



Relações entre magia e astrologia na Idade Média

Intercourses between magic and astrology in the Middle Ages

Thainan Noronha de Andrade
Mestrando em História
Universidade Federal de Minas Gerais
tnoronhadeandrade@outlook.com

Recebido em: 28/08/2017

Aprovado em: 15/11/2017

RESUMO: Este artigo tem o objetivo de fazer uma breve descrição dos percursos históricos da magia e da astrologia na Idade Média, ressaltando principalmente a recepção destas doutrinas dentro da ortodoxia religiosa no período medieval, demonstrada aqui pelas visões de autoridades cujas visões foram predominantes na concepção do período sobre estes campos. Ao final do artigo, há uma síntese entre as trajetórias da magia e da astrologia no período medieval, bem como uma breve discussão metodológica acerca da historiografia sobre o assunto, pretendendo contribuir para um melhor entendimento sobre o Esoterismo Ocidental e as relações entre as disciplinas aqui expostas, bem como seus confrontos e adequações com as autoridades religiosas, que cujas problemáticas ocuparam um lugar particularmente relevante na cultura medieval.

PALAVRAS-CHAVE: Magia, Astrologia, Idade Média.

ABSTRACT: This paper has the objective to describe briefly the historical trajectories of magic and astrology in the Middle Ages, highlighting mainly the reception of these doctrines within medieval religious orthodoxy, shown here through the views of authorities whose opinions were prevailing in the conception of the period on these fields. At the end of the article, there is a synthesis between the paths of magic and astrology, as well as to provide a brief methodological discussion about the field's historiography, intending to contribute for a better understanding on Western Esotericism and the intercourses between the disciplines here exposed, which occupied a relevant place in medieval culture.

KEYWORDS: Magic, Astrology, Middle Ages.



Introdução

O estudo do chamado Esoterismo Ocidental e correntes relacionadas tem se difundido nas últimas décadas. Novas abordagens em relação a estes movimentos filosóficos, encarando-os de um novo ponto de vista, tem proposto alternativas metodológicas ao religionismo e ao positivismo que tem dominado os trabalhos anteriores relativos a estas ideias, cujos respectivos exemplos destas interpretações podem ser encontrados nos trabalhos do grupo Eranos¹ e de autores como Lynn Thorndike² e, em menor grau Frances Yates³, cuja obra pioneira, embora ainda permeável à ideia de progresso histórico, serviu como modelo para o atual debate sobre o assunto. Desta forma, surge a necessidade de um estudo mais adequado do Esoterismo Ocidental e diversas relações com a ciência e a religião, em um tempo que as divisões entre estes campos não eram definidas.

Doutrinas compostas por ensinamentos heterodoxos constituíram um aspecto fundamental de diversas sociedades. Na Idade Média, as diversas tradições esotéricas ocidentais se deram, principalmente, como uma posição intermediária entre as crenças religiosas, a filosofia e a ciência. No presente trabalho, serão abordadas as trajetórias de duas influentes correntes esotéricas do período medieval: a magia e a astrologia, de modo a identificar as diferentes razões religiosas e filosóficas por trás dos diversos papéis que desempenharam no imaginário medieval, entendido como o conjunto de representações e símbolos que, consciente ou inconscientemente, permeavam as muitas relações sociais, culturais e políticas.

Como astrologia, será entendido no seguinte artigo, como um conjunto de conhecimentos relativos ao posicionamento das estrelas e planetas que se baseiam em correspondências sutis entre estes corpos, o mundo terreno e a humanidade, os quais seriam sujeitos a estas influências celestes e cujo sistema é interpretado de modo diverso por diversos autores, aceitando alguns aspectos em detrimento de outros por diferentes razões filosóficas e/ou religiosas.

O termo magia, tal como apontado no decorrer deste texto, tem sua origem ainda na Antiguidade, e tem como fundamento a manipulação de leis ocultas da Natureza por meio de

¹ Encontro de pesquisadores de temas ligados à espiritualidade, cujo primeiro encontro se deu em 1933 na Suíça, e contava com nomes como o de Carl Gustav Jung e Mircea Eliade. Para uma problematização da abordagem utilizada pelo grupo cf. HANEGRAAFF, Wouter J.. **Esotericism and the academy**. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 295 s..

² THORNDIKE, Lynn. **History of Magic and Experimental Science**. 8 vols. New York/ London: Columbia University Press. 1923-1958.; Para uma problematização desta abordagem, cf. HANEGRAAFF. **Esotericism and the academy**, pp. 183-192, 326 s.

³ YATES, Frances Amelia. **Giordano Bruno e a tradição hermetica**. [2. ed.]. São Paulo: Cultrix, 1995. 505p.; Para uma discussão sobre a metodologia empregada por Yates cf. _____. **Esotericism and the academy**, p. 326 s.



processos invisíveis ou mentais estimulados por aparatos e práticas cerimoniais visando a criação de efeitos físicos. A ideia de correspondência presente em ambas as práticas aqui abordadas será um dos fatores comuns a estes campos que teria fornecido um substrato nas reprovações por parte da ortodoxia cristã.

Conforme Faivre pontua, a ideia de que a natureza esconderia uma realidade misteriosa é presente em diferentes culturas, assumindo, entretanto, concepções variáveis entre si, tendo em comum o mistério sob o qual a realidade última se localizaria. O termo “esotérico”, neste sentido, remeteria às diversas correntes de pensamento que teriam determinados aspectos em comum (como a ideia de correspondências universais; a presença de propriedades ocultas na natureza; o papel reservado à imaginação e meditação e o processo de transmutação do ser), possuindo, inclusive, interconexões em diversos momentos históricos. Entre estas correntes, destacam-se na história ocidental: o Hermetismo alexandrino⁴, o Gnosticismo cristão⁵, diversas formas de crenças neo-pitagóricas, a astrologia, a alquimia, a magia, o Hermetismo neo-alexandrino renascentista, a Kabbalah cristã, a *Philosophia Occulta* de Henry Cornelius Agrippa (1486-1535) e as correntes derivadas do pensamento de Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), popularmente conhecido como Paracelso. Tendo um prolongamento desta tendência, após o Renascimento, com o movimento Rosa-Cruz, a Teosofia cristã, o pensamento “ocultista” de fundo romântico do século XIX e os movimentos da Nova Era no século XX.⁶

O trabalho abrangerá as relações entre estas correntes esotéricas durante o período medieval e suas recepções por parte de autoridades cristãs, encerrando, com uma breve conclusão, acerca dos percursos trilhados por estas correntes e da historiografia sobre o assunto, visando destacar as relações com a ortodoxia eclesiástica, procurando entender como este processo se deu. Devido à natureza deste texto, serão levantados apenas as discussões principais de cada objeto de estudo, visando a uma síntese que possa contribuir para um melhor entendimento das relações entre as disciplinas aqui expostas.

A Astrologia

Tradicionalmente considera-se que a astrologia tenha surgido na antiga Babilônia, atual Iraque, sociedade que possuía o costume de confeccionar horóscopos natais, datando do início do século V a.C. Todavia, sua versão sistematizada como um corpo de conhecimento se dá no

⁴ Textos gregos escritos entre os séculos II e III d.C. atribuídos à figura mítica de Hermes Trismegisto.

⁵ Fusão de símbolos bíblicos à religiões de mistérios pré-cristãs, unidas ao cristianismo no período helenístico. O caminho para a salvação se daria através de formas místicas de conhecimento. Cf. BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W.. **Dogmática Cristã**. [S.I.]: Editora Sinodal, 2007. 552 p.

⁶ FAIVRE, Antoine. **Western Esotericism: A concise History**. Albany: State University Of New York Press, 2010. 128 p. (Sunny series in Western esoteric traditions).



Egito durante o período Helenístico, a partir do século II a.C., sendo difundido a partir de então pelo mundo greco-latino e posteriormente integrado no período medieval pelo Império Bizantino, pelo Islão e pelo Ocidente latino.⁷

Sobre sua presença na Europa ocidental, Wedel definiu o percurso da astrologia medieval em duas fases: uma que se dá a partir do encerramento da Antiguidade tardia até o século XII, e outra a partir deste século até o século XV. Esta doutrina atravessou um período de relativa indiferença a partir dos primeiros séculos da Idade Média, se associando por vezes a práticas suspeitas (como a magia) ou a ciências como a medicina, mencionada de forma marginal por parte de autoridades eclesiásticas como Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha e Macróbio, principais autores considerados sobre o assunto por escritores medievais até o século XII.⁸ O argumento utilizado por Isidoro, escritor mais consultado no que dizia respeito às práticas astrológicas, sintetiza as opiniões com respeito à astrologia no período em questão.

Em suas *Etymologiae*, diferencia a astronomia da astrologia. A astrologia é parte *naturalis* e parte *superstitiosa*. É natural no que tange à observação do movimento do sol, da lua, das estrelas e das estações do ano, e supersticiosa quando segue os “matemáticos”, “[...] qui in stellis augurantur, quique etiam duodecim signa per singule animae vel corporis membra disporunt, siderumque cursu navitates hominum et mores praedicere conantur”⁹.

Isidoro, enquanto condena a associação das partes do corpo com os signos zodiacais, tomando-a como supersticiosa, no capítulo seguinte recomenda que o médico leve em conta a posição dos astros. “Postremo et astronomiam notam habebit, per quam contempletur rationem astrorum, et mutationem temporum, nam sicut ait quidam medicorum, cum ipsorum qualitatibus et nostra corpora commutantur”¹⁰. Deste modo, a prática astrológica não é integralmente condenada, apenas quando utilizada de acordo com os “matemáticos”, os *magi* do oriente, que praticavam as previsões do futuro através do posicionamento dos astros. Isidoro deixa claro, todavia, a influência dos corpos celestes no corpo humano. Este argumento posteriormente será retomado e desenvolvido por Tomás de Aquino.

⁷ CAREY, Hilary M. Astrology in the Middle Ages. **History Compass**, [S.I.], v. 8, n. 8, p.888-902, 4 ago. 2010. Wiley-Blackwell. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00703.x>.

⁸ WEDEL, Theodore Otto. **Astrology in the Middle Ages**. Nova York: Dover Publications, Inc., 2005. 163 p.

⁹ SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI. Opera Omnia. In: **Patrologiae cursus completus: Series Latina**. Ed. J. P. Migne. Parisiis: Migne, 1845, vol. 82, p.170. [...] que, interpretando sinais das estrelas, distribuem doze signos para cada alma ou membro do corpo onde, pelo movimento dos céus, tentam predizer os nascimentos e os costumes dos homens. (tradução do autor).

¹⁰ _____. Opera Omnia, vol. 82, p. 198. Finalmente, deverá conhecer de astronomia, pela qual contemplará a razão dos astros e a mudança do tempo, pois assim como se sabe, nossos corpos mudam com as variações do tempo e das estrelas. (tradução do autor)



Em seu *De natura rerum*, compara as funções da lua e da Igreja, onde aquela refletiria a luz do sol, esta refletiria a luz de Cristo, a seguir, fala sobre o poder fertilizante da lua, pela qual “[...] crescunt omnes fructus.[...]”¹¹ e também de sua influência sobre os animais. Na mesma obra, Isidoro aceita plenamente os cometas como mensageiros de guerras, revoluções e pestilências. Logo, a problemática desde o início se dá com respeito à previsão do destino individual, o que representava um perigo para o livre arbítrio do homem.

Nas primeiras décadas do século XII, entretanto, esta visão se alteraria. Graças a intensa difusão de textos árabes que se propagaram pelo ocidente europeu, uma nova concepção da astrologia teve lugar, principalmente graças à conveniente recepção da resgatada doutrina de Aristóteles, cujos textos também foram traduzidos da língua árabe neste período, filosofia com a qual a astrologia tornou-se ligada por intermédio de estudiosos árabes e judeus do oriente, validando-a como ciência natural para o público cristão ocidental e sendo prontamente aceita pela ortodoxia eclesiástica.¹² Entre estes textos está o *Introductorium in astronomiam*, de Abu Ma’shar, astrólogo mais influente do período medieval e autor de mais de quarenta livros sobre o assunto.

Nesta obra, após dividir a ciência estelar em duas principais atividades, como já o fizera Isidoro, parte para uma defesa aberta da astrologia em seu segundo capítulo. Logo no início, cita o tratado *De generatione et corruptione* de Aristóteles e sua doutrina da quintessência dos corpos celestes, visto que não são compostos por nenhum dos quatro elementos terrestres, não estariam sujeitos à lei do crescimento e queda como estão os elementos físicos, sendo, por sua vez, formados por um quinto elemento.

O movimento circular é encontrado no reino sublunar, assim como no reino celeste, ao se observar que o crescimento e declínio obedece a uma ordem cíclica, em constante movimento circular, ao passo que uma substância, quando decomposta, dá origem a uma nova substância. “Superior etenim mundus inferiorem perpetuo ambiens cum sibi alligatum trahat motus mundi materias agitans actus et passiones miscet generationum omnium causas”¹³.

Para Abu Ma’shar, tudo que vive e morre no mundo terreno é sujeito ao movimento das estrelas. Os sete planetas errantes, como se movem mais rapidamente pelo círculo zodiacal do

¹¹ _____. *Opera Omnia*. In: **Patrologiae cursus completus**: Series Latina. Ed. J. P. Migne. Parisiis: Migne, 1845, vol. 83, p. 992. Crescem todos os frutos. (tradução do autor).

¹² CAREY, Hilary M. **Counting disaster**: Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages. [s.i.]: St. Martin's Press, 1992. 282 p.

¹³ ABUMAZARIS, Abalachi. **Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi octo continens libros partiales**. Veneza: Sessa; Pentium, 1506. fl.13 (ETH-Bibliothek Zürich, RAR 1096). [Http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-207](http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-207). Logo, o mundo superior abarca perpetuamente o mundo inferior, e este tem seu movimento atrelado ao daquele, que age sobre os atos e fenômenos, misturando as essências de todas as gerações do mundo inferior. (tradução do autor)



que as constelações, tem uma maior proximidade com a terra (que se caracteriza sobretudo pelo movimento e transformação), e conseqüentemente tem efeitos mais poderosos sobre o mundo inferior dos quatro elementos. As constelações seriam responsáveis por uma influência mais ampla e geral no reino terreno, enquanto os planetas lidariam com situações específicas do mundo material. Assim, considerando que os movimentos planetários são intermináveis, também serão seus efeitos no mundo físico, e só compreendendo os movimentos dos planetas poderia se compreender o funcionamento dos fenômenos da natureza.¹⁴ A obra também trata a controvérsia do fatalismo, onde contrapõe esta visão e afirma que fenômenos contingentes existem, entretanto, o poder das estrelas é presente tanto na esfera do necessário quanto da liberdade. O processo pelo qual os elementos dos corpos se juntam e se combinam é objeto da necessidade, visto que os corpos superiores têm domínio sobre as coisas inferiores. Todavia, a alma humana, que domina o corpo, é dotada de livre vontade. Logo, os planetas agem nos seres humanos por intermédio do corpo, podendo alterar a harmonia entre este e a alma, mas nunca diretamente na alma.

A principal controvérsia, novamente, gira em torno da astrologia judicial. Posteriormente Tomás de Aquino desenvolverá este argumento (já iniciado por Isidoro), afirmando que os planetas agem sobre o corpo, e só indiretamente na alma, defendendo que o homem, pela força de vontade, poderá superar as influências planetárias. Como o intelecto humano é imaterial, logo, ele escapa das influências planetárias, entretanto, estas influências afetam o intelecto, que é ligado à vontade, ao passo que ambos se conectam ao corpo.

O intelecto é afetado quando a imaginação, ou a memória estão de alguma forma debilitados, mas a vontade não necessariamente se inclina perante as paixões inferiores, embora estas possam influenciar a vontade, cabendo a esta resistir a estes estímulos.

Daí que a ação dos corpos celestes, na medida em que podem agir sobre as potências inferiores, tem menos influência sobre a vontade, causa imediata dos atos humanos, que sobre o intelecto.[...] Uma vez que o intelecto e a vontade não são atos dos órgãos corpóreos, é impossível que os corpos celestes sejam causa dos atos humanos.¹⁵

As influências espirituais, por sua vez, agem sobre os corpos físicos por meio dos corpos celestes e diretamente sobre o intelecto sem intermediários, não possuindo, por outro lado, qualquer poder sobre a vontade.

S. Tomás afirma ainda que, como muitos homens vivem pelas paixões, tendências ligadas

¹⁴ _____. **Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi octo continens libros partiales**. n.p.

¹⁵ TOMAS, de Aquino Santo. **Suma teológica**. Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 851.



aos sentidos corpóreos, estes se sujeitam ao poder das estrelas, por isso os astrólogos poderiam dizer a verdade na maior parte dos casos, mas não em ocasiões específicas, pois nada impede que alguém possa resistir a estes instintos. A este respeito, conclui que os astrólogos estão corretos ao afirmar que o “sapiens homo dominatur astris”¹⁶.

O santo, embora aceite a astrologia como parte das ciências naturais, reprovava explicitamente seu uso na previsão do futuro de indivíduos. Neste argumento, a visão de Agostinho é expressa e afirma que

[...] na adivinhação proveniente da falsa ou vã opinião interfere o demônio, para levar as almas ao que é falso e vão. Em vã e falsa opinião incorre quem pretende, mediante a observação dos astros, descobrir coisas futuras que não se podem conhecer por elas.¹⁷

Dois tipos de fenômenos não poderiam ser previstos pela observação dos astros: os acontecimentos incertos de natureza humana ou natural e os atos do livre-arbítrio, cuja tentativa de prever Aquino condenou na passagem acima. Este pensamento marca a aceitação da astrologia pela ortodoxia da Igreja.

Raimundo Lúlio emerge como outra figura de grande importância na concepção astrológica do século XIII. Seu *Novo Tratado de Astronomia* (1297), se propõe a explicar os fenômenos astrológicos de acordo com sua “Arte geral para todas as ciências”, que poderia comprovar a razão de grande parte das previsões astrológicas serem falsas. Entretanto, a seguir revela sua busca por encontrar novos métodos para o homem conhecer os segredos da natureza, de modo a adquirir maior conhecimento da astronomia. Ainda em sua introdução, deixa claro que o propósito de seu tratado é em direção aos “Príncipes e os Grandes”, de modo a preveni-los contra “astrônomos enganadores”.¹⁸

Lúlio divide a astrologia em duas partes: a primeira visa o estudo dos movimentos dos sete planetas, suas conjunções e suas posições nos doze signos; a segunda trata das previsões possíveis mediante estes posicionamentos.¹⁹ Analisa a astrologia dos antigos de acordo com sua Arte, que consiste na sua Tábua Geral, cujos princípios são: a Bondade, a Magnitude, a Duração, o Poder, a Sabedoria, a Vontade, a Virtude, a Verdade, a Glória, a Diferença, a Concordância, a Contrariedade, o Principio, o Meio, o Fim, a Maioridade, a Igualdade e a Minoridade. E com estes dezoito conceitos gerais é possível conhecer “todos os objetos da ciência possíveis de serem

¹⁶ _____. **Suma teológica**. Vol. 2, p. 852. O homem sábio domina as estrelas (tradução do autor).

¹⁷ _____. **Suma teológica**. Vol. 6. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 460.

¹⁸ LÚLIO, Raimundo. **Astrologia Medieval: O Novo Tratado de Astronomia de Raimundo Lúlio**. Tradução de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2011, p. 19.

¹⁹ _____. **Astrologia Medieval**, p. 21.



conhecidos.”²⁰ Além disso, autor divide os planetas por elementos, que são classificados por temperamentos: A (quente e úmido), B (quente e seco), C (frio e seco) e D (frio e úmido)²¹. Utiliza este sistema para interpretar o funcionamento dos astros, suas relações entre si e seus impactos no mundo sublunar.

Lúlio defende a tese de que o céu e os astros são responsáveis diretos pelo funcionamento da natureza, na gestação, corrupção, pelo tempo e pelas estações. “Por exemplo, sem a ajuda do Sol o fogo não poderia fazer ferver a água na marmitta para cozer a carne em lugar de esfriá-la. O fogo faria com que a água se comportasse de modo contrário à sua natureza, isto é, esfriar.”²². O céu e os astros existem para manter o funcionamento dos fenômenos naturais. Todavia, repreende os antigos astrônomos por não considerarem o funcionamento dos astros de acordo com as qualidades dos quatro elementos e dos dezoito princípios expostos por Lúlio, bem como suas relações de dominação de um sobre o outro, o que teria provocado previsões enganosas.²³ É emblemático que a principal condenação feita por Lúlio aos antigos é devido a uma falta de sistematização do saber astrológico.

Porém, Lúlio considera que a prática astrológica é desnecessária por duas razões. A primeira se dá ao constatar que todos os planetas e constelações estariam sujeitas à vontade divina, assim, o funcionamento destes corpos poderia ser alterado através de orações apropriadas, de forma que Deus poderia interferir facilmente no sistema planetário para atender aos pedidos dos fiéis. “[...] na natureza de Áries, Júpiter e Marte, pela qual deveria haver fome ou enfermidade e alguma região; todavia, não obstante isto, pela oração ou santidade de alguém ou de alguns homens, Deus dará saúde, chuva e abundancia de bens temporais.”²⁴ A segunda é com respeito ao funcionamento da astrologia judicial, sobre a qual Lúlio acompanha outros autores cristãos ao afirmar que os astros não tem qualquer poder sobre o destino e as decisões dos homens.

Gêmeos, Júpiter e Mercúrio formam uma boa constelação; se algum homem que nasceu nesta constelação estivesse em pecado morta, seguir-se-ia que, se a astronomia fosse uma ciência necessária, nesta constelação ele se arrependeria do pecado, aceitaria fazer penitência e praticaria boas obras por meio desta constelação que é boa. Porém o que se observa é que muitos homens permanecem em pecado mortal [...].²⁵

Embora sistematize a astrologia dos antigos de acordo com sua própria teoria da natureza, Lúlio reconhece a futilidade do conhecimento destes fenômenos por serem sempre sujeitos à vontade divina e por serem incapazes de fornecer previsões confiáveis sobre o destino

²⁰ _____. *Astrologia Medieval*, p. 49.

²¹ _____. *Astrologia Medieval*, p. 50-51.

²² _____. *Astrologia Medieval*, p. 59.

²³ _____. *Astrologia Medieval*, p. 151.

²⁴ _____. *Astrologia Medieval*, p. 155.

²⁵ _____. *Astrologia Medieval*, p. 157.



e a vontade dos homens.

Para Curry e Carey, apesar da grande difusão do pensamento astrológico na Idade Média tardia (passando a desfrutar, inclusive, do apoio das autoridades religiosas), a astrologia medieval foi um movimento principalmente orientado às elites políticas e intelectuais (como demonstrado por autores como Raimundo Lúlio), cujo debate se dava em ambientes restritos, e distinguiu-se (ao menos até o século XII) da magia no que diz respeito ao seu ambiente de debate, embora, até este período, ambas fossem igualmente condenadas pela ortodoxia teológica e vistas como práticas semelhantes. As práticas astrológicas passaram, a seguir, por um acentuado crescimento a partir do século XV, se popularizando por toda a Europa ocidental em todas as camadas sociais.²⁶

A Magia

O termo “magia”, como revelam Kieckhefer, Hanegraaff e Bremmer, tem sua raiz etimológica da palavra *magi*, que se referia às artes dos sacerdotes persas de Zoroastro, conhecidos pelos gregos a partir do século V a.C. Embora não possuíssem uma ideia clara da função destas pessoas, eram conhecidos por gregos e romanos, devido às suas alegações que, entre outras, consistiam em interpretar fenômenos por meio de estrelas, curar outras pessoas utilizando complexos procedimentos cerimoniais e conhecerem o funcionamento de leis ocultas da natureza. “Whatever they did, however, was by definition ‘the arts of the magi,’ or ‘the magical arts,’ or simply ‘magic.’”²⁷ Referindo-se a povos estrangeiros, o termo *magi* (que para os gregos que o utilizavam a partir do século VI a.C., continha um sentido positivo), para os romanos no período helenístico possuía uma conotação negativa, servindo para classificar tudo o que possuísse habilidades ou costumes exóticos e contraindicados.²⁸

A magia, deste modo, era algo obscuro e perigoso. Os primeiros escritores cristãos utilizavam desta abordagem para se referir aos costumes pagãos romanos, visto que, se eles podiam fazer predições ou curar ferimentos, isso se devia aos seus deuses, tidos como falsos e demoníacos pelos primeiros escritores cristãos. Logo, a religião pagã, também apreensiva em relação à magia do oriente, tornou-se, ela própria, uma forma de magia demoníaca e sinistra para os sucessores cristãos. A partir de então, as práticas mágicas e, conseqüentemente, os magos passaram a ser categoricamente associados aos demônios.

²⁶ CURRY, Patrick. **Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England**. Nova Jersey: University Press, 1989. 248 p.; CAREY. **Counting disaster**, 282 p.

²⁷ KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p.10. Tudo o que eles faziam, entretanto, era por definição “as artes dos *magi*”, ou “artes mágicas”, ou simplesmente “magia”.(tradução do autor)

²⁸ HANEGRAAFF. **Esotericism and the academy**, 2002. p. 1-12.



Assim como a astrologia, a magia se localizou em um ponto de cruzamento entre as práticas religiosas e a ciência. A magia medieval teria como base duas principais fontes: a cultura pagã greco-romana e a cultura nativa de povos celtas e germânicos. Por outro lado, a magia também se encontra no ponto de contato entre a cultura popular e a erudita. Ainda que determinadas práticas fossem de origem popular, algumas eram tão difundidas que chegavam a ser compartilhadas por diversos estratos sociais, como entre clérigos, leigos, nobres e cidadãos comuns. Concepções populares foram com frequência utilizadas por estudiosos medievais e autoridades eclesiásticas e, posteriormente, retornadas para a sociedade forma de pregações e costumes. Embora não constituíssem necessariamente as mesmas práticas, possuíam todavia, uma similaridade em suas formas básicas. Esta difusão teria se acentuado durante a Baixa Idade Média, com a recepção de textos de magia árabes.²⁹

Em geral, a teologia medieval via duas principais formas de magia: a *magia naturalis* (magia natural) e a magia demoníaca. A magia natural não era vista separadamente da ciência, mas sim como um de seus campos, e se preocupava com a investigação de suas *qualitates occultae* da natureza. Por outro lado, a magia demoníaca se ligava diretamente à religião, e era encarada como uma perversão desta, recorrendo a forças demoníacas em troca de favores diversos e se afastando de Deus. Entretanto, esta separação estava longe de ser bem definida. Curas feitas com auxílio de ervas poderiam, por exemplo, ser encaradas por autoridades religiosas como sendo um tipo de magia demoníaca. As opiniões de autoridades como S. Agostinho e Isidoro de Sevilha, enormemente consideradas em tópicos como a magia e astrologia, fez com que “[...] for many writers in medieval Europe all magic was by definition demonic; not everyone agreed that there was such a thing as natural magic”³⁰.

É preciso ressaltar que, até o século XIII, a magia era vista intimamente relacionada à astrologia. A construção desta associação se deve, entre outros fatores, pela autoridade dos Padres da Igreja (que as viam como práticas relacionadas condenáveis e enganosas), repercutindo em diversos autores da posteridade. É emblemático o comentário de Isidoro de Sevilha em suas *Etymologiae*, um dos autores mais consultados a respeito destes assuntos, que coloca os representantes da magia ao lado dos *mathematici*, ou seja, os astrólogos, responsáveis pelos cálculos celestes, ambos como atores de práticas condenáveis. Isidoro os considera supersticiosos, embora o associe aos Magos do Evangelho. “Primum autem iidem stellarum

²⁹ _____, *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 240 p.; BAILEY, Michael D., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003. 212 p.

³⁰ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, p. 9.



interpretes *magi* nuncupabantur, sicut de his legitur qui in Evangelio natum Christum annuntiaverunt; postea hoc nomine soli *mathematici*³¹.

Posteriormente, Rabano Mauro em seu *De magicis artibus*, apresenta a visão geral adotada pelos Padres da Igreja acerca dos demônios e suas supostas participações nas artes divinatórias (associadas, novamente, à magia). Deste modo, a geomancia, hidromancia, aeromancia e a piromancia, embora afirmem serem divinas “[...] quasi Deo pleni. Divinitate enim plenos se esse assimilant, et astuta quadam fraudulentia, hominibus futura coniectant”³².

Entretanto, durante o intenso contato cultural com o mundo árabe a partir do século XII, a magia, assim como a astrologia, a alquimia e outras “ciências ocultas”, também teria sua imagem reformulada a partir de então. A partir do século XII, muitos livros sobre magia, como o *Picatrix* do século X, e aqueles de *Ars Notoria*, que se baseavam na invocação de espíritos angélicos, foram traduzidos do árabe para o latim. A *magia naturalis* adquiria um novo fôlego com a aceitação das obras de Aristóteles (fato que também favoreceu enormemente o desenvolvimento da astrologia), bem como da nova aceitação da Natureza, beneficiada pela recepção dos textos árabes. Novos modos de transformação espiritual, operados a partir da natureza, floresceram. O pensamento franciscano e seu amor à natureza, influente a partir do século XIII, serviu como apoio a esta concepção. A escola de Oxford também contribuiu para esta mudança, através de nomes como Roger Bacon (1214-1294) no campo da alquimia e da astrologia, e de Robert Grosseteste (1168-1253) no saber teológico.³³

É preciso, entretanto, levar em conta que a magia até o século XIII era vista não como um contrário da religião de modo geral, mas sim como tudo o que fosse externo aos dogmas religiosos e suas normas. Complementando Faivre, estes autores revelam ainda que, a partir do século XIII, a *magia naturalis* se impõe em relação à magia demoníaca, possibilitada pelo recém incorporado conhecimento árabe embebido na ciência e nas doutrinas esotéricas helenísticas, como o Neoplatonismo, a filosofia grega, a magia oriental persa, a *Kabbalah* judaica e o Hermetismo alexandrino. Iniciada a partir dos centros de tradução da Península Ibérica e do sul da Península Itálica, a magia natural adquiriu um novo status na cultura europeia.³⁴

³¹ SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI. *Opera Omnia*, vol. 82, p. 313. Inicialmente, entretanto, os mesmos interpretes das estrelas eram chamados de *magos*, assim como se lê no Evangelho acerca daqueles que anunciaram o nascimento de Cristo; posteriormente foram chamados somente por *matemáticos*. (tradução do autor).

³² B. RABANI MAURI. *Opera Omnia*. In: *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. Ed. J. P. Migne. Parisiis: Migne, 1845, vol. 110, p. 1098. [...] quase plenas de Deus. Embora se consideram cheias de divindade, com uma fraudulentia astuta delineiam os futuros para os homens. (tradução do autor)

³³ FAIVRE. *Western Esotericism*, 128 p.

³⁴ HANEGRAAFF. *Esotericism and the academy*. 480 p.; KIECKHEFER. *Magic in the Middle Ages*. 240 p.



Hanegraaff pontua que, embora Isidoro tivesse condenado diversos tipos de divinação associados à práticas mágicas, também dividiu a astrologia entre um tipo supersticioso e outro natural, ou seja, este último sendo legítimo. Foi preciso uma pequena adaptação para validar a magia como um todo, e argumentar que as práticas demoníacas e idólatras não deveriam ser confundidas com os dignos estudos das leis ocultas da natureza, a *magia naturalis*. “This new term should therefore be understood *not* as an attempt to present magic as scientific, but as an apologetic concept intended to protect the study of the ancient sciences against theological censure”³⁵.

O bispo William de Auvergne (1180/90-1249), foi um dos primeiros autores a utilizar deste novo sentido de magia. William afirmava que, enquanto uma parte da magia estava legitimamente interessada em investigar os fenômenos naturais, uma outra, com a qual possuía certas ligações, se preocupava com os ritos pagãos e demoníacos, e deveriam ser combatidas sumariamente. É preciso ainda ressaltar que o mesmo autor cita uma passagem presente em S. Agostinho, sobre os produtores de imagens de deuses presentes no texto hermético do *Asclépius*, onde Hermes exalta a habilidade dos construtores egípcios em criar representações de divindades e anima-las, inserindo as almas destes deuses nestas imagens.³⁶

O texto do *Asclepius* 23-24/37-38³⁷ a partir de William de Auvergne, foi alvo de intenso debate sobre a “magia astral” durante a Renascença, que absorvia forças ou *qualitates* das estrelas, e, conseqüentemente, entrou em jogo o uso de talismãs e imagens astrológicas. Se os talismãs fossem dedicados a entidades específicas, em relação com os corpos celestes, cujo poder poderia ser canalizado no receptáculo (ou seja, na representação), este ato poderia ser visto como um culto a demônios astrais. Entretanto, se a imagem possuísse suas qualidades somente das forças “naturais” das estrelas, isso poderia ser aceito como magia natural, como expresso no *Speculum Astronomiae*, por volta de 1260, de Albertus Magnus (c.1193-1280), tratado que desfrutou de grande repercussão no século XIII. Enquanto a magia natural ilícita se baseava em imagens devotadas a inteligências, a magia natural lícita se assentava em relações de causalidade dentro de

³⁵ _____. **Esotericism and the academy**, p.173. Este novo termo deve ser entendido, entretanto, não como uma tentativa de mostrar a magia como científica, mas como um conceito apologético, com a intenção de proteger o estudo das ciências antigas da censura teológica. (tradução do autor)

³⁶ HANEGRAAFF. **Esotericism and the academy**. 480 p.; KIECKHEFER. The Specific Rationality of Medieval Magic. **The American Historical Review**, [s.l.], v. 99, n. 3, p.813-836, jun. 1994. JSTOR. <http://dx.doi.org/10.2307/2167771>.

³⁷ Asclepius. In: COPENHAVER, Brian P. (Ed.). **Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction**. 1995: Cambridge University Press, 1995. p. 67-92. BAILEY. **Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages**. University Park, Pennsylvania: **The Pennsylvania State University Press**, 2003. 212 p.



um enquadramento predominantemente naturalista.³⁸

Por outro lado, embora legitimando a magia natural em teoria, a racionalidade teológica colocou os apologistas da *magia naturalis* em uma posição extremamente defensiva, tendo sempre que justificar perante as autoridades religiosas que suas práticas não eram do tipo ilícito, ou seja, que eram participantes de processos plenamente naturais e não a inteligências invisíveis. Este fato viria a se alterar com as influências neoplatônicas, vindas também de fontes árabes, cujo texto *De radiis* de Al-Kindi, disponível em latim a partir do século XIII, oferecia uma concepção oposta, que guiaria a magia e a astrologia rumo ao Neoplatonismo do século XV, representado por nomes como Marsílio Ficino (1433-1499), cujo tratado de Al-Kindi figurou como uma de suas fontes.³⁹

Conclusão

A magia e a astrologia foram componentes importantes da cultura medieval. O intercâmbio com o mundo árabe proporcionou a estas correntes um intenso desenvolvimento. A astrologia, que desde a Antiguidade Tardia, era vista com relativa indiferença na cultura ocidental (presente, sobretudo em calendários e práticas medicinais), particularmente devido aos comentários reprobatórios dos Padres da Igreja, passaria a ser um ramo de conhecimento legítimo a partir do século XII, sendo, inclusive, presente em currículos universitários e desenvolvendo-se ainda mais até os séculos XV e XVI.

A magia, por um percurso semelhante, a partir do contato com o conhecimento árabe passou a se afirmar como um campo de conhecimento legítimo no estudo da natureza, embora jamais tenha desfrutado do prestígio da astrologia, devido, sobretudo à necessidade constante de se justificar perante as autoridades teológicas. Entretanto, com a influência de textos neoplatônicos (como o *De radiis* de Al Kindi), a magia adquiria uma carga filosófica de cunho metafísico, que ganhou extrema aceitação por parte de homens de cultura com o advento do Renascimento, como mostra a grande repercussão das obras de autores como Marsílio Ficino e Pico della Mirandola no decorrer dos séculos XV e XVI.

Como elemento chave na aceitação e na difusão destes dois sistemas de pensamento, está a cultura árabe e a ciência aristotélica, cuja recepção no ocidente latino fora profunda. (embora posteriormente estas correntes tenham se ligado, sobretudo, ao Neoplatonismo e ao Hermetismo

³⁸ _____. **Esotericism and the academy.** 480 p.

³⁹ _____. **Esotericism and the academy.** 480 p.; WEILL-PAROT, Nicolas. Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries): 'Astrological Images' and the Concept of 'Addressative' Magic. In: BREMMER, Jan N.; VEENSTRA, Jan R. (Ed.). **The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period.** Leuven: Peeters Publishers, 2002. p. 167-187.



neo-alexandrino). A magia e a astrologia, a partir de então, passarão a ser vistas em estreita relação, (especialmente devido a textos influentes como o *Asclepius*), união que se tornará um aspecto importante na filosofia e na cultura renascentistas posteriormente.

O estudo dos sistemas de pensamento esotéricos é consideravelmente recente na historiografia. Isto se deve, entre outros fatores, concepções tendenciosas acerca do assunto, fazendo com que mesmo os primeiros autores a tratar do campo expressassem um juízo qualitativo sobre os objetos de estudo, produzindo, em muitos casos, trabalhos que não apresentassem de modo adequado a complexidade das relações e conceitos envolvidos nestas correntes de pensamento.

Pesquisadores como Wouter Hanegraaff, Richard Kieckhefer e Antoine Faivre entre diversos outros, têm proposto novos métodos para abordar o assunto, na tentativa de entender estes movimentos (que compõem o assim chamado Esoterismo ocidental) segundo suas próprias exigências metodológicas, em contraposição à racionalismos presentes em visões modernas de raiz positivista, que ainda encaram as correntes esotéricas como “superstições”, “irracionalidades” ou “pseudociências”.

Neste sentido, uma metodologia de base empírica, como defende Hanegraaf, pode ser adequada para se afastar, tanto do religionismo (que dominou parte da historiografia sobre o assunto), quanto do apologismo de natureza racionalista. Estes ramos de conhecimento possuem uma lógica própria⁴⁰ e, ao contrário do que se possa pensar, constituíram grande parte das práticas “científicas” e religiosas de muitos períodos históricos⁴¹ (como o emblemático interesse pelo Esoterismo de Isaac Newton), e devem ser tomados de acordo com suas próprias particularidades.

A abertura para outros campos de conhecimento (como a antropologia e a psicologia), assim como a desconstrução dos ideais da Modernidade contribuiu muito para este novo modo de ver o objeto. O combate às correntes filosóficas aqui parcialmente expostas veio de um esforço conjunto do monoteísmo cristão aliado a uma racionalidade de origem grega (cujo ápice se deu no Iluminismo) contra os traços do conhecimento e da tradição pagãos e não, como muito tempo se pensou, um processo natural de desconstrução de “concepções supersticiosas”. Em outras palavras, a ridicularização destas correntes foi uma iniciativa predominantemente ideológica e religiosa e não puramente científica. O combate a estas tradições se deu em terreno filosófico-religioso, cuja “ciência oficial” de cada período (sobretudo a partir do século XVIII),

⁴⁰ KIECKHEFER. *The Specific Rationality of Medieval Magic*, p.813-836.

⁴¹ FAIVRE. *Western Esotericism*, 128 p.



simplesmente acatou o discurso teológico.⁴² Deste modo, historicizando o próprio modo com o qual se viu o objeto até então e, a partir disto, voltar-se a este tema de estudo com outros olhos, tem gerado resultados inovadores e importantíssimos sobre o assunto, trabalhos estes que foram fundamentais para a elaboração deste texto.

⁴² HANEGRAAFF. *Esotericism and the academy*, 480 p.