




Razão e magia natural: Aspectos esotéricos na filosofia de Giordano Bruno

Reason and Natural Magic: Esoteric Aspects in Giordano Bruno's Philosophy

Willian Ricardo Santos

 [0000-0001-9360-1355](https://orcid.org/0000-0001-9360-1355)
willian.ricardo2087@gmail.com
UNEMAT – Universidade do
Estado de Mato Grosso

Como citar

SANTOS, Willian Ricardo. Razão e magia natural: Aspectos esotéricos na filosofia de Giordano Bruno. **Sofia**, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 1, p. e15151777, 2026. DOI: [10.47456/sofia.v15i1.51777](https://doi.org/10.47456/sofia.v15i1.51777). Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/51777>. Acesso em: 21 maio. 2026.

Resumo

O artigo discute a posição liminar de Giordano Bruno entre as heranças místico-esotéricas tardo-medievais e renascentistas e as novas exigências modernas de inteligibilidade da natureza. Busca-se esclarecer como o autor incorpora e reorganiza tradições esotéricas no seu projeto filosófico. Para tanto, examina-se, com base historiográfica e nas obras do autor, como astrologia, hermetismo e magia natural são rearticulados como recursos conceituais, simbólicos e retóricos e integrados a uma filosofia da natureza reformadora. Sustenta-se que, em Bruno, esses repertórios não operam como práticas de encantamento ou superstição, mas como instrumentos para pensar conexões, causalidades e vínculos internos ao cosmos.

Palavras-chave: desencantamento do mundo; ciência; magia natural; hermetismo; astrologia.

Abstract

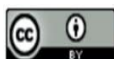
This article discusses Giordano Bruno's liminal position between late medieval and Renaissance mystical-esoteric traditions and emerging modern demands for the intelligibility of nature. It seeks to clarify how the author incorporates and reorganizes esoteric traditions within his philosophical project. To this end, it examines, drawing on historiography and the author's works, how astrology, hermeticism, and natural magic are rearticulated as conceptual, symbolic, and rhetorical resources and integrated into a naturalistic and reformist philosophy of nature. It argues that, in Bruno, these repertoires do not function as practices of enchantment or superstition, but as instruments for thinking about connections, causalities, and internal links within the cosmos.

Keywords: disenchantment of the world; science; natural magic; hermeticism; astrology.

Recebido: 20/02/2026
Received: 20/02/2026

Aprovado: 12/05/2026
Approved: 12/05/2026

Publicado: 21/05/2026
Published: 21/05/2026



Introdução

Pela expressão “desencantamento do mundo” Max Weber (2005) nomeia o processo de racionalização que a sociedade ocidental sofreu a partir do século XVI, quando, na busca pelas explicações dos fenômenos naturais, ocorreu uma gradativa substituição dos discursos mágicos e religiosos por interpretações matemáticas, lógicas e racionais. Nesse contexto, a interpretação da natureza passou a ser feita por meio de leis universais fundamentadas no cálculo e em sistemáticos experimentos empíricos que justificariam as relações causais entre os fenômenos. A Revolução Científica que marcou o início da Idade Moderna estabeleceu assim a ideia de que a natureza é regida por leis racionais e por fórmulas matemáticas, que gradativamente se tornaram poderosos instrumentos para as intervenções humanas na natureza. No entanto, durante o Renascimento e o início da Idade Moderna, teorias e práticas mágicas, científicas e religiosas ainda se entrelaçavam e se combinavam de maneiras complexas. Nesse contexto, mesmo autores que hoje são reconhecidos como fundamentais para o surgimento da ciência moderna – como Tycho Brahe, Johannes Kepler, Robert Fludd e Isaac Newton – dedicaram-se à astrologia, à alquimia e a outras formas de saberes esotéricos. Por outro lado, há um grupo de autores mais diretamente vinculados às reflexões metafísicas, ao gnosticismo e à magia natural – como Marsílio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolau de Cusa, Paracelso e Cornélio Agrippa – mas que também tiveram contribuições diretas ou indiretas com a ciência moderna. É neste segundo grupo que melhor se insere Giordano Bruno (1548-1600), uma das figuras mais polêmicas do Renascimento, da qual nos ocupamos neste trabalho a fim de responder à questão de como ele interpreta e reconfigura tradições esotéricas para adequá-las a seu projeto filosófico naturalista, um projeto que, como veremos, também o afasta desse grupo de autores.

Giordano Bruno foi um filósofo e monge dominicano que fugiu do seu convento em Nápoles após acusações de colocar em dúvida os dogmas católicos e de manter contato com textos proibidos (Ricci, 2000; Spampanato, 1921). Em 1582 o filósofo de Nola inicia uma peregrinação pela Europa aprofundando-se na literatura neoplatônica, pitagórica e esotérica, bem como nas obras de autores gregos e romanos, as quais ele soube combinar para compor uma nova filosofia, original, multifacetada e, sobretudo, revolucionária. A filosofia nolana, como ele a chamava, foi desenvolvida durante sua jornada, que se iniciou pela Itália, amadureceu na França e Suíça, e ganhou robustez na Inglaterra e Alemanha. Por cerca de dez anos, Bruno compôs uma variedade de obras sobre arte da memória e arte combinatória, magia natural, física, cosmologia, ética e religião. Nesse período o filósofo teve a

oportunidade de ensinar e discutir suas ideias em alguns dos círculos intelectuais mais importantes da época, como na corte de Henrique III em Paris, entre a nobreza de Londres e nas universidades de Oxford e de Wittenberg¹. Em quase todas as situações Bruno foi forçado a deixar o local, seja em função de distúrbios causados por suas próprias ideias ou por instabilidades políticas. Vale lembrar que o filósofo vivia em uma sociedade em crise e fragmentada, tensionada por disputas religiosas entre católicos e protestantes, bem como pelas contendas teóricas envolvendo novos modelos cosmológicos, em especial o copernicanismo.

Diante desse cenário, Bruno rompe sistematicamente com todos os cânones em favor da liberdade do filosofar e pela defesa de uma verdade fundada antes no estudo direto da natureza do que na exegese de textos tradicionais. Estudos estes que, no entanto, seriam orientados por grandes sábios do passado, como Hermes Trismegisto, Pitágoras, Moisés e Platão. É dessa perspectiva naturalista, iluminada por autores eminentes, que emerge o projeto de renovação filosófica de Bruno. Um projeto que integra uma variedade de discursos místicos, como a astrologia, o hermetismo e a magia natural, com as recentes descobertas cosmológicas, todas interpretadas e adaptadas para sustentar sua nova filosofia, a filosofia nolana. É a partir dessa complexidade de fatores que este artigo procura responder a seguinte questão: como Giordano Bruno reconfigura tradições esotéricas, subordinando-as a seu projeto filosófico naturalista? Nas páginas que se seguem, buscamos sustentar que Bruno não nega a mística, mas a reordena como uma forma de conhecimento tanto teórica quanto operativa. Por “teórica”, entende-se o esforço de integrar tradições esotéricas a uma explicação lógico-conceitual da natureza; por “operativa”, entende-se a dimensão prática e experimental da magia natural, isto é, o conjunto de procedimentos pelos quais se busca agir sobre a natureza a partir do conhecimento de suas forças, correspondências e vínculos. Para tanto, veremos que o filósofo mobiliza um rico repertório de metáforas e analogias para compor um programa de naturalização do cosmos anterior ao cálculo e ao mecanicismo moderno, no qual diferentes sistemas simbólicos são integrados a uma filosofia da natureza reformadora, essencialmente caracterizada pelo monismo, pelo infinitismo ontológico e cosmológico e pelo imanentismo.

¹ Durante sua passagem pela Inglaterra, Bruno ficou hospedado na residência do embaixador francês Michel de Castelnau, onde encontrou abrigo em um ambiente de circulação diplomática e intelectual. Foi em Londres que Bruno publicou seus textos filosóficos mais importantes, os diálogos italianos. Esse período vai de 1583 até 1585, quando Castelnau foi chamado de volta à França. Sobre a jornada de Bruno pela Europa, ver Canone, 1992.

A fim de compreender como Bruno articula o tema da magia com sua teoria filosófica examina-se abaixo três correntes esotéricas presentes em sua obra: a astrologia, o hermetismo e a magia natural. Esses três tópicos, embora não exauam o tema da mística na filosofia bruniana, devem esclarecer como o filósofo nolano subordina tradições esotéricas a um projeto racional e filosófico, indicando como essa dimensão, em vez de ser negada, se funde a um discurso lógico que contribui para a formação da modernidade.

Astrologia

Durante o Renascimento, ideias esotéricas que haviam sido derivadas ou combinadas com tradições filosóficas ocidentais passaram a ter grande influência entre os intelectuais italianos. Esta expansão foi impulsionada por diferentes fatores, como a redescoberta de textos antigos pela tradição humanista, a crescente insatisfação com a escolástica medieval e pelo reconhecimento cada vez maior do potencial humano em controlar os fenômenos naturais e os negócios civis.

O contexto social marcado pela pobreza e pela violência alimentava um certo pessimismo em relação à Igreja. Como observa Jacob Burckhardt (1958, p. 180): “A crença em um Deus árbitro do mundo estava, como dissemos, abalada em alguns pela visão da injustiça triunfante e do mal disseminado por toda parte”. As guerras frequentes entre as cidades italianas, as epidemias e os escândalos por parte da Igreja eram motivos para desconfiar que o mundo talvez não fosse exatamente um bem perfeitamente ordenado por Deus. Burckhardt (1958, p. 183) destaca que muitas decisões eram tomadas apenas após a consulta com um astrólogo, especialmente as decisões relativas à guerra. Porém, se muitos acreditavam que, ao menos em parte, a ordenação das coisas mundanas pudesse ser mais bem explicada pela antiga tradição astrológica, outros a condenavam acusando-a de ser contrária às providências divinas. Tomemos como exemplo Sebastian Brant, que em *A nau dos Insensatos* (1494) denuncia o determinismo astrológico e acusa seus adeptos de irem contra a fé cristã. Escreve ele:

Não é adequado a um cristão lidar com ciência pagã e observar no curso dos planetas se este dia é bom para comprar, construir, guerrear, casar, para a amizade e outras coisas semelhantes. Todas as nossas palavras e ações, labores e omissões devem vir de Deus e dirigirem-se somente a Ele (Brant, 2010, p. 185).

Mesmo com esse aspecto anticristão a astrologia esteve, entre os séculos XIV e XVII, integrada à cultura europeia, ocupando lugar de destaque tanto na nobreza quanto nas

universidades, onde era frequentemente ensinada em associação com a astronomia, no contexto do ensino matemático do *quadrivium*. No entanto, entre os filósofos, a validade da astrologia era ambígua: enquanto Marsílio Ficino a reconhecia, ainda que parcialmente, outros, como Giovanni Pico della Mirandola, a refutava.

Por conta dessa indefinição, os modos como a astrologia e o discurso científico moderno se combinaram e se separaram no início da modernidade tornaram-se matéria de discussão entre alguns dos mais importantes intérpretes do Renascimento. Ernst Cassirer (2001, p. 170-171) explica que as zonas de sobreposição entre esses dois saberes se constituíram por meio de um lento e contínuo processo de racionalização, característico da modernidade, que conduziu à sua progressiva separação da magia. Assim avalia o estudioso:

Se é verdade que este caminho por vezes parece nos conduzir em meio a um emaranhado de superstições fantásticas, se é verdade que em alguns pensadores do porte de um Bruno ou de um Campanella não é possível estabelecer com nitidez os limites entre mito e ciência, entre “magia” e “filosofia”, também é verdade que, percorrendo esse caminho, nossos olhos mergulham profundamente na dinâmica do processo intelectual, através do qual, e somente através dele, se processou, de forma lenta e constante, a “separação” entre esses dois domínios (Cassirer, 2001, p. 170-171).

Como ponto de virada desse processo, Cassirer identifica em Pietro Pomponazzi a formulação de “uma astrologia racional” (Cassirer, 2001, p. 174). Sua leitura tende a compreender esse movimento como parte de uma progressiva autonomização da razão científica diante dos elementos míticos e astrológicos herdados da tradição. Eugenio Garin (1987), por sua vez, não nega esse processo, mas o complexifica, ao destacar que a relação entre astrologia, magia, mística e racionalidade foi menos linear e mais ambígua do que uma narrativa simplesmente progressiva poderia sugerir. “Noutros termos, a batalha em torno da astrologia envolveu então toda a cultura, combateu-se longamente, e sobre linhas nada rígidas nem precisas, no meio de equívocos de todo gênero” (Garin, 1987, p. 23). Segundo o estudioso italiano, o processo de formação da ciência moderna e da busca pelo método apresenta-se como um “progresso científico, longamente mesclado, porém, de temas mágicos, herméticos e místicos” (Garin, 1987, p. 24). Assim, enquanto Cassirer enfatiza a tendência de autonomização da razão científica, Garin chama atenção para o caráter descontínuo, conflituoso e híbrido desse processo, no qual ciência, magia e hermetismo não aparecem apenas como resíduos a serem superados, mas como elementos historicamente imbricados na própria constituição do pensamento moderno.

Esse debate orienta nossa leitura, que não perde de vista a irresolução da perspectiva bruniana, ao mostrar que, no início da modernidade, a separação entre racionalidade filosófica e tradições mágico-esotéricas não se dá de modo abrupto, mas por recomposições graduais, nas quais antigos repertórios são reinterpretados e deslocados de função. Isso ajuda a compreender por que Bruno pode, como veremos abaixo, ao mesmo tempo, rejeitar a astrologia dos prognósticos e explorar a linguagem astral como dispositivo alegórico e como meio de explicitar valores e nexos causais no interior de sua filosofia da natureza. É nesse contexto de fronteiras ainda instáveis entre saberes que passamos para a análise específica de Giordano Bruno sobre a astrologia.

A abordagem do nolano não é isenta de ambiguidades. Se por um lado ele emprega amplamente a astrologia em sua obra, por outro ele o faz de forma metafórica, isto é, transportando as imagens e símbolos astrológicos para dentro de um modelo teórico-conceitual, no qual os símbolos astrológicos são empregados como ilustrações de conceitos, indicando valores epistêmicos e morais. Podemos assim adiantar que Bruno não foi um astrólogo, no sentido de não assumir a prática da astrologia judiciária e prognóstica. Leen Spruit (2002) chega a afirmar que ele nem sequer possuía um conhecimento profundo do tema, embora tivesse contato com os conceitos básicos e com tratados de astrologia. Em seu processo inquisitorial, quando este ainda tramitava em Veneza, Bruno foi interrogado sobre a leitura de livros de conjuração (isto é, de feitiços e invocações), sobre o uso de outras artes supersticiosas e sobre uma eventual dedicação à arte divinatória. Sua resposta é significativa. A propósito dos livros de conjuração, Bruno declara: “eu sempre os desprezei e nunca os tive comigo, nem lhes atribuí eficácia alguma” (Firpo, 1993, p. 187). Já quanto à astrologia judiciária (isto é, aquela que busca emitir juízos sobre indivíduos e nações), sua posição permanece ambígua, marcada por um vago interesse:

E esse meu propósito comuniquei a diversos, dizendo ter-me dedicado a todas as partes da filosofia e de ter sido curioso em todas as ciências, exceto na judiciária; e que, tendo comodidade e ócio, queria dedicar-me a ela, encontrando um lugar solitário e tranquilo; o que ainda não fiz, nem jamais tive a intenção de fazer, senão por estes tempos aproximadamente (Firpo, 1993, p. 187-188).

Não é necessário supor que Bruno estivesse dissimulando sua opinião sobre tais matérias como parte de sua estratégia de defesa. Em primeiro lugar porque a astrologia tende a um determinismo astral que se opõe à sua concepção de liberdade, segundo a qual o homem pode agir de acordo com as leis ordinárias da natureza ou criando outras ordens naturais com

seu engenho. Bruno deixa essa ideia clara no diálogo segundo de *A expulsão da besta triunfante*, quando escreve:

E acrescentou que os deuses haviam concedido ao homem o intelecto e as mãos, e o haviam tornado semelhante a eles, outorgando-lhe faculdade sobre os outros animais; faculdade esta que consiste não apenas em poder agir segundo a natureza e o curso ordinário, mas também, e além disso, fora das leis dela; para que, formando ou podendo formar outras naturezas, outros cursos, outras ordens com o engenho, com aquela liberdade, sem a qual não haveria tal semelhança, viesse a conservar-se como deus da terra (Bruno, 1985, p. 732).

Uma concepção de liberdade herdada de Giovanni Pico, que entende o homem como livre para moldar sua natureza, direcionando-a para a divindade ou para a bestialidade. Em segundo lugar porque Bruno, ainda em *A expulsão da besta triunfante* retoma a ideia de que o tempo cósmico e a história humana estão sujeitos a grandes ciclos de revolução, indo na direção contrária da escatologia cristã, e defendendo que tais revoluções não podem ser previstas por “astrólogos prognosticadores e outros adivinhos” (Bruno, 1985, p. 578).

Não é fácil determinar a crítica que Bruno faz à astrologia, uma vez que, nesse período, astrologia e astronomia, em sentido técnico, não apresentavam distinções nítidas (Spruit, 2002). Não são poucas as vezes em que Bruno, ao atacar os defensores do modelo cosmológico aristotélico-ptolomaico, emprega indiferentemente os termos “astrônomo” e “astrólogo”. Para ele, as explicações puramente matemáticas e técnicas desses autores eram falaciosas e fantasiosas, pois multiplicavam órbitas e artificios, como os epiciclos, para descrever movimentos celestes irrealis, apenas para não renunciar à concepção geocêntrica. Mas mesmo quando os astrônomos e matemáticos podiam estabelecer corretamente os movimentos dos corpos celestes, não eram capazes de esclarecer seus significados mais profundos. Esse tipo de crítica se aplica, por exemplo, a Copérnico, cujos cálculos, aos olhos de Bruno, não bastavam para demolir toda a cosmologia aristotélica e afirmar a necessidade lógica da infinitude do universo. Para tanto, seria necessário ainda o pensamento filosófico, munido de razão e de imaginação².

Ainda assim, Bruno faz um amplo uso da astrologia em *A expulsão da besta triunfante*, na qual o filósofo utiliza a astrologia para ilustrar uma reforma ética, moral, política e religiosa baseada na substituição de valores e de símbolos cristãos (católicos e protestantes) por valores de viés racional e naturalista. Nessa obra, que é uma verdadeira profusão de alegorias,

² O elogio e a crítica que Bruno faz a Copérnico, assim como o elogio de sua própria filosofia, aparecem em *A ceia de cinzas*, Cf. Bruno, 2012, p. 25-28.

Bruno propõe uma reforma moral para a cultura europeia a partir de uma linguagem mitológica, tomando como palco o céu e como personagens os deuses greco-romanos, as figuras do zodíaco e demais constelações astrológicas. Como explica Bombassaro (2024, p. 4): “Trata-se da apresentação alegórica da teoria cosmológica e ético-política sobre o movimento vicissitudinal da natureza e da história humana, um dos elementos nucleares da filosofia de Giordano Bruno”. Se nos primeiros diálogos italianos Bruno havia promovido uma reforma nos campos da cosmologia e da ontologia, em *A expulsão da besta triunfante* ele inicia a reforma no campo ético-político e religioso.

Nesse cenário um tanto dramático, Júpiter dirige uma assembleia em que busca realizar a reforma em que as antigas constelações que representam diferentes vícios humanos são substituídas por outras que representam as virtudes. A primeira dessas substituições se dá com a retirada da figura da ursa da constelação de Ursa Menor, que “por ser a parte mais eminente do céu, propõe-se a Verdade, a qual é a mais alta e digna de todas as coisas” (Bruno, 1985, p. 562). No mapa astrológico, a constelação da Ursa Menor ocupa a posição mais próxima ao Polo Norte e contém a Estrela Polar (*Alpha Ursae Minoris*), que desde a antiguidade serviu de referência para a navegação. Bruno se refere a essa estrela nos seguintes termos: “Lá onde os marinheiros se orientam nos tortuosos e incertos caminhos do mar, lá para onde alçam as mãos todos os atribulados que padecem nas tempestades” (Bruno, 1985, p. 617). Nesse caso proeminente, a figura da ursa representaria uma variedade de vícios, dentre os quais se incluem a deformidade, a falsidade, a hipocrisia e a impostura. Assim narra a personagem Sofia, que conta a história e replica as palavras de Júpiter em relação a essa constelação:

Vá para onde quiser, contanto que seja livre; e deixe aquele lugar no qual, por ser a sede mais eminente, quero que a Verdade faça a sua residência; porque lá as unhas da detração não chegam, a lividez da inveja não envenena, e as trevas do erro não se aprofundam (Bruno, 1985, p. 618).

Para ocupar o mais nobre dos lugares celestes Júpiter elege a verdade, que, uma vez alocada no ponto mais alto do céu, passa a servir de referência e guia para uma vida reta e virtuosa. Diz Bruno: “Ali estará estável e firme; lá não será agitada por ondas e tempestades; ali será guia segura para aqueles que andam errando por este tempestuoso pélagos de erros, e então se mostrará como um espelho claro e límpido de contemplação” (Bruno, 1985, p. 618). Assim o filósofo renascentista reafirma e atualiza a ideia platônica de que o conhecimento da verdade é condição para o bem moral. A verdade divina e naturalizada é considerada não somente como parâmetro epistêmico, mas também ético, servindo como princípio

orientador da ação humana, que conduz ao sumo bem e à beleza contemplativa, evitando assim qualquer tendência fideísta.

O que se nota com as substituições das demais constelações é que Bruno está a reivindicar e a restaurar a tradicional equivalência platônica entre verdade, bondade e beleza. A constelação de dragão vem a ser ocupada pela Prudência: “A qual deve ser vizinha à Verdade; porque esta não deve ser manejada, movida e utilizada sem aquela; e porque uma, sem a companhia da outra, não é possível que jamais seja proveitosa ou venha a ser honrada” (Bruno, 1985, p. 620). A constelação de Cefeu é substituída pela Sabedoria “porque a pobrezinha também deve participar dos frutos e das fortunas da Verdade, sua indissociável companheira, com a qual sempre partilhou as angústias, aflições, injúrias e fadigas” (Bruno, 1985, p. 620). Prudência e sabedoria estão, portanto, amparadas pela verdade. Tais substituições explicitam o desagrado do filósofo com a cultura medieval ainda vigente e se estendem às novidades religiosas trazidas pelas religiões reformadas, como explica Alfonso Ingegno:

A substituição das imagens possui, na obra do Nolano, um significado anticristão, os vícios que povoam o zodíaco e os monstros nele presentes são, na realidade, a expressão da desordem que reina na vida da Europa e, em suma, a representação do ponto ao qual foi conduzida a religião reformada (Ingegno, 1978, p. 170).

Na leitura bruniana, a desordem política do *cinquecento* aparece como consequência da corrupção moral causada, por sua vez, por uma histórica desorientação em relação à verdade, que Bruno busca restaurar. Aqui advém um novo tema, que demonstra o encadeamento das ideias do filósofo: o respeito à lei como condição para a paz, para a concórdia civil e para o progresso humano. É nesse sentido que Júpiter propõe: “À Sabedoria sucede a lei, sua filha; e por ela aquela quer agir, e por esta ela quer ser aplicada; por esta os príncipes reinam, e os reinos e repúblicas se mantêm” (Bruno, 1985, p. 652). A lei divina, naturalizada, e a lei civil devem, portanto, ser compreendidas e operadas em harmonia, tendo no horizonte a paz e a manutenção do tecido social.

Como pudemos ver, no pensamento bruniano, a astrologia é afastada de funções divinatórias e é empregada principalmente como um meio de elucidação de ideias filosóficas, comunicando de forma imagética e metafórica os significados conceituais e suas conexões.

Mas se Bruno considerou como supersticiosas as atividades de conjuração e as artes astrológicas divinatórias, mantendo-se curioso, porém crítico a elas, quanto ao hermetismo, ele se apropriou intensamente de suas ideias e as incluiu em teses centrais de sua filosofia.

Hermetismo

As obras herméticas são assim chamadas por terem sua autoria atribuída a um pseudoautor de nome Hermes Trismegisto, considerado por muitos como um sábio egípcio anterior ao próprio Moisés e aos primeiros filósofos gregos. Segundo a narrativa tradicional, ele teria transmitido sua sabedoria a Pitágoras, que, por sua vez, teria passado a Platão, para então seu saber ser difundido por todo mundo ocidental. Como explica Lira (2017), o *Corpus Hermeticum* foi trazido ao circuito florentino em 1459 por Leonardo da Pistoia, foi traduzido por Ficino a pedido de Cosimo de Medici e publicado em 1471. A partir de então, a obra alcançou grande repercussão e exerceu enorme influência entre os autores renascentistas. No século XVII, porém, Isaac Casaubon demonstrou que, na verdade, os textos herméticos remontam aos primeiros séculos da era cristã (sécs. II-IV d.C.), sendo, portanto, bem mais recentes do que se supôs (Grafton, 1983). Sem acesso à sua datação efetiva, Bruno, como tantos outros de seu tempo, tomou o hermetismo como uma autoridade da *prisca filosofia*, isto é, da ideia de uma sabedoria primordial e universal, revelada aos antigos (como Hermes Trismegisto, Orfeu, Zoroastro e Platão) e transmitida em várias tradições como uma mesma verdade fundamental (Schmitt, 1966).

O contexto em que esses textos foram compostos é extremamente complexo. Eles são frutos da combinação de elementos da cultura grega, que foi difundida no Egito a partir do processo de helenização, com antigos elementos religiosos egípcios. Com a conquista do Egito por Alexandre o Grande e, posteriormente, com o estabelecimento de Alexandria como centro cultural, houve ali um fluxo intenso de intelectuais de culturas ocidentais e orientais em um contexto helenístico plural, compartilhado também pelo cristianismo nascente. Francis Yates explica as bases do hermetismo nos seguintes termos:

Eles se baseavam no substrato pagão do primitivo cristianismo, aquela religião fortemente tingida de magia e de influências orientais, versão gnóstica da filosofia grega e refúgio de fatigados pagãos que buscavam respostas para a vida, diferentes das oferecidas pelos primitivos cristãos (Yates, 1964, p. 14).

No entanto, ainda se debate se esses textos realmente carregam ideias autênticas da antiga religião egípcia, dada a vertiginosa confluência de tradições em um mesmo tempo e lugar,

como o pitagorismo, o estoicismo, o judaísmo e a cultura persa. Independentemente de sua origem, o hermetismo teve grande influência na cultura ocidental, sendo um vetor importante para a revolução cultural do Renascimento e para a filosofia de Bruno, especialmente no que se refere à valorização de uma teologia filosófica antiga, no imaginário de um cosmos vivo e na legitimação de uma *sapientia* anterior ao aristotelismo.

No núcleo hermético mobilizado por Bruno, destacam-se (i) monismo, (ii) animismo, (iii) a função salvífica do conhecimento. O monismo se manifesta na ideia do Deus todo uno, que tudo contém: “Ele é tanto as coisas que são quanto as coisas que não são; porque as coisas que são Ele as manifestou, e as coisas que não são Ele as contém em Si mesmo” (CH, V, 9, p. 163)³. O monismo também está presente no diálogo hermético *Asclepius* nos seguintes termos:

Não te disse eu isto antes: que todas as coisas são uma só, e que o Uno é todas as coisas, visto que todas as coisas estavam no Criador antes de ele criá-las todas? E com razão se disse dele que ele é todas as coisas, pois todas as coisas são partes dele. Ao longo de nossa conversa, portanto, procura lembrar-te bem dele, do Uno que é todas as coisas – dele que é o criador de todas as coisas (Ascl. I, p. 289).

Em Bruno, o monismo está presente em toda sua obra. Em *A causa o princípio e o uno*, o filósofo define o universo nos seguintes termos:

O universo é, pois, uno, infinito, imóvel. Afirmo que uma é a possibilidade absoluta, que um é o ato absoluto. Uma a forma ou a alma; uma a matéria ou o corpo. Uma a coisa. Um o ente. Um o máximo e ótimo, que não deve poder ser compreendido e que, por isso, é indefinível e não limitável, e portanto infinito e ilimitado e, por conseguinte, imóvel (Bruno, 2014, p. 271).

No entanto, como se pode notar, Bruno desloca e radicaliza a afirmação do monismo metafísico relativo a Deus, tal como se lê no *Asclepius*, e a estende ao próprio universo, isto é, à natureza física. Assim, tanto Deus, enquanto causa, quanto o universo, enquanto efeito, são considerados infinitos, com a diferença de que Deus, na condição de causa primeira, é infinito em sentido absoluto, simples e sem partes, ao passo que o universo é infinito enquanto totalidade que está desdobrada em uma multiplicidade de partes finitas.

Outra ideia central do hermetismo e que é adotada por Bruno é o animismo, a tese de que há uma alma do mundo que torna o universo vivo. Assim lemos no *Corpus Hermeticum*: “A

³ O *Corpus Hermeticum* é citado como CH, seguido do número do tratado em algarismo romano, do número do parágrafo e da página (por exemplo: CH V, 9, p. 163). O *Asclepius* é citado como Ascl., seguido do número da seção e da página (por exemplo: Ascl. I, p. 289).

alma preenche todo o corpo por dentro e o envolve por fora, dando vida ao universo; por fora, dá vida a este grande e perfeito ser vivo, e por dentro, a todos os seres vivos” (CH, XI, 4, p. 209). Em Bruno essa ideia é desenvolvida especialmente no diálogo segundo de *A causa o princípio e o uno*, onde através da tese da alma do mundo o filósofo estabelece sua posição imanentista e animista. Ele diz: “O intelecto universal é a faculdade e a parte potencialmente mais interior, mais real e mais própria da alma do mundo. Uno e idêntico, tudo preenche, ilumina o universo e leva a natureza a produzir suas espécies como convém” (Bruno, 2014, p. 75). A alma do mundo torna o universo um ser vivo, “grande animal e simulacro do primeiro princípio” (Bruno, 2014, p. 81).

A influência do hermetismo é explícita, pois é o próprio Bruno quem afirma que o intelecto universal “É chamado pelos magos ‘fecundíssimo em sementes’ ou, então, ‘semeador’, porque é ele que impregna a matéria com todas as suas formas” (Bruno, 2014, p. 76). A tese bruniana não pode, porém, ser reduzida ao hermetismo, uma vez que outras tradições são citadas na mesma passagem, especialmente a tradição platônica, mas também filósofos pré-socráticos. Afinal, todos fariam parte daquele saber primordial. No entanto, Bruno, de forma original, interpreta a alma do mundo não apenas em sentido vitalista, mas também de modo ajustado à teoria aristotélica das quatro causas, na qual o intelecto universal, como parte mais própria da alma do mundo, desempenha a função de causa eficiente ou potência ativa, agindo sobre a matéria, potência passiva. Assim, embora a linguagem bruniana dialogue com motivos herméticos, sua tese resulta de uma reelaboração filosófica, na medida em que a alma do mundo e o intelecto universal são integrados a um esquema causal (quatro causas) que não está dado no *Corpus Hermeticum*.

O monismo e o animismo são, assim, duas das principais ideias tanto do hermetismo como também da ontologia bruniana. No entanto, é preciso ponderar que Bruno lê as mesmas ideias no *Parmênides* e no *Timeu* de Platão, bem como em Plotino, nos textos estoicos e em Virgílio, para citar apenas as fontes mais célebres. Assim, se as fontes de Bruno não se resumem ao hermetismo, então podemos concluir que esse é apenas um dentre os diversos elementos que compõem seu repertório teórico. A teoria bruniana apresenta-se, de fato, de forma mais complexa, em diálogo com múltiplas tradições.

Outra ideia hermética presente na obra de Bruno é a de que o conhecimento é o caminho para salvação moral: “Este mal da ignorância inunda toda a terra; sua corrente arrasta consigo a alma, aprisionada no corpo, e a impede de lançar âncora nos portos celestes da salvação”

(CH, VII, 1, p. 171). Tal como vimos acima, em *A expulsão*, a salvação, segundo o hermetismo, está no conhecimento, que serve como guia moral.

Não vos deixeis, pois, ser levados rio abaixo pela forte corrente; antes, aproveitai um contrafluxo – vós que sois capazes de alcançar o porto – e lançai âncora ali, e buscai um guia que vos conduza à porta da Casa do Conhecimento. Ali encontrareis a luz brilhante, pura de toda escuridão (CH, VII, 2, p. 173).

Outra prova eloquente da ideia de que a filosofia, em especial a filosofia bruniana, enobrece a alma encontra-se na epístola proemial de *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, na qual se lê: “Esta é a filosofia que abre os sentidos, conforta o espírito, engrandece o intelecto e conduz o homem à verdadeira beatitude que se pode ter enquanto homem” (Bruno, 1985, p. 360). O complemento essencial “que se pode ter enquanto homem” qualifica o tipo de contemplação e comunhão possível com a divindade, que não pode ocorrer senão por meio do conhecimento dos vínculos naturais e da ação associativa a eles, oposta, portanto, à crença no desprendimento das leis terrenas em direção a um reencontro com uma divindade transcendente e separada do mundo. Assim, Bruno projeta a vida humana na natureza, sem negar seus atributos propriamente humanos, sujeitos aos ciclos naturais da vida, mas que ainda assim pode almejar uma beatitude.

Neste caso, assim como no anterior, não podemos reduzir essa concepção ao hermetismo. Em seus estudos, Miguel A. Granada (2002) destacou, na obra bruniana, o tema da perfeição moral por meio do conhecimento e indicou uma diversidade de fontes que concebem o saber filosófico como via de união do homem com a divindade, na medida em que “a Filosofia está estreitamente associada à perfeição do homem”, uma conexão presente “em determinadas correntes do pensamento filosófico ao longo da tradição grega, medieval (tanto árabe quanto latina) e renascentista”, que afirmam a “capacidade da filosofia de unir o homem, por meio do conhecimento, à divindade” (Granada, 2002, p. 298).

O estudo mais influente sobre o hermetismo na filosofia bruniana é o clássico *Giordano Bruno e a tradição hermética* de Francis Yates de 1964. Essa obra abriu todo um campo de pesquisa ao indicar uma fonte fundamental das filosofias renascentistas. A chamada “Tese de Yates” tornou-se um campo de discussão que ainda hoje contribui para esclarecer a complexidade da formação do pensamento moderno, que não se resume a um estrito processo de racionalização da cultura, já que parte significativa dos precursores da modernidade buscaram em repertórios da magia natural e do hermetismo recursos conceituais, simbólicos e linguísticos para pensar a natureza. A obra, porém, recebeu sucessivas críticas, que corrigiram

excessos e imprecisões conceituais. Essas críticas avaliaram como exageradas a definição de Giordano Bruno como um “mago hermético”, no qual culminariam as concepções herméticas atribuídas a Ficino e Giovanni Pico. Sabemos que Ficino foi um personagem decisivo para a difusão de concepções mágicas herméticas durante o Renascimento. No entanto, comentadores como Copenhaver (2015), nos alertam para não avançarmos em afirmações mais fortes a esse respeito, como as que haviam sido feitas por Yates. Assim adverte o estudioso:

Que ele promoveu a magia é realmente verdade. Mas não há razão para chamá-lo de “um mago cristão” – muito menos o precursor daquele “mago hermético do tipo mais extremo”, Giordano Bruno – apenas porque ele traduziu alguns textos herméticos gregos e reconheceu a autoridade hermética (Copenhaver, 2015, p. 159).

Os filósofos do Renascimento estão envoltos em complexidades conceituais e históricas, o que exige interpretações que considerem suas eventuais contrariedades, percebendo os avanços teóricos que os distanciam da escolástica e seus anseios por recuperarem o conhecimento de uma época de ouro. Dessa forma, Ficino, assim como Bruno, não eram magos no sentido demonológico ou vulgar do termo, mas filósofos que integraram motivos e técnicas da magia natural a seus projetos filosóficos. Pensadores, que para inovar filosoficamente buscaram inspiração naquela que seria a primeira e verdadeira filosofia, a *prisca philosophia*, que fazia parte de uma antigüíssima cultura, que, como vimos, não era tão antiga como pensavam. Como diz Saverio Ricci: “Uma filosofia que queira, como a nolana, iluminar com a sua luz todos os planos da realidade humana não pode prescindir das artes ocultas” (Ricci, 2000, p. 426).

Estudos como os de Hilary Gatti (1999) tiveram êxito em superar a leitura estritamente hermética de Bruno ao reafirmar o caráter lógico-filosófico de suas teses e recolocá-lo no contexto das revoluções cosmológica e científica do início da modernidade. Discussões que, embora muitas vezes atravessadas por inspirações místicas, mostraram-se fecundas para o desenvolvimento da ciência moderna. O principal exemplo é, sem dúvida, a teoria do universo ilimitado e infinitamente plural, constituído por inúmeros sistemas planetários heliocêntricos e regidos pelas mesmas leis naturais. Outro é a tese de que a matéria é constituída por átomos, que se combinam de forma geométrica para a constituição dos corpos sensíveis. Se essas teorias se destacam pela inovação, elas também guardam o aspecto místico ou metafísico, pois a força que impulsiona os átomos e o universo infinito é a ação da alma do mundo imanente através do espírito ou intelecto universal. Ademais, como veremos em maior detalhe na seção abaixo, as explicações matemáticas e geométricas de

Bruno, apresentadas especialmente nos dois primeiros poemas latinos de 1591, intitulados *De triplici minimo et mensura* e *De monade, numero et figura*, não são as mesmas da modernidade, baseadas no cálculo, mas em uma monadologia de inspiração pitagórica, que está associada a uma metafísica densa.

Magia natural

A magia natural é uma dentre as várias acepções do termo “magia” e pode ser entendida como um repertório de conceitos e práticas que visam não apenas compreender a natureza, mas também atuar sobre ela por meio de causas naturais buscando efeitos determinados e úteis. No contexto teórico renascentista, esse repertório dialoga com tradições como o hermetismo; o neoplatonismo; o pitagorismo; a cabala judaica e outros. Já os procedimentos práticos da magia natural poderiam incluir experimentos alquímicos; tratamentos médicos; a confecção e o uso de talismãs e amuletos; a preparação de elixires e unguentos; práticas de astrologia aplicada (como discutido acima); e até mesmo práticas de invocação voltadas a atrair influências naturais para se beneficiar das “virtudes” ocultas das coisas.

Para serem bem-sucedidas, o mago necessitaria estar em sintonia com os preceitos herméticos mais gerais como os que apontamos na seção anterior. Waddell (2021) nos explica a relação entre os princípios filosóficos e herméticos com as práticas mágicas. Diz o estudioso:

Se magia é a manipulação das forças ocultas do universo, então o hermetista precisa da filosofia para investigar o universo e revelar essas forças e, ao fazê-lo, passa a compreender como e por que Deus criou o universo da maneira como o fez. O verdadeiro praticante hermético, ou mago, entende que o cosmos é repleto de conexões e vínculos invisíveis entre diferentes objetos, e seu trabalho é usar essas conexões para produzir efeitos específicos no mundo (Waddell, 2021, p. 28).

Ao articular teorias gerais com aplicações específicas, o mago apreende a lógica divina que, no processo demiúrgico, se inscreve na natureza; assim, pode não apenas atuar com eficácia no plano físico, mas também compreender mais profundamente as verdades metafísicas.

O tema da magia foi tratado por Bruno especialmente nos textos compostos no período em que esteve na Alemanha, entre 1588 e 1591. A maior parte desses textos foi preservada em cópias manuscritas, ditadas por Bruno a seu discípulo, Hieronymus Besler, e publicada pela primeira vez entre 1879 e 1891 na edição *Jordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta*, organizada por Tocco e Vitelli, responsáveis também pela atribuição dos títulos dessas

obras⁴. Nesses textos o nolano abordou a magia de diferentes maneiras, construindo um verdadeiro labirinto de definições e distinções, de modo que nos limitamos a fazer uma exposição geral do tema, com o objetivo específico de esclarecer como diferentes vertentes esotéricas se inserem no seu pensamento filosófico.

No tratado intitulado *De magia naturali*, Bruno inicia alertando que “são tantos os significados de magia quantos são os magos” (Bruno, 2003, p. 160). Então faz uma série de dez definições, as duas primeiras são particularmente significativas. Ele diz:

Em primeiro lugar, considera-se mago o sábio, como eram os trismegistos entre os egípcios, os druidas entre os gauleses, os gimnosofistas entre os indianos, os cabalistas entre os hebreus, os magos (cujo patriarca é Zoroastro) entre os persas, os sophoi entre os gregos e os sábios entre os latinos.

Em segundo lugar, considera-se mago aquele que realiza coisas admiráveis apenas pela união de princípios ativos e passivos, como fazem a medicina e a alquimia, cada qual no seu gênero: é este o gênero de magia comumente tido por natural (Bruno, 2000, p. 161).

A primeira definição mostra que Bruno busca se alinhar a grandes autoridades do passado e de diferentes culturas, evitando que a magia seja inteiramente confundida com fraude ou charlatanismo, práticas que ele já havia denunciado em uma de suas primeiras obras, a comédia parisiense *O castiçal* de 1582. Nesta peça o autor cria situações que ridicularizam o mago Scaramurê e o alquimista Bartolomeu. O primeiro propõe um feitiço de amor em troca de dinheiro para o apaixonado Bonifácio, revelando-se mais como um embusteiro oportunista do que detentor de um elevado saber. O segundo, obcecado por transformar os metais em ouro e prata, é enganado constantemente, tornando-se vítima de uma sociedade violenta. Em suas obras Bruno também critica a chamada magia demoníaca, uma prática fundada na superstição, no medo e na ignorância das causas naturais, subordinando o mago a entidades externas em vez de torná-lo conhecedor e cooperador da natureza. Apenas como ilustração literária do imaginário renascentista da magia demoníaca, embora não se trate de um paralelo histórico, podemos lembrar a figura do Doutor Fausto, de Christopher Marlowe. Nesse caso, a magia aparece associada à reivindicação de forças externas à natureza, capazes de gerar fenômenos milagrosos e antinaturais, o que contraria a concepção naturalista da filosofia nolana.

⁴ É o caso de *Theses de magia*; *De magia mathematica*; *De magia naturali*; *De vinculis in genere*; *De rerum principiis et elementis et causis*; *Medicina lulliana*. Cf. Bruno, 1879-1891. 3 v. Neste artigo, tomamos como referência a edição moderna das obras mágicas de Bruno, dirigida por Michele Ciliberto e publicada pela Adelphi (Bruno, 2003).

Bruno, no entanto, percebe e valoriza diversas nuances científicas e filosóficas naquele emaranhado de saberes tidos como mágicos. Para ele haveria usos verdadeiramente eficazes da magia, que encontra legitimação em antigas tradições e em experimentos, que se complementam para formar um autêntico saber filosófico. É nesse sentido que o mago produz “coisas admiráveis” como consta na segunda definição acima, como curar doenças por meio da medicina e dos fármacos, orientando-se pelo conhecimento que tem da alma do mundo imanente, que tece os vínculos naturais e, por meio deles, favorece a vida humana.

A alma do mundo imanente desempenha, portanto, um papel essencial na concepção mágica. Assim lemos em *De magia mathematica*:

O céu e o mundo são animados, assim como também os corpos que vemos no céu: isso o admitem os poetas mais ilustres e os filósofos mais sábios, afirmando ainda que um único espírito universal está presente na estrutura do universo, uma única mente se infunde em seus membros e “imprime movimento à massa do universo”, como diz Pitágoras (Bruno, 2003, p. 23).

Bruno atribui o motivo a Pitágoras como autoridade da tradição, tomando como fonte Virgílio, do qual provém a imagem do *spiritus* que anima o todo e move a massa do universo. Nas *Eneidas*, lemos: “Primeiramente, um espírito alimenta por dentro o céu e as terras, os campos líquidos, o globo luminoso da Lua e os astros titânicos; e a mente, infusa por todos os membros, move a massa e se mistura ao grande corpo” (EN, VI 724–727, p. 556). Uma formulação muito próxima também aparece em *A expulsão da besta triunfante*, quando Bruno a descreve “como uma divindade simples que se encontra em todas as coisas, uma natureza fecunda, mãe conservadora do universo” (Bruno, 1985, p. 780-781).

O destaque ao caráter maternal da vida divina, que emana da unidade supranatural para fazer-se presente de inúmeras formas na matéria corpórea, é acompanhado da reivindicação daquela outra atividade divina, que é a filosofia-magia, pela qual se ascende dos particulares ao seu modo universal: “Assim se marca a descida de Deus – ou a partir de Deus – através do mundo até o ser animado; e, através do mundo, abre-se para o ser animado a ascensão em direção a Deus” (Bruno, 2003, p. 5). E quem busca pela divindade de outra forma, como por milagres ou pela salvação da alma por vias religiosas, está como que tentando “colher a água com a rede e pescar com as pás” (Bruno, 1985, p. 781). O conhecimento da natureza, bem como o conhecimento do homem e de seus vínculos, exige a sensibilidade de perceber os afetos que movem cada ser, isto é, de identificar quais imagens, sons, gestos, palavras, temperamentos, desejos ou disposições são capazes de afetar cada sujeito. Tal percepção é

condição para que o mago possa operar com os objetos e fenômenos naturais e alcançar a ascensão intelectual.

Na tradição da magia natural renascentista, a parte operativa não é um aspecto secundário, mas o núcleo prático dessa forma de conhecimento, que se distingue da magia natural estritamente teórica e complementa a especulação filosófica. Autores como Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e, de modo mais sistemático, Giambattista della Porta a empregaram amplamente. Outro autor influente nessa área foi o alemão Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. A partir desse horizonte intelectual, Bruno recolheu e reelaborou imagens, fórmulas e elementos cabalísticos, reinterpretando-os à luz do neoplatonismo e de sua própria filosofia da natureza.

As práticas de magia natural incluem a matemática, a arte da memória, a astrologia, bem como técnicas farmacêuticas, médicas, alquímicas e botânicas, amplamente exercidas por autores como Della Porta, justamente em Nápoles, no período em que Bruno ali viveu. Ricci (2000, p. 69) adverte, no entanto, que, para além da possibilidade real de contato entre os dois autores, Bruno teria permanecido fora desse mundo, cultivando uma vocação predominantemente filosófica, ligada a uma constante aspiração universitária. Devemos, portanto, compreender a magia natural de Bruno em chave teórica, a partir das discussões relativas ao projeto filosófico de uma nova física e de uma nova cosmologia. Pode-se dizer, assim, que Bruno fornece uma orientação filosófica para tais práticas, sem necessariamente executá-las de fato.

Na obra bruniana, a filosofia da natureza desenvolve-se sobretudo no campo da ontologia e da física, abrangendo a teoria da matéria e da forma, a cosmologia infinitista, a doutrina dos quatro elementos naturais e a investigação das propriedades e virtudes dos corpos. A prática operativa da magia natural apoia-se nesse horizonte teórico para constituir uma arte de intervenção sobre os vínculos naturais. Trata-se de uma dimensão empírica e experimental da magia, orientada por finalidades práticas e fundada no conhecimento filosófico das forças, correspondências e disposições da natureza. No caso de Bruno, tais correspondências se traduzem em vínculos naturais que se fundamentam ontologicamente na concepção de um cosmos vivo, constituído por uma matéria infinita e animada pela *anima mundi*, que se revela como unidade dinâmica e se exprime em uma multiplicidade infinita de entes. Esses infinitos entes particulares interagem entre si, se atraem, se repelem e se combinam em função de suas disposições corpóreas e do modo como o espírito anímico se faz presente na matéria, dando a ela formas particulares e vida em diferentes graus.

Toda teoria bruniana sobre a magia depende da ideia de vínculo, segundo a qual o todo da natureza está conectado por uma rede de vínculos naturais, que podem ser espelhados na mente humana através de imagens e conceitos e reproduzidos ou rearticulados no mundo físico com técnicas mágicas. Assim Bruno inicia o texto *De vinculis in genere*: “Aquele que deve vincular deve necessariamente possuir, de algum modo, uma compreensão universal das coisas, como o homem, que é uma espécie de síntese de todas elas” (Bruno, 2003, p. 414). Quem deseja criar vínculos, isto é, produzir atração, adesão, persuasão, domínio afetivo ou ligação eficaz sobre outro ser, precisa conhecer a estrutura geral das coisas, ou seja, ter uma compreensão ampla das correspondências naturais que se reflete na complexidade do homem enquanto microcosmo.

Desse modo, Bruno não apenas toma a natureza como objeto fundamental de conhecimento, mas também atribui centralidade à compreensão da natureza humana e dos vínculos constituídos pela ação dos homens, ampliando a discussão para questões de ordem antropológica, social, cultural e política. É nesse sentido que, ainda no início do *De vinculis in genere*, ele destaca a importância de estudar os vínculos também em sua dimensão civil: “Assim, nada parece estar fora da especulação civil quando considerado sob esta perspectiva” (Bruno, 2003, p. 416). A reflexão sobre os vínculos deve, portanto, considerar os diferentes tipos humanos, seus costumes e suas disposições, uma vez que eles participam da vida civil e política, seja como agentes da administração da república, seja como meios e instrumentos de ação. Por essa razão, torna-se necessário compreender de que modo esses sujeitos podem vincular, ser vinculados ou operar como elementos constitutivos dos vínculos sociais.

As demais definições de magia em *De magia naturali* descrevem práticas como a “magia dos prestígios”, que opera por aparências, ou seja, por ilusões e por enganos; outra forma de magia é a que se vale das simpatias e antipatias, atrações, repulsões e transmutações: “esta é a magia natural propriamente dita” (Bruno, 2003, p. 162).

Outro tipo de magia, e que é central na filosofia bruniana, é a magia matemática ou filosofia oculta. Trata-se de um tipo de magia simbólica, que opera através de signos, imagens, números, caracteres e letras. Em suas obras, Bruno se ocupa longamente desse tipo de reflexão, que poderíamos chamar de iconográfica. A magia matemática, por dizer respeito à *psiqué* humana em sua relação com o *spiritus* (princípio ativo da alma do mundo) e com a ordem cósmica, se situa entre o âmbito supranatural (ou metafísico) e o âmbito físico (ou natural). Assim lemos em *Theses de magia*: “A magia é tríplice: divina, física e matemática” (Bruno, 2003, p. 325) e “A magia matemática é intermediária entre a magia divina e a magia

física, do mesmo modo que a matemática é diretamente intermediária entre a ciência natural e a metafísica” (Bruno, 2003, p. 325-327).

A matemática, no entanto, não designa um sistema formal de cálculo, mas sim um modelo de origem pitagórica que contribui para a ordenação e associação simbólica dos corpos físicos com conceitos metafísicos por analogia. As formas geométricas e os símbolos ilustram e tornam cognoscíveis as similitudes, convergências e graus de igualdade entre ideias distintas. Dois exemplos devem ajudar na compreensão.

Em *De triplice minimo et mensura* Bruno desenvolve sua teoria dos mínimos, estabelecendo três tópicos paralelos: o ponto geométrico; a unidade aritmética e o átomo. Cada um representando o mínimo ou mônada no seu respectivo domínio: geometria, aritmética (ou simplesmente matemática) e física. Assim, no campo da geometria, o movimento do ponto gera a linha; o movimento da linha gera o plano, e este, ao mover-se gera as figuras tridimensionais. Pode-se pensar de forma análoga com as unidades aritméticas, que se juntam para formar os números. Por fim, o mesmo raciocínio deve valer para os mínimos físicos, isto é, os átomos, que se combinariam com a mesma lógica para formar os inúmeros corpos que compõem o universo infinito. Portanto, o ponto geométrico, por ser a figura mínima pode representar o átomo, que é o menor corpo físico e assim a geometria se legitima como um instrumento de significação da natureza. Como explica Matteoli (2016, p. 87), Bruno faz emergir uma “continuidade substancial entre unidade e multiplicidade, como a marca mais característica do seu pitagorismo”. Desse modo, Bruno estabelece uma explicação para a passagem da unidade do ser fundamental, que é o ponto de origem e de união entre todos os contrários, para a multiplicidade e diversidade dos corpos sensíveis. Daí emerge uma das frases mais lembradas de Bruno: “Profunda magia é saber extrair o contrário do contrário, após ter encontrado seu ponto de união” (Bruno, 2014, p. 175).

Outro exemplo, que complementa o anterior, é o da esfera infinita. Na tradição platônica e hermética, na qual Bruno se insere, a esfera é considerada a forma geométrica perfeita porque expressa simultaneamente unidade, homogeneidade, completude, ausência de hierarquia e adequação aos movimentos cíclicos da natureza, tornando-se a imagem geométrica do divino, do cosmos e da ordem inteligível do ser. Bruno então parte do dito hermético presente no *Livro dos vinte e quatro filósofos*, segundo o qual “Deus é uma esfera infinita, cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma” (Ter Reegen, 2002, p. 442), e avança, transpondo a expressão do âmbito metafísico para o campo da física, a fim de esclarecer a nova configuração cosmológica que propõe. Ele define, então, no campo da

física, o átomo como a esfera mínima e o universo como a esfera máxima, isto é, uma esfera infinita. Pois, se em uma esfera finita o centro se caracteriza por ser o ponto equidistante de todos os pontos da circunferência, então, ao romper com essa circunferência e admitir a infinitude do espaço, pode-se afirmar que todos os lugares podem ser considerados centros, já que todos os lugares se encontram à mesma distância infinita de uma circunferência, que na verdade não se encontra em lugar algum.

Em *Lampas triginta statuarum*, o maior dos textos de magia de Bruno, podemos ler:

É uma esfera infinita, igual por todos os lados. Nessa definição, não usamos o termo esfera para indicar que os pontos extremos se encontram à mesma distância de um centro – pois, nesse caso, teríamos de concluir que se trata de um corpo finito, contra a opinião dos antigos –, mas o empregamos em sentido analógico: todo extremo é equidistante porque está infinitamente distante e, portanto, podemos defini-la como esfera, já que cada ponto se encontra à mesma distância do centro (Bruno, 2000, p. 1011).

A imagem da esfera infinita é uma aplicação quase poética da geometria para ilustrar a tese de um cosmos homogêneo, ilimitado e sem distinções hierárquicas. Se, em uma esfera infinita, não há limites nem um centro físico determinado, então não existe um lugar ontologicamente superior aos demais, como na antiga concepção aristotélico-ptolomaico-tomista. Desse modo, uma vez que as mesmas leis e virtudes naturais se estendem por toda parte, e se aqui houve condições para a existência de um mundo, então nada impede que condições análogas se verifiquem também em outros lugares. Com efeito, o espaço infinito deve estar preenchido por sistemas planetários semelhantes a este. Em *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, Bruno argumenta que, dada a uniformidade e a equivalência ontológica do espaço infinito, capaz de acolher inúmeros mundos, e dada a constatação de que este mundo existe, segue-se que a imensidão do universo deve ser povoada por infinitos mundos. É nesse sentido que Bruno irá questionar o pensamento escolástico:

Por que quereis aquele centro da divindade que, podendo ampliar-se infinitamente em uma esfera infinita (se assim se pudesse dizer), preferiria, por inveja, permanecer estéril em vez de tornar-se comunicável, pai fecundo, ornado e belo? (Bruno, 1985, p. 381).

Bruno sugere que é mais próprio à natureza divina difundir-se como potência fecunda e comunicável do que limitar sua força geradora a um único mundo. Essa reconfiguração ontológica e cosmológica provoca a modernidade a pensar a unidade do todo como infinita e homogênea, de modo que o centro do universo só pode ser concebido de forma relativa, e não como um ponto geométrico fixo. Cabe aqui lembrar que Bruno estava fortemente

influenciado por Nicolau de Cusa, que insistiu na importância das relações matemáticas para esclarecer os atributos de Deus, que em si permanece incompreensível. Mas além da substância divina, Bruno utiliza seus exercícios geométricos para descrever a natureza física.

Vimos, assim, como Bruno mobiliza um tema geométrico da magia matemática para simbolizar e ilustrar sua cosmologia. No entanto, diferente da matemática moderna, centrada no cálculo de fenômenos, a matemática de Bruno é considerada magia porque visa a abstração dos fenômenos para esclarecimento de conceitos metafísicos e cosmológicos. Essa diferença é central para mostrar que Bruno não se alinha à matemática quantitativa moderna, permanecendo no âmbito simbólico, empregando-a como ícone analógico de conceitos filosóficos. Podemos então concluir dizendo que em Bruno a matemática não tem a função de medir, mas sim de significar.

Considerações finais

O tema da magia em autores como Giordano Bruno deve ser tratado com cautela, evitando tomá-lo como chave explicativa totalizante de sua filosofia. Longe de constituir um procedimento meramente irracional, a magia bruniana articula saber filosófico e valorização da experiência, explicitando conexões naturais e visando tanto a intervenção no plano físico quanto a elucidação indireta da inteligibilidade metafísica do processo demiúrgico. Vimos que Bruno se move em um cruzamento complexo entre a racionalização moderna e a persistência de saberes esotéricos, subordinando astrologia, hermetismo e magia natural a um projeto filosófico naturalista e reformador. Nesse quadro, a magia enquanto prática operativa deve ser compreendida como uma dimensão aplicada do conhecimento da natureza. Ela não se reduz a um conjunto aleatório de técnicas e saberes práticos, tampouco a invocações religiosas, mas se apresenta como um saber prático que compreende e atua em harmonia com as forças, virtudes, correspondências e vínculos que estruturam o cosmos. Operar magicamente, nesse sentido, significa agir sobre a natureza em sintonia com suas disposições internas, orientando-as em benefício humano.

Se Bruno fala de procedimentos mágicos tomando como vetor os “espíritos”, tais fenômenos são explicados por causas naturais e não por intervenções sobrenaturais. Sua tentativa é naturalizar a magia, isto é, inseri-la no interior de uma física ampliada, na qual o animismo explica fenômenos tão diversos quanto os movimentos naturais, a vida orgânica e ações terapêuticas. Ao desenvolver sua filosofia, Bruno recorre a uma linguagem voltada para a

atividade imanente da divindade na natureza, o que não significa uma fuga do mundo, mas uma tentativa de explicá-lo por seus próprios recursos. Nesse sentido, a noção weberiana de “desencantamento do mundo” continua útil para descrever tendências de racionalização e calculabilidade, mas precisa ser relativizada quando aplicada ao Renascimento, período em que magia, religião e ciência permanecem intensamente imbricadas e se reconfiguram mutuamente. Bruno é exemplar dessa zona fronteira, pois ele mantém uma linguagem vitalista e simbólica, porém mobilizada como parte de um programa de racionalização natural do cosmos, anterior ao mecanicismo e ao cálculo moderno. Assim, mais do que um “mago hermético”, como propôs Yates, Bruno nos aparece como um filósofo da natureza que procura superar a física aristotélico-medieval por meio de uma cosmologia dinâmica e imanentista, na qual o simbolismo não opera como superstição, mas como recurso conceitual e imagético para pensar causas internas, preservando ainda um sentido existencial do lugar humano no universo.

Agradecimentos

Agradeço ao GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento da ANPOF e aos meus alunos do Grupo de Estudos Giordano Bruno pelo diálogo acadêmico. Agradeço também aos pareceristas pelas contribuições que permitiram o aprimoramento deste artigo.

Referências bibliográficas

BOMBASSARO, Luiz Carlos. Giordano Bruno e o discurso da Fortuna. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: PUCPRESS, v. 36, e202430094, 2024, pp. 1-11.

BRANT, Sebastian. *A nau dos insensatos*. Trad. Karin Volobuef. São Paulo: Octavo, 2010.

BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Texto estabelecido por Giovanni Aquilecchia; introdução de Thomas Leinkauf; tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2014.

BRUNO, Giordano. *A ceia de cinzas*. Texto estabelecido por Giovanni Aquilecchia; introdução de Miguel Ángel Granada; tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2012.

BRUNO, Giordano. *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, terza edizione a cura di G. Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 1985.

BRUNO, Giordano. *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*. (Ed. por F. Tocco; H. Vitelli; V. Imbriani; C. M. Tallarigo). Publicis sumptibus edita; recensebat F. Fiorentino. Neapoli-Florentiae, 1879-1891. 3 v. em 8 partes.

BRUNO, Giordano. *Opere magiche*. Edizione diretta da M. Ciliberto; a cura di S. Bassi; E. Scapparone; N. Tirinnanzi. 2. ed. Milano: Adelphi Edizione, 2003.

BURCKHARDT, Jacob. *La civilisation de la Renaissance en Italie*. v. II. Trad. de L. Schmitt. Paris: Éditions Gonthier, 1958.

CANONE, E. (ed.). *Giordano Bruno: gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea: immagini, testi, documenti*. Cassino: Università degli Studi, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COPENHAVER, Brian P. *Magic in western culture: from antiquity to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

FIRPO, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno*. A cura di Diego Quagliani. Roma: Salerno Editrice, 1993.

GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: a polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Trad. Isabel Teresa Santos; Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

GRAFTON, Anthony. Protestant versus prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 46, 1983, p. 78–93. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.2307/751115>

GRANADA, Miguel Ángel. *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona: Herder, 2002.

HERMES TRISMEGISTUS. *Hermetica*. v. 1: Texts and Translation. Tradução inglesa e notas de Walter Scott. Oxford: Clarendon Press, 1924.

INGEGNO, Alfonso. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978.

LIRA, David P. Recepção, tradução, influência e sucesso do Corpus Hermeticum. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 149-170, 2017. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/17121 Acesso em: 19 fev. 2026.

MATTEOLI, Marco. Giordano Bruno, Pitagora e i pitagorici: distanze e debiti. *Caliope: Presença Clássica*, ano XXXIII, n. 31, 2016. 1, p. 78–95. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/caliope/issue/view/607> Acesso em: 19 fev. 2026.

RICCI, Saverio. *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*. Roma: Salerno Editrice, 2000.

SCHMITT, Charles B. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n. 4, p. 505-532, out./dez. 1966. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2708338> Acesso em: 16 fev. 2026.

SPAMPANATO, Vincenzo. *Vita di Giordano Bruno: con documenti editi e inediti*, (Studi Filosofici diretti da Giovanni Gentile), Messina; Roma, 1921.

SPRUIT, Leen. Giordano Bruno and astrology. In: GATTI, Hilary (org.) *Giordano Bruno: philosopher of the Renaissance*. London; New York: Routledge, 2002. Não paginado.

TER REEGEN, Jan G. Liber Viginti Quattuor Philosophorum – O Livro Dos Vinte E Quatro Filósofos. In: *Veritas* (Porto Alegre), [S. l.], v. 47, n. 3, p. 441–452, 2002. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/34889> Acesso em: 16 fev. 2026.

VIRGÍLIO. *Eclogues; Georgics; Aeneid I–VI*. Tradução inglesa de H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann; New York: (Loeb Classical Library), G. P. Putnam's Sons, 1915, (=EN).

WADDELL, Mark A. *Magic, science, and religion in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

WEBER, Max. A ciência como vocação. Tradução de Artur Morão. In: *WEBER, Max. Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/weber/1917/mes/ciencia.pdf> Acesso em: 16 fev. 2026.

Willian Ricardo dos Santos

É doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Barcelona, com estudos voltados à filosofia do Renascimento. Atualmente, é professor da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Suas pesquisas concentram-se no pensamento renascentista, especialmente na filosofia da natureza de Giordano Bruno, com ênfase em cosmologia, magia natural e nas relações entre metafísica, natureza e modernidade.

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação