



Livros-textos e introduções ao esoterismo ocidental

*Wouter J. Hanegraaff**
*tradução de João Florindo Batista Segundo***
*e Eugênia Ribeiro Teles****

Tradução de artigo originalmente publicado em *Religion*, v. 43, n. 2, pp. 178-200, 2013, gentilmente autorizada pelo professor Wouter J. Hanegraaff. A tradução mantém as normas formais do original, suspendendo as regras redacionais da REVER.

Resumo: Este artigo faz uma revisão da oferta disponível atualmente dos livros-textos e introduções ao novo campo de estudo acadêmico conhecido como “Esoterismo Ocidental” (“Western esotericism”). Através de uma analogia com um software de computador, o autor refere-se à fase inicial “religionista” (“religionist”) de investigação neste domínio como “esoterismo ocidental 1.0”. Ele argumenta que o pequeno livro francês *L’ésotérisme* (1992) de Antoine Faivre marcou o início de uma atualização mais satisfatória, que poderia ser referida como “esoterismo ocidental 2.0” e continua a ser dominante no ensino e na investigação atualmente. Uma revisão crítica dos livros-textos e introduções representativas dessa segunda fase de profissionalização acadêmica revela uma série de problemas e fragilidades estruturais (“bugs e falhas de design”) que precisam ser corrigidos para que o campo complete a sua adolescência e alcance a maturidade acadêmica. Para acomodar as necessidades e as novas perspectivas da próxima geração de estudiosos neste campo, portanto, é tempo de uma atualização para o “esoterismo ocidental 3.0”.

Palavras-chave: Esoterismo ocidental, o oculto, Antoine Faivre, Kocku von Stuckrad, Ulrike Peters, David S. Katz, Arthur Versluis, Nicholas Goodrick-Clarke, Hartmut Zinser.

* Professor do Departamento de Ciência da Religião da UvA (Países Baixos). Doutor em Ciência da Religião (UU, Países Baixos). ORCID: 0000-0001-9570-2010 – contato: W.J.Hanegraaff@uva.nl

** Doutor em Ciências das Religiões (UFPB, João Pessoa-PB). ORCID: 0000-0002-4994-9706 – contato: jf.segundo@gmail.com

*** ORCID: 0000-0002-1134-7603 – contato: eugenioteles@yahoo.com.br

Introdução

“Não há um único livro sobre a história do esoterismo”. Essa observação sóbria aparece no início da bibliografia para a entrada “esoterismo”¹ de Antoine Faivre na primeira edição da *Encyclopedia of Religion* de Mircea Eliade (Faivre 1987: 163; 1989: 48).

Na época em que a famosa obra de referência de Eliade estava em preparação, o uso acadêmico do termo “esoterismo” ainda era amplamente restrito ao contexto da erudição “religionista” francesa ou francófona na tradição de Eranos², representada por autores como Henry Corbin, Mircea Eliade e o próprio Faivre. O religionismo, neste contexto, pode ser descrito como “o projeto de explorar fontes históricas em busca do que é eterno e universal” (Hanegraaff 2012: 296): um empreendimento intelectualmente fascinante, mas profundamente problemático, que formou o cerne da compreensão de Eliade da “história da religião” e foi representado na França por meios intelectuais associados a um empreendimento para-acadêmico conhecido como a *Université Saint Jean de Jérusalem*. Sob a influência em parte do tradicionalismo francês na perspectiva de René Guénon, e em parte da teosofia cristã e dos altos graus da franco-maçoneria na tradição martinista, o “esoterismo” foi entendido nestes círculos como o verdadeiro núcleo “interior” da religião em geral, e das religiões monoteístas mais especificamente (ibid.: 334-355).

Um ano antes de escrever sua entrada para a enciclopédia de Eliade, Faivre publicou um *Accès de l'ésotérisme occidental* (Faivre 1986), que ainda reflete claramente essa perspectiva religionista; mas, na mesma época, em meados da década de 1980, sua compreensão do esoterismo já estava começando a se mover em uma direção mais afim às abordagens acadêmicas atuais. Esse desenvolvimento culminou no seu pequeno, mas crucial volume *L'ésotérisme* (Faivre 1992a)³, escrito para uma série francesa bem conhecida de livros de bolso. Isso marcou tanto o fim do período religionista de Faivre como o início do estudo do esoterismo ocidental (*Western esotericism*) como um campo de pesquisa acadêmica.^{4,5}

1 Originalmente, o campo de estudo é chamado *esotericism* (esotericismo). Em português, a palavra esoterismo é empregada para se referir tanto à prática esotérica por parte do esoterista quanto ao estudo acadêmico desenvolvido pelo esoterólogo (estudioso do esoterismo). Para não fugir ao contexto local, permaneceremos empregando “esoterismo” ao longo do texto. (N.T.)

2 Referência ao Círculo de Eranos Tradicional, grupo de pesquisadores internacionais dos mais diversos ramos da ciência, que se reunia em Ascona, Suíça, entre 1927 e 1988, do que resultou a publicação de 57 volumes, fruto de diálogo interdisciplinar e intercultural. Seus participantes eram interessados principalmente em psicologia e religião, em especial as religiões orientais, e buscavam instaurar um “novo humanismo” com base em uma hermenêutica total. A Fundação Eranos e a Associação “Amici di Eranos” retomaram encontros anuais a partir de 1990, que ocorrem até hoje. Cf. Araújo; Bergmeier, 2013, p. 105; Ferreira-Santos, 2021, p. 100-101; Stein, 2006, p. 89. (N.T.)

3 Primeira edição brasileira: FAIVRE, Antoine. O esoterismo. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1994. (N.T.)

4 A introdução de Faivre em 1992 não foi a primeira: dois anos antes, Pierre A. Riffard havia publicado um volume intitulado *L'ésotérisme* (Riffard 1990), compreendendo uma primeira parte chamada “*Qu'est-ce que l'ésotérisme?*” (“O que é esoterismo?”) e uma segunda parte “*Anthologie de l'ésotérisme occidental*” (“Antologia do Esoterismo Ocidental”). Paralelamente a Faivre, Jean-Pierre Laurant publicou uma pequena introdução (*L'ésotérisme*) que apareceu um ano depois, em 1993. (N.A.)

5 Primeira edição brasileira de *L'ésotérisme*, de Riffard: RIFFARD, Pierre A. O esoterismo. O que é esoterismo? Antologia do esoterismo ocidental. Tradução de Yara Azeredo Marino e Elisabete Abreu. São Paulo: Mandarim, 1996. (N.T.)

Com uma referência lúdica ao software de computador, referir-me-ei à fase inicial religionista como “esoterismo ocidental 1.0”. O livro de Faivre de 1992 esteve na origem de uma atualização melhor, mais profissional e academicamente mais satisfatória, que poderia então ser referida como “esoterismo ocidental 2.0” (e no final desta revisão, argumentarei que é tempo de uma nova atualização: o “esoterismo ocidental 3.0”). *L'ésotérisme* foi escrito deliberadamente numa perspectiva de neutralidade descritiva e os seus cinco capítulos foram dedicados respectivamente a fontes antigas e medievais de “correntes esotéricas modernas”, o esoterismo no período renascentista e barroco, o esoterismo no período do Iluminismo, o seu desenvolvimento desde o Romantismo até o ocultismo do século 19, e por fim, o esoterismo no século 20. Mas o que exatamente todas essas correntes e ideias deveriam ter em comum? Numa introdução pioneira – nada igual fora tentado antes – Faivre confrontou-se com os problemas relevantes de definir e demarcar o “esoterismo” como um domínio de pesquisa acadêmica, discutindo as vantagens e desvantagens de várias abordagens e soluções, e apresentando a sua própria proposta como um “instrumento metodológico suscetível de ser completado e corrigido” por pesquisas futuras (Faivre 1992a: 4). A definição de esoterismo de Faivre logo se tornou famosa, como uma “forma de pensamento” que pode ser reconhecida pela presença de quatro características intrínsecas (correspondências; natureza viva; imaginação/mediações; transmutação) e a possibilidade da presença de duas características não intrínsecas (prática de concordância; transmissão), resultou no primeiro e provavelmente o mais influente paradigma da pesquisa do esoterismo ocidental como uma nova demanda acadêmica. Ainda no mesmo ano de 1992, a definição foi apresentada a uma audiência anglófona num volume coletivo coeditado por Faivre juntamente com Jacob Needleman (Faivre 1992b) e também figurou proeminentemente no seu *Access to Western Esotericism*, publicado dois anos mais tarde (Faivre 1994: 10-15). Aqui e na segunda edição bastante ampliada de seu *Accès de l'ésotérisme occidental* (Faivre 1996: 11-42; versão inglesa em Faivre 2000, xiii-xxxv), Faivre agora defendia fortemente uma abordagem empírica (referindo-se a Hanegraaff 1995), contra as suposições religionistas que haviam dominado amplamente seu trabalho anterior.

Em retrospecto, não há dúvida de que essa “virada empírica” e o sucesso da definição de Faivre foram os dois fatores cruciais que permitiram ao esoterismo ocidental 2.0 estabelecer-se como um novo campo de pesquisa acadêmica: o primeiro tornou essa pesquisa aceitável em um contexto da corrente acadêmica secular dominante, enquanto o último forneceu aos estudiosos uma ferramenta prática para definir e demarcar o domínio em questão. Como o desenvolvimento do estudo do esoterismo ocidental vem sendo descrito noutros lugares, aqui não precisamos nos deter nos detalhes. É suficiente salientar que o campo está agora bem representado por inúmeras conferências internacionais gerais e especializadas (incluindo a IAHR, a EASR e a AAR)⁶, duas organizações profissionais (European Society for the Study of Western Esotericism www.esswe.org; Association for the Study of Esotericism www.aseweb.org), pelo menos três cátedras acadêmicas

6 IAHR: International Association for the History of Religions, www.iahrweb.org; EASR: European Association for the Study of Religions, www.east.eu; AAR: American Academy of Religion, www.aarweb.org. (N.T.)

e programas de ensino (École Pratique des Hautes Études [Sorbonne], Universidade de Amsterdã, Universidade de Exeter; mas ver também novos avanços, tais como na Universidade de Gotemburgo, na Suécia⁷), módulos sobre esoterismo em muitos outros contextos acadêmicos, periódicos revisados por pares e séries de livros (particularmente *Aries*, “Aries Book Series” da Brill), várias grandes obras de referência (particularmente Hanegraaff 2005; Magee 2013), sem contar também com livros que têm “esoterismo (ocidental)” no seu título ou o mencionam como um ponto de referência relevante.

Então, como o “esoterismo ocidental 2.0” (1992-2012) é apresentado nos principais livros-textos que agora estão disponíveis para os estudantes? Por mais de uma década, os escritos de Faivre e a sua definição de esoterismo continuaram a dominar o cenário. A sua introdução francesa não foi publicada em inglês como um volume avulso até 2010 (a ser discutido abaixo); mas, os conteúdos essenciais estavam traduzidos e disponíveis no seu *Access to Western Esotericism* (1994) e a sua definição foi reafirmada várias vezes em diferentes publicações. Durante os últimos oito anos, contudo, o mercado começou a responder à crescente procura por livros acadêmicos acessíveis dirigidos aos estudantes e ao público em geral, resultando em várias leituras alternativas sobre o que é o “esoterismo (ocidental)”. O que se pode dizer sobre a qualidade destas introduções, tanto do ponto de vista acadêmico quanto didático? Quão confiável é a sua apresentação de fatos básicos e de dados históricos? Será que estão atualizadas no que diz respeito à literatura secundária, ao desenvolvimento de paradigmas acadêmicos relevantes e ao debate teórico e metodológico?

Quão legíveis e acessíveis elas são, tendo em vista um público-alvo primário composto por pós-graduandos e graduandos? Estão fazendo um bom trabalho de demonstração de uma relevância acadêmica mais ampla do esoterismo ocidental para disciplinas como a história intelectual ou a atual ciência da religião?

Entre história e discurso

O primeiro desafio significativo ao domínio de Faivre, e a primeira introdução em formato de livro didático a aparecer após o seu segundo *L'ésotérisme*, foi publicado pelo cientista da religião, o alemão Kocku von Stuckrad (2004; tradução em inglês, 2005), atualmente professor de ciências da religião na Universidade de Groningen. Um problema delicado na avaliação desse livro é que ele representa uma fase anterior no desenvolvimento intelectual do autor, que foi claramente substituída por seu próprio trabalho, nesse ínterim. Em uma monografia publicada em 2010, von Stuckrad escreve que depois de “lutar com o conceito de ‘esoterismo ocidental’ durante anos”, ele chegou finalmente a rejeitar a própria noção de esoterismo ocidental como “‘uma tradição’ objetivamente identificável ou ‘sistema coerente de pensamento e doutrina’ que pode ser estudado como um tópico distinto” (ibid., x-xi). Ele não mais define seu campo de pesquisa como “esoterismo”, mas como “história europeia da religião”; e é importante

7 De acordo com a ESSWE, atualmente, apenas as universidades de Amsterdã, Exeter, Groningen e Sorbonne oferecem cursos de pós-graduação em esoterismo ocidental (ESSWE, 2023). (N.T.)

entender que nesse contexto, a noção de “discurso esotérico” (entendido segundo as linhas foucaultianas) funciona meramente como um instrumento para analisar sua dinâmica pluralista e para desconstruir a narrativa mestra tradicional de um “ocidente cristão monolítico” (ibid., 4, 17-18; Hanegraaff 2012: 361-367). A verdadeira preocupação de Von Stuckrad é com os processos discursivos gerais, no contexto europeu, de formação da identidade por meio da exclusão, marginalização ou “outrização”⁸, e não com as correntes históricas ou as ideias que foram excluídas, marginalizadas ou “outrizadas”. É óbvio que, sobre estes fundamentos, não se pode mais falar em escrever uma “história do esoterismo ocidental” ou uma introdução a “ela”.

A posição teórica de Von Stuckrad tal como formulada em 2010 tem um grau de coerência interna que ainda estava claramente ausente em 2004. Presumivelmente, ele ainda não havia percebido a incompatibilidade de sua abordagem discursiva com o projeto de escrever uma introdução à história do esoterismo ocidental, e isso explica muito do que era intrigante e confuso em seu livro introdutório. No primeiro capítulo, von Stuckrad inicialmente discutiu algumas das perspectivas acadêmicas existentes (a “tradição hermética” de Frances Yates e o conceito de Faivre de esoterismo como uma “forma de pensamento”), e em seguida, esboçou os principais contornos de uma abordagem discursiva do pluralismo religioso na história da religião europeia. Após essas discussões, a definição na qual ele vinha trabalhando surgiu de repente e do nada. Sem apresentar argumentos para apoiá-la, von Stuckrad simplesmente afirmou que “o ponto central de todas as tradições esotéricas são as *reivindicações* ao conhecimento ‘real’ ou absoluto e os *meios* de tornar esse conhecimento disponível”, acrescentando que esses “meios” são relacionados com a “*dialética do oculto e do revelado*, dessa forma, sigilosos” (2004: 21; 2005: 10; grifos no original). Antoine Faivre observou corretamente – retomando a própria formulação de von Stuckrad em sua crítica à abordagem de Faivre – que “o resultado é uma tautologia, que conta como pertencente ao esoterismo apenas aquilo que serviu de base para estabelecer essa noção” (Faivre 2006: 209; citando von Stuckrad 2004: 14; a tradução inglesa de von Stuckrad 2005: 5 não é totalmente correta). Em outras palavras, a definição desenvolvida por von Stuckrad baseia-se em uma decisão simples, mas, em última instância, arbitrária, de atribuir o rótulo de “esoterismo” àquelas dimensões da história da religião europeia que mais lhe interessam⁹.

As ambivalências estruturais da posição de von Stuckrad em 2004 são mostradas pelo fato de que, após defender um foco no “esotérico” (ao invés do “esotericismo”)¹⁰ e defini-lo como um “elemento do discurso” (2004: 20-21; 2005: 10), ele, no entanto,

8 Neologismo, tradução de *othering*, termo cunhado por Gayatri Spivak para se referir aos processos discursivos e outros utilizados pelos colonizadores europeus de enaltecimento de sua identidade positiva concomitante à estigmatização e ao rebaixamento dos nativos colonizados (o “outro”) e que ainda é crucial e recorrente para o colonialismo e o imperialismo. Cf. Spivak, 1985; 1994. (N.T.)

9 A falha metodológica em tal abordagem não reside no fato de ser uma construção acadêmica: isso ela compartilha com qualquer outra definição ou demarcação acadêmica de “esoterismo”. Em vez disso, o problema é que a tarefa de definir e demarcar um campo histórico de pesquisa nunca pode ser convincente a menos que reflita uma dialética flexível e aberta entre perspectivas indutivas e dedutivas (Hanegraaff 1996/1998: 7-8; Snoek 1987: 9). Certamente, nenhum conceito útil de “esoterismo” pode simplesmente ser extrapolado dos dados históricos, mas projetar tal conceito sobre eles também não é uma solução. (N.A.)

10 A menção à diferença entre as palavras que em inglês designam e distinguem a prática (*esoterism*) do estudo (*esotericism*) ocorre tão somente neste trecho do original. (N.T.)

continuou a escrever uma história do “esotericismo” e continuou referindo-se sem problemas a “tradições esotéricas”. Ao decidir o que incluir nessa história, ele claramente se baseou não apenas na definição que ele vinha desenvolvendo, mas também em suposições “essenciais-intuitivas” amplamente compartilhadas sobre a natureza do campo de pesquisa, bem como em suas próprias preferências como especialista em astrologia antiga. Os capítulos referentes à Antiguidade, à Idade Média e ao início da Modernidade, sem dúvida, são os pontos mais fortes do livro: vê-se que o autor se sente confortavelmente à vontade nesses domínios, além de ter sido escrito em uma prosa envolvente e flexível (que infelizmente perde um pouco de sua fluência na tradução inglesa), esses capítulos são fidedignos e instrutivos. A influência persistente da definição de Faivre é mostrada na ênfase contínua em “correspondências”, “natureza viva” e até mesmo “mediação” como básicos para o monismo ou holismo da antiga *Naturphilosophie* (por exemplo, 2004: 33; 2005: 18). Von Stuckrad rebatiza tacitamente tais características como “elementos discursivos”; mas, permanece uma incógnita como sua centralidade deve ser harmonizada com o foco teórico no conhecimento absoluto.

Ao iniciar pelo Renascimento, pequenos erros se infiltram nas discussões (por exemplo, Pomponazzi é conhecido como um aristotélico ao invés de um platonista; Pico della Mirandola não rastreou a sabedoria antiga até Orfeu, mas até Moisés; o *De occulta philosophia* de Agrippa, de 1510, ainda não consistia nos três livros, publicados em 1533), mas, no geral, esses capítulos são confiáveis e instrutivos. A seção sobre esoterismo e ciência do início da Modernidade sofre de uma polêmica exagerada contra a noção de uma “revolução científica”, com um subtexto relativista que rapidamente encobre a complexidade das questões (por exemplo, o debate sobre *qualitates occultae*), para sugerir, ao invés de argumentar, que as ciências tradicionais como a astrologia, a alquimia ou a magia natural podem reivindicar legitimidade científica tanto quanto a ciência moderna. Por volta desse ponto do livro, não se pode deixar de notar que a propaganda das agendas teóricas de von Stuckrad começa a ser feita às custas de uma descrição tranquila e imparcial dos desenvolvimentos históricos.

Uma estranha referência, na edição alemã, à teosofia cristã como uma forma de “misticismo judaico, muçulmano e cristão” (2004: 156) foi sabiamente suprimida da tradução inglesa, mas demonstra a preocupação de von Stuckrad em corrigir a narrativa mestra de um “ocidente cristão” em favor da religião europeia como campo pluralista. Embora esta agenda seja plenamente justificada e importante, na opinião deste revisor, não passa de uma promessa vazia no livro em discussão: como corretamente observado por Faivre (2006: 205), há uma discrepância gritante entre a exigência rigorosa de von Stuckrad de que todas as três grandes religiões monoteístas devem ser incluídas, e o fato de ele não dedicar mais de três páginas ao Islã (2004: 74-77; 2005: 46-47) – o que, além disso, reduz o esoterismo islâmico a apenas seu favorito Suhrawardī. Dado o fato de que von Stuckrad dá muita atenção à cabala judaica, fica-se precisamente com a imagem de uma hegemonia da tradição “judaico-cristã” à qual ele tanto se opõe em outros pesquisadores.

Também em outros aspectos, a questão do equilíbrio é uma preocupação séria. Faivre se opôs com razão à extrema marginalização da teosofia cristã na visão geral de von Stuckrad (2006: 205), em favor dos próprios tópicos de preferência do autor.

Correntes massivas, altamente complexas e extremamente influentes como o paracelsismo e as várias fases da teosofia cristã, do século 16 ao século 19, não chegam a ter mais de três páginas cada – menos de 1,5% do total de páginas. Mas uma única figura (por mais fascinante que certamente seja) como Guillaume Postel ganha seis páginas e meia, sem dúvida porque ilustra de maneira tão útil o interesse de von Stuckrad na “transferência discursiva” entre diferentes religiões. Passando para o período moderno e contemporâneo, encontramos muitos desequilíbrios semelhantes: por exemplo, dez páginas (2004: 169-179; 2005: 104-110) sobre a *Naturphilosophie* romântica alemã com um foco em Goethe, Novalis, Schelling e Oken (enquanto a relação deles com a *Naturphilosophie* paracelsiana e boehmiana é essencialmente ignorada), 18 páginas para a teosofia moderna (2004: 197-215; 2005: 122-132), mas um silêncio impressionante sobre correntes cruciais como o ocultismo francês (Eliphas Lévi, Papus e depois o martinismo) ou tradicionalismo (Guénon, Evola, Schuon etc.). No ritmo de uma agenda “europeia” professada por von Stuckrad, sua Europa pós-renascentista é basicamente alemã e inglesa.

Um outro problema é que a qualidade da discussão diminui bastante à medida que o livro avança: tem-se a impressão de que o autor perdeu o fôlego ou estava com muita pressa para concluí-lo. Infelizmente, ele não aproveitou a oportunidade da tradução para o inglês para preencher as lacunas. Apenas 20 páginas são dedicadas a um tema tão complexo como o esoterismo no século 20 e na sociedade contemporânea, e são preenchidas com pouco mais do que algumas observações gerais sobre desencantamento e reencantamento, especulações sobre a alma (destacando os favoritos pessoais de von Stuckrad, Eliade e Hesse, à custa de quase todo o resto), e um esboço notavelmente superficial da Nova Era. Com relação ao meu próprio trabalho sobre esse tópico, além do fato de que von Stuckrad se esqueceu de dar crédito onde o crédito é devido (por exemplo, compare 2004: 168, 220-223 com Hanegraaff 1996/1998: 483-513), ele promove sua própria abordagem, contrastando-a com uma caricatura de como usei os conceitos de “meio cúlctico” e “secularização” (2004: 256-257 n. 23; 2005 n. 9).

A conclusão deve ser que o livro de von Stuckrad é de qualidade insatisfatória e sofre de uma ambivalência estrutural quanto aos seus fundamentos teóricos. Há muitas lacunas consideráveis na visão histórica e muito desequilíbrio no tratamento de correntes e ideias importantes, para recomendá-lo como uma introdução a nível de pós-graduação ou graduação hoje em dia. Como o próprio von Stuckrad demonstrou em seu trabalho recente, a lógica de sua agenda não implica em uma história do esoterismo, mas da religião na Europa; e se pode acrescentar que seus princípios metodológicos se afastam de uma preocupação com a história e as fontes primárias para um foco cada vez mais abstrato na “teoria”.

Esoterismo para as massas

Que há uma grande necessidade de livros acadêmicos consistentes é demonstrada por outra pequena introdução em alemão, de 2005. O *Esoterik*, luxuosamente ilustrado por Ulrike Peters, foi publicado em uma série popular de cursos intensivos (uma

espécie de livros *fast-food*) e se parece bastante com um guia turístico de viagem. A autora é historiadora da religião e atualmente atua como professora, mas como seu livreto não possui pretensões acadêmicas, seria injusto tratá-lo como tal. No entanto, é interessante dar uma breve olhada nele, pois é bastante representativo de como o “esoterismo” é compreendido entre o público em geral em um país moderno como a Alemanha. A ênfase principal de Peters é claramente no “esoterismo convencional” (2005: 8), ou seja, na variedade enorme de práticas e ideias que estão disponíveis no mercado do que poderia ser chamado amplamente de Nova Era (assim, Peters prefere usar o último termo apenas *stricto sensu*, ou seja, como referência à expectativa milenar de uma Era de Aquário: *ibid.*, 71-73). Ela reconhece os problemas de definição (*ibid.*, 8), mas claramente não está muito interessada neles, e apenas lista várias características bem conhecidas próximas umas das outras, sem tentar harmonizá-las ou apresentar uma perspectiva teórica própria. Na prática, ela parece associar o esoterismo principalmente a uma visão holística (*ganzheitlich*) do mundo (*ibid.*, p. e., 7, 14, 90) e, em menor grau, uma ênfase na experiência individual como forma de conhecimento espiritual (*ibid.*, p. e., 91). De fato, enquanto se lê por meio de sua visão geral, não se pode deixar de notar quantos pontos e suposições básicas ela compartilha com o seu compatriota von Stuckrad. Mas, enquanto este último marginaliza o esoterismo contemporâneo, Peters o usa como seu ponto central de referência para traçar a história do esoterismo desde a Antiguidade até o presente, com todos os riscos óbvios de uma projeção anacrônica, uma vez que as preocupações atuais são projetadas de volta ao passado (em nenhum outro lugar mais flagrantemente do que nas páginas 14 a 15, onde as ideias teosóficas modernas sobre corpos sutis são apresentadas como normativas para “a” antropologia esotérica).

Seu livreto contém breves introduções no estilo enciclopédia às origens gregas antigas, ao gnosticismo, aos cultos de mistérios, à cabala, à alquimia e ao hermetismo, aos templários e às tradições rosacruz e ao renascimento renascentista (juntamente com esboços diminutos semelhantes do hinduísmo e do budismo como fontes para especulações esotéricas modernas e contemporâneas), mas suas discussões tornam-se progressivamente mais longas quando ela chega à teosofia moderna, à antroposofia, ao ocultismo, ao neopaganismo e ao espiritismo/canalização. A segunda parte do livreto é organizada tematicamente e não historicamente, e embora ela volte regularmente à história, as escolhas dos temas e as próprias discussões mostram claramente que a cena contemporânea é vista como normativa para o que é o “esoterismo”. Para um livreto popular deste tipo, a qualidade da discussão poderia ter sido muito pior: pode-se notar uma série de deslizamentos em pontos de detalhamento, mas Peters está no geral bem-informada e o público não acadêmico que é seu alvo terá uma ideia ampla razoavelmente precisa de onde vem o esoterismo contemporâneo. Na discussão final sobre críticas comuns ao “esoterismo”, ela consegue diferenciar muito bem entre objeções legítimas e preconceitos baseados em ignorância ou suposições ideológicas normativas. Em suma: a introdução de Peters não se destina a um leitor acadêmico e certamente não deve ser usada no ensino de pós-graduação ou graduação, mas representa justamente uma “base” de suposições sobre o esoterismo entre leigos, bem como entre os acadêmicos. É contra essa perspectiva dominante que o estudo moderno do esoterismo ocidental está tentando se emancipar.

O oculto como uma alternativa ao esoterismo

Enquanto a terminologia “esoterismo” é atual nos contextos francês e germânico (*L'ésotérisme*, *Esoterik*), nas discussões anglófonas o termo “o oculto” ainda é frequentemente preferido entre a população em geral e mesmo entre os acadêmicos fora do domínio da ciência da religião. É sob o rótulo de “a tradição oculta” que David S. Katz, professor de história europeia moderna na Universidade de Tel Aviv, publicou sua introdução histórica [ao esoterismo], ainda no mesmo ano de 2005. Pode-se dizer logo de início que, longe de ser um livro-texto confiável, ele serve principalmente para ilustrar a urgência de situar o campo em uma base acadêmica consistente. Para definir a natureza do campo, Katz confia fortemente nas perspectivas já ultrapassadas de James Frazer (inicia e conclui seu livro com ele), Keith Thomas e Frances Yates; e para introduzir seu tema, ele acha suficiente citar o *Oxford English Dictionary*, que descreve o oculto como o “reino do desconhecido; o mundo sobrenatural ou suas influências, manifestações etc.” (2005: 16). Assim sendo, lemos na página 6 que: “De muitas maneiras, o oculto em si é a sombra sobrenatural da religião”, e ao longo de seu livro, Katz parece assumir – sem qualquer explicação – que o oculto é simplesmente sinônimo de crença no sobrenatural. Por outro lado, supostamente a religião não está preocupada com tal crença. Por exemplo, na página 197 lê-se sobre “o limite entre a crença religiosa e a fé sobrenatural”, e à página 193 somos informados sobre “a virada da tradição oculta para a religião” que supostamente ocorreu no início do século 20. Katz realmente sustenta que religião não implica a crença no sobrenatural, ou que o oculto é distinto da religião? É difícil acreditar, mas é isso o que o seu livro sugere. Mostrando a mesma atitude cavalheiresca em relação a qualquer exigência de precisão terminológica, Katz faz um elogio à definição de Faivre, mas simplesmente ignora a relação dessa com sua própria abordagem como sendo um disparate acadêmico sem sentido: “Você diz esotérico: eu digo oculto” (2005: 16). A verdade é que qualquer questão de terminologia ou reflexão teórica parece ser extremamente enfadonha para Katz e ele claramente não pode se incomodar em levá-las a sério. O pressuposto não dito é que de qualquer maneira “todos nós sabemos do que estamos falando” e isso é mais do que suficiente.

Sobre essas bases instáveis, Katz lança-se então em um panorama histórico incrivelmente descuidado, escrito em prosa popular e repleto de erros factuais e ingenuidades. Para dar apenas alguns exemplos, se as edições modernas do *Corpus Hermeticum* não têm um 15º tratado, Katz assume que ele “continua desaparecido” (p. 25);¹¹ no Conselho de Florença, em 1439, “falou-se bastante sobre Hermes Trismegisto” (p. 26; Gemistos Plethon, a quem essa declaração se refere, estava preocupado com Zoroastro, mas não tinha qualquer interesse no hermetismo); supõe-se que Boehme tenha aprendido sobre “o primeiro amor de Adão, a Virgem Sofia” a partir dos textos herméticos (p. 42; que

11 Para a explicação correta, veja Van den Broek (2005: 489). O que torna tal afirmação ingênua é sua aparente suposição de que o C. H. originou-se na Antiguidade como uma única coleção de tratados numerados, enquanto qualquer um que tenha examinado o tema um pouco mais profundamente sabe que estamos lidando com tratados separados que foram compilados apenas em uma data muito posterior. (N.A.)

estes documentos egípcios pagãos ocasionalmente se referem à “Sabedoria” (dificilmente significa que eles reproduzem os textos da Sabedoria bíblica); “desde que a Cabala era fundamentalmente bíblica, ela não era uma *prisca theologia*” (p. 43; Moisés estava entre os *prisca theologi* em todos os relatos padrão, começando com os pais apolagéticos, e Pico della Mirandola o viu como a fonte original da sabedoria antiga); as primeiras organizações rosacruzes supostamente surgiram no século 19 (p. 55; é bem conhecido que eles tiveram início com a Gold-und Rosenkreuz, no século 18); Newton é apresentado como um ocultista cujo universo está “repleto de segredos esotéricos e mistérios ocultos” (p. 67; comentários são desnecessários); o fato dos livros de Swedenborg serem todos em latim e publicados em sua maioria anonimamente, supostamente “aponta para a natureza do swedenborgianismo como uma filosofia esotérica” (p. 88; é realmente necessário ressaltar que o latim era a língua franca científica e intelectual? Ou que tal anonimato era bastante comum, como visto, por exemplo, na resposta de Immanuel Kant a Swedenborg, *Träume eines Geistersehers?*); Swedenborg supostamente escreveu uma *Theologia coelestis* (p. 96; deveria ser *Arcana coelestia*); dentre todas as pessoas, Immanuel Kant é transformado em um filósofo ocultista (!) por causa de sua “noção chave de que o mundo inteiro tal como o experienciamos... depende da natureza de nosso aparato para experienciá-lo” (p. 112; sem comentários); e até mesmo o *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad, está de alguma forma incluído no reino “do oculto” (p. 133-134; idem).

O livro prossegue assim, página após página divagante. De tempos em tempos, porém, aparentemente, quando se trata de tópicos sobre os quais Katz fez algumas pesquisas sérias, ele subitamente entra num nível de detalhe que está em desacordo com o resto da discussão e é inapropriado para uma visão introdutória: por exemplo, ele se esforça para demonstrar que os primeiros franco-maçons americanos podem ter sido judeus (p. 77-79) e despense um longo tempo discutindo a questão da relação de Freud com “o oculto”, enquanto ignora completamente o caso muito mais notório de Jung (com o argumento esfarrapado, depois de seis páginas sobre Freud, de que discutir Jung “nos levaria muito além de nossa tarefa”). Em suma: enquanto Katz está ciente de que “livros inúteis sobre o oculto enchem as prateleiras de sebos em todos os lugares” (p. 9), infelizmente seu volume pertence a essas mesmas prateleiras. É um fato preocupante que no estudo do esoterismo ocidental ou do oculto, os professores universitários ainda possam se safar com um nível de amadorismo que prejudicaria gravemente sua reputação acadêmica em qualquer campo mais bem estabelecido da história intelectual.^{12, 13}

12 Para um caso semelhante, veja minha resenha do espetacular amadorismo de Burton e Grandy, “Magic, Mystery and Science”, publicado por uma editora universitária (Hanegraaff 2004); e veja também o caso de Hartmut Zinser (abaixo). Outro caso doloroso é *An Introduction to Western Esotericism*, de Nadya Chishty-Mujahid, com prefácio de Grandy (veja minha breve resenha em *Nova Religio*, a ser publicada em breve). (N.A.)

13 A resenha “a ser publicada em breve” citada na nota acima trata-se de *An Introduction to Western Esotericism: Essays in the Hidden Meaning of Literature, Groups, and Games*, by Nadya Q. Chishty-Mujahid, publicada em *Nova Religio* (2013) 16 (3): 125–126. DOI: <https://doi.org/10.1525/nr.2013.16.3.125> (N.T.)

Religionismo esotérico

Encontra-se uma abordagem muito diferente do “esoterismo” na introdução publicada em 2007 pelo erudito americano Arthur Versluis, professor de estudos americanos na Michigan State University. Versluis tornou-se renomado por seu inigualável esforço para promover o estudo do esoterismo ocidental nos Estados Unidos nas últimas duas décadas: através de um periódico online, a criação de uma associação acadêmica e uma gama de livros que vão desde estudos acadêmicos profundos até abordagens introdutórias para um público mais amplo interessado em tópicos “espirituais”. Ele também é o representante americano mais proeminente, em sua geração, de uma abordagem puramente religionista do esoterismo na tradição de Eliade, Corbin e do jovem Faivre. Isso fica evidente em suas frases iniciais, que afirmam que “o esoterismo ocidental” se refere ao “conhecimento espiritual interno ou oculto” (2007: 1). Versluis prossegue enfatizando a centralidade, para o esoterismo ocidental, da “gnose, ou *insight* espiritual direto” na cosmologia, na metafísica ou no próprio eu (*ibid.*); e ele afirma que tal conhecimento é secreto ou semissecreto, ou seja, “restrito a um grupo relativamente pequeno de pessoas, ou implicitamente auto-restrito em virtude de sua complexidade ou sutileza” (p. 2). Sob o amplo âmbito do “esoterismo ocidental”, ele distingue entre duas correntes ou abordagens gerais: uma “externa”, que se concentra nos mistérios cosmológicos, e uma “interna”, direcionada ao conhecimento espiritual ou ao conhecimento do divino. À primeira, ele se refere como “magia” (preocupada com o poder sobre o mundo exterior) e à última, como “misticismo” (preocupada com a renúncia e a transcendência do eu); e essa polaridade é claramente refletida por sua ênfase, ao longo do resto do livro, nos polos duplos da *via positiva versus via negativa*. Não há menção às conhecidas problemáticas da “magia” e do “misticismo” como categorias teóricas.

A atitude de Versluis em relação à pesquisa acadêmica é profundamente ambivalente, e isso fica explícito. Claramente abraçando o que é conhecido como uma abordagem *sui generis*, ele sugere que, para fazer justiça ao esoterismo, será necessário abordá-lo “esotericamente”, “de dentro” (p. 5, 168), pois, os métodos meramente exotéricos ou externos da pesquisa acadêmica são potencialmente “desastrosos” (p. 5). Preocupado em evitar esses “perigos” (*ibid.*, 8), Versluis reivindica um grande potencial inovador para sua própria abordagem, porque a “extraí de uma gama de disciplinas enquanto permanece historicamente fundamentada” (p. 8; cf. p. 9). Em meu parágrafo inicial acima, enfatizei que no centro de todas as formas de religionismo nós encontramos o prisma inerentemente paradoxal de “explorar fontes históricas em busca do que é eterno e universal”, e é preciso dizer que as formulações de Versluis são exemplos perfeitos: “enquanto o historiador convencional deve trabalhar com dados bastante simples” a dimensão importantíssima da gnose “não pode ser abordada apenas pela história convencional, precisamente porque a gnose representa uma visão daquilo que é mantido transcendente à história” (p. 167). É claro que o próprio Versluis tem esta última opinião, pois ele (citando Jane Leade) continua a enfatizar que o historiador do esoterismo deve “transcender o ‘tempo histórico’”, pois, caso contrário, sua pesquisa “pode muito bem se transformar em mero reducionismo e até em degradação graças a uma falha de compreensão” (*ibid.*). Em termos da oposição consagrada de Russell

McCutcheon, então, os estudiosos do esoterismo não devem ser “críticos”, mas “defensores” (McCutcheon 2001), e deles se espera irem além da história se quiserem fazer justiça ao seu objeto de estudo. Obviamente, isso nos deixa curiosos sobre como Versluis lidará com o desenvolvimento histórico do esoterismo ocidental.

O capítulo de abertura sobre “Antiguidade” contém descrições ultracurtas dos cultos de mistérios, Platão/platonismo e magia greco-romana. Surpreendentemente, ele também contém seções sobre Apuleio e Plotino, que claramente pertenceriam ao próximo capítulo, sobre a Antiguidade tardia (neste caso, a extensão deste primeiro capítulo teria, no entanto, encolhido para menos de oito páginas). A abordagem religionista básica e suas implicações são evidentes desde o início: Versluis não faz nenhuma tentativa de descrever como ou por que o “esoterismo” *surgiu* ou *se desenvolveu* durante o curso da História Antiga, mas, ao contrário, procura demonstrar sua *presença*, por exemplo, em Platão. Isso continuará sendo o princípio básico durante todo o resto do livro, e retornarei a ele adiante. O capítulo sobre a Antiguidade tardia concentra-se no hermetismo, no gnosticismo, no misticismo judaico e na gnose cristã. Ao citar o hermetismo do *Poimandres*, Versluis confia em Walter Scott, e sua visão do gnosticismo é baseada em Hans Jonas. Ele menciona autores mais recentes como Michael Williams e suas críticas à noção de uma “religião gnóstica” coerente, mas evita tomar posição: diante das discrepâncias entre os textos “gnósticos”, ele encontra o suficiente para concluir que o gnosticismo “permanece um enigma” (p. 34). Infelizmente, essa falta de interesse real em enfrentar os problemas e dilemas da erudição histórica moderna parece ser um padrão: por exemplo, na p. 86 ele menciona o debate contemporâneo sobre “alquimia espiritual” (Lawrence Principe vs. Jung), mas, apenas para concluir que “há alguma verdade nos argumentos dos dois”. Se os conceitos junguianos podem ou não nos levar a interpretar mal o que era a alquimia, parece uma questão irrelevante. Retornando ao capítulo dois: para além da seção sobre “misticismo judaico”, que em verdade é extremamente superficial, o mais notável desse capítulo é a amplitude da ênfase de Versluis na “gnose cristã” (principalmente em Orígenes e Clemente) e, especialmente em seu favorito, Dionísio, o Areopagita (o “Pseudo” nunca é mencionado), que recebe umas cinco páginas completas – sem dúvida, em razão da importância que ele atribui à oposição da *via positiva versus via negativa*.

O capítulo relativamente longo sobre a Idade Média começa com uma seção sobre “magia”, que, no entanto, é dedicada essencialmente à teurgia neoplatônica: não se compreende por que este tópico não foi discutido na “Antiguidade tardia”. Há referências à feitiçaria e aos demônios ao longo do capítulo, mas nenhuma discussão clara sobre a diferença básica entre magia demoníaca e magia natural, ou, muito surpreendentemente, um evento tão importante quanto a redescoberta das antigas ciências naturais de fontes islâmicas durante a Idade Média tardia, que está na base de todo o desenvolvimento da *magia naturalis* e das então chamadas ciências ocultas entre o fim do Medievo e início da Modernidade. Por outro lado, a tradição dionisíaca é enfatizada de novo e uma gama de autores medievais é discutida similarmente pelo uso do contraste entre *via positiva* e *via negativa* (p. 49-55). À medida que se lê, torna-se cada vez mais difícil detectar por quais princípios o capítulo deve ser organizado: por exemplo, os valdenses são discutidos sob “magia e bruxaria popular medieval” ao invés de “heresias medievais”,

e por alguma razão, Versluis dedica uma seção à “cabala e misticismo-mágico” e outra à “gnose e magia no misticismo medieval”. Somos levados a concluir que o capítulo é realmente uma miscelânea de assuntos desordenados. Ele não identifica nenhuma linha clara de influência ou de desenvolvimento, e como resultado disso, acabará confundindo o leitor, ao invés de ajudá-lo a encontrar um caminho.

Um capítulo surpreendentemente curto (apenas nove páginas) é dedicado ao Renascimento. A maior parte da discussão de autores centrais como Ficino, Pico della Mirandola, Campanella ou Giordano Bruno é derivada dos antigos clássicos de “Warburg” D. P. Walker e F. A. Yates, com apenas uma referência ocasional a pesquisas mais recentes. Apenas Agrippa e Paracelso possuem seções específicas, e somente algumas linhas são dedicadas a autores tão importantes e influentes como Pico ou Reuchlin. Versluis parece muito mais interessado na linhagem da alquimia e da “pansofia” que, em sua narrativa, leva à forma mais importante de esoterismo moderno: a teosofia cristã. Mas ao ler o capítulo sobre as “correntes esotéricas do início da Modernidade”, ficamos novamente surpresos com sua falta de método e organização: por exemplo, embora tanto a alquimia quanto a astrologia tenham surgido na Antiguidade e florescido durante a Idade Média, na esteira de sua redescoberta de fontes árabes, elas fazem sua primeira aparição apenas neste sexto capítulo, e a última seção (mais provavelmente a que a precede, sobre Weigel e o pietismo) é de fato dedicada ao tópico de seu próximo capítulo, teosofia cristã (p. 100-103). Aqui, é impossível acompanhar o modo como Versluis emprega seus próprios critérios: ele afirma que “o pietismo, estritamente falando, não era uma manifestação das tradições esotéricas que temos rastreado”, mas ele segue argumentando que “o protestantismo em si é indiscutivelmente baseado num impulso fundamentalmente esotérico – o da iluminação individual” (p. 98-99). O fato é que nenhuma corrente teológica na história ocidental foi tão uniformemente hostil contra qualquer coisa relacionada ao “esoterismo” quanto o protestantismo ortodoxo, enquanto nenhuma corrente protestante enfatizou a “iluminação individual” mais fortemente do que o pietismo. Como alguém poderia reverter essa ordem e tornar o protestantismo de alguma forma mais esotérico do que o pietismo está além da compreensão deste revisor.

Com o capítulo sete finalmente chegamos ao cerne do que Versluis realmente quer dizer com “esoterismo”: o movimento da teosofia cristã, que ele acredita poder ser traçado “desde Dionísio, o Areopagita, passando por Eckhart, Boehme e Saint-Martin” (p. 101). Claramente, esta linhagem é o protótipo do que Versluis vê como esoterismo “autêntico”, e nota-se claramente que ele está agora em terreno mais sólido. Como era de se esperar, o capítulo discute autores centrais como Boehme, Gichtel, Arnold, Oetinger e von Baader, bem como figuras menos conhecidas como Karel Weinfurter; há uma seção sobre os filadelfianos ingleses; e termina com a teosofia na França (especialmente Saint-Martin), Rússia (Soloviev, Florensky, Berdyaev) e América do Norte. O capítulo sobre “esoterismo ocidental hoje” em grande parte retorna ao padrão anterior de meramente assinalar os principais autores e correntes, com descrições ultracurtas e, infelizmente, superficiais, do que eles tratam. Versluis passa pelas várias formas de magia ocultista, gasta uma página com “magia popular americana” e (surpreendentemente) duas páginas com Magia do Caos; e o resto do capítulo consiste em seções sobre tradicionalismo, Nova Era, esoterismo na literatura, Novos Movimentos Religiosos e alguns “espíritos

independentes”: Gurdjieff, Merrell-Wolff e Bernadette Roberts (os dois últimos seriam considerados marginais pela maioria dos estudiosos do esoterismo, mas recebem atenção especial por representarem as *vias positiva e negativa*, respectivamente).

O que podemos concluir sobre esse exemplo de livro-texto de historiografia religiosa? Versluis merece respeito e reconhecimento por seu trabalho incessante para promover o esoterismo ocidental como um campo de estudo, e gostaríamos de poder tirar uma conclusão mais positiva. Mas, não há como evitar: há muita coisa errada com essa introdução para recomendá-la mesmo aos leitores que simpatizam com sua abordagem geral. A própria falta de atenção dedicada a questões como edição cuidadosa e composição tipográfica (o editor não poderia ter se dado ao trabalho de ao menos desenhar um quadrado mágico decente na p. 81?) sugere que foi um trabalho apressado e que o autor não dispendeu o tempo necessário para construir uma narrativa histórica cuidadosa, ou dar atenção aos detalhes de formulação, método e conteúdo. O campo do esoterismo ocidental merece mais. A primeira coisa que se tem o direito de esperar de um livro-texto é que ele trará alguma clareza e estrutura, especialmente em um campo tão complexo e confuso quanto o do esoterismo ocidental. Mas, infelizmente, somos confrontados com uma falta estrutural de organização formal. Receio que o leitor fique com pouco mais do que uma impressão geral de massas caóticas de ideias “mágicas e místicas”, das quais apenas algumas correntes (a vertente “dionisíaca” e a teosofia cristã) emergem com algum grau de clareza e coerência. Se alguém deseja convencer os leitores de uma nova “nova abordagem” para o campo e demonstrar as virtudes dos métodos não redutivos terá que fazer um trabalho melhor.

Esoterismo entre história e verdade

Um ano após Arthur Versluis, Nicholas Goodrick-Clarke publicou sua visão histórica “das tradições esotéricas ocidentais”. Goodrick-Clarke, um historiador conhecido particularmente como especialista em ariosofia e correntes relacionadas, ocupou a cátedra de esoterismo ocidental na Universidade de Exeter de 2005 até sua morte prematura, em 2012,¹⁴ e esse volume bem escrito e cuidadosamente editado é obviamente projetado como um livro-texto para estudantes de seu próprio programa e de outros lugares. Uma olhada no sumário mostra que em sua compreensão básica do campo e de seu alcance histórico, Goodrick-Clarke permanece muito próximo do modelo de Faivre: um primeiro capítulo é dedicado às antigas “fontes” helenísticas, após o que a Idade Média é ignorada e o esoterismo ocidental propriamente dito é apresentado como iniciando no Renascimento e prosseguindo daí até a atualidade (capítulos 2-12). A definição de Faivre é assinalada com muita ênfase como a base indispensável para entender o que são as “tradições esotéricas ocidentais”. No entanto, há uma diferença significativa. Enquanto o próprio Faivre é explícito ao descrever sua abordagem como

14 A notícia chocante do falecimento de Goodrick-Clarke em 29 de agosto de 2012, com apenas 59 anos, veio quando o presente artigo já estava em produção. Ele será lembrado como um dos principais pioneiros do estudo do esoterismo ocidental, e sua morte significa um duro golpe não apenas para o programa Exeter e seus alunos, mas para o campo como um todo. (N.A.)

nada mais do que um construto ou modelo de trabalho (2010: 11), Goodrick-Clarke não hesita em usar uma linguagem notavelmente essencialista: “essas características perenes da visão de mundo esotérica [isto é, as características de Faivre] sugerem-me que esta é uma tradição duradoura que, embora sujeita a algum grau de legitimação social e de coloração cultural, efetivamente reflete um aspecto autônomo e essencial da relação entre a mente e o cosmos” (2008: 13). O esoterismo ocidental é definido por “características filosóficas e religiosas intrínsecas” (2008: 4), e para entendê-lo adequadamente, precisamos de “uma interpretação hermenêutica do espírito e da espiritualidade como uma realidade ontológica independente” (2008: 12).

Essa é uma linguagem muito forte, o que mostra claramente que Goodrick-Clarke interpreta a famosa definição de Faivre em termos da perspectiva religionista da qual o próprio Faivre se distanciou desde o início dos anos 1990. Como resultado, o esoterismo ocidental é apresentado em seu livro essencialmente como uma única coisa: uma visão de mundo distinta e autônoma que supostamente permaneceu intacta ao longo dos séculos, apesar das mudanças nas circunstâncias históricas (que não acrescentam mais do que alguma “coloração cultural”) e mesmo apesar de transformações tão extremas como a secularização, a modernização ou o desencantamento do mundo. Como Versluis, Goodrick-Clarke não mostra interesse em descrever como ou por que o “esoterismo” *surgiu* de circunstâncias históricas específicas, ou como *tem se desenvolvido* ou *se transformado* ao longo da história; em vez disso, seu objetivo é demonstrar a *presença* duradoura de uma visão de mundo que presumivelmente não depende do contexto histórico. O resultado é uma estranha ambivalência. Ao longo do livro, Goodrick-Clarke dá séria atenção a importantes eventos políticos e grandes mudanças geopolíticas que transformaram a cultura e a sociedade europeias. Essa atenção ao contexto social e político é excelente e louvável, mas permanece notavelmente desconectada de como Goodrick-Clarke discute “as” tradições esotéricas: mudanças radicais ocorrem ao nível político, mas parece que o esoterismo permanece essencialmente inalterado por elas – presumivelmente porque sua essência depende de uma “realidade ontológica independente” ao invés de refletir quaisquer desenvolvimentos “externos” de suas bases.

Essa falta de integração entre a teoria religionista e a prática da historiografia, na minha opinião, é o problema mais grave do livro de Goodrick-Clarke. Como fonte de informação factual sobre muitas personalidades e correntes importantes do esoterismo ocidental, é certamente útil e, em geral, confiável. Após uma breve introdução ao antigo hermetismo, neoplatonismo e gnosticismo, a história do esoterismo ocidental moderno começa no capítulo dois. A Idade Média é relegada a brevíssimas duas páginas (p. 33-34), nas quais Bizâncio é creditada por ter “carregado o archote da cultura mundial alexandrina por um milênio”. Aqui e mais adiante no livro, o papel crucial da cultura islâmica na transmissão das ciências antigas (astrologia, alquimia e o que se tornaria *magia naturalis*) para o final da Idade Média tende a ser mencionado apenas de passagem: Goodrick-Clarke parece pensar a cultura europeia como essencialmente judaico-cristã e o islamismo como nada mais do que um fator marginal “externo” que ameaça sua unidade de fora. O capítulo sobre “magia do renascimento italiano e cabala” dedica-se quase exclusivamente em Ficino e Pico della Mirandola e é marcado por uma forte dependência das abordagens típicas da Escola de Warburg, principalmente

Frances Yates e D. P. Walker. Isso é lamentável, pois o modelo de Yates da “tradição hermética” e a compreensão de Walker sobre a magia renascentista pertencem a uma geração anterior de acadêmicos que agora está fortemente desatualizada em muitos aspectos cruciais. Mais de meio século se passou após o *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958), de Walker, e quase meio século após *Giordano Bruno e a tradição hermética* (1964), de Frances Yates. Certamente, devemos muito a esses pioneiros, mas os estudos acadêmicos sobre a Renascença têm produzido enormes avanços nesse ínterim. Por quanto tempo os estudiosos do esoterismo ocidental continuarão confiando em pesquisas antigas para seus modelos de base sobre o que é o esoterismo renascentista? Aliás, apesar do domínio de Yates neste capítulo, é surpreendente notar que seu principal herói, Giordano Bruno, não aparece de forma alguma na narrativa de Goodrick-Clarke.

O próximo capítulo, sobre magia planetária e angelical, concentra-se em três outros “grandes nomes”, Tritêmio, Agrippa e Dee, e é seguido por um capítulo sobre alquimia, Paracelso e a *Naturphilosophie* alemã. Em ambos os capítulos, a informação factual é geralmente confiável; mas, novamente, os modelos e suposições subjacentes dificilmente são baseados em pesquisas atualizadas. Isso é particularmente evidente para a figura central do capítulo quatro, Paracelso: quase todas as referências são a Walter Pagel, cuja perspectiva se coaduna com a da Escola de Warburg. Pagel é certamente um estudioso importante e uma referência séria, mas dificilmente ele é o único especialista na cena contemporânea. A tendência de Goodrick-Clarke de enfatizar semelhanças ao invés de diferenças entre pensadores “esotéricos” é exemplificada neste capítulo por uma passagem de quase duas páginas (p. 80-81) onde Ficino e Paracelso são apresentados como dois expoentes da única e mesma essência da visão de mundo “hermética”. Essa ideia é baseada na ultrapassada concepção yatesiana de Ficino como um “hermeticista” (na verdade, ele era antes de tudo um platonista, que veio a preferir Zoroastro a Hermes pouco depois de haver traduzido o *Corpus Hermeticum*, e manteve essa opinião pelo resto de sua vida) e vai à custa de enfatizar a originalidade, especificidade e novidade dos conceitos de Paracelso. É claro que existem algumas conexões entre Ficino e Paracelso, e o conceito de *spiritus* do primeiro teve uma enorme influência na literatura alquímica e iatroquímica no século 17; mas ainda há uma enorme diferença entre a visão de mundo platônica de Ficino, fundamentada na autoridade da *prisca theologia*, e a visão “empírica” de Paracelso, muito mais orientada para a prática, fundamentada em modelos alquímicos e experiência direta.

O capítulo sobre Boehme e a teosofia cristã é informativo e confiável, embora muito dependente do trabalho de apenas dois estudiosos, Andrew Weeks e Arthur Versluis. Goodrick-Clarke muda o seu rumo para destacar a noção de Versluis de teosofia como uma “revelação atemporal no interior do cristianismo” (p. 100) – mais um exemplo do subtexto religionista segundo o qual o “esoterismo” deve ser de alguma forma isento do tempo e da história. Por que, continuamos nos perguntando, isso é tão terrivelmente importante para tantos estudiosos do esoterismo? À medida que o livro segue para os próximos capítulos e nos aproximamos dos séculos 18 e 19, as discussões tornam-se mais seguras e mais sólidas: claramente, estamos entrando em períodos e tópicos em que Goodrick-Clarke se sente mais à vontade. Bons exemplos são os capítulos bem

documentados sobre rosacrucianismo, altos graus da franco-maçonaria e Iluminismo, que são altamente informativos e úteis como introduções. No geral, o capítulo sobre Swedenborg também pode ser recomendado, embora seja uma pena que Goodrick-Clarke prefira as interpretações extremamente especulativas e muitas vezes fantásticas de Marsha Keith Schuchard ao trabalho muito mais confiável de Inge Jonsson (p. 165-167). Ele claramente faz isso porque a primeira faz de Swedenborg um herdeiro de tradições anteriores (especialmente cabalísticas), enquanto o último enfatiza suas raízes na ciência do século 18 e na filosofia cartesiana, tornando-o um criativo inovador no esoterismo ocidental ao invés de um continuador de noções tradicionais. Em outras palavras, a semelhança e a continuidade são enfatizadas novamente em detrimento da inovação e da descontinuidade. Neste capítulo e no próximo, particularmente na discussão do espiritualismo do século 19, as limitações da estrutura faivreana tornam-se cada vez mais evidentes. Como Goodrick-Clark coloca: “A trivialidade frequente das mensagens espirituais modernas... e a falta de uma filosofia coerente do espiritualismo... tendem a desqualificá-lo como uma variedade de filosofia esotérica” (p. 188). Supostamente, isso significa que o esoterismo é profundo por definição de modo que interpretações triviais deixam automaticamente de ser esotéricas?

Finalmente, com o ritual mágico moderno e, particularmente, a Sociedade Teosófica de H. P. Blavatsky, chegamos ao coração do que Goodrick-Clarke vê como esoterismo moderno (pós-Iluminismo). Sua profunda familiaridade com essas tradições é claramente evidenciada a partir da discussão, mas algumas observações críticas, não obstante, devem ser feitas. Tem-se a impressão de que Goodrick-Clarke quer mostrar apenas os pontos positivos da teosofia moderna, enquanto deixa de lado as alegações de fraude e engano, ou quaisquer outras perspectivas críticas sobre o trabalho de HPB (por exemplo, não é feita a menor referência a eventos tão importantes como o caso Coulomb e o relatório Hodgson, com seus efeitos danosos à reputação de Blavatsky). É estranho que o capítulo sobre teosofia se concentre inteiramente em Blavatsky, enquanto a neo-teosofia de Besant e Leadbeater é mencionada apenas muito brevemente no capítulo seguinte. Tal grau de ênfase em Blavatsky parece desproporcional: afinal, justamente a fase messiânica ou adventista da teosofia, com a expectativa de que Krishnamurti se tornasse o “mestre do mundo”, foi o destaque da história teosófica em termos de número de membros e exposição ao público mais amplo.

Após o culminante décimo primeiro capítulo sobre a teosofia de Blavatsky, todo o século 20 é tratado apenas no capítulo final. Ele contém breves discussões sobre os “herdeiros teosóficos” (Leadbeater/Besant, Alice Bailey, Rudolf Steiner) e os grupos do Quarto Caminho de Gurdjieff e Ouspensky, após os quais a maior parte do capítulo é dedicada, surpreendentemente, ao que Goodrick-Clarke chama de “cientificação do esoterismo”. Ele entra em detalhes consideráveis aqui sobre toda uma gama de teorias científicas marginais inspiradas pela teosofia ou antroposofia, como a química oculta, várias teorias da radiação oculta, a cromatografia e cristalografia de Ehrenfried Pfeiffer, a dinamose capilar de Lili Kolisko, os campos morfogenéticos de Rupert Sheldrake e assim por diante. Para este revisor, não está totalmente claro por que tais teorias merecem tanta atenção em um livro como esse, especialmente porque elas vão às custas de quase tudo o que aconteceu no esoterismo do século 20. Não se pode deixar de pensar

que a ênfase desproporcional em tais teorias pretende sugerir que as visões teosóficas de mundo, ou mesmo o “esoterismo” como um todo, encontram confirmação nas ciências exatas, especialmente se elas são “integradas com noções da alma humana” (p. 245).

É incrível o quanto é deixado de fora nesse capítulo. Mesmo o próprio campo de especialização de Goodrick-Clarke por excelência, a ariosofia alemã e o esoterismo de extrema direita em geral, é preterido como se não existisse. Já que ele faz questão de chamar a atenção para contextos políticos ao longo do livro, por que não há nenhuma tentativa aqui de abordar a controversa questão do “fascismo e o oculto”? Será porquê isso poderia lançar dúvidas sobre a imagem idealizada do esoterismo ocidental como uma visão profunda de mundo de validade universal que pode ser uma inspiração para homens e mulheres modernos? E quanto a uma corrente altamente importante no esoterismo dos séculos 20/21 como o tradicionalismo? Não lemos uma palavra sobre isso. As correntes extremamente influentes do esoterismo contemporâneo pós-guerra, como o movimento da Nova Era, também são quase completamente ignoradas: aparentemente, essas formas populares de esoterismo “incultas” não são vistas como “realmente” esotéricas porque ficam aquém do protótipo faivreano. Em suma, a narrativa de Goodrick-Clarke parece sugerir que toda a história do esoterismo ocidental moderno culmina na teosofia blavatskyana, após o que, essencialmente, entra em colapso.

O que podemos concluir sobre a visão geral de Goodrick-Clarke como um livro-texto ao estudo do esoterismo ocidental? No que diz respeito a fatos e dados básicos, a maioria de suas discussões são confiáveis o suficiente e a qualidade melhora notavelmente a partir do século 17 (com exceção do capítulo final, lamentavelmente). Os discentes aprenderão muitas coisas interessantes sobre os protagonistas e as correntes históricas centrais do esoterismo ocidental, mas também serão sutilmente influenciados por uma narrativa sobre a verdade e a validade universal do “esoterismo” que é difícil de conciliar com a ênfase na história professada por Goodrick-Clarke. O estudo do esoterismo ocidental deve continuar investindo em tais conceitos monolíticos e idealizados “da” visão de mundo esotérica ocidental em detrimento da diferenciação e contextualização históricas? Eles deveriam continuar endossando avaliações normativas de esoterismo “verdadeiro” *versus* “falso”, como se fosse disso que se trata a pesquisa acadêmica? Ficará claro que, pelo menos de acordo com este revisor, tais questões devem ser respondidas negativamente. Já é hora de os pesquisadores abandonarem a agenda apologética e reconhecerem que as visões de mundo esotéricas são produtos das circunstâncias históricas e da invenção humana, como qualquer outra coisa no campo da religião ou da filosofia. O esoterismo vem em muitas variedades, do popular e superficial ao erudito e profundo, e há enormes diferenças entre, digamos, a visão de mundo de Marsílio Ficino e Helena Blavatsky, Jacob Boehme e Emanuel Swedenborg, ou Giordano Bruno e a Nova Era. Não faz sentido forçar todos eles na camisa de força de uma “forma de pensamento” universal, minimizando as diferenças entre eles, suavizando contradições ou aspectos inconvenientes, ou ignorando inovações criativas e novos adventos. Para que o estudo do esoterismo ocidental se torne uma parte comum do currículo acadêmico, teremos que ir além dos velhos modelos e seus frequentes compromissos religionistas e começar a desenvolver abordagens mais historicamente fundamentadas e teoricamente sofisticadas.

Os fanáticos

Até que ponto o campo do esoterismo ocidental ainda precisa ir fica lamentavelmente claro a partir da introdução de Hartmut Zinser (2009) ao que ele chama de “esoterismo”. Este pequeno livro deve ser brevemente discutido aqui porque se apresenta como uma introdução ao campo, escrito por um professor de *Religionswissenschaft* na Universidade Livre de Berlim, mas talvez fosse melhor seguir adiante em um silêncio constrangedor. Não se pode estudar por muito tempo o esoterismo ocidental sem se acostumar com demonstrações de arrogância acadêmica como disfarce para a simples ignorância sobre esse campo e seus problemas, mas é preciso dizer que Zinser leva essa combinação a um novo patamar. Recusando-se a distinguir entre esoterismo e ocultismo (p. 13), mas adotando o primeiro para o título de seu livro (talvez por ter se tornado mais atual nos últimos anos), ele se restringe às manifestações esotéricas modernas e contemporâneas desde meados do século 19 (p. 11). No entanto, ele vê o esoterismo como algo mais abrangente, conforme é mostrado, por exemplo, pelo fato de que ele polemiza longamente contra as abordagens de Faivre e seus “seguidores”, ou se refere a refutações do século 18 (veja abaixo). A lista de Zinser de “ideias e práticas esotéricas e ocultas” típicas mostra que, para ele, o campo é equivalente ao “paranormal” combinado com alguns conceitos da Nova Era; ou, talvez, a verdade seja ainda mais simples do que isso, e o que ele realmente quer dizer com *Esoterik é Aberglaube* (superstição). Ao longo do livro, os “esotéricos” são caricaturados como um estranho bando de zumbis idiotas que passam grande parte do tempo tentando descobrir o futuro por meio de cartas de tarô ou pêndulo, andando por aí com varinhas divinatórias, sentados em salas escuras empurrando copos em círculo para consultar os espíritos, ou tentando ouvir as vozes dos mortos no ruído branco das transmissões de rádio. Supostamente, todos eles acreditam com teimosa cegueira em quase tudo, desde que seja estranho e paranormal, e seu mundo inteiro é povoado por anjos, elfos, astrologia, feitiçaria, cura espiritual, cura Reiki, as virtudes de gemas e cristais, e assim por diante (capítulo 2). De um professor universitário de *Religionswissenschaft*, seria de esperar alguma tentativa de analisar a crença e a prática ocultas com as ferramentas da pesquisa moderna, explorando a questão do que o fenômeno do esoterismo contemporâneo pode nos dizer sobre a religião na sociedade secular, ou diferenciar entre suas muitas manifestações. Mas é claro que as questões acadêmicas não têm importância para Zinser, e até mesmo a pretensão de distanciamento acadêmico é sacrificada inteiramente à sua preocupação principal: a de encontrar tantas maneiras quanto possível de expressar a profundidade de seu desgosto pela “superstição” e seu desprezo sem limites por qualquer pessoa envolvida com isso. Uma quantidade incrível de espaço é dedicada a “demonstrar” a mais óbvia de todas as coisas sobre o oculto: o fato de que suas crenças não são aceitáveis do ponto de vista da ciência convencional e das igrejas institucionalizadas. Pergunta-se quem precisa ser convencido disso.

Na visão de Zinser, qualquer um que tente demonstrar qualquer tipo de coerência estrutural nas crenças esotéricas/ocultistas se desmascara automaticamente como um “teólogo” esotérico (p. 12, 34), pois de fato ele mesmo sabe que tais crenças não têm coerência (p. 13, 69). Qualquer tentativa de argumentar o contrário, qualquer interesse

em tentar estabelecer critérios acadêmicos pelos quais crenças ou práticas possam ser classificadas como “esotéricas ou ocultas”, ou qualquer tendência a levar o campo ou seus praticantes um pouco a sério, portanto, é rejeitada de antemão. A única atitude legítima no universo de Zinser parece ser a visão de Theodor Adorno do oculto como “*die Metaphysik der dummen Kerle*” (“a metafísica dos estúpidos”): significativamente, ele termina sua introdução afirmando que o que Faivre definiu em termos de uma “forma de pensamento” esotérica foi descrita muito mais corretamente por C. W. Wieland já em 1781, no que acaba sendo um discurso estereotipado do Iluminismo contra os erros da superstição (p. 34-35). Apenas as categorias de “erro” ou “estupidez” são apropriadas para a discussão acadêmica do esoterismo, e qualquer um que ouse pensar o contrário é automaticamente um apologista esotérico.

Deve ficar claro que o livreto de Zinser é desprovido de qualquer valor do ponto de vista acadêmico. Talvez faça mais sentido vê-lo como uma fonte primária que demonstra uma dimensão especificamente alemã para a problemática do esoterismo ocidental como campo de estudo. O domínio da Escola de Frankfurt e as perspectivas relacionadas sobre toda uma geração pós-guerra de acadêmicos e intelectuais, combinado com ondas de sensacionalismo da mídia sobre os perigos da “mentalidade de culto”, teve efeitos destrutivos sobre o nível de qualidade nos debates público e acadêmico sobre o “esoterismo”, o “oculto”, ou qualquer outro fenômeno associado ao “irracional”. Com uma previsibilidade quase pavloviana, esses termos continuam a evocar associações automáticas com fascismo, nacional-socialismo e antissemitismo nas mentes de acadêmicos e intelectuais na Alemanha, pelo menos acima de uma certa idade; e essa resposta acompanha uma compulsão obsessiva, quer a ocasião o exija ou não, de louvar o Iluminismo e emitir advertências terríveis contra os perigos do irracional. Certamente, é de grande importância analisar em profundidade as relações entre esoterismo e política, e o Iluminismo estabeleceu padrões essenciais para a análise crítica dessas pesquisas; mas, os tabus, as noções preconcebidas e as tendências paranoicas que ainda dominam o discurso acadêmico alemão nesta área de fato são um sério obstáculo à discussão racional e ao progresso acadêmico. Que um professor alemão de ciência da religião possa chegar tão perto quanto Zinser do fanatismo obsessivo que caracteriza o grupo extremista dos ativistas anticulto – estou pensando aqui, para dar apenas um exemplo, em autores como Ursula Caberta e sua *Schwarzbuch Esoterik* (Caberta 2010) – mostra que algo deu muito errado. A boa notícia é que essas atitudes parecem estar desaparecendo, ainda que lentamente, com a chegada ao campo da nova geração de jovens acadêmicos.

O esoterismo como forma de pensamento

Eu comecei esta revisão referindo-me à introdução de Antoine Faivre em 1992 como o prelúdio do estudo moderno do esoterismo ocidental (“esoterismo ocidental 2.0”) e pode ser apropriado terminar com a nova versão em inglês publicada em 2010. Como o campo se desenvolveu durante a década de 1990 e durante a primeira década do século 21, Faivre (titular da cadeira de “correntes esotéricas e místicas na Europa

moderna e contemporânea” na École Pratique des Hautes Études [Sorbonne], de 1979 até sua aposentadoria, em 2002) continuou revisando e reescrevendo sua introdução para acompanhar novas abordagens e perspectivas. Assim, a quarta edição revisada de *L'ésotérisme* (2007) está na base do conciso livro-texto publicado pela State University of New York Press, em 2010.

Um primeiro ponto a notar sobre essa introdução é que ela é realmente extremamente curta: 109 páginas bastante espaçadas para uma visão histórica de um campo tão complexo (128 páginas incluindo a introdução, bibliografia e índice) realmente não são suficientes. Inevitavelmente, isso leva a alguns casos em que, por pura falta de espaço, a narrativa se reduz essencialmente a uma lista de autores e títulos. Entende-se que essa brevidade resulta diretamente das limitações estritas impostas pelo formato da coleção original francesa “*Que sais-je?*”; mas, ainda assim, dado o inquestionável nível de especialização do autor, não se pode deixar de lamentar que essa tradução para o inglês não tenha sido usada como ocasião para ampliar um pouco o texto. Outro ponto diz respeito à qualidade da tradução. O francês acadêmico sofisticado de Faivre tem dificuldade em sobreviver à provação de uma tradução literal para o inglês: formulações que funcionam muito bem no original acabam soando pomposas, confusas ou ambas. É difícil entender por que o tradutor não tomou mais liberdade ao adaptar a sintaxe francesa às exigências do estilo e do idioma inglês, ou por que o editor não empregou um falante nativo para revisar a versão final.

Vimos que o livro de Goodrick-Clarke é inteiramente baseado na abordagem de Faivre, e isso faz com que valha a pena comparar os dois. Curiosamente, as formulações de Faivre não transmitem a impressão de uma “tradição” (ou contra-tradição) monolítica e quase autônoma baseada em “características filosóficas e religiosas intrínsecas” ou em uma “realidade ontológica independente” (formulações de Goodrick-Clarke). Ao invés disso, o mais impressionante em sua visão geral é sua ênfase sistemática no esoterismo como uma forma de “imaginário” (*imaginaire*) que se baseia em formas de expressão míticas e simbólicas. Uma predominância das imagens em detrimento da linguagem discursiva é evidente mesmo em títulos de muitos dos capítulos, que falam do esoterismo no “coração” do Renascimento, nas “chamas” do Barroco, na “sombra” do Iluminismo, ou na teosofia como um “raio de sol” no “amanhecer” do Iluminismo. Em consonância com essa abordagem, Faivre insiste que suas famosas características do esoterismo não são “de ordem doutrinária”: “...abordar o campo estudado como uma série de receptáculos para o imaginário nos parece mais de acordo com sua própria natureza do que tentar defini-lo a partir do que seria uma questão de crenças particulares explícitas, profissões de fé, doutrinas – uma tentativa que, de acordo conosco, só poderia levar a um beco sem saída” (2010: 14, cf. 20). Assim, onde outros estudiosos podem ver conexões históricas entre ideias filosóficas ou doutrinas teológicas, Faivre vê expressões simbólicas e míticas específicas da imaginação espiritual. Por exemplo, na arquitetura religiosa dos séculos 12 e 13, ele percebe “uma teologia visionária cheia de teofanias e metamorfoses”, apoiada em “um conhecimento sutil das relações que unem Deus, a humanidade e o universo” (2010: 32). A teosofia cristã é vista como baseada no triângulo Deus-Humanidade-Natureza, na ideia de acesso direto aos mundos superiores em virtude da “imaginação criativa” e na primazia conferida ao mítico

(2010: 41-42). E a *Naturphilosophie* romântica é descrita como uma continuação da perspectiva teosófica que enfatiza a “identidade” do Espírito e da Natureza no contexto de uma visão de mundo holística de correspondências que transcendem as fronteiras entre as disciplinas estabelecidas (2010: 70).

Essa ênfase se baseia, em última análise, na obra de Faivre como um todo, no que ele vê como um “divórcio” monumental entre o pensamento analógico e a lógica aristotélica que ocorreu durante o final da Idade Média, resultando na exclusão do primeiro do discurso intelectual oficial. Infelizmente, suas referências a este processo no livro em discussão (p. 7, 29) são muito curtas e enigmáticas para serem perfeitamente compreensíveis para o leitor em geral, mas descrições mais longas e precisas podem ser encontradas em sua obra no início dos anos 1970 (especialmente Faivre 1975: 92-93; cf. Hanegraaff 2012: 346). Elas merecem mais atenção do que receberam nas discussões da metodologia de Faivre. Em sua opinião, a repressão medieval do pensamento analógico na esteira do averroísmo eventualmente resultou em uma oposição artificial do idealismo abstrato, por um lado, e um universo puramente material desvinculado de qualquer realidade espiritual, por outro. Enquanto esse dualismo se tornou normativo no discurso intelectual dominante, a perspectiva “analógica” excluída (central para a primeira característica intrínseca de Faivre, “correspondências”) sobreviveu como o que hoje chamamos de “esoterismo”. O pensamento analógico, nesse contexto, implica a existência (e essa é sua terceira característica intrínseca) de um *mundus imaginalis* intermediário onde se acredita que o mítico e o simbólico são reais (e, portanto, a imaginação humana não é fabricante de ilusões ou fantasias, mas um órgão de conhecimento adequado a este nível de realidade). Essa visão do esoterismo foi claramente inspirada por Henry Corbin, mas ao enfatizar a importância da “natureza viva” (segunda característica intrínseca), Faivre rejeitou as crenças docéticas deste último em favor de uma visão de mundo “encarnacional”: para evitar uma recaída no idealismo puro, mas ao mesmo tempo, para evitar o materialismo, deve-se assumir que as realidades “corporais” não são ilusórias, nem puramente materiais, mas existem de alguma maneira concreta em um nível intermediário. Essa, de fato, é uma doutrina fundamental da teosofia cristã desde Jacob Boehme, e ficou conhecida como *Geistleiblichkeit* desde que o teósofo do século 18 Friedrich Christoph Oetinger cunhou essa palavra. Compreende-se, portanto, a centralidade da teosofia cristã e da *Naturphilosophie* para a perspectiva de Faivre: elas de fato fornecem os modelos nos quais toda a construção do “esoterismo ocidental” se baseia.

No entanto, é inerentemente problemático definir um campo de correntes históricas, com todas as suas complexidades, variações individuais, inovações e transformações ao longo do tempo, em termos de uma única e presumivelmente imutável “forma de pensamento”. O problema é agravado ainda mais se essa “forma de pensamento” de fato repousar sobre um grupo central limitado de textos e autores favoritos que, assim, se tornam normativos para, neste caso, definir o que o esoterismo ocidental “realmente” é. Esses dilemas já estão latentemente presentes nas discussões de Faivre sobre o esoterismo do início da modernidade (será que as quatro características intrínsecas estão claramente presentes em todos os textos categorizados como “esotéricos”? E mesmo se assumirmos que estejam, quem dirá que elas são as centrais e mais importantes em todos os casos?);

mas vem à tona como um problema inevitável em seu relato do “esoterismo” do século 18 em diante. Por exemplo, pode-se ver pela discussão de Swedenborg que esse “teósofo” altamente racionalista com suas inclinações docetistas não exemplifica realmente o imaginário esotérico de Faivre: logicamente, ele teria, portanto, de ser excluído. Da mesma forma, Faivre enfrenta o dilema de que não pode excluir nem incluir o espiritualismo do século 19: esse movimento é obviamente importante e influente demais para ser ignorado, mas também obviamente não se encaixa em sua definição (p. 79). Mais uma vez, e pelas mesmas razões, ele claramente não sabe muito bem o que fazer com um fenômeno como a Nova Era, que aparece apenas nas margens de sua narrativa, apesar de sua óbvia popularidade na cultura contemporânea.

Há uma razão simples para todos esses problemas. Assim como outras formas de religião, muito do que vem sob o título de esoterismo foi “secularizado” ou “modernizado” sob o impacto da cultura pós-iluminista, muitas vezes à custa da dimensão “analógica”. Isso se transformou em algo novo e diferente. Uma vez reconhecido este ponto, deparamo-nos com uma escolha clara. A primeira opção é manter a definição de Faivre apesar de tudo, e pagar o preço de excluir ou marginalizar o “esoterismo secularizado” como uma noção inerentemente autocontraditória, relegando assim às margens, qualquer coisa que não exiba claramente sua forma esotérica de pensamento, onde pode, na melhor das hipóteses, ter um status de “pseudo-esoterismo”. A maioria dos autores discutidos neste artigo de revisão (Versluis, Goodrick-Clarke, Faivre, possivelmente até von Stuckrad) de fato tendem a essa escolha, a qual implicitamente torna o esoterismo um fenômeno pré-iluminista e, portanto, condena a maioria de suas manifestações mais recentes ao status de meros “sobreviventes”. Tal abordagem vai contra as descobertas de uma grande onda de novas pesquisas que mostram a vitalidade e o potencial inovador do “oculto” como uma dimensão integral da modernidade (por exemplo, Owen 2004; Partridge 2004; Treitel 2004). A segunda opção é insistir em incluir todas essas formas de “esoterismo secularizado”, até suas manifestações contemporâneas mais recentes; mas, neste caso, será preciso pagar o preço de abandonar a definição e procurar uma forma diferente de definir e demarcar o campo. Ficará claro que, de acordo com este revisor, a segunda opção é o caminho a seguir.

Eu destaquei vários problemas no livro de Faivre de 2010: sua extrema brevidade, seu inglês pouco satisfatório e uma ambiguidade estrutural sobre a questão de saber se o “esoterismo” é uma tradição histórica ou uma forma universal de pensamento. No entanto, esse pequeno livro continua sendo um recurso valioso que reflete um alto grau de erudição e experiência. Enquanto outras introduções ao esoterismo ocidental tendem a repetir sempre o mesmo núcleo de autores básicos, Faivre continua surpreendendo o leitor – apesar da brevidade de seu livro – com nomes e referências menos conhecidos, mas que mereceriam mais atenção, demonstrando assim que esses nomes famosos muitas vezes são apenas a ponta de um iceberg muito maior. Outra característica atraente, que obviamente reflete a orientação para as imagens acima referidas, é a atenção que ele dá à arte e à literatura: o esoterismo aparece neste livreto como um campo “transdisciplinar” que deveria interessar não apenas aos historiadores da religião, mas aos estudiosos em todos os domínios das humanidades. O livro permanecerá valioso como uma visão geral, por mais “sucinta” que seja, de como as várias manifestações de uma certa “forma de

pensamento” estiveram presentes – ao invés de se desenvolverem – na cultura ocidental ao longo dos séculos. A questão é se essa forma de pensamento, ou *imaginaire*, deve permanecer como a base para como pensamos o “esoterismo (ocidental)” enquanto um domínio de pesquisa histórica.

Rumo ao esoterismo ocidental 3.0

Não há como contornar a conclusão, por mais decepcionante que seja: a atual oferta de livros-textos e introduções ao esoterismo ocidental deixa muito a desejar. A qualidade acadêmica é problemática na maioria dos casos; muitos autores parecem incapazes ou relutantes em diferenciar entre agendas acadêmicas, por um lado, e apologismo esotérico ou polêmicas anti-esotéricas, por outro; há uma tendência generalizada de transformar o “esoterismo” em algo misteriosamente isento de temporalidade, história e mudança; ainda há muita confusão sobre questões básicas de definição e demarcação, ou seja, sobre o que é o campo; e, finalmente, muitos autores sempre recorrem aos mesmos autores, modelos e paradigmas clássicos, mas agora seriamente desatualizados. Não há dúvida de que o estudo do esoterismo ocidental fez avanços consideráveis na direção da profissionalização acadêmica nos últimos 20 anos, mas não devemos nos enganar e imaginar que o objetivo foi alcançado – longe disso. O campo ainda está em sua fase adolescente e ainda levará algum tempo até atingir a maturidade.

Nesse processo de profissionalização – passando do esoterismo ocidental 2.0 para uma atualização 3.0 adequada para a próxima geração – o debate teórico e metodológico do “religionismo” através de abordagens empíricas e históricas críticas para abordagens “reducionistas”, é importante, mas, talvez não decisivo. A questão crucial, eu sugeriria, é se a próxima nova geração de jovens pesquisadores do esoterismo ocidental ficará satisfeita em vê-lo como pouco mais do que um nicho conveniente na academia que lhes permite satisfazer um gosto pessoal por coisas esotéricas, ou se eles serão ambiciosos o suficiente para reconhecer e explorar o verdadeiro potencial intelectual dele. Provavelmente, não há outro domínio nas ciências humanas que tenha sido tão seriamente negligenciado e distorcido por gerações anteriores de pesquisadores, e isso significa que ele possui um potencial único e ainda amplamente inexplorado para novas descobertas e *insights* inovadores que desafiam as opiniões recebidas sobre estruturas e dinâmicas fundamentais da cultura ocidental. Isso é verdade não apenas no nível estritamente histórico (o projeto de recuperar fontes e tradições negligenciadas ou esquecidas), mas também no nível da reflexão teórica, pois a maioria dos conceitos teóricos que tradicionalmente dominaram a ciência da religião (“magia” e “misticismo” em primeiro lugar, mas, veja também, por exemplo, “mito” ou “símbolo”) têm as suas origens em um contexto pré-científico de polêmicas ou apologéticas preocupadas com os “outros” religiosos ou científicos que se enquadram sob a alçada do esoterismo ocidental. Ao colocá-los nesse contexto, historiciza-se tais conceitos, minando assim seu poder discursivo e desconstruindo as ideologias encobertas arraigadas em grande parte do debate teórico mais antigo. Dessa forma, pode-se criar espaço para novas alternativas que, esperamos, sejam menos distorcidas.

Se formos firmes em reivindicar este domínio como um objeto de pesquisa acadêmica séria, então precisamos virar a página sobre as velhas agendas espirituais e compromissos contraculturais e trabalhar duro para transformar o estudo do esoterismo ocidental em uma genuína especialidade moderna para o século 21: uma atualização 3.0, como sugerido acima, sem os *bugs* e falhas de *design* da geração anterior, e que não esteja fechada em si mesma e em suas preocupações ou obsessões tradicionais, mas aberta à comunidade acadêmica mais ampla. Se os pesquisadores continuarem insistindo nas “tradições esotéricas ocidentais” como um domínio *sui generis* distinto e autônomo, eles estarão prestando um mau serviço ao campo – por que então nossos colegas nas várias disciplinas mais bem estabelecidas teriam algum motivo para se interessar por isso? Pelo contrário, parece-me que os pesquisadores do esoterismo ocidental deveriam fazer um trabalho melhor ao explicar a esses colegas por que esse campo específico de pesquisa é tão eminentemente relevante às próprias preocupações deles. Isso me leva talvez à característica mais atraente do esoterismo ocidental: sua inerente transdisciplinaridade. Quando as disciplinas acadêmicas modernas se estabeleceram após o século 18, elas definiram e demarcaram suas identidades em parte traçando limites entre si, e em parte traçando um limite geral contra o “outro” que todos compartilhavam em comum, fosse ele referido como “heresia”, “superstição”, “o oculto”, ou qualquer outro termo semelhante de desprestígio. Embora teólogos, filósofos e cientistas geralmente estivessem dispostos a aceitar a legitimidade acadêmica uns dos outros, desde que cada um se mantivesse em seu próprio domínio, eles estavam bastante unidos ao condenar essa última categoria como estando além dos limites do estudo respeitável. Foi assim que o campo que agora chamamos de “esoterismo ocidental” acabou em uma mal definida “terra de ninguém”, além dos limites de todas as disciplinas reconhecidas (incluindo, por muito tempo, a ciência da religião). Do ponto de vista atual, no entanto, é evidente que esses procedimentos de estruturação disciplinar do século 18/19 por meio de “limites de pesquisa” foram baseados em critérios bastante estreitos e evidentemente normativos de “verdadeiro” *versus* “falso” na religião, filosofia, ciência e assim por diante. Se dissolvermos esses limites, ou pelo menos, permitirmos que eles se tornem mais permeáveis e fluidos, então o esoterismo ocidental deixará de ser uma área proibida para pesquisadores acadêmicos, ou uma ilha para os iniciados, e se tornará um domínio mais remanescente às águas extraterritoriais no mapa global: um terreno que não pertence a nenhuma disciplina em particular, mas que está aberto à exploração por todas elas.

Livros revisados pelo autor

von Stuckrad, Kocku. 2004. *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. Munich: C.H. Beck.

Idem. 2005. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London/Oakville: Equinox.

Peters, Ulrike. 2005. *Esoterik*. Cologne: DuMont.

Katz, David S. 2005. *The Occult Tradition: From the Renaissance to the Present Day*. London: Pimlico.

Versluis, Arthur. 2007. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Goodrick-Clarke, Nicholas. 2008. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Zinser, Hartmut. 2009. *Esoterik: Eine Einführung*. Munich: Wilhelm Fink.

Faivre, Antoine. 2010. *Western Esotericism: A Concise History*. Albany: State University of New York Press.

Referências utilizadas pelo autor

Broek, Roelof van den. 2005. Hermetic Literature I: Antiquity. In *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff et al., Leiden/Boston: Brill, 487–499.

Caberta, Ursula. 2010. *Schwarzbuch Esoterik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Chishty-Mujahid, Nadya Q. 2008. *An Introduction to Western Esotericism: Essays in the Hidden Meaning of Literature, Groups, and Games*, Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen Press.

Faivre, Antoine. 1975. Philosophie de la nature et naturalisme scientiste. In *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1: Sciences Traditionnelles et Sciences Profanes*. Paris: André Bonne, 91-110.

Faivre, Antoine. 1986. *Accès de ésotérisme occidental*, Paris: Gallimard.

Faivre, Antoine. 1987. Esotericism. In *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade. New York: MacMillan, vol. 5, 156-163.

Faivre, Antoine. 1989. Esotericism. In *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and the Occult*, ed. L.E. Sullivan. New York, London: MacMillan, 38-48.

Faivre, Antoine. 1992a. *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France: Paris, 1992; 2nd ed. 1993; 3rd ed. 2002; 4th ed. 2007.

Faivre, Antoine. 1992b. Introduction I. In *Modern Esoteric Spirituality*, ed. A. Faivre, J. Needleman. New York: Crossroad, xi–xxii.

Faivre, Antoine. 1994. *Access to Western Esotericism*, Albany: State University of New York Press.

Faivre, Antoine. 1996. *Accès de L'ésotérisme occidental*, 2nd revised and expanded edition, Vol. 2. Paris: Gallimard.

- Faivre, Antoine. 2000. *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Faivre, Antoine. 2006. Kocku von Stuckrad et la notion d'ésotérisme. *Aries* 6/2: 205–214.
- Hanegraaff, Wouter J. 1995. Empirical Method in the Study of Esotericism. *Method and Theory in the Study of Religion* 7/2: 99-129.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996/1998. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill: Leiden/New York/Cologne and State University of New York Press: Albany.
- Hanegraaff, Wouter J. 2004. Review of Dan Burton & David Grandy. *Magic, Mystery, and Science: The Occult in Western Civilization*. *Utopian Studies* 15/1: 98-101.
- Hanegraaff, Wouter J. ed. 2005. in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, and Jean-Pierre Brach, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Brill: Leiden/Boston.
- Hanegraaff, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, Wouter J. forthcoming. Review of Chishti-Mujahid. *An Introduction to Western esotericism*. Nova Religio. Laurant, Jean-Pierre. 1993. *L'ésotérisme*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Magee, Glenn Alexander ed. 2013. *The Cambridge Companion to Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCutcheon, Russell T. 2001. *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Owen, Alex. 2004. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- Partridge, Christopher. 2004. *The Re-Enchantment of the West*. Vol. 2. London/ New York: T & T Clark. Riffard, Pierre. 1990. *L'ésotérisme*. Paris: Robert Laffont.
- Snoek, J.A.M. 1987. *Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*. Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau.
- Snoek, J.A.M. 2010. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden/Boston: Brill.
- Treitel, Corinna. 2004. *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press.

Referências utilizadas pelos tradutores

ARAÚJO, Alberto Filipe; BERGMEIER, Horst. Jung e o tempo de Eranos: do sentido espiritual e pedagógico do Círculo de Eranos. *Revista @mbientação*, 6(1), 94-112, jan-jun. 2013.

ESSWE. Educational programs. Disponível em: <<http://www.esswe.org/Educational-programs>>. Acesso em: 01 abr. 2023.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. *Crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi*. 3. ed. São Paulo: FEUSP, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Rani of Simur. In: BARKER, Francis et al. (eds). *Europe and its Other*. v. 1. Colchester: University of Essex Press, 1985. p. 128-151.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: *Colonial discourse and postcolonial theory: a reader*. Edited and introduced by Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994. p. 66-111.

STEIN, Murray. *Jung – o mapa da alma: uma introdução*. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Márcia Tabone. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

Recebido em: 02/04/2023

Aceito em: 10/11/2023

Editor responsável: Fábio L. Stern