Hoc carmine dicto, spiritus vocati aderunt in diuersa specie apparentes, & frequenter quidem capite curn virgineo, corpore & cauda definentes in formam draconis, inuoluentes & reuoluentes se quadruplici ordine
- 101 Illi qui sunt in primo ordine, tam duces quam comites, quotiescunque vocantur, semper apparent monstrosi, capite videlicet virgineo, corpore & cauda in forma serpentis. Qui sunt in secundo ordine, familiari nobis & vsitata similitudine apparere consueuerunt.
- 102 Ao tratar de Cabariel, Carnesiel, Hydriel, Pyrichiel, Soleviel, Menadiel, Marcariel e Uriel.
- 103 Ao tratar de Rasiel, Icosiel e Uriel.
- 104 Hanegraaff (2013) discute a riqueza do diálogo entre as artes e o esoterismo, apresentando variados elementos dessa relação.
- 105 Dicitur autem Icosiel propterea, quod in domibus libenter cum hominibus versetur. Na, posteaquam ex ducibus

eius quempiam semel debite coniuratum ad te vocaueris cum comitibus suis: si volueris, vt omnibus diebus vitæ tue tecum permaneat: deputa ei vnum locum secretum & abstrusum in doma tua: & coniuratum fortiter præcipias eum illic manere: & obediet tibi hilariter, semperque ad mandatum tuum erit paratus

106 Cum autem per istos Spiritus operari volueris, esto constans animo & fortis, nec terrearis ab eorum aspectu, cum videris eos in forma serpentum apparere cum capite virgineo

107 Nemo autem maliciolus & nequitiosus facile in hac arte poterit operari, sed quando quis melior & purior fuerit tanto ei Spiritus libentius & hilaritate maiori obediunt. Et quando hanc scientiam vnusquisq; magis occultauerit, tanto facilius operabitur

108 secreta humanarum artium Philosophiæ, Magicæ, Necromantiæ, & omnium mirabilium & secretissimarum operationum, quæ paucissimis sunt notæ hominibus

109 Habes arcana in scientiis occultis philosophia, astrorum Magia, Cabala Arithmetica, vel quibus libet artibus, quæ scire optas amicum prope vel procul absentem

110 Habemus in hac descriptione tabulæ ex principibus Burielis 12. cum famulis 880. qui secundu~ 12. horas noctis inæquales, quas planetarum appellamus, cum ducibus singulis in ordine suo procedunt, cum ab operante fuerint debito modo vocati.

111 Cum ergo volueris, operarisque pro tua voluntate, per angelos huius mansionis: oportet te scire inprimis, qui sint decem angeli Camuelis, que præsent diei & quot quilibet eorum habeat substitutos, & ita similiter de nocturnis

112 Mensageiro em grego.

113 God is praised as creator, king, lord and sustainer of all, and the angels are described as the agents by which he rules the world and by which the path to the divinity is indicated, and all are asked to show themselves propitious to men

114 The Archangel Michael is accorded, in the books of Daniel, Jude and Revelation, a special importance in combating evil, and Gabriel carries the news of the Incarnation to Mary. A third named archangel, appears in the book of Tobit, anonymously accompanying Tobit's son, Tobias, on his dangerous journey to Media in Bible's most affecting account of human-angel interaction (TOBIT 5-12)

115 Dionysius provided the angels with an integral role in hierarchical order and functioning of the universe, the upper orders moving the stars, and knowledge and instructions passing from the higher to the lower orders and thence into the created world

116 The "magician", armed with special knowledge and impeccable moral virtue, sought to gain understanding of the secrets of the universe by naming and summoning angelic spirits in fastidiously performed rites

117 For truly we would have Magic to be understood as nothing else but wisdom, that is, the discernment of things both physical and metaphysical, which knowledge is dependent upon a Power resident within both divine and natural things

118 Magick is a faculty of wonderfull vertue, full of most high mysteries, containing the most profound Contemplation of most secret things, together with the nature, power, quality, substance, and vertues thereof, as also the knowledge of whole nature, and it doth instruct us concerning the differing, and agreement of things amongst themselves, whence it produceth its wonderfull effects, by uniting the vertues of things through the application of them one to the other, and to their inferior sutable subjects, joyning and knitting them together thoroughly by the powers, and vertues of the superior Bodies. This is the most perfect and chief

Science, that sacred and sublimer kind of Phylosophy [philosophy], and lastly the most absolute perfection of all most excellent Philosophy.

119 Love is the Bond by which man is joined to God. Faith breeds it, hope feeds it. Finite man and infinite God can be joined in an ineffable union, so that the one and the same can be considered both human God and divine man

120 Study conceiver knowledge, but knowledge gives birth to love, love to likeness, likeness to community, community to strength, strength to worthiness, worthiness to power, and power makes miracle. This is the sole route to the goal of magical accomplishment, both divine and natural

Studium generat cognitionem, cognitio autem parit amorem, amor similitudinem, similitudo communionem, communio virtutem, virtus dignitatem, dignitas potentiam, et potentia facit miraculum. Hoc iter unicum ad finem magicarum perfectionum tam divinarum quam naturalium.

121 the intellectualization of religious attitude and practice

122 When such primitive impulse to bridge the gaps of knowledge and overcome human limitations are organized by religion into an intellectual system, the result is theology. To the extent that religion, as Malinowski would persuade us, can be identified with Magic, the result is "magical theology" – theologia magica

123 Ver obra: Shumaker, Wayne. Renaissance curiosa. John Dee's Conversations with angels; Girolamo Cardano's Horoscope of Christ; Johannes Trithemius and cryptography; George Dalgarno's Universal language. Binghamton, NY:

Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982.

124 Couliano (1987: 170) apresenta métodos para decifrar o primeiro e o segundo livros da Steganographia. O primeiro seria decifrado ao se retirar as letras significantes dedutíveis, a partir do nome do espírito aéreo. O segundo por meio de permutações alfabéticas, onde se necessitaria colocar duas séries alfabéticas uma próxima a outra, a primeira permanecendo em uma posição fixa. Apesar do autor não mencioná-lo, existe um método semelhante para o Terceiro livro. O método criptográfico de Trithemius seria muito pesado exigindo um número muito elevado de frases em latim para se transmitir qualquer mensagem. Não se despendeu tempo nesse trabalho em aplicar tais métodos às mensagens por dois motivos. Em primeiro lugar, por Couliano não indicar a fonte de seus métodos, o que poderia levar a resultados falseados quando aplicados; e em segundo lugar, porque a reflexão aqui proposta não seria enriquecida, dado os exemplos que Couliano apresenta.

125 Lurker (2003: 371-372) diz que Júpiter, supostamente oriundo de diu-pater e deus tutelar supremo de Roma (LURKER, 1993: 107-108), era um patriarca, rivalizando em poder e influência benéfica ao Sol, e era também um equivalente à Zeus (JORDAN, 1993: 150). Visto como calmo, despertava nos homens entendimento e gravidade, sendo tidos como seus filhos os regentes e sumo-sacerdotes, e tendo como animais reais atribuídos a águia e o cavalo.

126 marvelously illuminates the intellect [...] with knowledge of Deity”, and by the virtue of that illumination, as stated to Maximilian, promise to endow its adept with the capacity to “perform great things”, would likely be of interest to a larger circle than of princes

127 all things do not need to be communicated to all men, especially those things whose use is as easily applicable to evil as to good

128 an art designed to relay messages secretly over long distances, while at the same time resting assured that their guarded contents, unlike those of their conventional epistolary counterparts, could not be extracted from their bearers by either persuasion or duress

129 Hinc ad amicum ex monachis vnum longe absentem cupio tale mandare secretum, quod publicatum sibi carcerem odiumque pastoris, mihi vero & ordiniae bono communi detrimentu~ inferret

130 Vnde non homini, non literis, sed solis spiritibus committo perferendum, quos noui & securos & fideles

131 Homini perferendum minus confido; quippe qui nouerim fidem in hominibus cum fortuna mutari. Vt ergo sint omnia tuta, Spiritum secreti amicum aduoco

132 Praefectus regis aut principis, in terra seu prouincia constitutus, intellexit delatione secretissima hostes in breui proposito~ habere prouinciam irrumpendi: vult ausare principem, sed nuntiis non potest, quia torquendi sunt ab aduersariis in via vt tradant arcanum: nec literis, quoniam omnes aperiuntur per eos. Vocat ergo spiritum, committit arcanum, literas fingit alienas

133 João de Salisbury (1117-1180) foi aluno de Abelardo e o autor do Policraticus, obra voltada a crítica da vida cortesã, além de tratar das atividades públicas dos magistrados, bem como do príncipe. Segundo Senellart (2006: 139), isso faria dela um espelho de príncipe.

134 Who better than a Prince like Philip, Trithemius answered his own question, might make use of an art designed to relay messages secretly over long distances, while at same time resting assured that their guarded contents, unlike those of their conventional epistolary counterparts, could not be extracted from theirs bearers by either persuasion or duress.

135 Et omnia quae fiunt in mundo, constellatione observata, per hanc artem scire poteris.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

Reitor

Paulo Afonso Burmann

Vice-reitor

Luciano Schuch

Diretor do CCSH

Mauri Leodir Löbler

Chefe do Departamento de Ciências da Comunicação

Rodrigo Stefani Correa

Conselho Editorial

Ada Cristina Machado Silveira (UFSM)

Eduardo Andres Vizer (UBA)

Eugenia Maria M. da Rocha Barrichelo (UFSM)

Flavi Ferreira Lisboa Filho (UFSM)

Gisela Cramer (UNAL)

Maria Ivete Trevisan Fossá (UFSM)

Marina Poggi (UNQ)

Monica Marona (UDELAR)

Paulo Cesar Castro (UFRJ)

Sonia Rosa Tedeschi (UEL)

Suzana Bleil de Souza (UFRGS)

Valdir José Morigi (UFRGS)

Valentina Ayrolo (UNMDP)

Veneza Mayora Ronsini (UFSM)

Comitê Técnico

Profa. Dra. Sandra Depexe (UFSM)

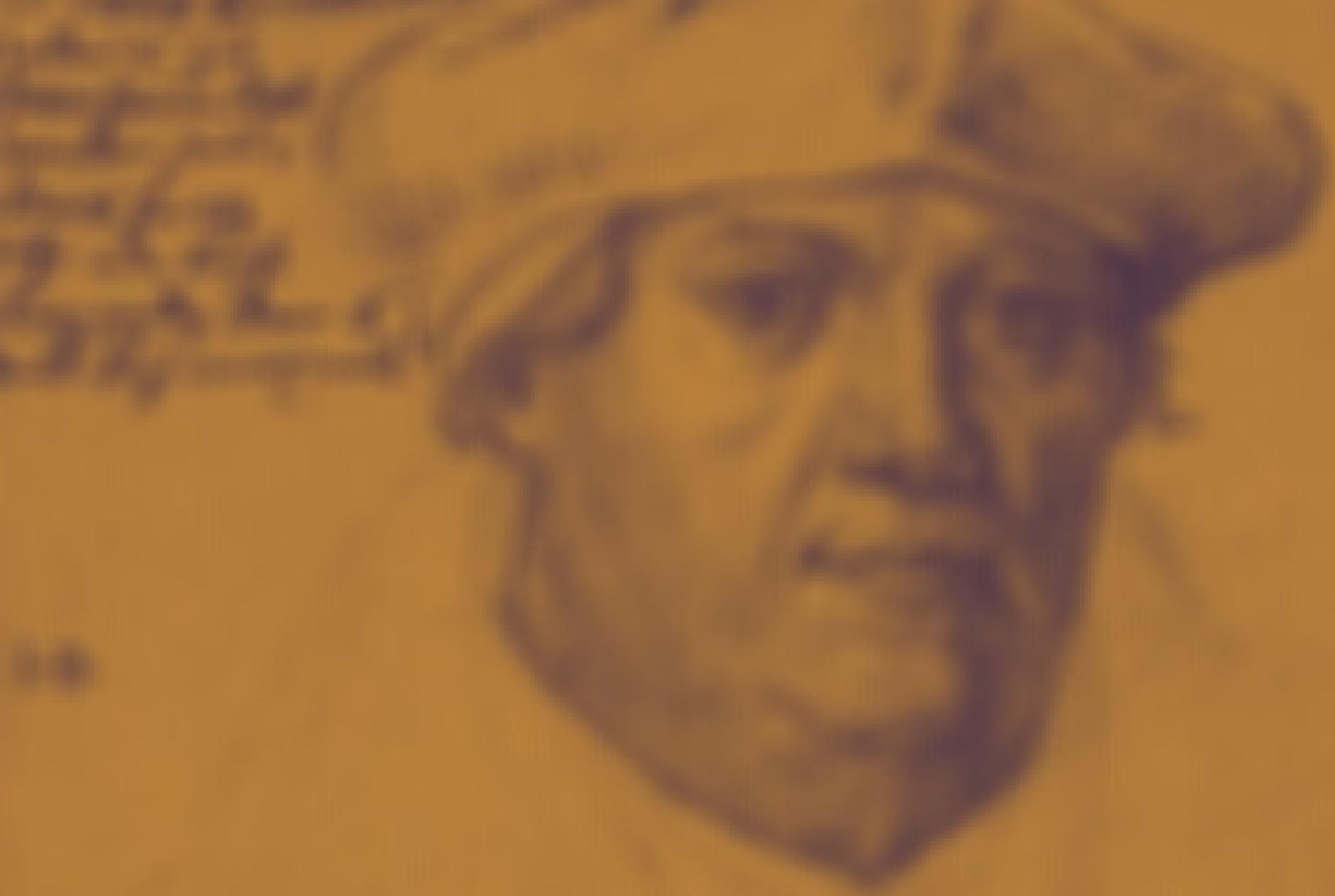
Dda. Camila Hartmann (UFSM)

Ddo. Mauricio Fanfa (UFSM)

Mda. Alexandra Martins Vieira (UFSM)

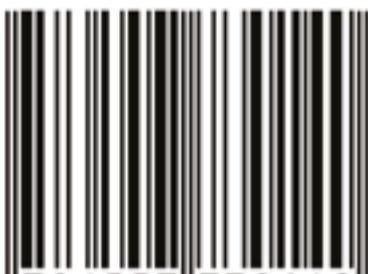
Mdo. Jean Silveira Rossi (UFSM)

Mdo. João Vitor da Silva Bitencourt (UFSM)



ISBN: 978-65-5773-014-0

CDL



9 786557 730140

A white rectangular box containing the ISBN number at the top, a vertical barcode with the text 'CDL' to its left, and the ISBN number again at the bottom.

FACOS-UFSM