



A Volta do Hermetismo para a Promoção da Tolerância Religiosa

*David Pessoa de Lira*¹

Introdução: *Prisca Theologia*

A redescoberta dos manuscritos e as edições do *Corpus Hermeticum* se dão justamente no momento de um retorno à *prisca theologia* (teologia antiga) no Período da Renascença. Nessa época, Hermes Trismegistos passou a ser considerado o primeiro dos *prisci theologi* (teólogos antigos). Com efeito, o Hermetismo e a sua personagem autoritativa vieram a estar em alta conta no mundo filosófico-religioso da intelectualidade renascentista (HEISER, 2011, p. 34-63; EBELING, 2011, p. 60-70; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236-238; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3946; BERNAL, 2003, v. 1, p. 151-169; ELIADE, 1989, p. 55-58; YATES, 1964, p. 14-18, 56-60, 78, 85, *passim*).

Segundo Ficino em seu *argumentum* no *Pimander*, Hermes é o autor da teologia, que passa sucessivamente por Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau até chegar a Platão. Em outras palavras, Hermes Trismegistos inicia uma cadeia sucessiva de *prisci theologi*, culminando em Platão, cuja tradição sapiencial se torna elemento comum entre todos eles. Deve-se salientar que ao percorrer uma cadeia sucessiva de *prisci theologi*, os renascentistas aventavam um retorno *ad fontes* (às fontes). Essa busca apaixonante *ad fontes* pressupunha que a anterioridade (ou prioridade) era sinônimo de superioridade. Tendo elencado ou categorizado sucessivamente os teólogos antigos desde Hermes Trismegistos, Ficino destacou a proeminência e superioridade de Hermes entre todos os outros por ser *fons et origo* (fonte e origem) dessa tradição (HEISER, 2011, p. 36,-37, 41-47; EBELING, 2011, p. 60-64; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236-238; BERNAL, 2003, v. 1, p. 153-155, 159; ELIADE, 1989, p. 55-58; YATES, 1964, p. 14-18).

Os Escritos Herméticos constituiriam o receptáculo da tradição de Hermes Trismegistos, de onde se poderia retirar os fundamentos herméticos.

¹ Doutor em Teologia pela Faculdades EST, Professor de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Contato: lyrides@hotmail.com.



Como a proeminência de Hermes Trismegistos se torna crescente na Renascença à medida que se fundamenta a importância dele como um homem real (histórico) e divinamente inspirado que viveu em tempos remotos, seus escritos passam a ser reverenciados. Ao reconhecê-lo como uma pessoa divinamente inspirada que viveu no Egito em tempos remotos e que redigiu de próprio punho os tratados, simultaneamente, acreditava-se também que seus textos foram escritos em egípcio em tempos antigos (EBELING, 2011, p. 92-93; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236; ECO, 2004, p. 64, 147, 156-157; ELIADE, 1989, p. 56; YATES, 1964, p. 6-9, 12, 14-15, 41-43, 58, 60, 83).

É bem verdade que o reconhecimento (por cristãos) da autoridade dos escritos herméticos e da figura autoritativa Hermes Trismegistos não é uma mera invenção renascentista. Pelo contrário, várias citações herméticas foram preservadas em textos de autores cristãos do séc. II ao VI E.C., como Tertuliano (160 - 220 E.C.), Cipriano, Lactâncio (240-320 E.C.), Cirilo de Alexandria (375-444 E.C.), Efraim, o sírio, Marcelo de Ancira (no *De Sancta Ecclesia* – Pseudoantimo - do séc. IV E.C.). Muitas dessas citações são de obras perdidas e outras apresentam referências a textos conhecidos, tratados do *Corpus Hermeticum* e do *Asclepius Latinus* (ELIADE; COULIANO, 2009, p. 172; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; SCOTT, 1993, v. 1, p. 49, 92-95.).

Lactâncio cita o tratado XII e XVI do *Corpus Hermeticum*, e talvez faça referência aos tratados V, IX e X do *Corpus Hermeticum*. Lactâncio também conhecia o texto do *Asclepius* em grego, sob o título de *Logos Teleios*. Ele, em sua grandiosa obra de sete volumes, *Divinae Institutiones*, fez várias referências a escritos herméticos e a Hermes Trismegistos (SCOTT, 1993, v. 1, p. 49, 92-95; VAN DEN BROEK, 2006, p. 493; YATES, 1964, p. 7). Lactâncio e Cirilo são os que mais citam os textos herméticos, tendo uma considerável gama de excertos em seus escritos (VAN DEN BROEK, 2006, p. 493.). Em todo caso, a citação hermética mais antiga é a de Tertuliano, no *De anima*, 33.2, datada do séc. II, no *Fragmenta Hermetica*¹: “... et Mercurius Aegyptius nouit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam uniuersi,



*sed manere determinatam, uti rationem [...] patri reddat eorum quae in corpore gesserit*² (CORPUS, 2005, p. 1204). (SCOTT, 1993, v. 1, p. 534; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492).

1. Hermes Trismegistos como Profeta Pagão do Cristianismo.

A priori, deve-se atentar ao fato de que o reconhecimento de Hermes Trismegistos e dos escritos herméticos pelos Pais da Igreja advém do fato de que eles poderiam empregá-los como um vetor apologético cristão ou de refutação aos não cristãos. Sendo assim, serviria de suporte para a “verdade cristã” (YATES, 1964, p. 7). Embora os escritos herméticos evidenciassem uma origem pagã, muitos cristãos os interpretavam alegoricamente a partir da sua própria doutrina. Isso facilitava a construção dos argumentos apologéticos dos Pais da Igreja (YATES, 1964, p. 7).

Clemente de Alexandria via na doutrina hermética algo simbolicamente propedêutico que ajudaria a divina verdade cristã a ser transmitida adequadamente às pessoas mais simples. Na verdade, o hermetismo para Clemente é uma espécie de canal equalizador das linguagens religiosas entre a massa pagã e a doutrina cristã. Ao tomar essa posição, Clemente assume que o conjunto de crenças nos escritos herméticos deve ser analisado a partir de uma hermenêutica alegórica adequada, com a finalidade de que o Deus cristão seja discernido como um Deus dos pagãos, passando de um monoteísmo esotérico ao monoteísmo exotérico (EBELING, 2011, p. 39-40). Para ele, era evidente que a teologia hermética, sendo simbólica, deveria ser interpretada simbolicamente, a partir de uma chave hermenêutica resultante da dialética entre o exotérico e o esotérico (aparência e significado implícito) (EBELING, 2011, p. 39-40).

Embora seja importante salientar que Clemente, em sua obra *Stromata*, estabeleça relações entre a filosofia e a religiosidade pagã com a fé cristã, proporcionando uma abertura para que o hermetismo (ou seja, a superficialidade egípcia) viesse a ser o canal para o cristianismo (o discernimento da verdade cristã), convém chamar a atenção ao fato de que

²Também Mercúrio Egípcio confessava, dizendo que a alma retirando-se do corpo não se funde na alma do universo, mas mantém determinada, para que preste conta [...] ao pai das coisas que em corpo tenha feito (tradução própria).



isso é um recurso apologético cristão. Clemente de Alexandria reconheceu a autoridade de Hermes Trismegistos e de seus escritos para que os não-cristãos pudessem compreender (discernir) a verdade cristã. Em todo caso, o fato de Clemente reconhecer que existem pontos de contato entre o hermetismo e o cristianismo é de capital importância para que se estabeleça um diálogo entre essas duas grandezas.

O fato de Clemente de Alexandria fazer uma relação dos livros de Hermes (τῶν Ἑρμοῦ βιβλίων), afirmando que havia quarenta e dois livros de Hermes, dos quais trinta e seis são da sabedoria dos egípcios (*Stromata* VI.4), estabelecendo sua relação com as funções dos escribas, sacerdotes, cantores e astrólogos, indica seu conhecimento a respeito dos escritos herméticos. A descrição e o relato de Clemente confirmam que circulavam escritos, na Antiguidade, sob o nome de Hermes Trismegistos (ou o Hermes Egípcio) e que a literatura hermética da Antiguidade era mais extensa do que a coleção que chegou até os dias atuais (WILLOUGHBY, 2008, p. 155; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; DODD, 1970, p. 11.).

No entanto, não há qualquer plausibilidade em afirmar que o *Corpus Hermeticum* ou mesmo o tratado *Asclepius* tenha se originado daquela coleção conhecida por Clemente. Essa crença foi sustentada pelos renascentistas (YATES, 1964, p. 12). Ao tentar mostrar que os egípcios possuíam sua própria filosofia (μετίασι γὰρ οἰκείαν τινὰ φιλοσοφίαν Αἰγύπτιοι), Clemente queria apenas demonstrar que principalmente o cerimonial sagrado dos egípcios evidenciava seu conhecimento (τοῦτο ἐμφαίνει μάλιστα ἡ ἱεροπρεπὴς αὐτῶν θρησκεία), o qual estava intimamente relacionado aos livros de Hermes (τῶν Ἑρμοῦ βιβλίων).

A partir disso, ele elencou várias funções típicas da antiga religião egípcia, como, cantores, astrólogos, escribas e sacerdotes, estando relacionadas aos livros característicos. Aos poucos se percebe que Clemente estava se referindo a um cerimonial cúltico, cujas origens se encontram em Hermópolis, centro de adoração ao Deus Thot (SCHULZ; SEIDEL, 2012, p. 524), e que Gibert Durand chama de “primeiro hermetismo, pois está



enraizado nos passados distantes da Antiguidade egípcia e helênica e fornece o paradigma teológico de Hermes-Thot” (DURAND, 2008, p. 166).

De acordo com Durand, um “segundo hermetismo” se origina no séc. III a.E.C. na parte oriental do Mediterrâneo e se desenvolve durante o período imperial romano, durante os primeiros séculos da Era Cristã. O “terceiro hermetismo” é caracterizado pelo ressurgimento do “segundo hermetismo”, no séc. XIV, com Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, e conseqüentemente com o neoplatonismo renascentista (DURAND, 2008, p. 166-167).

Lactâncio foi um dos cristãos que testemunhou o desenvolvimento e expansão dos escritos do hermetismo (do “segundo hermetismo”), inclusive, citando vários textos que compõem o *Corpus Hermeticum* e o *Asclepius*. É através dos testemunhos de Clemente de Alexandria e de Lactâncio (principalmente deste último) que os pensadores renascentistas moldaram seus pensamentos acerca de Hermes Trismegistos e dos seus escritos (HEISER, 2011, p.13; EBELING, 2011, p. 39-41, 63; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236-237; ELIADE, 1989, p. 56; YATES, 1964, p. 6-9, 11, 14-16, 18, *passim*).

homo fuit, antiquissimus tamen et instructissimus omni genere doctrinae adeo, ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen inponeret. Hic scripsit libros et quidem multos ad cognitionem diuinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis dei asserit isdemque nominibus appellat quibus nos dominum et patrem. ac ne quis nomen eius requireret, ἀνώνυμον esse dixit, eo quod nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet unitatem. ipsius haec uerba sunt: ὁ δὲ θεὸς εἷς· ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος (Divinae Institutiones VI.6.3-4).³

Essas afirmações de Lactâncio evidenciam sua crença de que Hermes Trismegistos, tendo vivido em uma época muito antiga, havia sido instruído em muitas artes do conhecimento, o que fez receber o epíteto de Três-Vezes-Grande, Grandíssimo, Mui Grande. Segundo as afirmações de Lactâncio, Hermes escreveu muitos livros, nos quais ele, em várias passagens, revela a

³Mercurius (Hermes) [...] foi um homem, todavia, muito antigo e muito instruído em todo gênero de doutrina, que, por causa da ciência de muitas coisas e artes, foi lhe dado o cognome Trismegisto. Ele escreveu muitos livros pertinentes à afinidade das coisas divinas, nos quais semeia a majestade de um deus supremo e singular e o chama pelos mesmos nomes que nós chamamos: senhor e pai. E se alguém perguntasse o nome dele, ele diria que era ἀνώνυμον; para que não necessite desta propriedade de nome, evidentemente, por causa da própria unidade. Estas são as palavras do próprio [Hermes]: ὁ δὲ θεὸς εἷς· ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος (tradução própria).



soberania e unicidade de Deus, nomeando-o como Pai e Senhor, assim como o chamam no cristianismo.⁴

Quanto ao fundamento disso, Lactâncio deve ter parafraseado dois textos que marcadamente descrevem Deus como único, senhor e pai, ao qual não se deve aplicar nenhum nome, a saber, *Corp. Herm. Ve Asclepius*. No *Corp. Herm V.10* é descrito que “οὔτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείπτων, οὔτος ὁ ἀφανής, οὔτος ὁ φανερώτατος· [...] καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἐνός ἐστι πατρός, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ”.⁵

Ainda no *Asclepius* 20 é dito que:

Deus etenim vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupetur, quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacratum [...] non enim spero: totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamuis e multis composito nuncupari nomine, hunc vero innominem vel potius omninominem siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari.⁶

A base de todo argumento de Lactâncio a respeito das crenças que incidem nos tratados herméticos autorizava recorrer às doutrinas de Hermes Trismegistos como profeta pagão que preparou o caminho para o cristianismo. Ainda no *Divinae Institutiones* VI.6.4, Lactâncio retoma o texto de *Asclepius* 8, em que se descreve a criação do segundo deus, ou seja, o cosmo, dando a interpretação cristã do nascimento do Filho de Deus (Jesus)

⁴Existem várias passagens do *Corpus Hermeticum* e do *Asclepius*, nas quais Deus é descrito como pai, raras são citações de Deus como senhor. Geralmente quando o título de senhor é aplicado a Deus, ele sempre vem acompanhado do epíteto de pai. O binômio Senhor e Pai (κύριος καὶ πατήρ/ dominus et pater) ocorre quase que exclusivamente no *Corp. Herm. V* e XIII, e no *Asclepius*. Cf. as incidências da palavra pai (πατήρ) referente a Deus no *Corp. Herm. I*, 6, 12, 13, 15, 21, 22, 26, 27, 30, 31, 32; II.17; V.2, 7, 8, 10, 11; VIII.2-5; IX.8; X.1-3, 9, 14, 21; XII.13, 15; XIII.18, 21-22; XIV.2, XVI.3, 18; XVIII.12-14; *Asclepius* 9, 22, 23, 26, 29; e as incidências de senhor (κύριος; dominus), cf. *Corp. Herm. I*, 6; V.2; XIII.17, 21; *Asclepius* 8, 19, 20, 22, 23, 26, 29. Para senhor (δεσπότης), cf. *Corp. Herm. V*.4; XI.1.

⁵Este Deus é maior do que um nome, ele é imanifesto e o mais manifesto:[...] e por isso, tem todos os nomes, porque são de um único pai; por isso, ele não tem nome, porque é pai de todos (tradução própria).

⁶Deus ou o Pai ou o Senhor das coisas, ou por qualquer outro nome que o ser mais santo e venerado seja denominado pelos homens, o que, tendo sido entendido entre nós, por nossa causa, deve ser considerado sagrado [...] não espero que o criador da majestade do Todo, o pai e o senhor de todas as coisas, possa ser denominado por meio de um único nome, nem, tanto quanto se queira, por muitos [nomes]; ele é verdadeiramente inominável ou, antes, todo-nominável, visto que ele é uno e todas as coisas, de maneira que é necessário denominar todas as coisas com o nome dele ou que ele seja denominado com os nomes de todas as coisas (tradução própria).



pelo Pai (Deus). A partir dessa interpretação, Hermes Trismegitos foi acolhido na Renascença como um profeta *sui generis* do paganismo que previu o surgimento do cristianismo. Outro traço característico dos argumentos de Lactâncio em relação a Hermes Trismegistos foi a descrição de sua antiguidade, inclusive anterior a Pitágoras e Platão. Em geral, Lactâncio exaltava a figura de Hermes em detrimento de determinadas práticas religiosas do paganismo, como a magia, o culto das imagens e dos *daimones* (HEISER, 2011, p.42-43; EBELING, 2011, p. 39-41, 63; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236-237; ELIADE, 1989, p. 56; YATES, 1964, p. 6-9).

É claro que Lactâncio via nos escritos herméticos algo divinamente inspirado, mas seu objetivo era fazer de Hermes um motivo para apresentar o cristianismo aos não-cristãos. Na Renascença, Marsílio Ficino não só reconheceu os argumentos de Lactâncio como certos, mas também se confrontou com uma realidade diferente em relação à redescoberta dos escritos herméticos. Ele estava inserido no mundo cristão que ainda beirava da mentalidade medieval. Ao se deparar com um escrito não-cristão, ele atentou a um paganismo que ele não conhecia. Ou seja, Ficino encontrou no hermetismo uma devoção que ele não tinha experimentado e que não pertencia a nenhuma religião institucionalizada.

2. Hermes Trismegistos na Renascença

Marsílio Ficino (1433-1499) era um exímio conhecedor da língua grega, cujos estudos foram patrocinados, em 1456, por Cosmo de' Médici, estadista da cidade italiana de Florença e fundador da dinastia Médici. Cosmo já vinha colecionando vários manuscritos de obras platônicas, que foram repassados a Ficino, afim de que ele pudesse traduzir e se dedicar à filosofia Platão. Ficino não começou a traduzir as obras platônicas quando, em 1460, Cosmo lhe pediu para priorizar a tradução latina do manuscrito grego de uma coleção dos textos de Hermes Trismegistos, que havia sido trazida da Macedônia para Florença pelo monge Leonardo Di Pistoia. Em 1463, um ano antes da morte de Cosmo, Ficino havia concluído a tradução daquilo que mais tarde viria a ser chamado *Corpus Hermeticum*. Sua tradução, ou seja, a primeira tradução editada do *Corpus Hermeticum*, publicada em 1471, foi



intitulada de *Mercurii Trismegsti Liber de Potestate et Sapientia Dei*, ou simplesmente *Pimander* (HEISER, 2011, p.15-17, 42; EBELING, 2011, p. 59-60; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3945; SCOTT, 1993, v.1, p. 31-33; ELIADE, 1989, p. 55-56; YATES, 1964, p. 12-13, 17; DODD, 1954, p. xiii.).

Para Ficino e Pico della Mirandola (que foi discípulo de Ficino), o *Corpus Hermeticum* era divinamente inspirado e não havia dúvida que aqueles textos compreendiam uma antecipação a tudo aquilo que o cristianismo formulou posteriormente em suas doutrinas. Fica claro, ao notar este pensamento, que os pensadores renascentistas não só retomaram a descrição de um “primeiro hermetismo” como descrito por Clemente de Alexandria como estavam diante de um escrito que representa um “segundo hermetismo”, do qual Lactânio fez uso para formular suas ideias (DURAND, 2008, p. 166-167; ECO, 2004, p.153-157; HEISER, 2011, p. 13).

Ao contrário do que se pode imaginar, Ficino, em seus primeiros contatos com os escritos herméticos, não era nenhum religioso. Ele era um pensador renascentista que almejava se inteirar da filosofia não-cristã dos antigos (gregos e egípcios), com uma influência marcadamente platônica (EBELING, 2011, p. 60-61; HEISER, 2011, p. 15-17; SCOTT, 1993, v.1, p. 31). Pico della Mirandola (1463-1494), assim como Ficino, era um filósofo renascentista, embora tenha sido educado sob a tutela eclesiástica (EBELING, 2011, p. 65-67; HEISER, 2011, p.24-25, 199ss). Ficino veio a ser ordenado sacerdote (católico romano) dez anos depois da tradução do *Corpus Hermeticum* (HEISER, 2011, p.21).

A redescoberta dos escritos herméticos na Renascença fez com que o *Corpus Hermeticum* pudesse ser interpretado através do humanismo daquele período. Esse é um ponto fundamental para a compreensão do procedimento de Ficino e de Pico della Mirandola diante de uma *prisca theologia*, na qual eles enfatizavam Hermes Trismegistos como sujeito divino paradigmático (EBELING, 2011, p. 60). Ao reconhecer Hermes como divinamente inspirado, dentro de uma corrente traditiva de filósofos pagãos, Ficino coloca em crise a soteriologia cristã. Ou seja, em última análise, o problema está no fato de que



ele aceita como revelação algo que não faz parte da revelação divina dentro do corpo de preceitos e doutrinas do cristianismo (HEISER, 2011, p.55).

Mircea Eliade chama a atenção ao fato de que:

Muito embora exaltasse a santidade e a veracidade dos textos herméticos, Ficino não suspeitava – nem podia suspeitar – que não era um bom cristão. Já no século II, o apologista cristão Lactâncio considerara Hermes Trismegistos um sábio divinamente inspirado, e interpretara algumas profecias herméticas vendo o seu cumprimento no nascimento de Jesus Cristo. Marcilio Ficino reafirmou esta harmonia entre o Hermetismo e a magia hermética por um lado e o Cristianismo por outro (ELIADE, 1989, p. 56).

Ficino poderia se sentir um bom cristão, o que de fato coube-lhe demonstrar na seriedade como lidou com o seu sacerdócio (EBELING, 2011, p. 60-61; HEISER, 2011, p.21). Ele retomou as crenças de Lactâncio a respeito dos escritos herméticos, mas seu objetivo não era de convencer os pagãos sobre a verdade do cristianismo, pelo contrário, era de convencer os cristãos (o cristianismo do séc. XV) de que a verdade expressa no cristianismo também é pronunciada em bocas pagãs. Para Ficino, no que diz respeito aos fundamentos da divina revelação, o paganismo hermético-platônico e o cristianismo estavam em concordância (EBELING, 2011, p. 64-65).

Deve-se pergunta como a aceitação de uma revelação através de pagãos (ou de textos não cristãos) pode pressupor a participação deles na história da salvação sem qualquer tipo de prejuízo ao dogma da soteriologia por meio de Cristo (HEISER, 2011, p.21). Ficino fazia pouca ou nenhuma distinção ritualística, figurativa e teúrgica nas dimensões da linguagem entre o cristianismo e o pensamento grego não-cristão. Segundo ele, Paulo e Platão falavam a mesma coisa quando o assunto era o amor. Da mesma forma, Pico della Mirandola percebia uma certa consonância entre o pensamento pagão e a revelação bíblica (JOHNSON, 2009, p. 10).

A pergunta que se deve fazer é: Como os não-cristãos podem ser salvos? Segundo os argumentos de Ficino, os preceitos mosaicos eram diferenciados. Havia aqueles que foram dados como preceitos morais, cultuais e jurídicos, e aqueles que foram dados por Deus a Moisés e ao povo. Ou seja, havia aqueles referentes à religião judaica e os referentes à toda humanidade. Os que foram dados à religião judaica se estendem também ao cristianismo. Os outros preceitos pertencem à toda humanidade como tal e



são universais, conhecidos por qualquer pessoa, inclusive por aquelas menos esclarecidas. Nesse sentido, Pitágoras, Sócrates, Platão e outros adoradores de um único Deus poderiam ser salvos de qualquer julgamento infernal (segundo os argumentos cristãos), possuindo o seu próprio Limbo (HEISER, 2011, p.55).

Há nesses argumentos uma tendência a reconhecer o outro em si mesmo e o si mesmo no outro. O hermetismo de Ficino dá bases àquilo que mais tarde se pode chamar de Religiões Comparadas, Diálogo Inter-religioso e Interdenominacional, o Estudo sobre a Intolerância Religiosa, Ecumenismo etc. Isso não é estranho porque, ao iniciar o estudo sobre as Origens da Religião (o estudo sobre a busca religiosa), Mircea Eliade, coloca-nos a par da situação da Renascença em relação ao redescobrimto do *Corpus Hermeticum* naquele período (ELIADE, 1989, p. 56).

A Reforma Protestante, nos moldes de Lutero (no séc. XVI), focalizava em um ataque contra qualquer religiosidade pagã. Neste sentido, Lutero tentou denunciar as tradições pagãs que permeavam a estrutura corrupta da Igreja Católica Romana em detrimento de uma pureza *ad fontes* das Sagradas Escrituras (judaico-cristãs). A visão de Lutero era extremamente purista, através da qual ele colocava em contraposição um cristianismo fundado nas Sagradas Escrituras (judaico-cristãs) e uma cristandade corrupta, baseada em tradições que não poderiam ser bíblicas (JOHNSON, 2009, p. 11).

Antes mesmo de uma Reforma Protestante, os pensadores renascentistas já haviam preparado uma Reforma Hermética baseada nos *prisci theologi* (EBELING, 2011, p. 65-67; HEISER, 2011, p.57-63, 199-228; YATES, 1964, p. 84-116, 205-234). A Reforma Hermética foi melhor sistematizada por Pico della Mirandola nas suas novecentas teses, das quais as dez primeiras são baseadas nos tratados herméticos. Pelo princípio universalista de Mirandola, ele incluiu diferentes aspectos religiosos de variadas tradições, que carregavam em si mesmas as verdades universais, cabala, platonismo, aristotelismo, tradições judaico-cristãs da Bíblia, aspectos teológicos tomistas, filosofia árabe etc. (EBELING, 2011, p. 65-67; HEISER, 2011, p.57-63, 199-228; YATES, 1964, p. 84-116, 205-234). Ao



contrário de uma Reforma baseada nas Sagradas Escrituras (judaico-cristãs), Ficino e Mirandola enfatizavam um retorno ad fontes nos *prisci theologi* de tradição não-cristã. Isso constitui o ponto fundante da reforma radical de Giordano Bruno de um retorno ao paganismo (HEISER, 2011, p.229-239; YATES, 1964, p. 205-234).

3. Hermes Trismegistos contra a Intolerância.

No entanto, a Reforma Hermética da Renascença estava fundada em uma tentativa de reconciliação contra os diversos aspectos de uma pureza excludente de um monobloco religioso. O hermetismo, justamente pelo seu aspecto subversivo e *gnóstico*, não se enquadra em padrões estabelecidos nem pode ser analisado de acordo com as religiões institucionalizadas. Para sociedade contemporânea, esse conceito de devoção não é estranho. Basta dar uma olhada nos movimentos religiosos não-institucionalizados ou aqueles que se dizem sem-religião no mundo globalizado hoje. Isso é tão notório que pessoas de diferentes confissões religiosas usam e usaram de seus princípios e definições para justificar o ajustamento das diferentes práticas religiosas.

A crença na profecia ‘pagã’ da vinda de Cristo, interpretada por Lactâncio a partir de *Asclepius*, assim como a ideia de cadeia sucessiva de *prisci theologi* como profetas ‘pagãos’ de Cristo, incluindo Hermes Trismegistos, foram empregadas por Cesare Baronio (1538-1607) no primeiro volume dos *Annales Ecclesiastici* (sendo responsável pela preparação dos doze primeiros volumes). Cesare Baronio foi um historiador eclesiástico jesuíta, cardinal italiano e, sobretudo, uma pessoa piedosa. Os *Annales* não constituíam só uma coleção de volumes sobre a História da Igreja, mas tinham o objetivo de ser uma resposta contrarreformadora à visão protestante sobre a História da Igreja (EBELING, 2011, p. 91; JOHNSON, 2009, p. 11; YATES, 1964, p. 399).

Para o reformador Sebastian Franck (1499-1543), a ideia luterana de *sola Scriptura* não passava de um argumento dogmático, em que não se levava em conta a linguagem alegórica da Bíblia. Para ele, o hermetismo tinha um papel de suma importância para um retorno a uma religião mais mística e



espiritual. Franck não era um hermetista. Ele apenas acreditava que a Bíblia era somente uma roupagem (palavra externa) de um corpo espiritual (palavra interna). Essa palavra interna só se fazia evidente, em sua essência, nas palavras de Hermes Trismegistos (no hermetismo) (EBELING, 2011, p. 82-83; FAIVRE, 2005, p. 3947).

O cardeal católico François Foix-Candalle (conhecido como Flussas), bispo de Aire, autorizou a publicação do *Corpus Hermeticum* em 1574. Ele mesmo produziu textos comentados dos escritos herméticos que serviam como base meditativa para vários assuntos. Muitos livros de Flussas tratarão de temas que, mais tarde, no séc. XVII, serão abordados por grupos de iniciados (FAIVRE, 2005, p. 3947).

Francesco Patrizzi recomendou, em sua obra *Nova de universis philosophia* (1591), que o Papa Gregório XIV colocasse o *Corpus Hermeticum* como parte curricular (como substituição das disciplinas aristotélicas) nos estudos da Filosofia. A razão disso se dá em função da atuação dos jesuítas e de sua visão puramente aristotélica da Filosofia. Sendo assim, sugeriu que os jesuítas considerassem a leitura atenta dos textos herméticos e que elaborassem um novo catecismo, com a finalidade de que, em um espírito de Contrarreforma, pudesse trazer de volta os católicos que se afiliavam ao movimento da Reforma (FAIVRE, 2005, p. 3948).

Richard Hooker (1554-1600) era um sacerdote e teólogo anglicano, cujas influências se fazem notar na teologia da Igreja da Inglaterra do período elisabetano e na construção da chamada *via média* do anglicanismo. Nessa época, o partido dos puritanos buscava uma reforma radical na Igreja Anglicana baseada nos princípios calvinistas contra as tradições da Igreja que lembravam os ritos e o comportamento do “papismo”. Hooker, embora não fosse nenhum hermético, utiliza os argumentos de uma via intermediária entre as duas formas de atuação cristã na Igreja. Em seu livro chamado *Sobre as Leis da Política Eclesiástica*, ele cita várias vezes Hermes Trismegistos e passagens do *Corpus Hermeticum* para reforçar seus argumentos no que diz respeito a uma teologia intermediária (NEELANDS, 1997, p. 76).



Ao analisar a incidência do pensamento hermético em uma busca de aproximação entre as vertentes religiosas e teológicas divergentes, deve-se pressupor que uma Reforma Hermética que Ficino e Mirandola propunham caminhou em sentidos diversos. O argumento hermético foi uma tentativa de aproximação entre pagãos e cristãos, e entre cristãos católicos e protestantes, e entre cristãos da mesma denominação. Do ponto de vista de uma antropologia filosófica, Gilbert Durand afirma que o hermetismo ressurgiu em tempos de crise, justamente quando o consenso racionalista ou idealístico atinge o seu último estágio de saturação (DURAND, 2008, p. 174). Tanto filosoficamente quanto teologicamente procedendo nas relações humanas, o hermetismo se coloca como um “soro” que surge na saturação e influencia o todo (DURAND, 2008, p. 166).

Nesse sentido, o hermetismo não é igual a todas as religiões, mas faz com que todas se assemelhem. Nele não há lugar para a objetivação desinteressada (desinteresse teórico), nem uma classificação generalizada, nem uma abstração classificatória. O hermetismo tem seu fundamento no interesse prático, na subjetivação e na singularização dos seres, dos quais decorre o *Princípio de Similitude* (DURAND, 2008, p. 174-175).

Segundo Durand: “O Princípio explicativo supremo era realmente *uma recusa da separação* entre sujeito-objeto, causa-efeito. A unificação se faz pela *mediação* de um princípio energético que se revela” (DURAND, 2008, p. 175-176). A mediação só pode ser realizada pelo arquétipo do mediador, ou seja, por Hermes (Mercúrio) (DURAND, 2008, p. 176-177). Em última análise, Gilbert Durand defende que há uma razão de ser e de explicar as ordens das coisas. Para os renascentistas, essa razão era Hermes Trismegistos e o hermetismo, como foi visto na *prisca teologia*. Para Durand essa razão é a *hermética ratio* (DURAND, 2008, p. 163-250).

Conclusão

Ao verificar as várias retomadas do hermetismo nos autores cristãos antigos e nos pensadores renascentistas, pode-se constatar que a figura de Hermes Trismegistos passou por um longo processo de assimilação como



elemento mediador nos ambientes filosófico-religiosos. Percebe-se que o hermetismo não é uma instância religiosa institucionalizada, o que se pode comprovar pela forma como ele ressurgem em tempos de crise. Recentemente, Umberto Eco e Gilbert Durand constataram uma nova forma de ver a realidade dos fatos como descritos nos princípios básicos do hermetismo. Essa constatação não surgiu de uma verdade única e modeladora, mas de uma busca pela convivência harmoniosa dos vários e diferentes movimentos que constantemente surgem e ressurgem tanto nas ciências como no meio religioso.

Os vários modelos religiosos e uma Globalização econômica, política e social fazem perguntar por uma nova abordagem e um novo tratamento para com diferentes maneiras de crenças e comportamentos. Não se trata de nivelar ou harmonizar todas as pessoas em um novo paradigma. É necessário não menosprezar o *Princípio de Similitude* no qual todas as diferenças têm sua proporção de verdade. Em uma crescente crise individual, projeta-se muitos descontentamentos de si mesmo para uma esfera da não aceitação do outro (da outra).

O fato é que a retomada do hermetismo gera uma chave hermenêutica capaz de readequar os diferentes posicionamentos religiosos em uma instância de tolerância. Ao fazer isso, recorre-se a uma ética de convivência. Longe de ser uma religião institucionalizada, o hermetismo propõe um engajamento prático e subjetivo que percebe as diferenças. No entanto, seu interesse não está nas diferenças, mas na similitude. Talvez aqui está o cerne da questão: o interesse pela similitude. Isso porque o hermetismo reconhece a singularização dos seres. Como cada ser é singular, isso pressupõe que, de algum modo, cada um é diferente. Em suma, deve-se recorrer à *hermética ratio* de Durand, em uma perspectiva da antropologia filosófica, para alcançar os diferentes níveis de conscientização diante da intolerância religiosa. Neste sentido, o hermetismo surge como um mediador entre as diferentes formas de manifestações religiosas.

Referência



BERNAL, Martin. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press, 2003 (1987). v. 1, 575p.

DODD, C.H. (Charles Harold). The Bible and the Greeks. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954 (1935). xi-xv, 264p.

DODD, C.H. (Charles Harold). The Interpretation of the Fourth Gospel. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1970 (1968). 478p.

EBELING, Florian. The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007). 158p.

ECO, Umberto. Os Limites da Interpretação. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 315p. (Coleção Estudos, 135).

ELIADE, Mircea. História das crenças e das idéias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 3 v.

ELIADE, Mircea. Origens: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989. 203 p.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. Dicionário das religiões. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 342 p.

HEISER, James D. Prisci Theologi and Hermetic Reformation in the Fifteenth Century. Malone (Texas): Repristination Press, 2011. 248p.

HERMÈS TRISMÉGISTE. Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).

JOHNSON, Luke Timothy. Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). Encyclopedia of Religion. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6, p. 3938-3944.



NEELANDS, W. David. Hooker on Scripture, Reason, and "Tradition". In: **McGRADE Arthur Stephen.** Richard Hooker and the construction of Christian community. Tempe (AZ): Arizona Board of Regents, 1997. 418p. 75-94.

SCHULZ, Regine; SEIDEL, Matthias (Ed.). Egípto: El mundo de los faraones. Postdam: H.F. Ullmann, 2012. 538p.

SCOTT, Walter. Introdução. In: **HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus.** Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1, 549p.

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: **HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.).** Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 487-498.

WILLOUGHBY, Harold R. Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World. South Caroline: BiblioBazaar, 2008. 227p.

YATES, Frances A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London: Routledge and Kegan Paul, 1964. 466p.