



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**Giordano Bruno, a Tradição Hermética e a “Tese Yates”: a construção
de um paradigma entre a história da ciência e a história intelectual
(1964-1974)**

Lucas Augusto Pietra

Brasília

2022

Giordano Bruno, a Tradição Hermética e a “Tese Yates”: a construção de um paradigma entre a historiografia da ciência e a historiografia intelectual (1964-1974)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciado/ bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. Luiz César de Sá.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz César de Sá (orientador)
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Cássio da Silva Fernandes
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof. Dr. Tiago Santos Almeida
Universidade de Brasília (UnB)

Brasília

2022

Agradecimentos

Entrar na Universidade de Brasília foi uma verdadeira surpresa em minha vida. Lembro-me como se fosse hoje quando um grande amigo me ligou avisando que eu havia passado. Àquela altura, no final do primeiro semestre de 2017, eu imaginava que não havia mais esperança e receber a notícia da aprovação foi como se o mundo se abrisse e com ele o próprio futuro. Minutos depois dessa ligação meu pai chegou em casa e, apesar de ser um pouco contido, lembro do sorriso que ele não conseguia conter no rosto. A ele, Marcelo, que me proveu com paz e suporte para prosseguir nos estudos, eu faço meu primeiro agradecimento.

Durante todo o período em que estive na faculdade, contei com o apoio de inúmeras pessoas, principalmente de meus familiares. Em especial, agradeço às minhas avós, dona Dóris, dona Claudina e seu Marcelo, com quem sempre pude contar em momentos difíceis, e ao meu irmão do coração, João Vitor, que sempre acreditou em mim e me deu forças. Não poderia esquecer também as contribuições de meu primo Pedro Artur, que com sua experiência sempre me guiou pelo mundo dos livros, e de minha tia Maura, que me cedeu um espaço em sua casa para que eu pudesse estudar.

Agradeço também aos amigos cuja companhia pude desfrutar diariamente durante toda a graduação. Alguns que já conhecia de outras épocas e que os caminhos comuns na universidade apenas potencializaram nossos laços. Aurélio, Felipe, Gabriel Adler, Gabriel Pinheiro, João de Sá, João Guilherme, João Luiz, João Marcos e Rafael. Há ainda aqueles que mais de perto me acompanharam durante curso de história e que tiveram um impacto direto na minha trajetória. Cíntia, Dhyan, Janaína, Júlia e Jonatas. A todos vocês, muito obrigado!

Devo agradecimentos, também, à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelos dois financiamentos acadêmicos que recebi durante esses anos. Nesse mesmo sentido, devo agradecer ao corpo docente do Departamento de História e ao Ateliê de Estudos de Retórica (AER), que, com suas discussões, eventos e oportunidades, me nutriu academicamente. Através dele tive contato com acadêmicos, professores e pesquisadores notáveis que com muita gentileza comentaram meus trabalhos e sabiamente me aconselharam. A Andrea Daher, Roger Chartier e, especialmente Rafael Viegas, que me auxiliou diretamente em diversos momentos. A todo estes, muito obrigado pela oportunidade.

Por fim, agradeço ao meu amigo e orientador Luiz César de Sá, que me apresentou não apenas um olhar diferente em relação aos trabalhos e pesquisas, mas principalmente em relação à vida. Com ele eu adquiri uma dívida que não serei capaz de saldar, mas que sempre lhe serei grato por toda a paciência, persistência e fé. Por último, agradeço e dedico esse trabalho à minha mãe, Vanesca, que, mesmo sem ter tido a oportunidade de me ver entrar na Universidade, teve um papel de extrema importância ao longo desse caminho.

Resumo:

O presente trabalho busca, através da restituição verossímil do ambiente intelectual no qual o trabalho de historiadora britânica Frances A. Yates – *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* – foi lançado, observar a dinâmica que se estabeleceu entre o texto e o paradigma que lhe faz referência – “tese Yates”. Para isso, foi observada a recepção do texto desde o momento de sua publicação, 1964, até os pós 1974, momento em que o paradigma é fundado por Robert Westman e James McGuire. Na primeira parte do trabalho foram analisados resenhas e artigos publicados em periódicos acadêmicos que tangessem ou se manifestassem diretamente a respeito do trabalho de Yates nos primeiros anos após sua publicação, a fim de mapear o que seria uma primeira recepção. O segundo capítulo, por seu turno, possui como eixo temática as reações quanto ao tratamento dado a figura de Giordano Bruno por Yates, principalmente acerca da intermediação que ela faz entre o heliocentrismo copernicano e o hermetismo. Por fim, no último capítulo foram avaliadas as reações oriundas da história da ciência à luz da dita “tese Yates” e, por conseguinte, as visões que recaíram sobre os ensaios de Westman e McGuire, com o intuito de examinar as dinâmicas acadêmicas que se estabeleceram através da crítica do texto e do paradigma.

Palavras-Chave: Frances Yates; Giordano Bruno; hermetismo; “tese Yates”; história da ciência.

Abstract:

The present work seeks, through the veritable restitution of the intellectual environment in which the work of the British historian Frances A. Yates - *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* - was launched, to observe the dynamics established between the text and the paradigm that refers to it - "Yates thesis". For this, it was observed the reception of the text from the moment of its publication, 1964, until the post 1974, when the paradigm was founded by Robert Westman and James McGuire. In the first part of the work, reviews and articles published in academic journals that touched or expressed directly on Yates' work in the first years after its publication in order to map out what would be a first reception. The second chapter, in turn, has as its thematic axis the reactions regarding the treatment given to the figure of Giordano Bruno by Yates, mainly about the intermediation that she makes between the Copernican heliocentrism and hermetism. Finally, in the last chapter, the reactions coming from the history of science were evaluated in the light of the so-called "Yates thesis" and, consequently, the visions that fell on the essays of Westman and McGuire, with the purpose to examine the academic dynamics that have been established through the critique of the text and the paradigm.

Keywords: Frances Yates; Giordano Bruno, hermetism; “Yates thesis”; history of science.

LISTA DE IMAGENS

FIGURA 1. HERMES TRISMEGISTO, PISO DA CATEDRAL DE SIENA (1480). IN: YATES, FRANCES (1964). GIORDANO BRUNO E A TRADIÇÃO HERMÉTICA, OP. CIT., P. 503	17
--	-----------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 – HERMETISMO E HISTORIOGRAFIA: PRIMEIRAS RECEPÇÕES DE GIORDANO BRUNO E A TRADIÇÃO HERMÉTICA	10
1.1 ANTES DA “TESE YATES”: HERMETISMO EM MEIO A OUTRAS CATEGORIAS.....	16
1.2 MARSILIO FICINO: <i>MAGUS</i> RENASCENTISTA	22
1.3 GIORDANO BRUNO E O FUNCIONAMENTO DA TRADIÇÃO HERMÉTICA	26
CAPÍTULO 2 – NOVOS CONTORNOS PARA UM DEBATE ANTIGO	31
2.1 ANTES DE YATES: GIORDANO BRUNO SEGUNDO LOVEJOY E KOYRÉ. 33	
2.2 HELIOCENTRISMO BRUNEANO: VISÕES SOBRE OS USOS MÁGICOS DO TEOREMA COPERNICANO	36
2.3 GIORDANO BRUNO: ENTRE RACIONALISMO E PRIMITIVISMO	40
CAPÍTULO 3 – A HISTÓRIOGRAFIA DA CIÊNCIA E A “TESE YATES”	43
3.1 INTERNALISMO X EXTERNALISMO	48
3.2 NEWTON ENTRE HERMETISMO, ESTOICISMO, NEOPLATONISMO E CIÊNCIA NA VIRADA DO SÉCULO XVII.....	53
3.3 – ROBERT WESTMAN E ARQUITETURA DA “TESE YATES”.....	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
REFERÊNCIAS	69

INTRODUÇÃO

O principal trabalho da historiadora britânica Frances Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*¹, publicado em 1964, tem início com um relato sobre o modo como ela teria relacionado em sua trajetória os dois elementos que nomeiam seu trabalho. Tudo se iniciou através do interesse por Giordano Bruno, principalmente no que concernia à “ousadia” com a qual o letrado italiano teria aceitado a teoria copernicana em seu texto *La cena de le ceneri*.² A partir desse episódio, comenta o surgimento de contínuas dúvidas conforme seus estudos avançavam, chegando, finalmente, à ideia de que lhe faltava uma pista, algo que pudesse dar sentido a seus “maços de notas e manuscritos”³.

Yates mobiliza o hermetismo, ao menos no que concerne à figura de Giordano Bruno, com a finalidade de entrelaçar várias de suas ideias, principalmente aquelas relacionadas ao heliocentrismo copernicano. O ponto de partida para a procura de algo que pudesse dar sentido à relação entre Bruno e Copérnico não é outro senão a rejeição de uma visão oitocentista sobre Bruno, principalmente a construída pelo idealismo italiano, que o associavam sobretudo a um pensamento racionalista e anticlerical.⁴

Um dos principais méritos de seu trabalho está na forma como ela articula as histórias de Bruno e do hermetismo de uma maneira que nenhuma delas seja subordinada à outra. Assim, Yates propõe uma reconstituição da própria história dos vários usos feitos do *Corpus Hermeticum* ao longo do tempo, explorando desde o mito acerca de sua longevidade, comparada em alguns momentos à tradição mosaica, até seu resgate e subsequentes manipulações durante o Renascimento. Assim, ao visualizar Bruno na condição de um dos maiores expoentes da tradição hermética, ela estrutura uma análise que parte de um objeto específico, mas que o compreende com base nas múltiplas temporalidades que o compõem.

Além do hermetismo, diversos outros elementos são mobilizados na composição de seu trabalho, a exemplo das demais tradições ocultistas paralelas ao hermetismo, bem como suas manifestações mágicas, alquímicas, astrológicas e – popular entre todas – a

¹ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995.

² BRUNO, Giordano (1584). *The Ash of Wednesday Supper (Cena de le ceneri)*. Trad. Hillary Gatti. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

³ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 7.

⁴ SHMITT, Charles B. *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974, by ROBERT S. WESTMAN and J. E. MCGUIRE. William Andrews Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles, 1977, p. 201.

relação dessas tradições com o advento da ciência moderna. No entanto, a importância desse elemento está mais conectada ao momento historiográfico no qual Yates se inseria do que à forma como ela o teria tratado em seu próprio texto. Isso se torna visível principalmente no paradigma desenvolvido a partir de seu trabalho, posteriormente batizado de “tese Yates”.

A história da suposta “tese Yates”, forma pela qual o texto de 1964 em muitos casos chega ao presente, na verdade não coincide exatamente com a história de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. A cunhagem do termo, de tonalidade paradigmática, ocorreu somente em 1974, por uma parte muito específica da recepção da obra. No entanto, essa forma de lhe fazer referência, marcada pela ideia de que o hermetismo teria tido um papel capital no desenvolvimento da ciência moderna, produz, dada a sua larga difusão, o efeito de dar a entender que as discussões provocadas por Yates tocaram apenas os ditos fatos científicos próprios à teleologia da modernidade ou que estes fossem o principal objetivo do livro.

Orientados por essas questões, este trabalho investiga a recepção de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* à luz da criação do paradigma Yates, sobretudo no meio anglófono, língua original da obra. Por isso, no primeiro capítulo serão analisadas as primeiras reações ao trabalho, além das categorias tensionadas pela narrativa. O objetivo dessa primeira parte é sobretudo identificar as linhas gerais dos ambientes intelectuais em que o texto se inseria.

Em seguida, no segundo capítulo, pretende-se concentrar esforços na figura de Giordano Bruno. Saindo de um horizonte cujo foco eram as categorias mobilizadas e passando à análise do protagonista é possível perceber, na mudança de escala, as reações quanto à roupagem que Yates confere a Bruno e a outras figuras tidas como proeminentes no Renascimento.

A análise da recepção mais interessada em Giordano Bruno também tem o intuito de mediar as discussões propostas no terceiro capítulo. Parte do debate a respeito do letrado italiano tem por base, como dito, na rejeição de uma visão científica de seus escritos. Dessa maneira, a partir da relação com Copérnico e outros tidos por arautos do advento da ciência moderna, entende-se que Yates avançou debates ligados à história da ciência. Por isso, as discussões ao redor da não cientificidade do pensamento bruneano introduzem a recepção cujo principal produto fora a criação da dita “tese Yates”: a da história da ciência.

Portanto, o último capítulo será dedicado à avaliação de trabalhos produzidos pela historiografia da ciência em resposta a *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, tendo como norte a construção da dita “tese Yates”. Para isso, se faz necessário examinar tanto os antecedentes a respeito da relação epistemológica estabelecida entre objetos tidos como “científicos” e “ocultistas” quanto as divergências metodológicas que separam os pressupostos da história da ciência de um tipo de história cultural praticado na obra. Esse passo, espera-se, lançará luz sobre a sedimentação de seu trabalho, permitindo não apenas repercutir, mas explicar o legado do trabalho de Frances Yates

CAPÍTULO 1

Hermetismo e historiografia: primeiras impressões de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*

A proliferação do interesse acadêmico pelo hermetismo renascentista nas últimas duas décadas afetou os estudantes de artes, literatura e filosofia de maneira notável. Ademais, historiadores da ciência têm sido forçados a enfrentar a questão de que influência, se é que houve alguma, a tradição hermética pode ter exercido no desenvolvimento da ciência moderna.⁵

O aumento do interesse historiográfico pelo hermetismo renascentista, sublinhado pelo comentário de F. Purnell em 1978, remonta a um momento anterior, mais especificamente a 1964, quando Frances Amelia Yates publicou o que viria a ser seu trabalho de maior destaque, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*.⁶ Naquele momento, ela lançou um olhar diferente sobre o renascimento ao trazer aspectos até então negligenciados pela historiografia para o centro das discussões, a saber, o papel do “ocultismo”, com destaque para o hermetismo, na cultura do renascimento, e sua relação com a chamada “revolução científica”.

A temática pagã no limiar do mundo moderno, em um nível geral, remonta a uma parcela significativa da produção de intelectuais ligados ao Instituto Warburg, do qual Yates fez parte de 1939 a 1981, ano de sua morte. Embora não tenha conhecido Warburg pessoalmente, Yates esteve em contato direto com outras figuras proeminentes do instituto, como Fritz Saxl, Edgar Wind, Ernst Gombrich e, principalmente, Gertrud Bing. A ela Yates dedica o livro publicado na sequência de *Giordano Bruno e a tradição Hermética, A Arte da Memória*, e agradece à interlocução calcada nas ideias de Warburg.⁷

A relação como Bing, ao menos em nível intelectual, cede espaço apenas para aquela travada com Daniel Perkin Walker, cuja produção está fortemente ligada para com à de Yates. Associado ao Instituto de 1945 até seu falecimento, em 1985, podemos situar

⁵ “The proliferation of scholarly interest in Renaissance Hermeticism over the last two decades has affected students of art, literature, and philosophy in a noteworthy way. In addition, historians of science have been forced to come to grips with the question of what influence, if any, the Hermetic tradition may have had on the development of modern science.” PURNELL, F. (1978). Robert S. Westman and J.E. McGuire. Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, 8 p, Essay Review. *Renaissance Quarterly*, Vol. 31, No.4, (Winter, 1978), p. 625. Todas as traduções exceto menção em contrário, são de minha responsabilidade.

⁶ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995.

⁷ Idem (1966). *A Arte da Memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Unicamp, 2007, pp. 14-15.

Giordano Bruno e a Tradição Hermética ao menos em meio a dois de seus trabalhos: *The prisca theologia in France*⁸ e *Spiritual and Demonic Magic*.⁹ Apesar de terem tido rendimentos menos intensos do que o trabalho de 1964, esses títulos, além de funcionarem como pontos de partida para Yates, principalmente no que se refere ao trabalho com categorias do paganismo, como a magia e *prisca theologia*, auxiliam a ilustrar, mesmo que sumariamente, o universo no qual *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* se inseria naquele momento.

Nesse sentido, faz-se necessário situá-lo, também, em relação à obra de Lynn Thorndike (1882-1965), historiador americano laureado em 1957 pela *History of Science Society* e professor em Columbia de 1924 a 1950. Apesar de pertencer a uma geração anterior a de Yates e Walker, a principal obra de Thorndike, *The History of Magic and Experimental Science*¹⁰, serviu de base para a produção de ambos por ser um dos primeiros trabalhos anglófonos a pensar o tema do ocultismo em suas expressões medievais e renascentistas em suas ligações com o desenvolvimentos científico, como o título sugere.¹¹ Divido em 8 volumes, *The History of Magic and Experimental Science* consiste num empreendimento gigantesco, tendo levado cerca de 25 anos para ser produzido, e foi constantemente referenciado pelos dois estudiosos do Instituto Warburg.

Para além das referências ao seu texto, existe um pressuposto teórico que concatena Yates e Thorndike: a visão de que separar a história da cultura e das ideias da história das ciências seria impor sobre o passado um corte epistemológico presentista. Logo, a atenção dada às diversas expressões ocultistas do renascimento são passíveis de serem lidas em conexão com outras áreas que não somente às que lhe são mais próximas, como a magia, alquimia e astrologia, mas também com a teologia, a filosofia e as artes. Apesar de se deter também sobre o hermetismo, Thorndike se delonga mais sobre os usos que algumas figuras medievais fizeram desse *corpus*, sem conceder-lhe, tal como Yates, uma posição privilegiada no estudo dos procedimentos de natureza mágica ou como elemento chave para a leitura dos textos de Giordano Bruno.

A relevância do hermetismo, por sua vez, havia sido apontada antes por Paul Oskar Kristeller e Eugenio Garin, ambos estudiosos com os quais Yates convivera

⁸ WALKER, D.P. *The Prisca Theologia in France*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. 3/4 (1954), pp. 204-259.

⁹ Idem (1958). *Spiritual & Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2000.

¹⁰ THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, Vol. 1-8, 1923-1958.

¹¹ CLAGETT, Marshall. Lynn Thorndike (1882-1965). *Isis*, Vol. 57, No. 1 (Spring, 1966), p. 87.

intensamente. O texto no qual Kristeller destaca o hermetismo, popularizado como o primeiro a pontuar a importância desse *corpus* para a análise do humanismo renascentista, consiste em um estudo sobre a presença da *prisca theologia* nas obras de Marsilio Ficino, mais especificamente no *De triplici vita*, e de Ludovico Lazarelli, publicado em de 1938.¹² Nos trabalhos de Garin, destacam-se os textos *Medioevo e Rinascimento*¹³ e os ensaios reunidos sob o título *La cultura filosófica del Rinascimento*.¹⁴

O texto de 1964, por sua vez, expande consideravelmente os atores históricos estudados, de forma que, além de Marsilio Ficino (1433-1499) e Lodovico Lazzarelli (1447-1500), figuram também Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Cornelius Agrippa (1486-1535), Giordano Bruno (1548-1600), entre outros letrados. O fio condutor a ligar todas essas figuras é, como o título antecipa, a “tradição hermética”. Ela, por vezes também chamada de hermetismo ou hermeticismo, consiste no conjunto de práticas e crenças baseadas no *Corpus Hermeticum* (doravante C.H). Traduzido para o Latim por Marsílio Ficino e publicado em 1471, o C.H. chegou a Florença em 1463, vindo da região da Macedônia a mando de Cósimo de Médici (1389-1464). O texto em si não era totalmente desconhecido do mundo letrado da época, tendo sido comentado por outras autoridades da antiguidade tardia, a exemplo de Santo Agostinho e Lactâncio. No entanto, foi amplamente difundido nos séculos XV, XVI e XVII por meio da tradução ficiniana, que daria início a uma série de outras edições, traduções e variantes textuais.¹⁵

O C.H., cuja autoridade é atribuída ao lendário e antigo sacerdote egípcio Hermes Trismegisto, divide-se, além de uma série de escrituras secundárias relacionadas às práticas “ocultistas”, em 18 tratados¹⁶ e um outro texto chamado *Asclepius*. A partir desses textos, pode-se, mesmo que de maneira um tanto artificial, dividir sua temática

¹² KRISTELLER, Paul Oksar. Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo ala diffusione dele idee ermetiche nel renascimineto. *Annali dela R. Scuola Normale Superiori di Pisa, lettere Sotoria e Filosofia* 2:7, 1938.

¹³ GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento: Studi e ricerche*. Bari, Laterza, 1954.

¹⁴ Idem. *La Cultura Filosófica del Rinascimento Italiano: Ricerche e documenti*. Firenze: Sansoni, 1961.

¹⁵ KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 223.

¹⁶ Dos quinze tratados enviados a Florença, Ficino traduziu apenas 14 dado que um deles teria se perdido no traslado. Os últimos 3 tratados (XVI, XVII e XVIII) são oriundos de uma tradução do C.H. de Lodovico Lazzarelli embasada num manuscrito distinto do utilizado por Ficino e publicado em 1507. COPENHAVER, Brian. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and introduction*. Cambridge: Cambridge, 1992, pp. XLVIII-XLIX; HANEGRAFF, Wouter J. *Lazzarelli, Lodovico*. In: HANEGRAFF, Wouter J. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill p. 680; YATES, Frances (1964) *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 57.

entre uma orientação “prática” e outra “filosófica”.¹⁷ A primeira categoria refere-se a temas como a magia, alquimia, astrologia, astronomia, botânica, medicina e farmácia, fornecendo informações e exemplos, diretos e indiretos, para procedimentos de toda a sorte, como a cura de doenças e a confecção de imagens baseadas em referências astrológicas. Já a segunda volta-se, por exemplo, para questões relacionadas à natureza das coisas, à criação do mundo e à posição do homem em relação aos demais seres e divindades. Uma manifestação específica do teor filosófico do C.H. está no diálogo entre duas figuras no primeiro tratado do *corpus*, Hermes Trismegistus e Poimandres, a mente de Deus (*nous*), sobre o conhecimento acerca da natureza das coisas do mundo em relação a natureza de Deus.¹⁸

[1] Certa vez, quando o pensamento veio até mim sobre as coisas que existem e meu pensamento se elevou ao alto e meus sentidos corporais ficaram contidos, como alguém pesado de sono por comer demais ou de uma fadiga corporal, um ser enorme completamente ilimitado em tamanho pareceu aparecer para mim e me chamou pelo meu nome e me disse: “O quê tu queres ouvir e ver; o quê tu queres aprender e saber sobre o seu entendimento?”

[2] “Quem és tu” eu perguntei. “Eu sou Poimandres”, ele disse, “a mente da soberania; eu sei o que tu queres e eu estou contigo em todo lugar.”

[3] Eu disse “eu desejo aprender sobre as coisas que existem, entender sua natureza e (conhecer-saber-compreender) deus. Como eu quero ouvir!” eu disse. Então ele me disse: “Mantenha em mente tudo o que tu desejas aprender, e eu vou te ensinar.”¹⁹

O hermetismo integra-se, segundo o texto de 1964, a uma série de outros *corpora* textuais, cujos temas evocam sabedorias antigas pagãs (*prisca theologia*), mas que, em medidas distintas, eram lidas teologicamente em harmonia com a doutrina cristã. Compõem essa *prisca theologia*, além do *Corpus Hermeticum*, a Cabala (*Kabbala*) judaica, os hinos órficos, os oráculos sibílicos e caldeus, além de alguns textos atribuídos a filósofos pré-socráticos, a exemplo de Pitágoras. O interesse pela *prisca theologia*

¹⁷ COPENHAVER, Brian. *Magic*. In: *The Cambridge History of Science: early modern science Vol.3*, ed. By Katharine Park and Lorraine Daston. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 521.

¹⁸ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995, pp. 14-15.

¹⁹ [1] Once, when thought came to me of the things that are and my thinking soared high and my bodily senses were restrained, like someone heavy with sleep from too much eating or toil of the body, an enormous being completely unbounded in size seemed to appear to me and call my name and say to me: "What do you want to hear and see; what do you want to learn and know from your understanding? [2] "Who are you? I asked. I am Poimandres, he said, mind of sovereignty; I know what you want, and I am with you everywhere. [3] I said, I wish to learn about the things that are, to understand their nature and to know god. How much I want to hear! I said. Then he said to me: Keep in mind all that you wish to learn, and I will teach you". COPENHAVER, Brian. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and introduction*. Cambridge: Cambridge, 1992, p. 1 (C.H. 1 – [1] - [4]).

conheceu um forte desenvolvimento nos séculos XV e XVI, explicado, por um lado, pela reaparição do Platonismo e o desejo de integrá-lo ao Cristianismo, e, por outro, pela disponibilidade e forte circulação desses textos no período.²⁰ Mais importante, talvez, seja sua descrição como parte de uma atitude específica do “Renascimento” para com o passado e um interesse específico pela magia e suas fontes “antigas”, características que situam a relevância desse “movimento” para Yates.²¹

As reverberações dos estudos de Yates podem ser sentidas na academia até hoje, através, principalmente, da inscrição de seu nome no rol de autoridades do tema. Passados quase 60 anos de sua publicação, seu livro segue sendo referenciado como um clássico do campo. No entanto, o fato de ter se tornado canônico fez com que o trabalho de Yates fosse recebido – e, de certo modo, reduzido – a um conjunto de estereótipos, fazendo-o às vezes de espantinho para o qual as pesquisas subsequentes se voltaram sem necessariamente considerar aspectos constitutivos de sua narrativa. Sua longevidade, nesse sentido, implica um acúmulo de discussões distintas acerca dos temas mobilizados por *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, sendo possível notar desde a particularização de alguns debates até a generalização de outros.

A pluralidade das formas de recepção desse texto é sintomática da quantidade de temas que abrange. No entanto, apesar de consistir em uma grande narrativa que engloba aspectos distintos ao longo de três séculos, sem privar-se de discutir fenômenos relativos à antiguidade, existe um fio condutor a unir categorias até então isoladas, caso das práticas mágica renascentistas, e todos os seus anteparos, até a chamada “revolução científica”. No nível da recepção, o texto acabou por estabelecer uma ligação direta com a história das ciências, muito por conta de suas especulações quanto às origens da dita “revolução científica,” com a história da cultura e com a história intelectual, sobretudo no que diz respeito à investigação das práticas e crenças ocultistas.

Contudo, tal forma de recepção se estrutura hoje no formato de um paradigma – a “tese Yates”. Além da redução de certos aspectos do texto, quando observada em sua verticalidade, a imagem uníssona do paradigma revela-se por meio da sobreposição de diferentes modos de apropriação da narrativa, e que nem sempre se referem aos pontos centrais da obra, ao longo do tempo.²² Tomemos como exemplo o contraste entre o *review*

²⁰ WALKER, D.P. The Prisca Theologia in France. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. 3/4 (1954), p. 204.

²¹ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*, op. cit., p. 13.

²² É o caso, por exemplo, da forma como Wellington Rodrigues e Almicar Balardi articulam, tanto no título como ao longo do texto, o termo – “[...] Tese Yates, a qual afirma que o misticismo exerceu impacto

de Paul E. Memmo sobre o livro publicado em 1966²³ e os artigos de Robert Westman e J.E. McGuire, publicados em 1974.²⁴ Na resenha, Memmo se refere à “tese” do texto de forma relativamente crítica, chamando a atenção para os perigos do entusiasmo de Yates, o que a teria levado a superestimar sua ideia principal.²⁵ Mais importante, porém, do que suas opiniões quanto ao texto, é o que ele inscreve na “tese Yates” ao aludir ao conjunto de partes interconectadas do trabalho, principalmente no tocante a Giordano Bruno, na contra luz da cultura do renascimento em suas faces pagãs, o que permitiria expor as relações do paganismo para com a dita “revolução científica”.

Os artigos de Westman e McGuire, ao demarcar diretamente uma “tese Yates”, acabam por enfatizar somente as passagens voltadas para as origens da “revolução científica”, trazendo à tona vínculos que o texto estabelece para com a história da ciência. Dessa forma, eles recorrem ao termo de maneira metonímica, tomando a parte final da narrativa, situada nos últimos capítulos, como principal, subsumindo outros aspectos que não compunham o foco de seu interesse imediato.

Apesar de empregarem os mesmos termos, ambos os estudos tratam *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* de forma radicalmente distinta. Mas, ao invés de um contraste direto propiciado por diferentes apostas analíticas, essas distinções acabaram compondo diferentes camadas no bojo do processo de uniformização do “paradigma Yates”. A distância temporal de suas publicações fornece um indício não só para se pensar a razão dessa mudança, dado que o uso do termo por Memmo faz não é um caso isolado nos primeiros anos após a publicação de 1964, assim como a utilização do termo por Westman e McGuire produziu efeitos intensos na modulação da imagem que se tem de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Assim, parece-nos pertinente avaliar esse

positivo no surgimento da visão científica moderna.” RODRIGUES, W.G.; BALARDI, A. Abordagens Historiográficas Aplicadas ao Estudo das Relações entre Ciência e Religião: Tese do Conflito, Tese Yates e Tese da Complexidade. *Revista Hermenêutica*, Vol 13., No. 1 (Maio, 2014), p. 62; Outros ocorrências em: VICKERS, Brian. Frances Yates and the Writing of History. *The Journal of Modern History*, Vol. 51, No. 2, Technology and War (Jun., 1979), pp. 315-316; Idem. *Critical Reactions to the Occult Sciences During the Renaissance*. In: *The Scientific Enterprise, Studies in History, Philosophy, and Sociology of Science*. Ed. Edna Ullman-Margalit, Vol. 146, 1992, p.77; BÉLTRAN, Antonio. *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*. Madrid: Siglo Veintiuno de España editores, 1995, p. 75; (5-37); BULBELLO, J.P. *Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX)*. In: BUBELLO, J.P.; CHAVES, J.R.; MENDOÇA, Francisco. *Estudiosos sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*. Buenos Aires: EFFL, 2018, p 41.

²³ MEMMO, Paul E Jr. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1966), pp. 169-172.

²⁴ ROBERT S. WESTMAN; J.E. McGuire. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977

²⁵ Ibidem. p. 169.

primeiro momento da publicação de modo a salientar os seus efeitos iniciais bem como as categorias tencionadas por Yates.

1.1 Antes da “tese Yates”: hermetismo em meio a outras categorias

As primeiras reações a *Giordano e a Tradição Hermética* podem ser percebidas através de publicações em periódicos especializados. De maneira introdutória, nota-se, sobre o formato de *reviews* e artigos, como o tratamento dado ao texto, independente de seu caráter, tendeu a focar a avaliação de temas muito localizados. A primazia do C.H. como fonte de sabedoria em meio aos demais componentes da *prisca theologia*, as formas de interação dessa teologia antiga com o cristianismo, o papel de alguns letrados no que Yates chama de “tradição hermética” e o lugar ocupado pela “História do Renascimento” consistem em exemplos dessa primeira crítica ao texto.

Uma amostra significativa da recepção é a resenha publicada em 1965 por Charles R. Meyer, na qual ele tece um comentário acerca da associação do hermetismo com o cristianismo: “Do século XV ao XVII, o pensamento cristão renascentista foi largamente infectado pelo Hermetismo, uma antiga doutrina gnóstica conhecida por Santo Agostinho e outros Padres da Igreja”.²⁶ O termo usado por Meyer para explicar a relação entre as duas tradições – infecção –, além de expressar sua opinião quanto à perniciosidade do hermetismo para o cristianismo, pontua a aceitação de uma ideia estruturante para o texto de Yates: a associação entre cristianismo e hermetismo.

O juízo de valor acerca da natureza pagã do C.H. pode ser associado às convicções de Meyer, que, além de acadêmico, foi um clérigo longo, ordenado padre em 1945 e professor do Seminário Mundelein na University St. Mary of the Lake. Além da perniciosidade do Hermetismo e seus perigos para o cristianismo, sua relação com a doutrina vigente, configurada em termos da adequação do C.H em relação aos preceitos cristãos, é marcante no texto de 1964. Isso se dá, por exemplo, através da notação dos vários paralelismos existentes entre trechos bíblicos e herméticos, principalmente no que tange o mito da criação do mundo, a santíssima trindade e a profecia da vinda do filho de Deus.

²⁶ “From the fifteenth to the seventeenth century, Christian Renaissance thought was largely infected with Hermetism, an ancient gnostic doctrine known to St. Augustine and other Fathers of the Church.” MEYER, Charles R. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* by Frances Yates. *The Catholic Historical Review*, Vol. 51, No.1 (Apr., 1965), pp. 108-109.

Em vários momentos da narrativa, Yates procura demonstrar o esforço de letrados da época para apresentar a referência “natural” que o hermetismo fazia à teologia cristã. A alusão ao mosaico da Catedral de Siena (figura 1), onde se encontra Hermes Trismegistus ao centro, logo à entrada, é um momento forte da sua argumentação, que combina discursos de ordens distintas na formatação de seu argumento. A imagem é tratada como um sintoma, uma evidência visual da profecia do advento do filho de Deus, tema comum entre as escrituras sagradas e o C.H., sinal de uma dinâmica específica que se estabeleceu entre ambas.



Figura 1. Hermes Trismegisto, piso da catedral de Siena (1480). In: YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 503.

Além da presença da figura de Hermes enquanto profeta gentio dentro do templo, tal qual descrito por Lactânio²⁷, vale destacar ainda a evocação de sua autoridade através da inscrição *Hermes Mercurius Contemporaneus Moyse*. Para Yates, essa imagem, somada à inscrição logo abaixo dos pés da figura central, cuja menção temporal proposta – contemporâneo a Moisés – coincide com a descrição de Ficino no *argumentum* de sua tradução do C.H.,²⁸ além de demonstrar a aceitação do hermetismo pela igreja, acaba por indicar a autoridade creditada à figura do sacerdote egípcio. A antiguidade conferida

²⁷ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 16.

²⁸ *Ibidem*. pp. 26-27.

estabelece a dimensão do prestígio atribuído, pois Moisés, por seu turno, marcava uma das tradições mais longevas e principais autoridades da doutrina cristã.

A relação com o cristianismo descrita por Meyer nos termos da presença do hermetismo, que denomina *Christian Renaissance Thought*, consiste em um dos diversos arranjos possíveis, a partir da doutrina hermética, com o cabalismo judaico.²⁹ Essa doutrina, enquanto fonte mágica historicamente associada à figura de Giovanni Pico della Mirandola, consiste em um exemplo das outras formas de *prisca theologia* avaliadas por Yates no que diz respeito à interação com hermetismo no renascimento. Apesar de determinar trechos relativamente volumosos para o cabalismo, certamente ele não desfruta do mesmo prestígio em seu texto que a doutrina hermética, característica essa observada pela crítica.

Para Henry Brann, intelectual alemão cujos interesses voltavam-se para temas relacionados à importância da Cabala nos textos de Spinoza, em outro *review*, este publicado em 1966, a colocação de Yates sobre o hermetismo, em sua narrativa, suprime a presença do cabalismo em meio às formas *prisca theologia*. Após fazer algumas considerações sobre a assertividade de Yates quanto a uma nova interpretação dos escritos de Giordano Bruno e sobre o “pensamento renascentista”, ele critica a forma como ela aparentemente teria subestimado a Cabala em contraste com outras doutrinas renascentistas. Para ele, a autora acaba por considerar erroneamente a Cabala Judaica como um *corpus* teológico-mágico inferior: “Mas ela mesma, em seu capítulo “Giordano Bruno e a Cabala, fala de maneira bastante depreciativa da Kaballah enquanto uma ‘revelação judaica e mágica inferior’, e aqui esse revisor não pode concordar com isso”³⁰.

Brann não diz por que a cabala judaica desfrutaria do mesmo *status* que o C.H. no renascimento, mas, de qualquer maneira, é importante salientar que, além do capítulo por ele mencionado, XIV, Yates também dedicou o capítulo V às investigações sobre essa tradição ocultista judaica. Nesse capítulo, ao invés de focar em Giordano Bruno e os usos que ele faz do *Corpus Hermeticum*, ela discorre sobre a *magia angelis* de Pico em contraste com a *magia naturalis*, e, em diversos momentos hermética, de Ficino. Segundo

²⁹ A Cabala é uma doutrina mística judaica cujos temas estão fortemente associados a questões religiosas e filosóficas, principalmente de orientação ocultista. É importante salientar que o cabalismo diverge do Judaísmo Ortodoxo e seus principais textos, como o *Sefer Yetzirá* e o *Zohar*, o não estão na Talmude. Para mais, ver: YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*, op. cit., pp. 101-103.

³⁰ “But she herself, in her chapter “Giordano Bruno and the Cabala,” talks quite disparagingly of the Kabballah as an “inferior Jewish revelation and magic”, and here this reviewer cannot agree with the author.” BRANN, Henry Walter. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* by Frances Yates. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 5, No. 3 (Autumn, 1966), p. 469

a própria Yates, a ideia de uma magia *angelis*, praticada por Pico, e baseada na Cabala, consiste em uma magia mais audaciosa que a de Ficino, pois prestava-se à invocação de anjos, arcanjos e os dez sefirots (nomes ou poderes de Deus), mas de maneira a complementar às esferas da magia de Ficino.³¹

Há momentos na crítica de Brann, em que o foco parece estar restrito a uma única frase no percurso do livro, dado que, no capítulo V, Yates sinaliza para um possível paralelismo entre a importância do hermetismo e do cabalismo. Todavia, para além da certeza quanto ao estatuto das duas tradições ou a quão desequilibrada seria a representação que Yates faz da importância da Cabala, Brann evidencia uma outra face do texto de 1964: a escolha do hermetismo como fonte ocultista privilegiada para pensar não somente os trabalhos de Giordano Bruno, mas o renascimento de uma forma geral.

Para melhor ilustrar as circunstâncias nas quais Yates enfatiza hermetismo, é importante recuar alguns anos e restituir aspectos de sua trajetória intelectual. Ela iniciou sua carreira acadêmica décadas antes, no final dos anos 1920, ao concluir seu mestrado sobre peças teatrais no século XVI. Entre 1926, ano do término, e a entrada no Instituto Warburg, em 1939, Yates publicou dois trabalhos que, em alguma medida, a levaram a trabalhar com um dos personagens históricos mais presentes em sua trajetória: Giordano Bruno. Os textos em questão são um artigo sobre John Florio (1552-1625), personagem com o qual se deparou enquanto pesquisava no Escritório de Registros Públicos de Londres, intitulado *John Florio at the French Embassy*, publicado em 1929,³² e, subsequentemente, em 1934, sua biografia, *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*.³³

O interesse marcante na carreira de Yates por Giordano Bruno muito provavelmente se iniciou através de suas pesquisas sobre Florio, que esteve com Bruno na embaixada francesa de Londres em 1583. Essa estadia ocorreu após sua ida a Oxford, onde participou de um debate sobre a teoria copernicana com doutores ingleses. Como resultado da disputa, Giordano compôs o texto *Cena de le ceneri* (*The Ash of Wednesday Supper*) publicado em Londres em 1584.³⁴ O primeiro trabalho de Yates sobre o Bruno foi uma tradução desse texto para o inglês, rejeitado pela Cambridge Press, no qual ela

³¹ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a tradição hermética*, op. cit., p. 100.

³² Idem. John Florio at the French Embassy. *The Modern Language Review*. Vol. 24 No.1(Jan.,1929) pp. 16-36.

³³ Idem. (1934). *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

³⁴ BRUNO, Giordano (1584). *The Ash of Wednesday Supper (Cena de le ceneri)*. Trad. Hillary Gatti. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

demonstrou pela primeira vez sua aversão à interpretação corrente sobre Bruno, a saber, a de que ele era um simples defensor das teses heliocêntricas de Nicolau Copérnico (1473-1543).³⁵ Para ela, naquele primeiro momento, sua principal ideia dizia respeito à defesa de um retorno a um catolicismo medieval, algo muito diferente do que seria apresentado em *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* em 1964.

Após anos trabalhando com Bruno, tendo publicado entre 1939 e 1964 uma série de estudos acerca de sua trajetória, relacionados principalmente a sua estadia na Inglaterra, Yates acabou por encontrar no hermetismo uma chave interpretativa para explorar a pluralidade constitutiva do *corpus* bruneano. Sobre esse aspecto, o próprio Brann ressalta que, apesar do ceticismo quanto à desvalorização do cabalismo para o renascimento, no que tange à figura específica de Bruno, a autora foi bem-sucedida em tratar os *corpora* em sua especificidade:

No mesmo capítulo, Yates faz uma observação muito importante a qual poderia servir como um sumário do livro inteiro: “Giordano é o resultado direto e lógico da glorificação renascentista do Homem como o grande Milagre, homem que é divino, com poderes divinos reenviados nele”. Ele é, em suma, o resultado do hermetismo renascentista.³⁶

Ou seja, existe uma crítica entre a forma como essas duas tradições são colocadas numa hierarquia, na qual, talvez, as posições fossem mais confusas quando comparadas à avaliação de figuras específicas.

Ainda em outro *review* de 1966, este de Daniel Perkin Walker, colega de Yates no Instituto Warburg, a importância dada ao C.H., em relação às demais teologias antigas, aparece de maneira inversa. Seu valor não é pautado conforme os usos, que dele foram feitos por Giordano Bruno, Cornelius Agrippa e Marsilio Ficino, mas sim segundo a disposição dos textos herméticos em comparação com outros materiais da *prisca theologia*. Segundo ele: “Eles [os tratados herméticos] também são importantes porque contêm um conteúdo religioso específico, enquanto os outros textos da *prisca theologia* são principalmente fragmentos enigmáticos que podem ser facilmente adaptados”³⁷.

³⁵ YATES, Frances. *Autobiographical Fragments*. In: *Collected Essays, III: Ideas and Ideals in the North European Renaissance*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984, p.314.

³⁶ “In the same chapter, Miss Yates makes a very important remark which could serve as a summary of the entire book: ‘Giordano Bruno is the direct and logical result of the Renaissance glorification of Man as the great Miracle, man who is divine, with divine powers resending in him’. He is, in short, the result of Renaissance Hermetism”. BRANN, Henry Walter. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* by Frances Yates. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 5, No. 3 (Autumn, 1966), p. 469.

³⁷ “They are also important because they have a specific religious content, whereas the other texts of the *prisca theologia* are mostly enigmatic fragments that can quite easily be made to fit any variety.” WALKER, D.P. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* by Frances Yates. *The Modern Language Review*, Vol. 61, No. 4 (Oct., 1966), pp. 719-721. Published by Modern Humanities Association, p. 719.

Em suma, existe, em oposição ao texto de Brann, uma razão material para a importância do C.H., mesmo em relação à Cabala judaica. Quando colocadas juntas, as considerações de Brann e Walker, a ideia de uma interpretação hermética do *corpus* bruneano não é questionada. No entanto, fica evidente como a disputa pelo destaque do hermetismo, nesse caso em contraste com o cabalismo, mesmo que como exemplo de uma consideração extremamente pontual, não procede sem contrapartidas. Ademais, a eleição do hermetismo no texto de 1964 se dá na articulação entre escalas muito distintas. Ao se servir dos discursos de Bruno como chave investigativa, Yates assume a importância do C.H. de forma não particular, mas sim como um exemplo de uma predileção que autorizaria o uso da denominação “tradição hermética”.

Em um artigo de 1967 sobre a relação entre o poeta francês Théodore Agrippa d’Aubigné (1552-1630) e o ocultismo intitulado *D’aubigné and Sixteenth Century Occultism*, Robert Griffin acaba por reiterar o ponto de Walker quanto à precedência do hermetismo.

Filosofia hermética, ou hermeticismo, é a forma mais abrangente do ocultismo renascentista. Por causa de suas origens, seus praticantes e seu escopo de investigação, ela deveria ser vista como superior à alquimia, à astrologia e ao cabalismo – na verdade o menor interesse hermético é com frequência absorvido pelo ensinamento superior em alguns trabalhos herméticos renascentistas. [...] ³⁸

Ao analisar as mudanças do “pensamento” e da “poesia” de d’Aubigné à luz do ocultismo em *Le Printemps*³⁹, Griffin se vale das contribuições de Yates em dois momentos. O primeiro diz respeito ao já mencionado destaque à Hermética como referência mais apurada para uma investigação, tanto em seu aspecto micro – caso específico da poesia de d’Aubigné – como o macro – sobre discursos relacionados ao ocultismo, durante o renascimento de modo geral. O segundo ponto está relacionado ao crédito concedido à tradução e autoridade de Ficino como *topos* central para pensar a disseminação do hermetismo e sua impregnação em diversos horizontes culturais. Nesse caso específico, cujo objeto de análise é a poesia, Griffin, a fim de melhor ilustrar a difusão e subsequente importância do hermetismo para as produções renascentistas,

³⁸ “Hermetic philosophy, or hermeticism, is the most comprehensive form of Renaissance occultism. Because of its origins, its practitioners, and its scope of inquiry, it should be seen as superior to alchemy, astrology, and cabalism – indeed, the lesser magical interest are often absorbed by the higher learning in some Renaissance hermetic works. [...]” GRIFFIN, Robert. *D’aubigné and Sixteenth-Century Occultism. Romanische Forschung*, 79. Bd., H. 1/2 (1967), p.117

³⁹ AGRIPPA D’AUBINGÉ. *Le Printemps, l’Héctacombe à Diane et les Stances*. Trad. Henri Webber. Paris: Presses Universitaire de France, 1960.

compara-o às mudanças provocadas nos estudos sobre literatura à época das investigações de Freud:

[...] Devido a certos eventos importantes no século XV e XVI – publicação de Hermes Trismegistus por Ficino, a migração de mágicos italianos do Norte e a proliferação de textos árabes – o meio renascentista tornou-se carregado de uma mistura de noções ocultas virtualmente impensáveis na Idade Média. A aparição de Hermes sozinho, como a aparição do Novo Mundo, catalisou a mente literária, e talvez possamos entender melhor a força do ocultismo na literatura notando as direções alteradas na literatura moderna desde as revelações de Freud. E quer adotassem os novos mistérios ou os insultassem, os artistas não podiam ignorá-los.⁴⁰

1.2 Marsilio Ficino: *magus* renascentista

Considerar Marsilio Ficino ponto de partida não só para a tradição hermética renascentista, para além do valor de sua figura em relação à valorização da *prisca theologia* e para o neoplatonismo, é um outro ponto que se mostrou instável com o passar dos primeiros anos pós 1964. Em um *review* publicado cerca de dois anos após o lançamento de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, Paul E. Memmo discute a ênfase que Yates dá ao letrado italiano na primeira parte de seu texto, principalmente a partir do comentário posto na tradução do C.H, publicado em 1471, e no *Liber de vita coelitus comparanda*, de 1489.⁴¹

Memmo, tradutor de um dos principais textos de Giordano Bruno para o inglês, *De gli eroici furori*, publicado também em 1964, indaga-se acerca da primazia da magia no *Liber de vita* em desfavor de outras características de ordem teológico-filosófica. A narrativa de Yates, por sua vez, sobressalta o teor mágico do texto de Ficino, sobretudo os elementos oriundos do C.H. Além da principal referência mágica do *corpus*, contida na passagem do *Asclepius* sobre a “criação de deuses” através da animação de estátuas⁴², ela associa os ensinamentos sobre a produção de talismãs do *Picatrix*⁴³ e do *De occulta*

⁴⁰ “[...] Due to certain key events in the fifteenth and sixteenth centuries – Ficino’s publication of Hermes Trismegistus, the northern migration of Italian magicians, and the proliferation of Arab text – the Renaissance milieu became charged with a mélange of occult notions virtually unthought of in the Middle Ages. The appearance of Hermes alone, like the apparition of the New World, catalyzed the literary mind, and perhaps we can best understand the force of the occultism on literature by noting the altered directions of modern literature since the revelations of Freud. And whether they adopted the new mysteries or reviled them, artists could not ignore them.” GRIFFIN, Robert. D’aubigné and Sixteenth-Century Occultism. *Romanische Forschung*, 79. Bd., H. 1/2 (1967), p.115

⁴¹ MEMMO, Paul E Jr. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1966. Published by: Duke University of Oregon, pp. 169-170

⁴² YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 17.

⁴³ O *Picatrix* é um tratado anônimo sobre magia astral com diversas referências à confecção de talismãs e, por se assemelhar em alguns aspectos ao *Corpus Hermeticum* e ao *Asclepius*, é considerado parte da

philosophia,⁴⁴ com a utilização de imagens planetárias contra a fadiga e a melancolia descrita por Ficino.

Para Memmo, a principal relação que Ficino estabelece com Hermes Trismegistus baseia-se na suposta antecipação da revelação judaico-cristã. Ao mudar o foco da referência ao C.H., ele acaba por relativizar a origem de uma categoria estruturante do texto de Yates: a de “*magus* da renascença”, cujo precursor, segundo ela, era Ficino. A questão dos desdobramentos mágicos de Ficino importam, pois existe, segundo Yates, uma relação dos *magi* para com a posterioridade subdividida em duas apropriações interligadas. De um lado, tem-se a figura de Giordano Bruno, mais relevante expoente da tradição de *magi* iniciada em Ficino, cuja principal autoridade de referência seria Hermes Trismegistus. Do outro, está o papel crucial dos *magi* para a “revolução científica”, mesmo que em seu formato prefigurativo, algo a ser discutido mais à frente.

Yates é uma acadêmica consciente demais para não falar também daquelas partes das profecias de Hermes as quais Ficino e outros humanistas viram paralelos convincentes com a profecia bíblica da consumação do mundo. Mas ela não tem, parece-me, suficientemente em vista que para Ficino a importância fundamental de Hermes, o egípcio, está em sua antecipação providencial das revelações mosaica e cristã.⁴⁵

Caso afastado de textos como *De occulta philosophia* de Agrippa e do *Picatrix*, marcados por seu receituário e guias para uma performance mágica prática, Ficino deixaria de fazer parte dessa linha de *magi*.⁴⁶ A discussão, portanto, não perpassa o uso que Ficino faz da autoridade Hermes Trismegistus, mas sim a natureza dessa referência. Apesar de sua localidade restrita quando comparada ao volume de temas que Yates articula em seu livro, a crítica de Memmo representa uma discordância mais

literatura hermética, porém com um teor claramente mais técnico. Para mais, ver: YATES, Frances: *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 62-63.

⁴⁴ *De occulta philophia* é um texto de Cornelius Agrippa publicado em 1553 e é conhecido pela historiografia como um texto de magia cuja referência principal é o hermetismo. Para mais, ver: YATES, Frances. *Giordano e a Tradição Hermetica*, op. cit., pp. 152-165.

⁴⁵ “[...] Miss Yates is too conscientious a scholar not to speak also of those parts of Hermes’ prophecy in which Ficino and other humanists of the Renaissance saw compelling parallels to the Scriptural prophecy of the consummation of the world. But she does not, it seems to me, hold sufficiently in view that to Ficino the fundamental importance of Hermes, the Egyptian, lies in his providential anticipation of the Mosaic and Christian revelations.” MEMMO, Paul E Jr. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* by Frances Yates. *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1966), pp. 169-172.

⁴⁶ *Magi* da Renascença, ou simplesmente “magos”, são, para Yates as figuras que mais desenvolveram as aptidões técnicas não só do *Corpus Hermeticum*, mas da *prisca theologia* de uma forma geral. Essa categoria é de suma importância para o texto, pois é a esses personagens que Yates atribui uma progressiva mudança na vontade operativa e atitude para com o mundo. Em outras palavras, os “magos da Renascença” são os principais responsáveis por uma prefiguração das operações que em alguma medida culminariam nas ciências mecânicas. Para mais, ver: YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermetica*, op. cit., pp.13-14, 18, 21-23, 100, 121-125, 153, 180, 201, 291, 356-359, 397,439, 475.

comprometedora do que os apontamentos de Brann sobre o cabalismo, dado que relativiza o ponto de partida de uma categoria que articula as duas partes do texto de 1964, uma que discute as origens da suposta “tradição hermética” e outra que avalia Giordano Bruno como ápice dela:

[...] Enquanto a autora alude fielmente aos textos de Ficino nos quais ele explica claramente que suas imagens devem ser vistas no contexto da *magia naturalis* e do Neoplatonismo, ela implica simultaneamente que os usos deles são essencialmente relacionados ao emprego mais patentemente supersticioso dos talismãs egípcios encontrados no anônimo *Picatrix* e no livro de Cornelius Agrippa sobre magia, *De occulta philosophia*. Yates, no entanto, não fornece evidências conclusivas de quais usos especificamente mágicos Ficino pretendia. Pode haver, de fato, como sugere Yates, um grau de analogia entre o uso que Ficino e Agrippa fazem das imagens talismânicas. Mas é preciso, eu gostaria de sugerir, que se investigue melhor o grau de diferença. A diferença pode muito bem ajudar a decidir se Ficino, em toda a mística da tradição judaico-cristã e platônica, pertence ou não à tradição dos Magus.⁴⁷

Uma reavaliação do debate acerca da posição de Ficino em relação à magia foi feita em 1990 por Brian Copenhaver, tradutor de uma das versões críticas mais recentes que se tem do C.H. Segundo ele, o interesse de Ficino voltava-se mais para a teologia gentil do que para magia antiga propriamente⁴⁸, o que não comprometia suas predileções pela *prisca theologia*, dado que nem todos os seus usos estavam associados à magia. Apesar da aparente continuidade para com a posição de Memmo quanto à dúvida sobre primazia do teor mágico nos textos ficinianos, Copenhaver, até por uma questão temporal, acaba por desenvolver uma argumentação que transcende a análise dos usos que Ficino faz do *corpus*. Ele, então, procura refletir sobre os limites não só da oferta de ensinamentos mágicos contidos no C.H., haja vista as confusas delimitações entre desdobramentos teóricos e práticos das atividades ocultistas, como também a respeito da

⁴⁷ “While the author alludes faithfully to the texts of Ficino in which he explains clearly that his images are to be seen in the comparatively harmless context of *magia naturalis* and Neoplatonism, she implies simultaneously that his uses of them are essentially related to the more patently superstitious employment of Egyptian talismans found in the anonymous *Picatrix* and in Cornelius Agrippa's textbook on magic, *De occulta philosophia*. Miss Yates does not, however, give conclusive evidence of what specifically “magical” uses Ficino intended. There may be, indeed, as Miss Yates suggests, a degree of analogy between the use both Ficino and Agrippa make of Egyptian talismanic images. But one needs, I should like to suggest, to make further inquiry into the degree of difference. The difference might well help to decide whether or not Ficino, on the whole mystic in the Judeo-Christian and Platonic traditions, belongs to the Magus tradition at all.” MEMMO, Paul E Jr. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1966), pp. 169-170

⁴⁸ COPENHAVER, Brian. *Natural Magic, Hermetism, and occultism in early modern science*. In LINDENBERG, David; WESTMAN, Robert, *Reappraisals of Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 1990, p. 268.

fronteira de ação de Ficino em relação ao desenvolvimento de uma atividade considerada herética.

No que diz respeito ao arranjo dos textos herméticos traduzidos por Ficino, Copenhaver salienta que eles possuem uma natureza marcadamente teológica e que desenvolvem assuntos concernentes a uma devoção religiosa.⁴⁹ Nesse sentido, existe sim um certo paralelismo para com a opinião de Memmo sobre o C.H., e que tampouco passa despercebido por Yates, a saber, a natureza filosófica-teológica vista de forma harmônica com o cristianismo. O segundo ponto, que engloba a amplitude do interesse de Ficino pela magia, desenvolvida em seus textos, acaba por se repartir em dois momentos distintos.

O primeiro diz respeito à já elaborada identificação da atitude de Ficino como uma expressão clara de seu interesse pela magia, notória no tratamento que dera aos *corpora* pagãos e estabelecendo uma relação direta para com as fontes mágicas. Nesse caso, tanto Memmo quanto Copenhaver contrapõem Yates quanto ao desequilíbrio que teria caracterizado os aspectos mágicos do texto, ou seja, de maneira a superestimá-los em relação ao seu teor teórico. O idealismo entre a divisão das atividades ocultistas entre práticas e teóricas, no caso, mágico e teológicas, é, como dito no início do texto, parcial. Isso se dá, por um lado, por conta da relação dialética dessas categorias, tornando-as em certa medida codependentes – uma prática mágica pode pressupor um substrato metafísico, uma crença ou uma doutrina. Por outro lado, a heresia e a idolatria fornecem um dado material de maneira a limitar certas atividades mágicas e, portanto, de distinguir essas atividades, mesmo que de maneira orgânica e influenciada por questões exteriores à prática em si.

É nesse ponto que Copenhaver desenvolve sua argumentação em nível exterior, de forma a relacionar as disposições do texto de Ficino à sociedade de que fazia parte. Para ele, Ficino comenta a Hermética e a suas referências a ela no *Liber de vita* de forma ambígua afim de se precaver contra as acusações de idolatria em relação à fabricação de amuletos e talismãs, ou seja, uma maneira de assegurar o exercício da chamada *magia naturalis*. Vale lembrar aqui que Ficino foi acusado de necromancia (adivinhação do futuro por meio do contato com os mortos) em 1482, acontecimento que pode ser

⁴⁹ COPENHAVER, Brian. *Natural Magic, Hermetism, and occultism in early modern science*. In LINDENBERG, David; WESTMAN, Robert, *Reappraisals of Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 1990, p. 270.

encarado como forma de reforçar o argumento de Copenhaver quanto ao valor das preocupações de Ficino e às limitações de qualquer interesse mágico que ele tivesse.

A astrologia medicinal era eficaz? Era ela também legitimamente cristã? As duas questões eram inseparáveis para Ficino, e eram muito preocupantes no caso dos amuletos e talismãs, pois o uso de objetos decorados ou não decorados para propósitos criativos criava espectros de idolatria e superstição. Na verdade, era desejo de Ficino não cruzar a linha tênue entre uma magia natural concebivelmente legítima e uma magia demoníaca claramente pecaminosa que o levou a escrever ambigualmente sobre o hermético Asclepius na mais longa passagem do *De vita* dedica a Hermética. Os textos sobre a “criação de deuses” do Asclepius descreveram a invocação de espíritos para animar estátuas mágicas, que se assemelham a talismãs em todos os aspectos, exceto o tamanho.⁵⁰

No plano historiográfico, o debate acerca de Ficino e a natureza de sua relação com a magia, mesmo encontrando em Copenhaver uma posição intermediária, que tende estabelecer um equilíbrio entre proposições mágicas e teológicas, acaba por reduzir a força do argumento da autora. De forma branda, Copenhaver mantém o ponto expresso por Memmo evidenciando as possíveis relações diretas com a magia por parte de Ficino, sem, por sua vez, ir de encontro à importância dada a Hermes e à referência a seus escritos. Somado às principais razões já enumeradas, a precaução com a idolatria, identificada na ambiguidade com que Ficino se refere à passagem do *Asclepius*, e aos limites aparentemente impostos pelo C.H. em si, existe também o contraste com outros escritos renascentistas que, de maneira mais clara, estabelecem uma relação bem menos incipiente e especulativa com a magia, seja ela hermética ou de outra orientação, do que nos escritos de ficinianos.

1.3 Giordano Bruno e o funcionamento da Tradição Hermética

Em outro estudo sobre poesia no século XVI, tal qual o de Robert Griffin, publicado em 1969, James Phillips analisa os sentidos de alguns textos produzidos pelo

⁵⁰ “Was the medical astrology efficacious? Was it also legitimately Christian? The two questions were inseparable for Ficino, and they were most worrisome in the case of amulets and talismans, for the wearing of decorated or undecorated objects for creative purposes raised the specters of idolatry and superstition. In fact, it was Ficino’s wish not to cross the fine line between a conceivably legitimate natural magic and a clearly sinful demonic magic that caused him to write ambiguously of the hermetic *Asclepius* in the longest passage of *De vita* devoted to the *Hermetica*. The “god-making” texts of the *Asclepius* described the invocation of spirits in order to animate magical statures, which resemble talismans in all respects but size.” COPENHAVER, Brian. *Natural Magic, Hermetism, and occultism in early modern science*, in LINDENBERG, David; WESTMAN, Robert, *Reappraisals of Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 1990, p. 273.

poeta inglês Edward Spenser (1552-1599). Logo no início de seu artigo ele pontua que as imagens evocadas em diversos poemas de Spenser podem gerar dificuldades interpretativas, principalmente devido às diferentes relações que tais imagens estabelecem com doutrinas ao longo dos textos. Entre comentários que trataram o sincretismo dos poemas como um recurso artístico beirando o ridículo, e outros que viram essa característica como uma espécie de sensibilidade lírica de Spenser, Phillips argumentava faltar um propósito para os usos das imagens poéticas estudadas de maneira geral. É justamente nessa “lacuna” que, assim como Robert Griffin, ele insere o tema do ocultismo como forma de dar sentido à produção discursiva de Spenser.

Para tal, ele se vale fortemente do instrumentário fornecido por Yates em *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* e Walker em *The Prisca Theologia in France*. Dessa forma, Phillips associa o sincretismo da poética de Spenser a um movimento bem maior do qual ele seria parte, representado, aqui, pela confluência de diferentes representantes da *prisca theologia*. Ele, então, retoma o trabalho de Yates a fim de situar o leitor no que chama de *intellectual and artistic milieu of the Renaissance*, momento fortemente marcado, tal qual Yates assinala, pela crença de que várias filosofias gentias continham alguma verdade sobre o Cristianismo:

Estudos recentes do meio intelectual e artístico da Renascença demonstraram que as “academias” neoplatônicas da Itália e da França, principalmente sob a influência de Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, reconheciam uma semelhança impressionante de crença e doutrina entre as principais tradições religiosas do mundo. Os sincretistas acadêmicos, baseando suas conclusões nas leituras dos *prisci Theologi* (Orfeu, Hermes Trismegistus, Platão, o Oráculo Caldeu, Pitágoras, as Profecias Sibilinas e escritos similares da antiguidade ou pseudo-antiguidade), desenvolveram, na visão das palavras de Yates, “uma síntese religiosa cristã, em que toda a filosofia apontava para o cristianismo”, e que considerava “todas as religiões contendo alguma parte da verdade divina.”⁵¹

Estabelecido o ambiente “intelectual” em seu amplo aspecto, de modo a dar sentido à visualização da poesia de Spenser sob a ótica dessas doutrinas pagãs, naquilo que ele chama de “*syncretic tradition in Continental academic*”, Phillips faz uma análise

⁵¹ “Recent studies of the intellectual and artistic milieu of Renaissance European have demonstrated that the Neo-Platonic “academies” of Italy and France mainly under the influence of Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, recognized a striking similarity of belief and doctrine among the major religious traditions of the world. The Academic syncretists, basing their conclusions on their reading of the *prisci theologi* (Orpheus, Hermes Trismegistus, Plat, The Oracula Chaldaica, Pythagoras, the Sibylline Prophecies, and similar writings of antiquity or pseudo-antiquity), developed, in Miss Yates’ words view, “a Christian religious synthesis, in which all Gentile philosophy pointed towards Christianity,” and which regarded “all religions s containing some part of divine truth.” PHILLIPS, James E. Spenser’s Syncretistic Religious Imagery. *ELH*, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1969), p. 112.

consideravelmente mais específica acerca da rede de contatos de Spenser. Essa recomposição tem como ponto de partida a figura de Phillip Sidney (1554-1586), outro poeta inglês que, por sua vez, teve uma forte ligação com Giordano Bruno durante o período em que o italiano passou na Inglaterra. A relação entre os dois é atestada pelo próprio Bruno ao relatar a boa recepção Sidney e de seus companheiros, em contraste com os conflitos contra os “pedantes” de Oxford e, no texto a ele dedicado, publicado em 1584 na Inglaterra, *Lo spaccio della bestia trionfante*.⁵²

Outra figura que se conecta a Spenser através de Sidney é a do huguenote francês Duplessis Mornay (1549-1623). Segundo Jeanne Harrie, Mornay era uma peça central da ligação entre a tradição hermética e a promoção da tolerância religiosa, variação do uso do hermetismo a ser tratada mais à frente. Já em relação à *prisca theologia*, e, portanto, às imagéticas pagãs que circundavam no renascimento, pode-se pensar seu trabalho em contraste com o de François Foix de Candale (1512-1594), bispo francês que também dedicou uma parte considerável de sua trajetória ao estudo do C.H. Em meio às guerras de religião, a despeito de estarem em lados opostos, sobreleva-se um uso similar que ambos fazem da *prisca theologia*, principalmente dos tratados herméticos:

[...] Mais importante ainda, seus escritos indicam uma preocupação com muitas das mesmas questões, bem como a familiaridade comum com fontes clássicas e cristãs. Cada um escreveu uma apologia cristã em que os textos herméticos foram amplamente citados, *Le Pimandre de Mercure Trimegiste de la Philophie Chrétienne* de Foix de Candale aparecendo em 1579 e *De la Verité de la Religion Chrétienne* de Duplessis Monray em 1581.⁵³

A aproximação de Spenser para com outros usuários da *prisca theologia*, ou outros sincretistas, como Phillips denomina as figuras proeminentes orientadas pela crença neoplatônica da convergência, prossegue conforme novos nomes são adicionados à lista de letrados com os quais Spenser teve algum contato. Dentre eles há ainda que se destacar o nome de Daniel Rogers (1538-1591), conhecido por sua carreira diplomática e membro do círculo de Sidney; Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1512-1572), um lógico anti-aristotélico morto durante o massacre de São Bartolomeu; e, por fim, Pontus

⁵² YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p.203; Idem. The Religious Policy of Giordano Bruno. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 3, No. 3/4, (Apr. – Jul., 1940) pp. 181-207.

⁵³ “[...] More importantly, their writings indicate concern with many of the same issues, as well as common familiarity with classical and Christian sources. Each wrote a work of Christian apology in which Hermetic texts were liberally cited, Foix-Candale’s *Le Pimandre de Mercure Trimegiste de la Philophie Chrétienne* appearing in 1579 and Duplessis-Monray’s *De la Verité de la Religion Chrétienne* in 1581.” HARRIE, Jeanne. *Duplessis-Monray, Foix-Candale and the Hermetic Religion of the World*. Renaissance Quarterly 31.4, Cambridge, 1978, p. 502.

de Tyard, bispo de Chalon-sur-Saône⁵⁴ (1521-1605). Os dois últimos letrados haviam sido estudados por Walker em 1954 e tidos por peças fundamentais do suposto grupo francês que mais recorreu à *prisca theologia*.⁵⁵

Após a forte adesão aos estudos de Walker, a vinculação a Yates por parte de Phillips torna-se somente mais intensa quando, de maneira direta, ele mobiliza uma de suas especulações. Yates, por seu turno, conjectura acerca da existência de um interesse pelo hermetismo na Inglaterra ser maior não dentro das intuições, como as igrejas e as universidades, mas justamente no círculo de Sidney,⁵⁶ que além de Rogers e Spenser, agregou também John Dee (1527-1608).⁵⁷ Se na França a força da *prisca theologia* já havia sido demonstrada por Walker, Phillips condescende com Yates justamente na medida em que ela lhe fornece um lastro para acerca da presença de uma tradição ocultista, principalmente hermética, na Inglaterra e no que ele chama *Spenser's Syncretistic Religious Imagery*.

O enfoque na Inglaterra, no caso de Yates, diferentemente do texto de Phillips, se dá de acordo com as atividades de Giordano Bruno na ilha, principalmente aquelas relacionadas à disputa para com os letrados de Oxford quanto aos sentidos do heliocentrismo copernicano. Apesar de seu recorte de Bruno em muito transcender sua estadia em Londres, certamente os discursos produzidos no local consistem num dos pontos mais altos de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pois é através dele que diferentes parcelas do texto se articulam.

Se na primeira parte ela trata de desenvolvimentos do hermetismo em situações variadas e se preocupa em situá-lo em meio a outras doutrinas, sejam elas oriundas da *prisca theologia* ou predominantemente cristãs e anteriores a Bruno, na segunda ela se volta justamente para como o hermetismo desenrola-se nos enunciados dele. A transição, portanto, se dá numa variação de escalas que, por sua vez, também estrutura a recepção. Há, portanto, uma distinção, mesmo que não absoluta, entre os juízos concernentes à

⁵⁴ PHILLIPS, James E. Spenser's Syncretistic Religious Imagery. *ELH*, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1969), Published by the John Hopkins University Press, p. 117

⁵⁵ WALKER, D.P. The Prisca Theologia in France. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. 3/4 (1954), pp. 204-205

⁵⁶ PHILLIPS, James E. Spenser's Syncretistic Religious Imagery. *ELH*, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1969), Published by the John Hopkins University Press, p. 116.

⁵⁷ Segunda Yates, John Dee era, além de um matemático de relevância considerável, profundamente interessado pela utilização dos números em conexão com a Cabala prática e implicações mágicas do hermetismo. Para mais, ver: YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 172-174, 214-215.

categorias ao redor do hermetismo em nível mais geral, e outras mais localizadas e atentas à figura de Giordano Bruno, as quais serão tratadas em seguida

CAPÍTULO 2

Giordano Bruno: novos contornos para um debate antigo

Se a primeira parte da narrativa de Yates é dedicada ao estudo do *Corpus Hermeticum*, os antecedentes de sua chegada a Florença e aos diferentes usos que letrados como Ficino, Pico, Agrippa fizeram dele, a segunda se volta para as investigações acerca de Giordano Bruno. Para se ter uma ideia da organização temática do texto, dos vinte e dois capítulos nos quais o livro está estruturado (e sem contar aqueles em que Bruno aparece de maneira lateral), dez possuem como eixo temático sua figura, seus escritos e os locais por onde passou. O capítulo XI tem início com sua estada em Paris, onde publicou o *De umbris idearum* em 1582⁵⁸ e cuja dedicatória homenageava Henrique III. Segundo Yates, o escrito enfoca a arte mnemônica, sendo, com o *Cantus Circaeus*,⁵⁹ seus primeiros trabalhos sobre o tema.⁶⁰

Os dois capítulos subsequentes, XII e XIII, investigam a passagem de Bruno pela Inglaterra. De início, Yates ressalta que Bruno teria levado a Londres dois títulos sobre a memória, *Explicatio triginta sigillorum* e o *Sigillus sigillorum*.⁶¹ No entanto, o tema apresentado com maior vigor sobre a estadia de Bruno na Inglaterra diz respeito ao debate com os doutores de Oxford em 1583, cujo resultado foi a produção do já mencionado *Cena de le ceneri*⁶², texto que “versa ostensivamente sobre a teoria copernicana” e “se refere às suas experiência em Oxford, incentivando violentamente os “pedantes” que lhe haviam interrompido as conferências”⁶³. Os demais capítulos são dedicados à sua passagem pela Alemanha, uma segunda passagem em Paris e seu retorno à Itália, onde seria preso pela inquisição e executado em 1600.

O fio condutor do texto, a “tradição hermética”, iniciada em Ficino, culmina em Giordano Bruno, de forma que Yates o posiciona não só como o maior entusiasta entre os demais filósofos herméticos, mas também enquanto mago de um hermetismo religioso. Dessa forma, é possível estabelecer um paralelo entre os usos que Bruno, Foix de Candale

⁵⁸ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 218

⁵⁹ Ibidem, p. 226.

⁶⁰ Em 1966, Yates publicou a *Arte da Memória*. Dedicado ao estudo da longa trajetória dessa técnica, o trabalho estende-se desde o mito de Simônides, passando por autoridades clássicas como Cícero, Quintiliano até seus usos no renascimento e o caráter mágico que assume, principalmente com Giordano Bruno. Ver: YATES, Frances (1966). *A Arte da Memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Unicamp, 2007. Idem, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 301.

⁶¹ Idem. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 232-234.

⁶² BRUNO, Giordano (1584). *The Ash of Wednesday Supper (Cena de le ceneri)*. Trad. Hillary Gatti. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

⁶³ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 237.

e de Duplessis Monray fizeram do C.H. Apesar das pretensões irenistas em meio às diversas guerras religiosas do século XVI, de maneira a idealizar uma unidade teológica à luz das autoridades pretéritas, Bruno teria se diferenciado dessas figuras francesas por proceder de forma extremada. Mais do que a utilização do C.H. como forma de se atestar determinado credo com base em sua longevidade, ele propõe um rearranjo do quadro hierárquico que articulava a doutrina cristã, o hermetismo e as demais formas da *prisca theologia*, reservando maior destaque inesperadamente à doutrina hermética:

[...] Bruno reaparece aqui como um mago da Renascença, procedente da síntese de Ficino e Pico (via *De oculta philosophia*, de Agrippa), mas que altera o equilíbrio do modo a fazer predominar o elemento hermético, sujeitando os elementos cabalísticos e pseudodionisíacos à preponderância do naturalismo “egípcio”. Todavia, não é à toa que Hermes Trismegisto foi colocado dentro da Igreja, como em Siena. O hermetismo havia sido profundamente cristianizado, abrigando alusões supostamente proféticas ao cristianismo. O hermetismo religioso fora e era fervorosamente utilizado pelos cristãos, protestantes e católicos do séc. XVI, que, exaustos dos crimes de guerras praticados em nome da religião, buscavam um caminho de tolerância e união.⁶⁴

A ênfase dada por Yates a Giordano Bruno, comentada anteriormente em função do longo desenvolvimento do tema em sua carreira, marca, ainda, um momento do qual ela fazia parte. Ao comentar o lançamento de seu texto, Paul E. Memmo, cuja tradução de *De gli Heroici Furori* de Bruno fora publicada meses antes de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, ressalta que o título surgiu numa conjuntura oportuna, marcada pelo aumento do interesse por seus escritos éticos e cosmológicos produzidos durante o período que ele esteve em Londres.⁶⁵ Tal tendência, diz Memmo, reportava-se às duas décadas anteriores, nas quais os pesquisadores, apesar de terem aumentado consideravelmente a disponibilidade do *corpus* bruneano em inglês – movimento no qual ele se incluiria –, não teriam ainda fornecido uma interpretação adequada quanto à posição de Bruno na história do pensamento ocidental, ao menos não até 1964.⁶⁶

Enquanto indícios desse momento marcado por uma inflação dos estudos sobre Bruno, pode-se destacar, por exemplo, o lançamento de trabalhos como o de Dorothea Waley Singer, *Giordano Bruno: his life and thought*, publicado em 1950⁶⁷, amiga de Yates e quem a apresentou ao Instituto Warburg⁶⁸, e o de John Charles Nelson,

⁶⁴ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 319.

⁶⁵ MEMMO, Paul E Jr. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1966), p. 169

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ SINGER, Dorothea Waley. *Giordano Bruno: his life and thought*. New York: Henry Schuman, 1950.

⁶⁸ JONES, Marjorie G. *Frances Yates and the Hermetic Tradition*. Florida: Ibiss Press, 2008, n.p.

*Renaissance Theory of Love: the context of Giordano Bruno's Eroici Furori*⁶⁹, em 1958. Por outro lado, a figura de Bruno também constituía uma preocupação de longa data no círculo de estudos do Instituto Warburg, tendo sido dedicados a ele, por exemplo, trabalhos de estudiosos como Edgar Wind,⁷⁰ Ernst Cassirer e do próprio Aby Warburg.⁷¹

2.1 Antes de Yates: Giordano Bruno segundo Lovejoy e Koyré.

Ao atribuir a Giordano Bruno os caracteres relativos a uma filosofia religiosa embebida de magia oriunda do C.H., Yates acaba por se contrapor incisivamente a uma visão sobre ele: a de um mártir da ciência moderna, executado pela inquisição por suas contribuições à astronomia. Todavia, tal contraposição não se tratava à época de uma reflexão completamente original de Yates, remontando às obras de Arthur Lovejoy – *The Great Chain of Being* – e de Alexander Koyré – *Du monde clos à l'univers infini*. Apesar de existirem diferenças interpretativas quanto à natureza do pensamento de Bruno para tais autores, a oposição à modernidade ou à cientificidade de seu pensamento, mesmo que de maneira prefigurativa, coincide neles.

O mais antigo desses títulos é o de Lovejoy, de 1936, publicado mais de vinte anos antes do texto de Koyré, e quase trinta antes do de Yates. Nele, o autor atribui a Giordano Bruno um dos pontos mais altos na expressão da ideia de um universo infinito e composto de inumeráveis planetas, ideia presente principalmente no *De l'infinito universo e mondi*.⁷² Além disso, Lovejoy evoca a possível relação entre a ideia de universo segundo Bruno e a teoria copernicana, visto que Bruno teria sido uma das primeiras figuras a associar o heliocentrismo à ideia de infinito. Apesar disso, Lovejoy diferencia ambas as propostas, visto que os discursos bruneanos não estavam amparados em observações astronômicas tal qual o teorema de Copérnico. Dessa forma, as ideias de Bruno estariam mais calcadas em autoridades antigas, como Platão e Plotino, do que no *De revolutionibus orbium*.⁷³

⁶⁹ NELSON, Charles John. *Renaissance Theory of Love: the context of Giordano Bruno's Eroici Furori*. California: Columbia University Press, 1958.

⁷⁰ BRANCA, Bernardino. 'The Giordano Bruno Problem': Edgar Wind's 1938 Letter to Frances Yates. *The Edgar Wind Journal*, Milan, Vol.1 (Oct. 2021), p. 16.

⁷¹ FERNANDES, Cássio. Aby Warburg: a astrologia como instrumento de orientação do homem no cosmos. *Concinnitas*, Vol.20, N. 36, dezembro de 2019, pp.236-237.

⁷² BRUNO, Giordano (1584). *Acerca do infinito, do universo e dos mundos* (De l'infinito universo e mondi). São Paulo: Madras, 2007.

⁷³ LOVEJOY, Arthur (1936). *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, pp. 116-117.

Bruno é, em suma, precisamente naquelas características de seus ensinamentos em que ele parece mais o arauto e campeão de uma concepção moderna do universo, mais completamente o continuador de uma certa estirpe na metafísica platônica e na teologia medieval.⁷⁴

Koyré comenta a passagem destacada de Lovejoy, porém insiste que a ideia de um universo infinito em Bruno estaria mais relacionada às suas leituras de Lucrécio e de Nicolau de Cusa. Para ele, o uso que Bruno faz de Lucrécio, sumariamente, diz respeito à associação da noção de “vazio infinito” contida no *De rerum natura*⁷⁵, que, devido a uma má interpretação, para Bruno, aproxima-se a noção de um “espaço infinito”⁷⁶. Já Nicolau de Cusa, outro que fora visto como predecessor da “revolução científica” e dos escritos de Copérnico, é colocado por Koyré numa posição relativamente análoga à vista de Yates sobre Bruno; sua ideia de um espaço infinito, baseado no princípio da plenitude, viria exprimir, na verdade, uma perspectiva profundamente teológica acerca do universo.⁷⁷

No entanto, o uso que Bruno faz de Cusa limitar-se-ia, para Koyré, à ênfase na infinitude do universo. Em Cusa tal expressão se faria notória somente em sua forma negativa, descrita, portanto, de acordo com a indeterminação e a ausência de limite, guardado o infinito como viável na descrição apenas de Deus. Em Bruno, tal expressão se faz de maneira positiva, reverberando, mais do que em Cusa, aquelas noções oriundas de Lucrécio, para quem o infinito estaria diretamente ligado a concepção do espaço em si.⁷⁸

Todavia, existiria também em Bruno uma extrapolação das ideias contidas no *De natura rerum natura* quanto à configuração desse universo infinito. Para Bruno, ao contrário da imagem fria e estática do universo encontrada em Lucrécio⁷⁹, este estaria em constante movimento. Segue-se, então, a comparação que o autor faz entre Bruno e Galileu, na qual, apesar de constar também as exposições de movimentos celestes, Koyré pontua as diferenças fundamentais que separam ambas as perspectivas, demonstrando,

⁷⁴ “Bruno is, in short, precisely in those features of his teaching in which he seems most the herald and champion of a modern conception of the universe, most completely the continuer of a certain strain in Platonistic metaphysics and in medieval theology.” LOVEJOY, Arthur (1936). *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, pp. 116-117.

⁷⁵ LUCRÉCIO, Tito Carus. *De rerum natura*: livro I. Trad. MAIA, Juvino Alves; DUARTE, Hermes Orígenes; ALMEIDA, Felipe Santos. João Pessoa: Ideia, 2016.

⁷⁶ KOYRÉ, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957, p. 46.

⁷⁷ Ibidem, p. 8.

⁷⁸ Ibidem, p. 41.

⁷⁹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 275.

por exemplo, dificuldades de cálculo de Bruno em relação em tais descrições, predominantes, em contrapartida, em Galileu. Dessa forma, as representações dos movimentos celestes em Bruno se configuram de uma maneira um tanto estranha e matematicamente deficitária. Tal estranheza, por sua vez, é explicada da seguinte maneira:

[...] Na verdade, a visão de mundo de Bruno é vitalista; seus planetas são seres animados que se movem livremente pelo espaço de acordo com sua própria vontade como aqueles de Patrizzi e Platão. Bruno não é uma mente moderna de forma alguma. No entanto, sua concepção é tão poderosa e tão profética, tão razoável e tão poética que não podemos que não deixar de admirá-la – a ele. E ela, – ao menos em suas características formais – influencia a ciência e a filosofia moderna, que não podemos deixar de atribuir a Bruno um lugar muito importante na história da mente humana.⁸⁰

Em relação a Lucrécio como fonte na qual Bruno baseia sua concepção de infinito, Yates mostra estar de acordo com Koyré, chamando a atenção para as diversas referências que o Nolano faz do *De natura rerum* em seus trabalhos, principalmente no *De infinito universo e mondi*.⁸¹ Todavia, o que no texto de Koyré aparece como uma interpretação estranha, vitalista e de um universo carregado de vontade, Yates descreve como a leitura de um mago que teria transformado o frio universo de Lucrécio numa extensão da visão hermética. Em outros termos, aquilo que em Koyré figura como um diagnóstico negativo do que Bruno não poderia ser – uma mente moderna –, em Yates aparece como ponto de partida, uma afirmação positiva que possibilita sua investigação contrariamente à existência de qualquer cientificidade de seu pensamento.

Marjorie Nicolson, em um *review* de 1965 sobre o texto de Yates, reforça a continuidade entre o seu trabalho e o de Lovejoy. A razão disso residiria na atenção dada à ideia de um universo infinito presente em Bruno não ser vista como um elemento diretamente conectado a um pensamento científico moderno, mas sim relacionado, como já dito, a uma metafísica platônica. No entanto, Nicolson faz uma colocação curiosa quanto à natureza do empreendimento de Yates, principalmente em relação às respostas

⁸⁰ “[...] As a matter of fact, Bruno’s worldview is vitalistic; his planets are animated beings that move freely through space of their own accord like those of Plato or of Patrizzi. Bruno is not a modern mind by any means. Yet his conception is so powerful and so prophetic, so reasonable and so poetic that we cannot but admire it and him. And it has - at least in its formal features - so deeply influenced modern science and modern philosophy, that we cannot but assign to Bruno a very important place in the history of the human mind.” KOYRÉ, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957, p. 54.

⁸¹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 275.

que sua narrativa oferece aos problemas colocados pela negatividade científica dos textos de Bruno. Eis o trecho:

[...] Poucos estudiosos do nosso tempo teriam tentado um estudo como o que Yates fez, e eu questiono se qualquer um poderia ter tido sucesso como ela, uma vez que aqueles cuja aprendizagem é igual à sua, faltam-lhes a sua coragem – às vezes audácia, falta, também, a imaginação elevada que ela divide como os poetas filósofos os quais trata, Lucrecio e Bruno.⁸²

Apesar de marcar certa continuidade entre os trabalhos Yates e Lovejoy, Nicolson coloca *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* numa posição de destaque entre os demais estudos da área, enfatizando sua “audácia” no que se refere às interpretações propostas. Entretanto, o tom de sua resenha trata essa audácia de maneira a aproximá-la de um texto destemido e arrojado, e não como elemento portador de certa petulância, como se sua visão sobre o renascimento, e sobre o próprio Giordano Bruno, apesar de assertiva, fosse excessivamente heterodoxa. Isso, além de indicar que, apesar dos significativos trabalhos anteriores aos da autora, a ideia da figura de Giordano Bruno afastada do advento da ciência e da astronomia moderna não estava completamente consolidada naquele momento, o que fornece indícios sobre a posição na qual o texto se colocou em meio ao debate historiográfico, momento em que uma variação interpretativa seria necessariamente tida em alguma medida como audaciosa.

2.2 Heliocentrismo Bruneano: visões sobre os usos mágicos do teorema copernicano

Existem outros *reviews* que, ao comentar a publicação de 1964, atêm-se justamente à elaboração mágico-mística de Bruno produzida por Yates. O já mencionado texto de Henry Brann⁸³, por exemplo, cujo foco incidia anteriormente sobre a importância da Cabala em contraste com os demais *corpora* da *prisca theologia*, no tocante a Giordano Bruno, mostrou-se favorável à proposta de Yates. Ao destacar o êxito de situar Bruno nos termos da tradição hermético-cabalista, Brann acaba por relativizar sua crítica à primazia do hermetismo em relação ao cabalismo. Ao mudar sua escala de análise, que, em um primeiro momento, diz respeito ao renascimento como categoria geral, e posteriormente,

⁸² “[...] Few scholars of our time would have attempted such a study as Miss Yate has made, and I question whether any other could have succeeded as she has, since those whose learnings is equal to hers lack her courage – sometimes audacity, lack, too, the soaring imagination she shares with the poet-philosophers she treats, Lucretius and Bruno.” NICOLSON, Marjorie. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* by Frances Yates. *Renaissance News*, Vol. 18, No. 3 (Autumn, 1965), University of Chicago Press, p. 234.

⁸³ Ver acima, pp. 9-11.

incide somente sobre a figura de Bruno, ele coaduna com a ideia de uma preponderância do hermetismo em Bruno defendida por Yates.

A aprovação parcial de Brann, no que lhe concerne, pressupõe uma perspectiva específica sobre renascimento, sobretudo quanto à forte presença do paganismo no período, manifesto na presença da *prisca theologia*. Giorgio Santillana, em outro *review*, este de 1965, descreve tal presença como um delírio renascentista; nesse sentido, Bruno, sob nenhuma circunstância, poderia ser enquadrado em um modelo de pensamento científico: “ [...] A *prisca theologia* permanece como uma ilusão coletiva da mente renascentista.”⁸⁴ Apesar de seu comentário ser de teor geral, privilegia aspectos específicos da nova interpretação a respeito de Bruno, especialmente sobre os diálogos contidos no *Cena de le ceneri* em relação a Copérnico, publicado na Inglaterra em 1583.

A avaliação desse *corpus* é o ápice da revisão que Yates faz das antigas leituras sobre Bruno. A associação feita entre Bruno e Copérnico, determinada pelas referências que o primeiro faz ao *De revolutionibus orbium*, é tomada por ela como uma reavaliação das razões que perpassam a aderência de Bruno ao heliocentrismo proposto por Copérnico.⁸⁵ O heliocentrismo, guardada a dominância da mecanicidade na concepção copernicana, é entendido por Bruno, segundo ela, como uma referência direta à emergência da filosofia hermética, que descreve o Sol com um deus visível⁸⁶, e a outras variantes da *prisca theologia*.

Santillana, por sua vez, reforça essa leitura de Yates, mas o faz de maneira a ressaltar a disposição do *De revolutionibus orbium*. Ele, então, aponta as referências antigas utilizadas por Copérnico, principalmente alguns *prisci theologi*, de maneira a oferecer um lastro para se pensar as extrapolações associativas de Bruno. Conforme se traça um paralelo entre o heliocentrismo de uma perspectiva astronômica e místico-religiosa, o uso que Bruno faz da teoria copernicana afasta-se da ideia de um erro interpretativo e ganha contornos mais verossímeis. Copérnico, conseqüentemente, também é retirado de uma posição totalmente deslocada de uma realidade (da realidade objetificada da modernidade científica, bem entendido), perpassada pela cultura pagã e pelas referências antigas, compartilhando, portanto, dos mesmos processos de legitimação discursiva que seus contemporâneos magos e filósofos.

⁸⁴ [...] “The *prisca theologia* stands as a collective delusion of the Renaissance mind.” SANTILLANA, Giorgio. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *The American Historical Review*, Vol. 70, No. 2 (Jan., 1965), p. 457.

⁸⁵ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 266.

⁸⁶ *Ibidem*.

O heliocentrismo, elemento até então utilizado como símbolo da emergência da modernidade pela historiografia à qual Yates se opõe, aparece no texto de 1964 como uma característica oriunda do culto à *prisca theologia*. Dessa maneira, ela demonstra como a figura do Sol ocupa uma posição de destaque nos textos de autoridades antigas como Filolau, Pitágoras, Orfeu e, principalmente, Hermes Trismegistus.⁸⁷ Dentre os momentos da Hermética destacados a fim de evidenciar a importância solar presente no *corpus*, está o trecho 29 do *Asclepius*, em que Hermes diz:

[...] De fato, o sol ilumina as outras estrelas não tanto pela intensidade de sua luz, mas pela sua divindade e santidade. O sol é de fato um segundo deus, Asclepius, acredite, governando todas as coisas e derramando luz sobre tudo o que há no mundo, com ou sem alma.⁸⁸

As referências solares também compõem parte importante da *magia naturalis* de Ficino, presente em certas descrições talismânicas de Francesco Diacetto (1466-1522), seu discípulo. Visto como uma referência direta ao *De vita coelitus comparanda*⁸⁹, tanto a confecção de talismãs que atraíam influências e dons solares por meio do uso de vestimentas, plantas e símbolos, quanto o canto dos hinos órficos ao Sol atestam certa tendência heliocêntrica na *prisca theologia* e sua utilização mágica no renascimento. No que tange às referências solares de Ficino, é importante destacar que, entre as figuras presentes em sua lista de *prisci theologi*, constam as autoridades citadas anteriormente, Filolau, Pitágoras e Hermes.

Tais autoridades, por sua vez, são justamente aquelas às quais o *De revolutionibus orbium* de Copérnico se remete. Sua figuração, segundo Yates, se dá ao passo que baseiam e apoiam a hipótese do movimento da Terra.⁹⁰ Em alguma medida, apesar de ela restringir a descoberta de Copérnico a um nível matemático, o destaque dado às autoridades antigas reforça o seu argumento inicial de um renascimento tomado por elementos pagãos, participantes dos processos de legitimação discursiva conforme à longevidade das ideias a que remontam. Dessa forma, apesar da prevalência mecânico-matemática, o impulso necessário à descoberta de Copérnico se origina, segundo ela, de seu próprio meio, o mesmo de Ficino e cuja cultura estaria perpassada pela *prisca*

⁸⁷ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 176.

⁸⁸ “[...] In fact, the sun illuminates the other stars not so much by the intensity of its light as by its divinity and holiness. The sun is indeed a second god, Asclepius, believe it, governing all things and shedding light on all that are in the world, ensouled and soulless.” COPENHAVER, Brian. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and introduction*. Cambridge: Cambridge, 1992, p. 85 (*Asclepius* 29).

⁸⁹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 95-96.

⁹⁰ *Ibidem*. p. 178

theologia. Logo, ao invés de ser colocado sob a forma de um rompimento, sua figura aparece como uma expressão possível de um renascimento repleto de misticismo:

O quadro de referências teológicas no qual Copérnico apresenta sua descoberta é, já de muito reconhecido, mas, de modo geral, não se tem consciência de que tal quadro de referências fosse o contemporâneo. Copérnico não viveu a visão de mundo de Tomás de Aquino, mas a do novo neoplatonismo, dos *prisca theologi*, que tinham à frente Hermes Trismegisto de Ficino.⁹¹

O argumento de Yates sobre a possível continuidade entre as referências solares da *prisca theologia* e suas diferentes aplicações em Ficino, Copérnico e Bruno, restrito até então ao nível da associação de ideias, ganha maior vigor através do uso do trabalho de Robert McNulty, tradutor do *Cena de le ceneri*. Publicado em 1960, o artigo de McNulty investiga a resposta protestante de George Abbot (1562-1633), no texto *The reason which doctour Hill hath brought [...]*⁹² de 1604, ao católico Thomas Hill.⁹³ O texto de Abbot, apesar de se referir ao debate de Oxford entre Bruno e os doutores apenas como um recurso vituperioso a Hill, acaba por trazer informações sobre a disputa que de outra forma não seriam acessíveis.

Segundo Yates, o intuito de Abbot é demonstrar que o argumento utilizado por Hill não é original, mas em grande parte uma reprodução de um outro texto católico publicado em 1574, de Richard Bristow, intitulado *A brief treatise of diuerse plaine and sure ways to finde out truth in this time of heresie*.⁹⁴ Para tal demonstração, ele, Abbot, utiliza como exemplo de cópia o que Bruno havia feito em Oxford; ao se colocar em favor da teoria copernicana, os doutores, talvez os mesmos que Bruno qualifica de pedantes no *Cena de le ceneri*, notam que Bruno cita passagens do *De vita coelitus comparanda* de Ficino. Eis o que Yates diz sobre a constatação da relação que Bruno faz entre Ficino e Copérnico:

Embora seja necessário dar o devido desconto pela má vontade de Abbot contra o mágico que atacara Oxford, não vejo razão para se pôr em dúvida a sua indicação de que Bruno, nas suas conferências, associava o que dizia Copérnico sobre o Sol ao *De vita coelitus comparanda*, de Ficino — isto é, uma informação sem preço. Confirma o que poderíamos esperar dos nossos estudos sobre as obras de magia, publicadas em Paris. E o fato de Abbot incluir o seu ataque a Bruno na sua controvertida obra anticatólica dá a entender que também ele

⁹¹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 178.

⁹² ABBOT, George. *The reason which doctour Hill hath brought, for the upholding of papistry which is falselie termed the catholike religion; unmasked, and shewed to be very weake, and upon examination most insufficient for that purpose*. Oxford: Joseph Barnes, 1604.

⁹³ MCNULTY, Robert. Bruno at Oxford. *Renaissance News*. Vol. 13, No. 4 (Winter, 1960), pp. 300-305.

⁹⁴ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 234.

percebera um significado mágico no copernicanismo ficiniano de Bruno.⁹⁵

Segundo Hilary Gatti, estudiosa da obra de Giordano Bruno, a descoberta do texto de Abbot se tornou uma das principais fontes sobre Bruno e o debate de Oxford, propondo, naquele momento, um novo problema quanto às disputas na universidade.⁹⁶ No tocante a sua figura e o que embasava a relação por ele estabelecida entre Ficino e Copérnico, ela qualifica a interpretação de Yates como uma das primeiras tentativas sólidas de dar sentido a esse debate, realizada, principalmente, através dos significados mágico-religiosos do heliocentrismo. A validação da ideia de Bruno como um mago é um outro ponto da utilização dos escritos de Abbot, especialmente através do termo por ele utilizado para se referir a Bruno – *juggler*. O termo era frequente em textos e polêmicas contrárias à magia, sendo, portanto, utilizado como uma maneira de se referenciar aos praticantes de forma pejorativa.⁹⁷

As consequências dessas colocações para os significados gerais do debate acabaram por auxiliar a contraposição que Yates faz àquilo que ela mesma chama de uma visão oitocentista sobre o tema.⁹⁸ Em outras palavras, traz consigo elementos eficientes contra a ideia de uma tensão entre uma modernidade emergente, simbolizada erroneamente pelos desenvolvimentos astrológicos de Bruno, e a permanência de uma visão medieval de mundo, marcada por interpretação ptolomaica do universo fechado. O saldo final da utilização do artigo de McNulty, apesar de propor um problema quanto à natureza da visão de Bruno, foi extremamente oportuno para Yates, já que forneceu um incremento na materialidade de suas conclusões sobre a natureza do heliocentrismo em Bruno:

[...] Yates afirma que tais elementos na narrativa de Abbot não somente reforçam sua tese de um Bruno hermético, mas também servem para mostrar como seu quadro cosmológico infinito pós-copernicano e não era nada mais do que um talismã mágico de origem astrológica, sem qualquer validade astronômica real.⁹⁹

2.3 Giordano Bruno: entre racionalismo e primitivismo

⁹⁵ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 238.

⁹⁶ GATTI, Hilary. *Essays on Giordano Bruno*. New Jersey: Princeton University Press, 2011, p. 31.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁹⁸ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 265.

⁹⁹ “[...] Yates claims that such elements in Abbott’s narrative not only reinforce her thesis of a Hermetic Bruno but also serve to show how his post-Copernican and infinite cosmological picture was nothing other than a magical talisman of astrological origin, without any real astronomical validity.” GATTI, Hilary. *Essays on Giordano Bruno*. New Jersey: Princeton University Press, 2011, pp. 41-42.

Conforme os contornos de um desenvolvimento científico foram retirados do pensamento bruneano, e, por conseguinte, mesmo que de forma parcial, do renascimento, o espaço deixado por essa categoria epistemológica fora apontado sob outros formatos. Para George Boas, colega de Lovejoy na John Hopkins University, a assertividade de Yates em colocar Bruno “em seu próprio meio intelectual e tradição escolhida”,¹⁰⁰ estende-se a um nível teórico. Para ele, um período histórico, além de seus acordos e tendências, era marcado por conflitos internos, divergências e heterogeneidades. A narrativa de Yates, ao evidenciar elementos outrora pouco contemplados pela historiografia, acaba, para ele, por complexificar a imagem do renascimento tal como se formatava naquele momento.

A valorização de elementos de ordem “oculta”, bem como sua interação com outras áreas, como o suposto desenvolvimento científico, a arte e, principalmente, a teologia, atestariam a “heterogeneidade dos tempos”¹⁰¹. Dessa maneira, o texto de 1964, através de seu substrato teórico, exemplifica para Boas uma maneira salutar de perceber ideias em seu próprio tempo. A narrativa de Yates, portanto, se contraporia a uma visão da história enquanto um processo regido por uma dialética, cuja resultante seria a visualização de uma certa unidade de ideias em um dado período, ou, em outras palavras, um “espírito do tempo”.

A existência de Bruno e da tradição hermética mostra que, mesmo em um dos períodos mais célebres, que muitas vezes se diz ter um espírito próprio, houve tanto conflito quanto unanimidade. Isso, por si só, como é apresentado em detalhes, deve fazer o estudo de Yates benéfico.¹⁰²

A forma como Yates lança seu olhar sobre o hermetismo, postulando o ocultismo em sua expressão hermética como elemento importante do quadro de referência do renascimento, através, principalmente, da revisão dos significados de Bruno, também é associado a um primitivismo cultural na resenha de Boas. Essa especulação é sugerida sobretudo com base na crença da antiguidade de algumas tradições, como naquelas

¹⁰⁰ BOAS, George. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *History and Theory*, Vol. 5, No. 1 (1966), p. 82.

¹⁰¹ Ibidem, p. 86.

¹⁰² “The study of the Hermetic tradition demonstrates the heterogeneity of times, periods, and ages. If there was any spirit of the sixteenth century, it was strictly schizoid. [...] The historian has to pick and choose what strains he will delineate and get over the illusion that there is ever one predominant interest that characterizes a period. Periods are on the contrary characterized by their internal conflicts as by their general agreements. [...] The existence of Bruno and of the Hermetic tradition shows that even in one of the most celebrated periods, one often said to have a spirit of its own, there was as much conflict as unanimity. This alone, as it is presented in detail, should make Miss Yates's study beneficial.” ¹⁰² BOAS, George. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *History and Theory*, Vol. 5, No. 1 (1966), p. 86.

fundamentadas nos escritos creditados a Hermes ou a Zoroastro. Já no caso de Bruno, o primitivismo estaria expresso em sua proposta de um retorno à magia e à religião dos egípcios, e serviria como forma de se conceituar o desenvolvimento de tais práticas.¹⁰³

Essa especulação tem como base a negatividade científica de certos discursos renascentistas, visão essa não exclusiva de Yates, mas cujo desenvolvimento positivo lhe é uma marca distintiva, e, por conseguinte, a valorização dos caracteres ditos “ocultistas” oriundos, sobretudo, da *prisca theologia*. Assim, Bruno, enquanto representante dessa estirpe místico-mágico do renascimento, é aproximado por Boas a uma forma de pensamento primitivista através da associação de categorias como “mágico” e “místico”, atreladas a Bruno por Yates, a outras como “irracional” e “primitivo”.

Aqui, cabe comentar o *review de* Daniel P. Walker, cujo trabalho, além de estabelecer um diálogo direto com *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, fornece um indício acerca de outros termos ligados à visão de Boas quanto à especulação relativa à natureza primitiva do pensamento de Bruno. Publicado em 1966, o texto relembra outro trabalho em que comentara a tradução francesa para o *De gli Heroici Furori*,¹⁰⁴ feita por P.H. Michel, no qual teria expressado dúvidas acerca da inserção de Bruno num quadro racional. Então, ele afirma:

Pode ser que, quando um exame sério desses escritos mágicos e mnemotécnicos for feito, veremos que a magia, a astrologia e o mito formam o núcleo de seu pensamento, e isso apenas trabalhando para fora desse mundo mais primitivo de símbolos poderosos que podemos esperar para entender suas obras filosóficas aparentemente mais racionais.¹⁰⁵

Evidentemente, o texto de 1964 consiste, para Walker, no suposto exame que confirmaria suas suspeitas quanto à natureza do pensamento de Bruno. No entanto, mais importante do que o tom elogioso que permeia sua resenha, é a forma como seu vocabulário remonta à dicotomia estabelecida por Boas de maneira a adicionar mais um elemento para o quadro analítico. Trata-se do privilégio da “razão”, enquanto categoria autônoma e manifesta, através de sua ausência nos discursos de Bruno. Antagonista ao

¹⁰³ BOAS, George. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *History and Theory*, Vol. 5, No. 1 (1966), p. 83.

¹⁰⁴ BRUNO, Giordano (1585). *De Fureurs héroïques : 'de gl'Heroici Furori*. Trad. Paul-Henri Michel. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

¹⁰⁵ “It may be that, when a serious examination of this magical and mnemo-technical writings has been made, we shall see that magic, astrology and myth form the core of his thinking, and that is only by working outwards from this more primitive world of powerful symbols that we can hope to understand his apparently more rational philosophical works.” WALKER, D.P. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *The Modern Language Review*, Vol. 61, No. 4 (Oct., 1966), p. 719.

primitivismo presente nas expressões mágico-mística de tais discursos, a “razão” aqui aparece conjugada à cientificidade.

De um lado, portanto, estaria uma proeminência científica, que Yates reservaria ao século XVII, e, retrospectivamente, sua negativa místico-mágica, presente em Bruno e sugerida enquanto uma forma de primitivismo cultural por Walker e Boas. De âmbito bem mais abstrato, essa tentativa, mesmo que incipiente, consiste num desdobramento do trabalho de Yates que transcende os termos relacionados à cultura do renascimento ou às figuras analisadas. Para além das possíveis elaborações a partir dos temas trazidos à tona por Boas e Walker, à medida em que se distanciam dos termos mais frequentes quanto à recepção das temáticas enfrentadas no texto de Yates, auxiliam a dimensionar os desdobramentos de seu trabalho.

Tais elaborações afastam-se em muito da crítica oriunda da história das ciências, cujo alvo fora exatamente a importância dada às práticas ocultistas para o desenvolvimento científico, discutidas a seguir. Enquanto as resenhas de Walker e Boas compartilham com Yates uma visão sobre o renascimento, de forma a borrar as fronteiras entre conhecimentos e a elaborar classificações para a relação entre tais termos, a história das ciências, principalmente a partir de 1974, observou *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* justamente a partir dos pressupostos sobre os quais o primitivismo cultural estivera calcado.

CAPÍTULO 3

A Historiografia da Ciência e a “tese Yates”

A primeira recepção a estabelecer a ideia de uma “tese Yates”, tendeu a avaliar o mérito desse paradigma segundo a ênfase que o livro deu à necessidade de percorrer múltiplos indivíduos e problemas estruturados ao redor de Bruno. A utilização do termo, infrequente nos primeiros anos após publicação, não determinava, portanto, outra coisa senão a pluralidade dos temas abordados, sem, no entanto, perder-se a imagem total que se formava da narrativa. Isso se torna evidente a partir da tentativa de mencionar outras contribuições de seu trabalho quando os resenhistas analisam um aspecto específico da narrativa. É o caso de vários dos *reviews* trabalhados, como o de Henry Brann, George Boas, Paul E. Memmo e Daniel Walker, que, apesar de se delongarem sob partes específicas do livro, as a Cabala judaica, a figura de Ficino ou de Bruno, não deixaram de pontuar a importância de seu estudo para as demais áreas não as contempladas em seus trabalhos.

Dessa maneira, quando *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* é enquadrado como “tese Yates”, ou ainda quando se produz uma descrição de seu trabalho de maneira paradigmática, nos primeiros anos após 1964, o resultado nada mais é do que uma referência ao todo do texto em contraste com as sessões tomadas para análise. “Tese Yates”, designava, portanto, uma forma não só de se avaliar a produção de Giordano Bruno à luz da tradição hermética, mas também o legado da antiguidade para o renascimento em virtude de seus elementos pagãos e que porventura poderiam ter tido algum papel no desenvolvimento da ciência moderna. Em contrapartida, principalmente a partir de 1974, o uso do termo assume uma concepção bem mais específica, visto que passa a carregar, para além dos sentidos já discutidos, tons de obsolescência oriundos, principalmente, das críticas feitas por Robert Westman e James McGuire.

Apresentados em 1974 em um seminário na Clark Library em Los Angeles,¹⁰⁶ os artigos de ambos os historiadores questionaram fortemente à importância atribuída ao ocultismo renascentista para a revolução científica, revisando as leituras feitas em relação às produções de Copérnico e Newton.¹⁰⁷ A consolidação de uma visão paradigmática

¹⁰⁶ ROBERT S. WESTMAN and MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial, 1977.

¹⁰⁷ COPENHAVER, Brian. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California:

sobre o trabalho de Yates está intimamente ligada ao tratamento dado ao tema a partir de partes específicas do livro.

Os trechos tratados por Westman e McGuire estão contidos sobretudo no capítulo VIII – *A magia renascentista e a ciência* – e no XXII – *Hermes Trismegisto e as controvérsias de Fludd* –, onde se encontram afirmações mais precisas de Yates quanto à importância do ocultismo, em especial sua produção hermética, para o desenvolvimento da ciência moderna. O oitavo capítulo, por seu turno, se inicia com a descrição o papel dos *magi* com base nas fontes antigas, sobretudo herméticas e cabalísticas, de modo a torná-las mais operacionais e menos contemplativas. Suas particularidades são, segundo a autora, de ordem interna; consistem numa mudança de atitude para com o mundo, partindo do próprio homem de maneira a alterar o modo como interage com o exterior:

O cosmos, ou a visão de mundo com a qual opera o mago inspirado em Agripa, não difere, em seus contornos gerais, da visão de mundo medieval. [...] Foi o homem que mudou; já não era o piedoso espectador das maravilhas de Deus na criação, bem como o adorador do próprio Deus, acima da criação; era o homem operador, o homem que buscava extrair forcas da ordem divina e natural.¹⁰⁸

Yates elenca figuras como John Dee, Cornelius Agrippa, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola para exemplificar a expressão de tal operacionalidade mágica. No entanto, tão importante quanto às atividades práticas dos magos, como as invocações angélicas, caso caro às manifestações cabalísticas, a atração de influências astrais e práticas alquímicas, essas mais relativas ao hermetismo, seriam os procedimentos matemáticos na execução de tais mágicas. Dessa maneira, as referências feitas a Pitágoras por parte de Pico e principalmente de Agrippa, no que tange os usos simbólicos, místicos e em especial mecânicos, como a feitura das estátuas falantes descritas no C.H., aparecem como forma de ilustrar que o caráter prático das atividades mágicas por vezes estava associado à matemática.¹⁰⁹

Uma outra associação possível, cuja origem estava na *prisca theologia*, sobretudo hermética, fortemente reabilitadas no renascimento, e que dependiam da matemática para sua produção, era com os desenvolvimentos astronômicos do período. As evidências por ela elencadas se reúnem principalmente ao redor dos trabalhos de Copérnico e sua teoria do heliocentrismo, e de Kepler, com suas órbitas elípticas. Para isso, ela ressalta que, além

William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 527.

¹⁰⁸ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 166.

¹⁰⁹ *Ibidem*. p. 171.

das referências aos *prisci theologi* contidas no *De harmonia mundi* (1619) e no *De revolutionibus orbium caelestium* (1543), as operações matemáticas realizadas à luz de tais reflexões astronômicas, apesar de não serem de ordem qualitativa como nas atividades cabalísticas, foram produzidas num momento em que tais procedimentos, mágicos e matemáticos, eram não somente análogos, mas provinham do mesmo *modus operandi* característico dos *magi* e cujo cerne eram os empreendimentos práticos e operativos.

Apesar de borrar as fronteiras entre o que seriam produções exclusivamente matemáticas, guardados seus aspectos quantitativos, mecânicos e mágicos, e as dimensões místicas dos números, a fim de restituir os processos epistemológicos, Yates considera a existência de diferenças entre os dois processos. A lógica que subjaz essa argumentação é a mesma que aproxima Copérnico e Bruno; o heliocentrismo copernicano, ao invés de ser percebido enquanto uma perturbação, um delírio da parte de Bruno, é visto como uma leitura possível, tanto pela forma como Copérnico apresenta sua obra, quanto pelo fato de Bruno identificar na centralidade do Sol referências herméticas.¹¹⁰

Não se trata, portanto, de uma equivalência entre processos propriamente científicos e mágicos, mas sim de uma relação, que, ao menos em princípio, não as opunha. Dessa maneira, a questão deixa de ser o quão científicas eram as atividades mágicas e volta-se para as maneiras pelas quais a magia, baseada no ocultismo, teria estimulado o desenvolvimento científico, este sim propriamente matemático, conforme articulava números e operações.

[...] Pondo de lado a questão de saber se a magia renascentista poderia ou não conduzir a processos genuinamente científicos, a real função do mago da Renascença, em relação ao período moderno (ou assim eu considero), é ter transformado a vontade. Era, então, digno e importante que um homem operasse; estava também conforme à religião e não era contrário à vontade de Deus que o homem, esse grande milagre, exercesse os seus poderes. Toda a diferença centrava-se nessa reorientação psicológica básica para uma direção da vontade, que não era grega nem medieval no seu espírito.

Quais foram as fontes emocionais dessa atitude? Talvez se possa insinuar que se encontravam na exaltação religiosa causada pela redescoberta da *Hermética* e da sua acompanhante, a magia; ou nas emoções despertadas pela cabala e por suas técnicas mágico-religiosas; foi a magia, com o auxílio da gnose, que começou a imprimir à vontade uma nova direção.¹¹¹

¹¹⁰ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p.179.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 180.

No último capítulo, ao examinar a disputa entre Robert Fludd (1574-1637) e Marin Mersenne (1588-1648), Yates desenvolve sua argumentação de forma a apresentar uma progressiva distinção entre os modos operativos mágicos e científicos. Através da datação da Hermética, como oriunda da antiguidade tardia em 1614, feita por Isaac Casaubon, e os contínuos avanços científicos, ela defende que somente no século XVII ocorre uma virada significativa que daria início aos contornos da descontinuidade, hoje familiar, entre os terrenos do mágico/oculto e do matemático/científico.

Nesse sentido, ela mesma postula que seu trabalho não é um empreendimento relativo à história da ciência propriamente. Um trabalho dessa natureza, segundo ela, deveria estar mais preocupado com o contínuo desenvolvimento da ciência grega, mesmo que não fosse operativa, suas continuidades medievais até à empresa da Escola de Pádua e os trabalhos de Galileu.¹¹² Assim, apesar de a aproximação entre o ocultismo e a ciência não ser total, tendo a última sua própria história, a preocupação de Yates para com a revolução científica diz respeito mais às razões de seus desdobramentos práticos do que às suas diferentes expressões específicas ao longo do tempo. Seria possível, portanto, perceber as diferenças entre as duas, ao passo que seria igualmente observável como uma estimula o desenvolvimento da outra através de seus componentes comuns.

A história da ciência explica e acompanha os vários estágios que conduzem ao aparecimento da ciência moderna no século XVII, mas não explica *por que* isso aconteceu nessa ocasião e qual a razão desse novo interesse pelo mundo e pelo funcionamento da natureza. [...] Nas suas etapas iniciais, a revolução científica sobreveio mais por uma transformação sistemática das perspectivas intelectuais do que por um acréscimo do equipamento técnico. Por que teria ocorrido tal revolução nos métodos do pensamento? [...]

É nesse ponto que o presente livro pode apresentar uma contribuição destinada a elucidar tais problemas. Na verdade, o que originou o movimento intelectual foi uma reação da vontade. Um novo centro de interesses surgia, envolto numa exaltação emocional; a inteligência voltava-se em direção à vontade, e seguiram-se a isso novas atitudes e descobertas. Subjacente ao aparecimento da ciência moderna, houve uma nova orientação da vontade em direção ao mundo, às suas maravilhas e ao seu misterioso funcionamento; houve uma nova aspiração, e a decisão de compreender tal funcionamento. De onde e como surgiu essa nova orientação? Insinua-se uma resposta sugerida por esse livro: "Hermes Trismegistus". Sob esse nome, inclui o âmago hermético do platonismo ficiniano; a momentosa associação do hermetismo com a cabala por Pico; a orientação das atenções para o Sol como uma fonte do poder místico-mágico; a mágica animação que

¹¹² YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 491

permeia a natureza que o mago buscava interceptar, para com ela operar [...] ¹¹³

3.1 Internalismo X Externalismo

Embora *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* não seja um trabalho de história da ciência, é clara a relação que o texto estabelece com o campo. Esse contato é determinado, ao menos em um primeiro momento, a partir das reconsiderações feitas sobre a figura de Giordano Bruno e a respectiva relativização dos aspectos científicos presentes em sua obra. Bruno, por sua vez, incorpora perfeitamente o trabalho de alteração da vontade operativa dos *magi* – fator indireto, porém determinante segundo a argumentação de Yates, na revolução científica. Ao generalizar a visão sobre o período a partir do caso de Bruno, tanto no que compete à utilização do hermetismo quanto sua importância indireta para virada epistemológica e subjetiva em questão, o tom condescendente sede espaço para considerações mais agudas.

Yates constrói um descompasso entre o tratamento de análises macro e micrológicas. Se, por um lado, existiu uma aceitação inicial das proposições sobre Bruno, as ideias apresentadas nos capítulos destinados ao exame da revolução científica propriamente não desfrutaram da mesma virtude. Richard Olson, em sua resenha dos textos de Westman e McGuire, 15 anos após a publicação de Yates, ressalta que, embora tenha havido, a partir de 1964, uma escalada significativa do número de trabalhos sobre a “tradição hermética” na história da ciência, esse aumento foi acompanhado de uma série de pareceres negativos quanto à ideia de que o ocultismo, baseado principalmente no C.H., teria estimulado a operacionalidade característica da revolução científica. ¹¹⁴

Desde *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* (1964) de Frances Yates, tem havido uma grande escalada da “historiografia hermética” dentro da história das ciências. Oposição às reivindicações sobre a importância do hermetismo para o crescimento da tradição científica não tem faltado; mas até a publicação deste par de ensaios por Westman e McGuire, tem sido caracterizada por um antagonismo amplo e explícito para a história da ciência “externalista, especialmente para qualquer tipo que possa sugerir que o misticismo e conceitos carregados de emoções poderiam ter influência na atividade científica. ¹¹⁵

¹¹³ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 491- 492.

¹¹⁴ OLSON, Richard G. Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974, by Robert S. Westman; J.E. McGuire. *Isis*, Vol. 70, No. 2 (Jun., 1979), p. 321

¹¹⁵ “Since Frances Yates’ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964), there has been a full-scale “Hermetic historiography” within the history of science. Opposition to claims regarding the importance of Hermeticism for the growth of the scientific tradition has not been lacking; but until the publication of this pair of essays by Westman and McGuire, it has been characterized by an explicit and broad antagonism to “externalist” history of science, especially of any kind that might suggest that mysticism and emotion-laden

Além de salientar o impacto do texto de Yates na historiografia da ciência, independente de sua natureza, Olson também revela os dois eixos principais da recepção do trabalho de Yates no interior da história da ciência: o *internalismo* e *externalismo*. Tal binômio, apesar de ter o debate acerca da origem histórica da ciência moderna como um de seus principais temas,¹¹⁶ também tange perspectivas metodológicas ligadas à filosofia da ciência e à epistemologia. No entanto, a fim de situar as premissas de ambas as vertentes, dir-se-ia que uma visão *internalista* da história vislumbra, no que concerne o desenvolvimento científico, somente os aspectos oriundos da própria ciência, pressupondo, portanto, sua existência e seu contínuo transformar-se independente de elementos exteriores e contextuais.¹¹⁷

Por outro lado, o *externalismo* assume a condição de que a ciência é um domínio análogo a outras áreas do conhecimento, a exemplo da religião, da política ou da economia. Dessa maneira, ela estaria sujeita a interferências de outros elementos que não pertencessem necessariamente à ordem do racional ou da lógica, como, no caso de Yates, à magia e ao ocultismo. No entanto, há que atentar para o fato de que, apesar de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* ser organizado como um texto *externalista*, o percurso que a autora promove não tem como objetivo a ciência moderna, mas chega a ela ao investigar aspectos da ordem da cultura, da religião e da arte predominantemente. Em outras palavras, o *externalismo* aparece em Yates através da tentativa de restituir certas práticas renascentistas, em que a separação entre modelos epistemológicos – científico e ocultista – não necessariamente tinha limites bem determinados.

Segundo Wouter J. Hanegraaff, o ponto de partida de Yates seria, ao considerar a interseção de diferentes aspectos da cultura do renascimento através do prisma do ocultismo, tomar a magia uma tradição intelectual capaz de promover não só transformação, mas também progresso na ciência propriamente dita.¹¹⁸ Em contrapartida, uma das principais preocupações oriundas da linha dita *internalista* era que, caso a ideia de Yates quanto à influência do hermetismo para a revolução científica prosperasse,

concepts could possibly have bearing on scientific activity.” OLSON, Richard G. Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974, by Robert S. Westman; J.E. McGuire. *Isis*, Vol. 70, No. 2 (Jun., 1979), p. 321

¹¹⁶ FULLER, Steve. *Internalism versus Externalism*. In: HESSENBRUNCH, Arne (ed.). *Reader's Guide to the History of Science*. London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, p. 381.

¹¹⁷ BIRD, Alexander. *Khun and the Historiography of Science*. In: BOKULICH, Alisa and DEEVLIN, WILLIAM J. (eds.). *Kuhn's Structure of Scientific Revolution: 50 Years On*. Boston, Springer Nature B.V., 2015, p. 7.

¹¹⁸ HANEGRAFF, Wouter J. *Esoterism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 323

doravante a prática da historiográfica teria de levar em conta o que era considerado até então como mera superstição.¹¹⁹

Ainda segundo Hanegraaff, o debate *internalismo x externalismo*, ao menos no que se refere à publicação da Yates, remonta diretamente a uma diferença entre o olhar característico da filosofia da ciência e da história da ciência.¹²⁰ Essa comparação certamente se ampara na crítica feita em 1970 pela filósofa da ciência Mary Hesse no artigo chamado *Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science*.¹²¹ Hesse iniciou sua trajetória acadêmica através do estudo da matemática, área na qual fizera seu bacharelado, e a partir de seu mestrado enfocou nos campos da história e da filosofia da ciência, domínios sobre os quais lecionou na Universidade de Leeds, na Universidade de Londres e na *Royal Holloway University*.

Seu artigo, como o título antecipa, defende uma perspectiva *internalista* da história da ciência, o que por sua vez indica o quão o texto de Yates aproximava-se de uma perspectiva *externalista*, dado que ela utiliza sua narrativa para criticar tal concepção. Dentre os pontos que ela percorre, consta, por exemplo, o que ela chama de *esterilização das influências herméticas e neoplatônicas*. Em linhas, gerais tal *esterilidade* consiste na ideia de que os termos relativos ao ocultismo presentes em discursos de figuras como Kepler, Copérnico ou mesmo Newton, ao invés de refletirem necessariamente suas vinculações a tais práticas, podem expor elementos de fato científicos segundo os códigos e vocabulários disponíveis à época.¹²²

Um outro momento importante diz respeito a uma concepção problemática quanto à orientação do estudo histórico em si. Segundo a autora, uma história da ciência é naturalmente orientada para o futuro, tendo como base os critérios de racionalidade fundamentados na continuidade entre o renascimento, ou qualquer outro tempo, e o presente.

[...] Enquanto nós selecionamos a ciência como nosso assunto, nós somos obrigados a escrever uma história voltada para frente no sentido limitado que consideramos como importante o que nós reconhecemos como nossa própria racionalidade, tendo alguma continuidade histórica com nossa própria ciência. Isso não implica, como vimos, que imponhamos nossas próprias teorias ou mesmos nossas próprias visões

¹¹⁹ HANEGRAFF, Wouter J. *Esoterism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 325.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 326.

¹²¹ HESSE, Mary. *Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science. Historical and Philosophical Perspectives of Science*. Vol. 5, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1970, pp. 134-162.

¹²² *Ibidem*. pp. 157-158.

de método sobre a ciência do passado. E se isso parece estar em perigo de se tornar uma definição circular da história da interna coo aquela que é contínua com a nossa ciência à luz da nossa história interna, a única cura é olhar mais de perto para o registro para ver se a autonomia relativa da história interna pode ser mantida apesar de possíveis fatores perturbadores.¹²³

A pressuposição aqui não é outra senão a consideração de que a ciência, fundamentada num pensamento predominantemente racional, funciona como um elemento passível não só de existência como de identificação ao longo da história. E, caso a demanda do tempo em que se investiga tais ideias seja perceber a própria história, ou melhor, os elementos que considera distintivos em sua própria época – formadores de sua contingência –, certamente o trabalho do historiador seria perceber a forma, essa sim variável, de tal racionalidade, no transcorrer do tempo.

Logo, a diferença entre os dois procedimentos tem como alicerce a própria ideia do que é a “ciência”. Se para Hesse trata-se de um fenômeno redutível à racionalidade, de uma visão que ficara conhecida por seu presentismo teleológico,¹²⁴ Yates parte de uma abordagem que considera a cultura em sua totalidade. A fim de salientar o regimento dos discursos avaliados à luz de seus próprios critérios, que às vezes estabelecem sua dinâmica interna alheia à maneira moderna de produzir sentido, ela se aproximaria do que Hesse talvez chamasse de um relativismo excessivo, dado que não revelaria de antemão seu valor ao presente.

A controvérsia que se estabeleceu a partir da recepção negativa do trabalho de Yates pela história da ciência, representada aqui pelo artigo de Hesse, além de pavimentar a construção do que viria a ser a “Tese Yates”, remonta ela mesma a uma disputa anterior. Trata-se da recepção da obra de Lynn Thorndike,¹²⁵ *History of Magic and Experimental Science*,¹²⁶ fortemente criticada, também, pela historiografia da ciência. O tratamento dado ao seu trabalho por parte de George Sarton é particularmente elucidativo por duas

¹²³ “[...] So long as we select science as our subject matter, we are bound to write forward-looking history in the limited sense that we regard as important what we recognize as our own rationality, having some historical continuity with our own science. This does not imply, as we have seen, that we impose our own theories or even our own views of method on the science of the past. And if it seems in danger of becoming a circular definition of internal history as that which is continuous with our science according to our internal history, the only cure is to look more closely at the record to see whether the relative autonomy of internal history can be maintained in spite of possible disturbing factors.” HESSE, Mary. *Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science. Historical and Philosophical Perspectives of Science*. Vol. 5, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1970, p. 157.

¹²⁴ HANEGRAFF, Wouter J. *Esoterism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 326.

¹²⁵ Ver acima: p. 2

¹²⁶ THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, Vol. 1-8, 1923-1958.

razões; primeiro por estabelecer analogias com o trabalho de Hesse e, segundo, por sua discordância ser pertinente justamente à aproximação dos elementos mágicos e científicos.

Sarton, fundador do *Isis Journal* – o qual editou por 40 anos –, dedicado à história da ciência, medicina e tecnologia, é conhecido também como um dos fundadores do próprio campo da história da ciência.¹²⁷ Sua resenha dos dois primeiros volumes de *History of Magic and Experimental Science*, lançada em 1924 justamente no *Isis Journal*, possui um tom profundamente crítico, para não dizer hostil, principalmente para com o título do trabalho de Thorndike – “O leitor pode ter observado que eu falei das investigações de Thorndike como se fossem restritas à magia e não incluíssem, como o título sugere, a ciência experimental. Eu fiz isso deliberadamente porque o título é enganoso.”¹²⁸

Assim, os ataques de Sarton partem já ao título do trabalho de Thorndike sem, no entanto, deixar de percorrer criticamente os dois volumes até aquele momento publicados. Sua divergência, em linhas gerais, se estabelece para com o projeto historiográfico de *History of Magic and Experimental Science*. A perspectiva que vislumbra investigar as duas áreas, magia e ciência, a partir de seus pontos de intersecção, se apresenta para Sarton como um projeto completamente inviável, dado que a ciência e a magia não seriam somente fenômenos de ordens distintas, mas teriam suas lógicas internas organizadas por princípios excludentes.

[...] Na minha opinião, a magia assim definida é fundamentalmente oposta ao conhecimento positivo e experimental. Para colocar na forma mais compacta, as principais características da ciência são sua racionalidade, seu ceticismo, sua progressividade e sua limitação; as da magia são sua irracionalidade, seu dogmatismo, sua incapacidade de progredir e sua falta de limitação. O objetivo da ciência é a descoberta, a revelação da verdade; como nosso poder sobre a natureza é necessariamente uma função de nosso conhecimento dela, a pesquisa científica pode apenas aumentar a eficiência humana, mas o processo é muito lento. O objetivo da magia é o poder, poder imediato, independentemente da verdade, da consistência e até mesmo da moralidade.¹²⁹

¹²⁷ GARFIELD, Eugene. The life and career of George Sarton: The father of the history of science. *The History of the Behavioral Sciences*, Vol. 21 Issue 2 (April, 1985), p. 107.

¹²⁸ “The reader may have observed that I spoke of Thorndike’s investigations as if they were restricted to magic and did not include, as the title has it, experimental science. I have done so deliberately because the title is a deceiving one.” SARTON, George. A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era by Lynn Thorndike. *Isis*, vol 6., No.1, 1924, p. 79.

¹²⁹ “In my opinion magic thus defined is fundamentally opposed to positive and experimental knowledge. To put in the most compact form, the main characteristics of science are its rationality, its skepticism, its progressiveness, its limitedness; those of magic are its irrationality, its dogmatism, its unprogressiveness, its unlimitedness. The aim of science is the discovery, the unveiling of truth; as our power over nature is of

Apesar de o tom utilizado por Hesse não possuir tão claramente as cores positivistas que Sarton emprega para criticar o tratamento dado por Thorndike à história, as divergências são análogas segundo os pressupostos teleológicos de orientação da prática historiográfica. Dessa forma, é possível notar certa animosidade de uma perspectiva filiada à história da ciência às proposições de flexibilização dos limites entre os campos da ciência e da magia. Por outro lado, a dimensão do contraste entre as premissas investigativas se torna mais evidente na comparação das concepções de ciência defendidas por Hesse e Sarton que Yates oferece nas últimas páginas de seu texto:

[...] Seria talvez esclarecedor considerar a revolução científica em duas fases: a primeira consistiu no universo anímico operado pela magia, e a segunda, num universo matemático operado pela mecânica. Uma pesquisa sobre essas duas fases, bem como de suas interações, poderia ser mais fértil como abordagem histórica dos problemas suscitados pela ciência do dia de hoje do que uma linha que apenas se concentrasse no triunfo do século XVII. Pois não é toda ciência uma gnose, uma visão íntima da natureza do Tudo, que ocorre por meio de sucessivas revelações?¹³⁰

3.2 Newton entre hermetismo, estoicismo, neoplatonismo e ciência na virada do século XVII

É com base nesse histórico que são publicados os textos de Robert S. Westman e James E. McGuire. Eles desenvolvem argumentos contra o trabalho de Yates muito distintos aos colocados por Hesse. Ao invés de advogar por um procedimento historiográfico internalista, suas reflexões incidem sobre objetos específicos analisados no trabalho de 1964; Newton no caso de McGuire e Copérnico no caso de Westman. Apesar de terem sido apresentados de forma conjunta e projetarem, mesmo que de forma desigual, uma imagem paradigmática de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, por abordarem temáticas específicas distintas, ambos serão discutidos separadamente.

O artigo de McGuire, *Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum*,¹³¹ diferentemente do de Westman, vai de encontro ao

necessity a function of our knowledge of it, scientific research can but increase human efficiency, but the process is very slow. The aim of magic is power, immediate power, regardless of truth, of the consistency, and even morality.” SARTON, George. A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era by Lynn Thorndike. *Isis*, vol. 6., No.1, 1924, pp. 80-81.

¹³⁰ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 495-496.

¹³¹ MCGUIRE, J.E. *Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum*. In: MCGUIRE, James; WESTMAN, Robert. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977.

desenvolvimento de Yates de maneira tangencial. Isso se dá porque seu texto trabalha com uma figura pouco explorada no trabalho de 1964: Isaac Newton. Na verdade, Newton aparece em uma única passagem de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, na qual Yates aproxima suas concepções acerca do universo às de Bruno. A familiaridade entre elas residiria, segunda Yates, na ideia de movimento dos astros em um plano infinito, no que diz respeito à diferença quanto à força propulsora em função da distância temporal que os separa: para Newton, a inércia, e para Bruno, o animismo, ou melhor, *a vida psíquica da natureza*.¹³²

A associação entre ambos exemplifica, mesmo que de forma especulativa, os desdobramentos mais longevos do papel do hermetismo na revolução científica. Tal associação, em seus termos mais tardios, consiste justamente na inflexão promovida por McGuire. Para ele, a ideia de que o C.H. teria tido um papel importante no desenvolvimento dos estudos acerca das forças físicas ou na composição da concepção de universo de Newton aparenta ser fruto de uma hiperinflação da “tradição hermética” criada por Yates.

Sua negativa baseia-se na ideia de que o C.H. seria incapaz de fornecer qualquer base para o pensamento newtoniano, pois ele não configuraria um corpo doutrinário suficientemente sólido para ser interpretado de forma independente dos outros ensinamentos gentios. Nesse sentido, coloca-se em xeque a própria concepção de uma “tradição hermética,” caracterizada pela continuidade entre seus participantes em nível intelectual e por um grau de diferenciação para com as demais expressões do Neoplatonismo. Dessa forma, estabelecer uma analogia entre os discursos de Newton e de Giordano Bruno, seria inconsistente:

Qual é a força de um argumento histórico que apela a uma alegada “tradição hermética”? Há alguma doutrina no *Corpus Hermético*, distintamente diferente da doutrina neoplatônica dos agentes imateriais, que explique o uso de Newton de agentes ativos operando matéria bruta? Penso que é consensual que, quando o hermetismo significa uma atitude particular da mente em relação à natureza ou uma sensibilidade intelectual particular, é apenas um termo demasiado vago para se compreender.¹³³

¹³² YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., p. 495.

¹³³ “What is the explanatory force of a historical argument that appeals to an alleged “Hermetic tradition”? [...] Are there any doctrines in the *Hermetic Corpus*, distinctively different from the Neoplatonic doctrine of immaterial agents, that explain Newton’s use of active agents operating on brute matter? I think that it can be agreed that when Hermeticism is used to mean a particular attitude of mind towards nature or a particular intellectual sensibility, it is just too vague a term with which to come to grips.” MCGUIRE, J.E. *Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum*. In: MCGUIRE, James; WESTMAN, Robert. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 106.

Seu texto, portanto, visa o de Yates não por reexaminar especificamente uma das figuras por ela trabalhadas, mas sobretudo por refletir acerca da validade e, por conseguinte, da força explicativa que a principal categoria desenvolvida por ela de fato possui. Já sobre os sentidos relativos à Newton, ele procura demonstrar a existência de uma confusão entre uma série de elementos que julga terem sido precipitadamente conectados, como a relação para com platonismo de Cambridge e o hermetismo em suas expressões mágicas.¹³⁴

A importância da *prisca theologia* entre finais do século XVII e início do XVIII, na análise do *corpus* newtoniano, baseia-se principalmente nas referências que ele mesmo faz a Orfeu, Pitágoras, Platão, Hermes e outras autoridades diretamente relacionadas ao tema do ocultismo. Essa relação fora demonstrada sobretudo num trabalho anterior do próprio McGuire em parceria com Piyo Rattansi, intitulado *Newton and the 'Pipes of Pan,'* de 1966.¹³⁵ No artigo é exposto como a sabedoria antiga forneceu um anteparo para o desenvolvimento das ideias de Newton, principalmente as ligadas à gravitação universal, à estrutura atômica e à relação entre o cosmos e Deus.¹³⁶

Todavia, a concomitância entre os conceitos newtonianos e os princípios herméticos estaria restrita a um curto período da década de 1690, quando Newton teria aceitado alguns aspectos da “ideologia hermética” sem utilizar ou creditar suas expressões mágicas. Essa separação dos empregos filosóficos, ou teóricos, dos preceitos mágicos em meio à utilização da *prisca theologia* consiste no ponto em que a discordância com Yates fica mais evidente, pois, ao invés de projetar no hermetismo, ou mesmo no platonismo de Cambridge, um efeito positivo, ele procura afastar a influência de tal *corpus* no que diz respeito a seus protocolos mágicos.

Logo, apesar de criticar a viabilidade da noção de hermetismo, submetendo-a a uma das expressões possíveis do neoplatonismo, McGuire acaba, na verdade, por ir de encontro aos trabalhos de D.P. Walker e Piyo Rattansi – *The Ancient Theology*¹³⁷ e

¹³⁴ MCGUIRE, James; WESTMAN, Robert. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, pp. 132-133.

¹³⁵ MCGUIRE, J.E.; RATANSI, P.M. Newton and the 'Pipes of Pan'. *Notes and records of the Royal Society London*, Vol. 21, No. 2 (Dec., 1966), pp. 108-143.

¹³⁶ COPENHAVER, Brian. Essay Review: WESTMAN, Robert S. and MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 530

¹³⁷ WALKER, D. P. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth century*. London: Duckworth, 1972, pp. 230 - 263.

*Changing perspectives in the History of Science: essays in honor of Joseph Needham*¹³⁸. Isso se dá porque as aproximações feitas entre os temas ocultista e os trabalhos de Newton são mais bem formulados nesses textos do que no trabalho de Yates propriamente.

Em nível mais específico, os temas desenvolvidos por Walker e Rattansi e revisados por McGuire perpassam a importância da ideia hermética de *spiritus mundi*¹³⁹ e a suposta ligação entre a doutrina hermética do *spiritus*¹⁴⁰ e o interesse de Newton pela luz presente no seu *Opticks*.¹⁴¹ Dessa maneira, para ele, ambos os trabalhos aceitam precocemente a ideia de uma “tradição hermética” por examinarem o desenvolvimento científico dos séculos XVII e XVIII à luz do ocultismo. Consistem, portanto, em procedimentos, em suas palavras, marcados por um “apelo acrítico às correntes herméticas (e alquímicas) do pensamento” e que “têm confundido uma série de questões separadas.”¹⁴²

O texto de McGuire, assim como o de Westman e Hesse, pode ser percebido como parte de uma segunda recepção de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, esta marcada, tal como visto até o momento, por uma orientação específica da historiografia das ciências. Nesse sentido, McGuire, diferentemente de outros textos *internalistas*, ao se posicionar negativamente quanto à importância do C.H. para os trabalhos de Newton, sobressalta a importância de outros *corpora* filosóficos, no caso o estoicismo e o neoplatonismo. Essa flexibilização é muito bem recebida por Charles Schmitt, que em seu *review* ressalta exatamente a maneira como McGuire, contrariamente a outros

¹³⁸ RATTANSI, P.M. *Some Evaluations of Reason in Sixteenth and Seventeenth Century*. In: TEICH, M; YOUNG, R (ed.). *Changing perspectives in the History of Science: essays in honor of Joseph Needham*. London: Heinemann, 1973, pp. 148 -166.

¹³⁹ *Spiritus mundi* remonta, sendo Yates, tanto os trabalhos de Ficino como dos antigos Virgílio e Plotino. Segundo ela, trata-se de uma “substância” presente entre a alma e o corpo do mundo, existente em todo o universo e “graças a qual as influências estelares descem até o homem, que as absorve através de seu próprio espírito, e até o *corpus mundi*.” YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, op. cit., pp. 81-82.

¹⁴⁰ O *spiritus*, tal qual o *spiritus mundi*, ocupa uma posição intermediária entre o corpo e a alma dos homens. Walker assim o define: “É um vapor corpóreo, centrado no cérebro e fluindo através do sistema nervoso; é o primeiro instrumento da alma incorpórea, um instrumento para a percepção sensorial, imaginação e atividade motora – a ligação entre corpo e alma.” “It is a corporeal vapour, centred in the brain and flowing through the nervous system; it is the first instrument of the incorporeal soul, an instrument for sense-perception, imagination and motor-activity – the link between body and soul.” WALKER, D.P (1958). *Magic & and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000, pp. 4-5.

¹⁴¹ NEWTON, Isaac. *Opticks: or a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. London: Sam Smithe and Benjamin Walford, 1704.

¹⁴² MCGUIRE, J.E. Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum. In: MCGUIRE, James; WESTMAN, Robert. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 133.

historiadores da ciência, visualiza a ciência intimamente conectada à filosofia, respeitando, assim, uma percepção histórica das duas áreas.

O que é talvez mais impressionante sobre seu tratamento do assunto é a maneira em que ele percebe que o início da ciência moderna tem laços muito próximos, mesmo íntimos e básicos, com a filosofia. Com demasiada frequência, os historiadores da ciência esquecem-se de que a ciência, tal como a entendemos, não pode ser separada da filosofia de forma muito acentuada durante o início do período moderno.¹⁴³

No entanto, deve-se perceber a flexibilidade de McGuire de forma relativa, pois no que tange à forma como lida com a magia renascentista, ele mantém uma posição contínua perante aquelas defendidas por Sarton e Hesse. Evidentemente, não se encontram em seu texto, tal qual no de Hesse, aquelas expressões que em Sarton evidenciam sua perspectiva acerca do binômio magia-ciência como uma disputa entre o advento do progresso e a obsolescência do passado. Porém, claramente existe um esforço de sua parte em afastar Newton das referências mágicas, principalmente herméticas, contestando, por exemplo, a valia da categoria de Yates ou mesmo subjugando-a ao Neoplatonismo de uma forma geral.

O próprio Schmitt, que avaliou seu trabalho positivamente, aponta que a ideia por ele defendida – de uma progressiva eliminação do hermetismo, já subjugado ao neoplatonismo – não se sustenta com a mesma firmeza da importância do estoicismo para Newton.¹⁴⁴ Ou seja, se por um lado ele visualiza ciência e filosofia interrelacionadas, por outro parece existir uma certa resistência em admitir qualquer sinal de magia nos discursos newtoniano: “As tradições de magia e alquimia não desempenharam um papel significativo na concepção de Newton da natureza.”¹⁴⁵

Tal separação, em alguma medida seletiva, não passou despercebida em outras resenhas mais críticas. É o caso, por exemplo, do *review* de Copenhaver, que retoma a

¹⁴³ “What is perhaps most impressive about his treatment of the subject is the way in which he realizes that early modern science has very close, even intimate and basic, ties with philosophy. Far too often historians of science forget that science as we understand the term cannot be separated in any very sharp way from philosophy during the early modern period.” SCHMITT, Charles B. *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974, by ROBERT S. WESTMAN and J. E. MCGUIRE (William Andrews Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles, 1977), p. 208.

¹⁴⁴ SCHMITT, Charles B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *History of Science*, Vol. 16, No. 3 (Sept., 1978), p. 207.

¹⁴⁵ “Traditions of magic and alchemy did not play a significant role in shaping Newton’s conception of nature.” MCGUIRE, J.E. Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum. In: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, James. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 132.

problemática trabalhada também no início do texto de Yates acerca da dificuldade em se estabelecer uma fronteira entre procedimentos e discursos exclusivamente filosóficos/teóricos e mágicos/operacionais, lembrando que essa não é uma questão exclusiva do C.H. ou da *prisca theologia*, mas também das diversas expressões mágicas do neoplatonismo. Ele, portanto, vê a tentativa de separação por parte de McGuire entre o platonismo de Cambridge e a magia hermética e, conseqüentemente, a teoria ocultista do *spiritus*, também muito presente no hermetismo, e os trabalhos de Newton acerca do éter, como uma maneira artificial de perceber a dinâmica “intelectual” no qual Newton se inseria.

Para Copenhaver, assim como para Yates, a tentativa de afastar o hermetismo, ou melhor, sua magia, dos demais discursos, tem por base a manutenção de uma ideia “asséptica” da ciência, dado que o hermetismo pressuporia uma prática ou crença mágica:

[...] O problema com este argumento é que o pensamento neoplatônico em geral implica uma afirmação de crenças mágicas. O crescimento de uma tradição ocultista no Ocidente foi, em uma extensão notável (mas não inteiramente) o resultado dos desenvolvimentos platônicos e neoplatônicos médios em metafísica, cosmologia e teologia. [...] E eles são abundantes em Cambridge Neoplatonismo: bruxas, fantasmas, demônios, *prisca theologia*, *spiritus*, *imaginatio*, *fascinatio*, *melancholia*, a viagem pela alma, o veículo da alma, e ideias relacionadas aparecem frequentemente nas obras de Glanvill, Cudworth e More, que sustentam que algumas dessas noções são indispensáveis para uma teologia racional e confirmada pela ciência natural e experimental.¹⁴⁶

Ao demonstrar tal concomitância, ou mesmo a presença do ocultismo mágico em outros meios do platonismo de Cambridge, ele acaba por salientar a presença do hermetismo enquanto *corpus* textual potente, assim como outros, no ambiente o qual Newton realizou parte de sua formação.¹⁴⁷

Seguindo o mesmo tom, Piyo Rattansi, que havia trabalhado anteriormente com McGuire, pontua com mais agudeza certos tópicos de seu artigo. Seu foco, no entanto, difere do de Copenhaver, pois, assim como McGuire, ele estudou a produção de Newton,

¹⁴⁶ “The problem with this argument is that Neoplatonic thought in general implies an affirmation of magical beliefs. The growth of an occultist tradition in the West was to a remarkable extent (but not entirely) the result of Middle Platonic and Neoplatonic developments in metaphysics, cosmology and theology. [...] And they are plentiful in Cambridge Neoplatonism: witches, ghosts, demons, *prisca theologia*, *spiritus*, *imaginatio*, *fascinatio*, *melancholia*, the soul-voyage, the vehicle of the soul, and related ideas appear frequently in the works of Glanvill, Cudworth and More, who hold that some of these notions are indispensable to a rational theology and confirmed by natural and experimental science.” COPENHAVER, Brian. Essay Review: WESTMAN, Robert S. and MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 530

¹⁴⁷ Ibidem, p. 531.

concentrado nas interpretações acerca de sua figura. Logo, sua principal discordância com a proposta de McGuire reside na importância dada aos escritos herméticos e alquímicos na interpretação das origens de algumas ideias de Newton.

Para ele, McGuire não leva em consideração o único estudo extensivo naquele momento disponível acerca dos manuscritos alquímicos de Newton,¹⁴⁸ publicado em 1975 por J.T. Dobbs.¹⁴⁹ Dessa maneira, ele não se surpreende com o desconhecimento do historiador da ciência quanto à história do hermetismo e da alquimia. Assim, teria lhe escapado, por exemplo, a transcrição feita por Newton de um dos principais textos alquímicos e não obstante, herméticos, durante a idade moderna— *A Tábua de Esmeralda de Hermes* –, ou a utilização de Henry More, por quem Newton, segundo ele, fora fortemente influenciado, do C.H., evidenciando um contato um tanto direto com esses *corpora* textuais.¹⁵⁰

A partir de tal insipiência, Rattansi retoma as três fontes baseadas no neoplatonismo que para ele representam, mesmo que desigualmente ao longo da carreira de Newton, aspectos importantes de seu pensamento. Em primeiro lugar estariam os escritos estritamente religiosos e teológicos; em segundo, os herméticos, e, por fim os alquímicos, lembrando que existiam *corpora* textuais que não respeitavam perfeitamente tais divisões.¹⁵¹ O principal ponto para Newton acerca desse materiais era, segundo o autor, a maneira como dava mostras de uma sabedoria antiga a ser recuperada, embora sua interpretação de textos antigos tenha mudado conforme o passar do tempo.¹⁵²

Rattansi defende, portanto, uma posição mais flexível em relação os fatores e, principalmente, em relação às doutrinas utilizadas para interpretar e examinar os escritos de Newton. Descartar, ou mesmo afirmar a impotência do *corpus* mágico seria, dessa maneira, “imunizar” Newton das tradições que, à vista de uma certa historiografia das ciências, viam seu crepúsculo conforme avançava a “modernidade” positiva, mas que na verdade, na passagem do século XVII para o XVIII, ainda se estruturavam com algum

¹⁴⁸ RATTANSI, Piyo. Essay Review: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977 *Journal of the History of Philosophy*, Vol.19, No.3, (July 1981), p. 395.

¹⁴⁹ DOBBS, J.T. *The Foundations of Newton's Alchemy, or, The Hunting of the Greene Lyon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

¹⁵⁰ RATTANSI, Piyo. Essay Review: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977 *Journal of the History of Philosophy*, Vol.19, No.3, (July 1981), p. 395.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

grau de validade. Com efeito, a questão subjacente à disputa entre a possibilidade de atuação da magia, representada principalmente pelo hermetismo, e sua total dispensa por parte de Newton, diz respeito mais à importância de sua figura para uma ideologia de maneira a assegurar sua ligação para com o advento da própria ideia de modernidade.

3.3 – Robert Westman e Arquitetura da “tese Yates”

Uma primeira diferença a ser evidenciada entre os trabalhos de Westman e McGuire está na forma como o ensaio de Westman intensificou a disputa historiográfica que incidia sobre a narrativa de Yates. Nas palavras de Richard Olson, seu texto é “mais claro, mais forte e nitidamente mais focalizado”,¹⁵³ que o de McGuire, o que de certa forma já se faz visível no título de seu trabalho – *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*.¹⁵⁴

Sua narrativa parte do questionamento da projeção que Yates faz acerca da importância que a “tradição hermética” teria tido na revolução científica, principalmente em torno das figuras de Bruno e Copérnico. Assim, Westman concentra sua análise sobre dois momentos do texto que para ele representam a “tese Yates”. O primeiro está ligado à percepção simbólica e mágica que Bruno e outros magos tiveram do universo astronomicamente reformado proposto por Copérnico com base no hermetismo; já a segunda diz respeito à “adoção e à “hermetização” da teoria copernicana por Bruno e outros, o que teria preparado o caminho para a matematização e a mecanização do novo cosmos no século XVII.¹⁵⁵ Em outras palavras, trata-se da contribuição, mesmo que de outra ordem, fornecida pelo hermetismo à justificação da teoria copernicana enquanto uma teoria física.

A partir da imagem que Westman cria sobre a obra de Yates à luz dos dois elementos elencados acima, passa a criticá-las veementemente a fim de expor suas fraquezas. Seus objetos certamente lhe permitiriam ataques mais precisos dos que os de McGuire, visto que se trata, além de Bruno e Copérnico, de outras figuras conhecidas por seus discursos baseados na *prisca theologia* ou fortemente relacionados à revolução

¹⁵³ “Westman’s essay is the clearer, more forceful, and more sharply focused of the two.” OLSON, Richard G. Essay Review: WESTMAN, Robert S; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974. Isis*, Vol. 70, No. 2 (Jun., 1979), p. 321.

¹⁵⁴ WESTMAN, Robert S. *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*. In: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, James. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977.

¹⁵⁵ “[...] in adopting and “Hermeticizing” the Copernican theory, Bruno and others prepared the way for the seventeenth-century mathematization and mechanization of the new cosmos”. Ibidem, pp.8-9.

científica. São eles os letrados François Foix de Candale, John Dee, Robert Fludd, Tommaso Campanella e Francesco Patrizzi, entre os “hermetistas”, e Galileu e Kepler, exemplares daqueles que deram os primeiros passos da ciência moderna.

Os “hermetistas” são trazidos à análise por Westman conforme exemplificam percepções distintas do teorema copernicano. Foix de Candale, por exemplo, teria rejeitado a proposição heliocêntrica, mantendo, portanto, uma perspectiva ptolomaica; Fludd, por seu turno, teria utilizado textos herméticos contra Copérnico afim de defender a rotação diurna da terra enquanto os *Solarians* do *Nova de universis philosophia*¹⁵⁶ (1591) de Patrizzi não apresentavam uma orientação clara entre os sistemas ptolomaico e copernicano. No entanto, o que concatenaria todos esses nomes seriam suas utilizações do C.H. e, concomitantemente, sua respectiva rejeição do copernicanismo.

Através dessa variedade, o hermetismo, segundo Westman, seria incapaz de sequer fornecer uma unidade de sentido, viabilizando, portanto, não só diferentes acepções do heliocentrismo como até mesmo sua rejeição. Dessa forma, a relação atestada por Yates através da sincronia heliocêntrica entre o C.H. e o teorema de Copérnico, apoiada sobretudo nos discursos de Bruno, seria algo restrito somente a sua figura. Dessa maneira, não se poderia associar o *corpus* doutrinário do hermetismo à aceitação do teorema copernicano, mas sim à própria metafísica de Bruno.

Logo, o papel do hermetismo no advento da ciência moderna ficaria restrito ao que Westman chama de uma “expansão da imaginação física”¹⁵⁷ dos renascentistas, sem, no entanto, apresentar qualquer relação evidente com o desenvolvimento ou a aceitação da ciência moderna. A segunda parte do que ele chama de “tese Yates”, ligada ao suposto auxílio que o hermetismo teria prestado à mecanização e à matematização do universo no século XVII, por consequência, também perderia seu vigor, tendo em vista que a relação entre os dois processos não poderia ser atestada. Assim, ele retoma a ideia clássica de atribuir à Galileu e Kepler, bem como a suas produções matemáticas, por exemplo, o desenvolvimento da visão moderna sobre o universo. Qualquer outra contribuição real que os “hermetistas” pudessem ter dado ao desenvolvimento científico teria ocorrido, portanto, “apesar de suas aderências à doutrina hermética.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ PATRIZZI, Francesco. *Nova de universis philosophia*. Ferrara: Mamarellus, 1591.

¹⁵⁷ “[...] expansion of the physical imagination” WESTMAN, Robert S. *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*. In: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, James. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 70.

¹⁵⁸ “[...] in spite of their adherence to Hermetic doctrines”. *Ibidem*. p. 72.

À primeira vista, as observações de Westman parecem de fato expiar os elementos herméticos da revolução científica e, por conseguinte, reduzir a capacidade explicativa do trabalho de Yates. No entanto, a recepção de seu ensaio é proporcionalmente austera perante a forma como ele trata o *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. A resenha de Brian Copenhaver, por exemplo, tem início com a descrição do ensaio como “polêmico” e “controverso”, e, ao fazer isso, ele justifica o teor, um tanto áspero, diga-se de passagem, de seus apontamentos.

O primeiro elemento a destacar é justamente a delimitação que Westman faz de seu objeto: a suposta “tese Yates”. Como afirma:

Central para a “tese Yates” são duas afirmações: que o cosmo de Copérnico, astronomicamente reformado, foi percebido por Bruno e outros magos como um símbolo mágico, cuja compreensão adequada poderia levar a uma reforma dos domínios políticos e religioso da sociedade; e, em segundo lugar, que ao adotar e “hermetizar” a teoria copernicana, Bruno e outros preparam o caminho para a matematização e mecanização do novo cosmos no século XVII.¹⁵⁹

Ou seja, ele julga que os elementos mais importantes do texto de 1964 são justamente aqueles que dizem respeito ao desenvolvimento da ciência. No entanto, como fora mostrado anteriormente, dos vinte e dois capítulos de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, somente dois examinam exclusivamente elementos relativos à revolução científica.¹⁶⁰

Copenhaver, ainda na mesma resenha, afirma que o problema com a imagem da suposta “tese Yates” é que ela sob nenhuma circunstância representa o trabalho da historiadora britânica. As razões são múltiplas, mas vale enumerar algumas com intuito de ilustrar a proporção da controvérsia gerada a partir do ensaio. Inicialmente, Copenhaver, utilizando os termos propostos por Westman, lembra que Yates contempla integralmente as diferenças entre o hermetismo segundo Bruno e os procedimentos de matematização e mecanização do Cosmos. Em seguida, discorre sobre a segunda parte da “tese”, observando que a leitura feita por Yates da teoria copernicana entre os *magi* se dá

¹⁵⁹ “Central to the “Yates’s thesis” are two claims: that Copernicus’s astronomically reformed cosmos was perceived by Bruno and other magi as a magical symbol, the proper understanding of which could lead to a reform of the political and religious domains of society; and, secondly, that in adopting and “Hermeticizing” the Copernican theory, Bruno and others prepared the way for the seventeenth-century mathematization and mechanization of the new cosmos.” WESTMAN, Robert; MCGUIRE, James. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 8.

¹⁶⁰ Ver acima: p. 37.

nos modos de uma poderosa metáfora, e não de uma teoria física,¹⁶¹ tal qual ele faz parecer.

No que tange à visão sobre a “tese Yates”, dois outros *reviews* são tão objetivos quanto o de Copenhaver. Trata-se das notações feitas por Piyo Rattansi e Charles Schmitt, ambos abordados na seção anterior, e publicadas em 1981 e 1979 respectivamente. Rattansi, por seu turno, procede de uma forma bastante pragmática afirmando que o empreendimento de Westman “se concentra no que ele chama de “tese Yates,” que aparentemente deve ser encontrada em *Giordano Bruno e a tradição hermética* de Frances Yates.”¹⁶² Em seguida, após sumarizar os elementos de tal paradigma, ele simplesmente afirma que “o leitor que se virar para o trabalho de Yates sobre Bruno irá achar muito difícil localizar a “tese Yates” de Westman nele.”¹⁶³

A resenha de Schmitt, marcada por uma maior condescendência com outros momentos do ensaio, apresenta, entretanto, a maior crítica à formulação do paradigma. Para ele, o primeiro problema estaria no desequilíbrio com o qual Westman representa a “tese Yates”. Westman teria feito parecer que o trabalho de 1964 tem como ponto central o debate acerca do desenvolvimento científico, principalmente astronômico. Mais adiante, Schmitt, ao invés de visar os elementos os quais Westman elege como capitais a ponto de estruturarem um paradigma, questiona a própria ideia de Yates ter tentado desenvolver uma *tese* propriamente dita¹⁶⁴:

Eu devo dizer que desde já estou um pouco apreensivo em relação ao termo “tese Yates.” Em primeiro lugar, a formulação de Westman dá uma ênfase indevida ao lugar da astronomia, ou, mais especificamente, do copernicanismo, na composição intelectual geral de Bruno. O centro da interpretação de Yates quanto de Bruno não é a ciência, e eu acho que Westman distorceu a situação significativamente para extrair o componente científico do contexto histórico sutil e complexo em que está incorporado o trabalho de Yates. Em segundo lugar, mesmo que o aspecto científico fosse tão importante como afirma Westman, não

¹⁶¹ COPENHAVER, Brian. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 527.

¹⁶² “Westman’s inquiry and critique concentrates on what he calls the “Yates thesis,” apparently to be found in Dame Frances A. Yates’s *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*.” RATTANSI, Piyo. Essay Review: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977 *Journal of the History of Philosophy*, Vol.19, No.3, (July 1981), p. 393.

¹⁶³ “But the reader who turns to Yates’s *Bruno* will find it very difficult to locate Westman’s “Yates thesis” in it.” *Ibidem*.

¹⁶⁴ SCHMITT, Charles B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *History of Science*, Vol. 16, No. 3 (Sept., 1978), p. 202.

tenho a certeza de que tenha sido conscientemente formulado pela autora de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* especificamente como um a “tese.” Em vez disso, se há uma “tese” para o livro de Yates, é uma mais geral envolvendo o papel do hermetismo no pensamento político, religioso e filosófico (incluindo a arte da memória) de Bruno e não tão estreitamente concebido conforme as preocupações de um historiador contemporâneo das ciências.¹⁶⁵

Essa ideia acaba encontrando respaldo na própria autora que, anos depois, em 1979, afirma ironicamente que seu “próximo livro não será uma ‘tese Yates’, mas somente outra tentativa de Yates de escavar laboriosamente, ou um sinal de postagem de campos na esperança de que outros vão cavar mais profundamente.”¹⁶⁶

Até resenhas mais brandas feita sobre seu trabalho, como a de P.B. Wood, por exemplo, apesar de avaliar mais positivamente o saldo dos trabalhos de Westman e McGuire que a maioria dos demais *reviews*, aponta os problemas relacionados à representação que Westman faz do texto de 1964. Segundo Wood, – “embora essas críticas sejam judiciosas e convincentes, Westman parece ter mal interpretado a visão geral de Yates sobre a revolução científica, alegando que Yates distingue entre uma era pré-científica e a era da ciência.”¹⁶⁷

Apesar de a crítica partir já à definição utilizada por Westman para articular seu ponto, o que por si seria suficiente para relativizar drasticamente seu esforço em limitar retoricamente o trabalho de Yates, algumas das resenhas mais enfáticas, por assim dizer, procuraram avaliar, também a lógica interna utilizada para desmontar a imagem artificial do trabalho de 1964. É o caso, por exemplo, da comparação que Copenhaver faz dos

¹⁶⁵ “I must say at the outset that I am somewhat uneasy about the term “Yates thesis”. First of all, Westman's formulation gives undue emphasis to the place of astronomy--or, more specifically, Copernicanism-in Bruno's overall intellectual make-up. The center of Yates's interpretation of Bruno is *not* science, and I think that Westman has distorted the situation significantly to extract the scientific component from the subtle and complex historical context in which it is embedded in Yates's work. Secondly, even if the scientific aspect were as important as Westman contends, I am not at all sure that it was consciously formulated by the author of *Giordano Bruno and the Hermetic tradition* specifically as a “thesis”. Rather, if there is a “thesis” to Yates's book, it is a more general one involving the role of Hermeticism in the political, religious, and philosophical thought (including the art of memory) of Bruno and not the quite narrowly conceived concerns of a contemporary historian of science.” SCHMITT, Charles B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *History of Science*, Vol. 16, No. 3 (Sep., 1978), p. 202.

¹⁶⁶ YATES, Frances. *Encounter*, Vol. 61, No.3, 1979 apud JACOB, Margaret; GOSSELIN, Edward. Dame Frances Amelia Yates, 28 November 1899 – 29 September 1981. *Isis*, Vol. 73, No.3 (Sep., 1982), pp. 424-426.

¹⁶⁷ WOOD, P. B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *British Journal for the History of Science*. Vol. 13, No.1 (Mar., 1980), p. 70.

argumentos mobilizados por Yates para demonstrar que Bruno teria interpretado a cosmologia copernicana de maneira simbólica, enquanto o sinal mágico de uma nova era e de sua reforma religiosa e hermética.

Entre as evidências de Yates retomadas por Copenhaver para demonstrar a relação entre o hermetismo e o copernicanismo estão “as referências de Copérnico à Hermes Trismegistus no *De revolutionibus*; o uso que Bruno faz das ideias herméticas e imagens solares de Bruno ao longo de suas obras; a listagem de Copérnico por Bruno genealogia da *prisca sapientia* que remonta aos egípcios e aos caldeus; a descrição que Bruno faz de Copérnico em *La Cena* como ‘... o amanhecer para preceder o completo nascer do sol da antiga e verdadeira filosofia depois de sua longo enterro’; a descoberta de Robert McNulty de uma relata da exposição de Bruno em Oxford em 1583; e o contexto iconográfico das figuras hieroglíficas nas obras de Bruno.”¹⁶⁸ Westman, por sua vez, para demonstrar inexistência de qualquer relação estruturante entre os dois objetos, incide basicamente sobre a evidência oriunda da descoberta de McNulty, que afirma que o texto em questão era particularmente hostil tanto a Bruno quanto a Copérnico – algo que Yates já havia mencionado, mas que ele parece querer trazer como uma novidade.¹⁶⁹

Copenhaver ainda discute o tratamento dado aos “hermetistas” elencados por Westman para demonstrar, através da diversidade receptiva da teoria heliocêntrica, a impossibilidade de associar conceitualmente o heliocentrismo e o hermetismo. Ele afirma que o princípio utilizado por Westman – se o C.H. possuía em si “condições suficientes”¹⁷⁰ para aceitar a hipótese copernicana – mobiliza o estranho argumento de uma “potencialidade” inerente ao C.H., retirando o foco dos agentes que o manipularam, algo que, segundo ele, não caberia a nenhum dos letrados avaliados.

Tomando especificamente do Caso de John Dee, por exemplo, ele demonstra a fragilidade da argumentação feita por Westman quando lhe convinha desassociar

¹⁶⁸ “Copernicus's reference to Hermes Trismegistus in *De revolutionibus*; Bruno's use of Hermetic ideas and solar imagery throughout his works; Bruno's listing Copernicus in a genealogy of *prisca sapientia* reaching back to the Egyptians and Chaldeans; Bruno's description of Copernicus in the *Cena* as ‘... the dawn which was to precede the full sunrise of the ancient and true philosophy after its age-long burial’; Robert McNulty's discovery of an account of Bruno's lecture at Oxford in 1583; and the iconographic context of the hiero- glyphic figures in Bruno's works.” COPENHAVER, Brian. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 528.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ WESTMAN, Robert S. *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*. In: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, James. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 41.

hermetismo e copernicanismo. A base de seu argumento consistia na ausência de quaisquer notas acerca do hermetismo ou do copernicanismo na cópia de Dee da *Doctrina revolutionium solis* (1567) de Paulus Crusius, documento este por ele descoberto na *British Library*,¹⁷¹ como se a presença de qualquer marcação adjacente ao texto fosse necessária para afirmar suas crenças.¹⁷² Em contrapartida, Copenhaver nota a omissão de Westman quanto à presença de um hino órfico em outra marginalia de Dee.¹⁷³

Foix de Candale e Francesco Patrizzi representam igualmente outras fragilidades da argumentação de Westman a respeito da pluralidade das reações dos “hermetistas” quanto à teoria de Copérnico. Seguindo a mesma percepção de Copenhaver sobre o ensaio, ou seja, salientando um padrão na seleção de evidências convenientes para a crítica de uma das partes do trabalho de Yates, Schmitt relata a impressão de que Westman elege exatamente os elementos que tangem a história da ciência e deixa de lado os demais componentes dos discursos dessas figuras.

Quando ele discute Foix de Candale ou Patrizzi temos a impressão de que ele extraiu os poucos pedaços que podem interessar ao historiador da ciência, mas deixou de lado duas figuras multifacetadas e intrinsecamente muito interessantes. De fato, o mesmo pode ser dito de Bruno. Apesar de algumas reservas, a grande conquista do livro de Yates é que ele vê Bruno em um espectro cultural muito amplo – um que quebra os limites institucionais modernos que tornam quase impossível compreender um Bruno. Enquanto a história da ciência é indubitavelmente um ramo importante da história, não deve permitir que ela siga o caminho da história da arte para se tornar uma disciplina estreita, interna e excessivamente independente.¹⁷⁴

A modulação que Westman faz através da escolha dos elementos por ele trabalhados revela parte do intuito que perpassa a cunhagem do termo “tese Yates,” o que

¹⁷¹ COPENHAVER, Brian. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 529.

¹⁷² WESTMAN, Robert S. *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*. In: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, James. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977, p. 47.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ “When he discusses Foix de Candale or Patrizzi we get the impression that he has extracted the few bits which may interest the historian of science, but has left to one side two multi-faceted and intrinsically very interesting figures. Indeed, the same can be said for Bruno. In spite of some reservations, the great achievement of Yates's book is that it sees Bruno in a very broad cultural spectrum – one which breaks down the modern institutional boundaries which make it almost impossible to understand a Bruno. While history of science is undoubtedly an important branch of history, it should not be allowed to go the way of art history to become a narrow, internal, and excessively independent discipline.” SCHMITT, Charles B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *History of Science*, Vol. 16, No. 3 (Sept., 1978), p. 208.

não passa despercebido pelas resenhas mais críticas, no caso, as de Rattansi, Schmitt e Copenhaver. Rattansi, por seu turno, observa que

O que lamentável em ambos os artigos (de McGuire a Westman) é ansiedade dos autores em retornar a uma ascendência “respeitável” para algumas transformações seminais num primeiro momento do pensamento científico moderno. É salutar lembramo-nos de que as sugestões de influência neoplatônica sobre a ciência pareciam tão ultrajantes para aqueles nutridos em uma tradição positivista quanto as de influências herméticas aparecem para nossos dois autores.¹⁷⁵

Schmitt, de maneira mais sutil, afirma que “em vez de olharem para outros textos, puxando alguns volumes em latim carregados de poeira da prateleira, eles preferiram falar ‘da boca para fora’ para as descobertas dela (Yates).”¹⁷⁶ Por fim, Copenhaver salienta que o intuito geral de Westman e McGuire em tentar reduzir as contribuições do hermetismo, e das demais manifestações ocultistas, no desenvolvimento da ciência moderna basicamente não é suportado por suas respectivas provas e raciocínios. Por isso, “as relações entre a história da magia e da ciência continuarão a ser um campo fértil de estudos.”¹⁷⁷

¹⁷⁵ “What is depressing about both the papers [...] is the anxiety of the authors to return to a “respectable” ancestry for some seminal transformations in early-modern scientific thought. It is salutary to remind ourselves that suggestions of neo-Platonic influence on science once seemed as outrageous to those nurtured in a positivist tradition as those of Hermetic influences appear to our two authors.” RATTANSI, Piyo. Essay Review: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977 *Journal of the History of Philosophy*, Vol.19, No.3, (July 1981), p. 396.

¹⁷⁶ “Rather than looking at further texts, pulling some dust-laden volumes in Latin off the shelf, they have preferred to pay lip service to her findings.” SCHMITT, Charles B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *History of Science*, Vol. 16, No. 3 (Sept., 1978), p. 210.

¹⁷⁷ “Relations between the history of magic and the history of science will continue to be a fertile field of scholarship.” COPENHAVER, Brian. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, p. 531.

Considerações Finais

Cabe ainda dizer, à guisa de conclusão, que o indício fornecido pela diferença temporal entre a publicação de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* e a criação da suposta “tese Yates” revela a distância estabelecida entre o texto em si e a imagem propagada por seu suposto paradigma. A partir de tal assimetria, buscou-se restituir o ambiente pelo qual o trabalho de Yates fora recebido bem como os campos tencionados por seu trabalho.

Além do campo relativo à história da ciência, responsável pelo desenvolvimento do termo, existe uma série de discussões, anteriores e posteriores ao paradigma, que não tangem seus respectivos objetos. Pelo contrário, a investigação indiscriminada da recepção de seu texto em periódicos acadêmicos mostrou a diversidade de áreas e discussões movidas pelo trabalho, estendendo-se desde a diversidade dos discursos ocultistas presentes no renascimento até os usos que diferentes letrados fizeram de tais *corpora*, fossem eles políticos, teológicos ou mesmo mágicos.

À vista disso, a incongruência da suposta “tese Yates”, evidente quando comparada à envergadura do empreendimento da historiadora, também não faz justiça à própria recepção de *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* em seu amplo aspecto. Dessa forma, o termo se apresenta de maneira viável somente quando colocado frente ao tratamento dado por parte da historiografia da ciência em meados do século XX, ou seja, de modo que faça referência a uma visão específica sobre o trabalho de Yates, e não como uma imagem pertinente de sua obra como um todo.

Dessa forma, a “tese Yates”, é marca da mudança de um padrão crítico, fruto de uma divergência metodológica entre a história da ciência e a história da cultura. Certamente, o termo foi bem mais lido e referenciado do que as críticas que lhe foram feitas podem transparecer. Entretanto, a importância desse paradigma, que desde sua origem apresentava uma distância entre a imagem que produzia e o objeto refletido – *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* – está justamente no valor que o legado Yates tem para a historiografia. Este esteve diretamente associado à elucidação do papel do hermetismo na cultura renascentista e, com ele, a um número considerável, de discussões promovidas a partir desse esforço.

Referências bibliográficas

Obras antigas

- ABBOT, George. *The reason which doctour Hill hath brought, for the upholding of papistry which is falselie termed the catholike religion; unmasked, and shewed to be very weake, and upon examination most insufficient for that purpose*. Oxford: Joseph Barnes, 1604.
- AGRIPPA D'AUBINGÉ (1616). *Le Printemps, l'Héctacombe à Diane et les Stances*. Trad. Henri Webber. Paris: Presses Universitaire de France, 1960.
- BRUNO, Giordano (1584). *Acerca do infinito, do universo e dos mundos (De l'infinito universo e mondi)*. São Paulo: Madras, 2007.
- BRUNO, Giordano (1584). *The Ash of Wednesday Supper (Cena de le ceneri)*. Trad. Hillary Gatti. Toronto: University of Toronto Press, 2018.
- BRUNO, Giordano (1585). *De Fureurs héroïques : 'de gl'Heroici Furori*. Trad. Paul-Henri Michel. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- COPÉRNICO, Nicolau. *De revolutionibus orbium coelestium*. Nuremberg: Johannes Petreius, 1543.
- LUCRÉCIO, Tito Carus. *De rerum natura: Livro I*. Trad. Juvino Alves; Hermes Duarte; Felipe Almeida. João Pessoa: Ideia, 2016.
- NEWTON, Isaac. *Opticks: or a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. London: Sam Smithe and Benjamin Walford, 1704.
- PATRIZZI, Francesco. *Nova de universis philosophia*. Ferrara: Mamarellus, 1591.

Bibliografia citada

- BÉLTRAN, Antonio. *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*. Madrid: Siglo Vientiuno de espana editores, 1995.
- BIRD, Alexander. *Kuhn and the Historiography of Science*. In: BOKULICH, Alisa and DEEVLIN, William J. (eds.). *Kuhn's Structure of Scientific Revolution: 50 Years On*. Boston, Springer Nature B.V., 2015.
- BOAS, George. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *History and Theory*, Vol. 5, No. 1 (1966), pp. 82-87.
- BRANCA, Bernardino. 'The Giordano Bruno Problem': Edgar Wind's 1938 Letter to Frances Yates. *The Edgar Wind Journal*, Milan, Vol.1 (Oct. 2021), pp. 12-38.
- BRANN, Henry Walter. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 5, No. 3 (Autumn, 1966), pp. 468-469.
- BUBELLO, J.P.; CHAVES, J.R.; MENDOÇA, Francisco. *Estudiosos sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*. Buenos Aires: EFL, 2018.
- CLAGETT, Marshall. Lynn Thorndike (1882-1965). *Isis*, Vol. 57, No. 1 (Spring, 1966), pp. 85-89.
- COPENHAVER, Brian. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and introduction*. Cambridge: Cambridge, 1992.

- COPENHAVER, Brian. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *Annals of Science*, 35:3, 1978, pp. 527–531.
- COPENHAVER, Brian. *Magic*. In: *The Cambridge History of Science: early modern science Vol.3*, ed. By Katharine Park and Lorraine Daston. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 518-540.
- COPENHAVER, Brian. Natural Magic, Hermetism, and occultism in early modern science. In LINDENBERG, David; WESTMAN, Robert, *Reappraisals of Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 1990, pp. 261-301.
- DOBBS, J.T. *The Foundations of Newton's Alchemy, or, The Hunting of the Greene Lyon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- FERNANDES, Cássio. Aby Warburg: a astrologia como instrumento de orientação do homem no cosmos. *Concinnitas*, Vol.20, N. 36, dezembro de 2019, pp. 219-241.
- FULLER, Steve. *Internalism versus Externalism*. In: HESSENBRUNCH, Arne (ed.). *Reader's Guide to the History of Science*. London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, pp. 381.
- GARFIELD, Eugene. The life and career of George Sarton: The father of the history of science. *The History of the Behavioral Sciences*, Vol. 21 Issue 2 (April, 1985), pp. 107-117.
- GARIN, Eugenio. *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano: Ricerche e documenti*. Firenze: Sansoni, 1961.
- GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento: Studi e ricerche*. Bari, Laterza, 1954.
- GATTI, Hilary. *Essays on Giordano Bruno*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- GRIFFIN, Robert. D'aubigné and Sixteenth-Century Occultism. *Romanische Forschung*, 79. Bd., H. 1/2 (1967), pp. 114-132.
- HANEGRAFF, Wouter J. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- HANEGRAFF, Wouter J. *Esoterism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- HARRIE, Jeanne. *Duplessis-Monray, Foix-Candale and the Hermetic Religion of the World*. *Renaissance Quarterly* 31.4, Cambridge, 1978, pp. 499-514.
- HESSE, Mary. Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science. *Historical and Philosophical Perspectives of Science*. Vol. 5, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1970, pp. 134-162.
- HESSE, Mary. Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science. *Historical and Philosophical Perspectives of Science*. Vol. 5, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1970, pp. 134-162.
- JACOB, Margaret; GOSSELIN, Edward. Dame Frances Amelia Yates, 28 November 1899 – 29 September 1981. *Isis*, Vol. 73, No.3 (Sep., 1982), pp. 424-426.
- JONES, Marjorie G. *Frances Yates and the Hermetic Tradition*. Florida: Ibis Press, chapter 5, 2008.

- KOYRÉ, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.
- KRISTELLER, Paul Oskar. Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo ala diffusione dele idee ermetiche nel renascimineto. *Annali dela R. Scuola Normale Superiori di Pisa, lettere Sotoria e Filosofia* 2:7, 1938.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, pp. 208-223.
- LOVEJOY, Arthur (1936). *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- MCGUIRE, J.E.; RATANSI, P.M. Newton and the 'Pipes of Pan'. *Notes and records of the Royal Society London*, Vol. 21, No. 2 (Dec., 1966), pp. 108-143.
- MCNULTY, Robert. Bruno at Oxford. *Renaissance News*. Vol. 13, No. 4 (Winter, 1960), pp. 300-305.
- MEMMO, Paul E Jr. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1966), pp. 169-172.
- MEYER, Charles R. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *The Catholic historical Review*, Vol. 51, No.1 (Apr., 1965), pp. 108-109.
- NELSON, Charles John. *Renaissance Theory of Love: the context of Giordano Bruno's Eroici Furori*. California: Columbia University Press, 1958.
- NICOLSON, Marjorie. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *Renaissance News*, Vol. 18, No. 3 (Autumn, 1965), University of Chicago Press pp. 233-236.
- OLSON, Richard G. Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974, by Robert S. Westman; J.E. McGuire. *Isis*, Vol. 70, No. 2 (Jun., 1979), pp. 321.
- PHILLIPS, James E. Spenser's Syncretistic Religious Imagery. *ELH*, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1969), pp. 110-130.
- PURNELL, F. (1978). Essay Review: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977. *Renaissance Quarterly*, Vol. 31, No.4, (Winter, 1978) pp. 625-627.
- RATTANSI, P.M. *Some Evaluations of Reason in Sixteenth and Seventeenth Century*. In: TEICH, M; YOUNG, R (ed.). *Changing perspectives in the History of Science: essays in honor of Joseph Needham*. London: Heinemann, 1973, pp. 148 -166.
- RATTANSI, Piyo. Essay Review: WESTMAN, Robert; MCGUIRE, J.E. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, 1977. *Journal of the History of Philosophy*, Vol.19, No.3, (July 1981), pp. 392-396.
- RODRIGUES, W.G.; BALARDI, A. Abordagens Historiográficas Aplicadas ao Estudo das Relações entre Ciência e Religião: Tese do Conflito, Tese Yates e Tese da Complexidade. *Revista Hermenêutica*, Vol 13., No. 1 (Maio, 2014), pp. 59-67.
- SANTILLANA, Giorgio. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *The American Historical Review*, Vol. 70, No. 2 (Jan., 1965), pp. 455-457.

SARTON, George. A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era by Lynn Thorndike. *Isis*, vol 6., No.1, 1924, pp. 74-89.

SCHMITT, Charles B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *History of Science*, Vol. 16, No. 3 (Sept., 1978), pp. 200-214.

SINGER, Dorothea Waley. *Giordano Bruno: his life and thought*. New York: Henry Schuman, 1950.

THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, Vol. 1-8, 1923-1958.

VICKERS, Brian. *Critical Reactions to the Occult Sciences During the Renaissance*. In: *The Scientific Enterprise, Studies in History, Philosophy, and Sociology of Science*. Ed. Edna Ullman-Margalit, Vol. 146, 1992, pp. 42-92.

VICKERS, Brian. Frances Yates and the Writing of History. *The Journal of Modern History*, Vol. 51, No. 2, Technology and War (Jun., 1979), pp. 287-316.

WALKER, D.P. (1958). *Spiritual & Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2000.

WALKER, D.P. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition by Frances Yates. *The Modern Language Review*, Vol. 61, No. 4 (Oct., 1966), pp. 719-721.

WALKER, D.P. The Prisca Theologia in France. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. 3/4 (1954), pp. 204-259.

WESTMAN, Robert S.; J.E. McGuire. *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977.

WOOD, P. B. Essay Review: ROBERT S. WESTMAN; J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. Los Angeles, California: William Andrews Clark Memorial Library, University of California at Los Angeles, 1977. *British Journal for the History of Science*. Vol. 13, No.1 (Mar., 1980), pp. 70-72.

YATES, Frances (1934). *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995.

YATES, Frances (1966). *A Arte da Memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Unicamp, 2007.

YATES, Frances. *Autobiographical Fragments*. In: *Collected Essays, III: Ideas and Ideals in the North European Renaissance*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

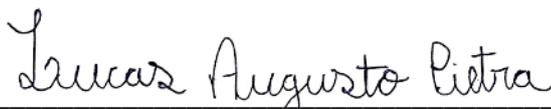
YATES, Frances. John Florio at the French Embassy. *The Modern Language Review*. Vol. 24 No.1 (Jan., 1929) pp. 16-36.

YATES, Frances. The Religious Policy of Giordano Bruno. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 3, No. 3/4, (Apr. – Jul., 1940) pp. 181-207.

Declaração de Autenticidade

Eu, Lucas Augusto Pietra, declaro para todos os efeitos que o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado, Giordano Bruno, a Tradição Hermética e a “Tese Yates”: a construção de um paradigma entre a história da ciência e a história intelectual (1964-1974), foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro Departamento e/ou Universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 02 de Agosto 2022.



Lucas Augusto Pietra