

A magia natural na obra de Francisco de Vitoria (ca. 1486-1546)

Natural magic in the work of Francisco de Vitoria (ca. 1486-1546)

Fabricao de Santana *

Resumo

O presente artigo tem como objetivo principal o estudo do desenvolvimento da ciência na Península Ibérica, permitindo, portanto, uma abertura para a análise do pensamento erudito e do desenvolvimento do conhecimento científico neste recorte espacial durante o desenrolar da modernidade europeia. Nesse sentido, foi através do pensamento de Francisco de Vitoria (ca. 1486-1546) e de seu método escolástico que nós pretendemos expor algumas características da ciência ibérica, os conceitos, matérias e autoridades que o teólogo dominicano utilizou para compreender e explicar as concepções da magia natural que estavam disponíveis à sua época. Em *Sobre a magia* (1539-1540), *Relectio* proferida por Vitoria diante da Universidade de Salamanca em 1540, o dominicano espanhol através da escrita escolástica conceitua a magia, reconhece o caráter em parte instrumental que ela carrega e analisa o potencial das artes mágicas. Buscamos compreender, assim, os aspectos da ciência ibérica produzida no início do Período Moderno.

Palavras-chave: Magia; Demonologia; Península Ibérica.

Abstract

The main objective of this article is to study the development of science in the Iberian Peninsula, thus allowing an opening for the analysis of erudite thought and the development of scientific knowledge in this spatial framework during the course of European modernity. In this sense, it was through the thought of Francisco de Vitoria (ca. 1486-1546) and his scholastic method that we intend to expose some characteristics of Iberian science, the concepts, materials and authorities that the Dominican theologian used to understand and explain the conceptions of natural magic that were available in your time. In *Relectio de arte magica* (1539-1540), speech given by Vitoria before the University of Salamanca in 1540, the Spanish Dominican, through scholastic writing, conceptualizes magic, recognizes the partly instrumental character it carries and analyzes the potential of the magical arts. Thus, we seek to understand the aspects of Iberian science produced at the beginning of the Modern Period.

Keywords: Magic; Demonology; Iberian Peninsula.

* E-mail: fabricao_desantana@hotmail.com.

Introdução

Professor de Teologia na Universidade de Salamanca nas primeiras décadas do século XVI, Francisco de Vitoria (ca. 1486-1546) é visto como o mentor de uma importante reforma teológica ocorrida na Espanha durante o início do XVI (BELDA, 2000). Além disso, é figura famosa por sua contribuição para a gênese das noções do direito internacional moderno, reconhecido como um de seus principais fundadores (VITORIA, 2016, p.12).¹ Nascido em Burgos em 1486, já em 1505 ingressou no Convento de San Pablo sendo incorporado à Congregação de Observância da Ordem dominicana. Iniciou seus primeiros estudos em Humanidades, Gramática, Filosofia e Letras Clássicas no mesmo Convento.² Dai lançou-se em direção à Universidade de Paris, em 1508, com a aprovação de seus superiores, instalando-se no Convento de Saint Jacques. Nesse momento, Vitoria aproxima-se das correntes de pensamento humanistas advindas da Itália, as quais achavam-se bem arraigadas neste centro de estudo teológico. Encerra seus estudos sobre Filosofia, que envolviam, por exemplo, a lógica aristotélica acrescida de outros estudos sobre física, metafísica, matemática e ética, todos com base no nominalismo parisiense. Pedro Crockaert, seu mestre em teologia no Colégio, após abandonar o nominalismo em detrimento ao tomismo acaba por implementar os estudos da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino em Paris, movimento que Francisco de Vitoria adotará após assumir a cátedra de Prima em Teologia na Universidade de Salamanca, em 1526 (BELDA, 2000, p.320).³ Torna-se bacharel em Teologia em 1521, ensinando em Saint Jacques até 1523. Em Valladolid, ao retornar à Espanha neste mesmo ano assume a cátedra de Teologia no Convento de San Gregorio até 1526. Nesse ínterim, Vitoria informou-se sobre os problemas éticos e morais que perpassavam a conquista espanhola da América, pois à época García de Loaysa, então presidente do recém-criado Conselho das Índias, consultava os professores de San Gregorio nesses assuntos (BELDA, 2000, p.325). Pelo que foi dito, é possível perceber que Vitoria contribuiu em diversos temas, desde a renovação dos estudos escolásticos na modernidade espanhola, indo além dos conhecidos ensinamentos de São Tomás de Aquino, até assuntos próprios à política, relacionados ao processo de colonização da América, passando, ainda, ao humanismo renascentista (BELDA, 2000, p.312). No entanto, tenho o meu estudo focado nos escritos que Vitoria produziu entre 1538 e 1540 relativos à magia e, parcialmente, às doutrinas americanistas que desenvolveu, buscando conexões pertinentes ao tema da ciência Ibérica do início do Período Moderno.

¹ Junto a outros dois de seus irmãos de ordem, Bartolomé de las casas e Frei Francisco de Montesinos (HANKE, 1949, p. 109).

² Sendo o estudo destas últimas fruto, segundo Belda (2000, p.318), da efervescência humanística da época, a qual exigia o conhecimento direto dos textos antigos. Sabe-se que Vitoria consultava os textos originais aristotélicos em Salamanca.

³ As correntes nominalista, humanista e conciliarista conformaram a personalidade de Vitoria de tal maneira que condicionaram a sua proposta de renovação da Igreja, que se tornara famosa e se disseminara através de seus discípulos desde a Europa católica até a América. Contudo, ele rejeitou a versão mais literal do nominalismo, que criticava veementemente a lógica tomista (BELDA, 2000, p.322).

Quanto ao humanismo renascentista, Vitoria aborda a filosofia natural em *Sobre a magia*, de 1540, conferência que utilizamos para compreender a natureza de uma parcela da produção de conhecimento produzida por portugueses e espanhóis durante os primeiros momentos da modernidade europeia, a partir da historiografia especializada sobre o assunto. Proponho uma análise que enfoque a ciência produzida por Francisco de Vitoria demonstrando a sua relação com o conhecimento que era produzido em outras partes da Europa no mesmo período, bem como as suas próprias especificidades, entendendo que tal análise torna inteligível as construções narrativas que fizeram com que grande parte da produção científica Ibérica permanecesse em olvido (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004).

Enquanto professor de Teologia na Universidade de Salamanca, Vitoria encontrava-se em posição privilegiada para propor temas e oferecer posicionamentos sobre diversos aspectos que até então estavam em voga e que causavam intensos debates dentro e fora da academia. Desde a controversa política imperial sobre as populações autóctones americanas até questões pertinentes à fé, como o fenômeno da bruxaria, Vitoria operacionalizou diversos campos das ciências que estavam à sua disposição para analisá-las. Durante o seu magistério, figurando como importante liderança espiritual em Salamanca, ele foi capaz de demonstrar o seu descontentamento sobre a maneira como estava ocorrendo a conquista da América, além de elucidar questões sobre a atuação do diabo sobre o mundo com base em uma perspectiva adotada pela filosofia natural, ciência que se refere ao início da Época Moderna.

Para explicar com maior diligência os aspectos que serão discutidos a seguir, divido o artigo em três momentos; o primeiro volta-se para a compreensão da natureza da ciência Ibérica durante o início da modernidade europeia e as razões dela ter recebido pouca atenção por parte dos historiadores que se debruçaram sobre a Revolução Científica. O segundo momento trata da lição de Vitoria em *Sobre a magia* a fim de entender qual a conotação a nível léxico o conceito de magia natural lícita possuía para o dominicano. Por fim a última parte dedica-se ao modo como Francisco de Vitoria o operou a partir de uma visão pragmática do conhecimento, explicando o porquê daquela estar autorizada, segundo o teólogo, por esse mesmo caráter prático, a ser empregada na América pelos espanhóis.

A lenda negra Ibérica e a Revolução Científica

Portugueses e espanhóis no início da modernidade presenciaram uma intensa modificação de pensamento em decorrência das viagens de navegação para a América, pois chocaram-se com territórios até então desconhecidos e sociedades que não possuíam, em sua estrutura organizacional, nenhum equivalente histórico. Ao mesmo tempo em que contestavam as bases de seu conhecimento, advindos da Antiguidade Clássica, baseavam-se nesta para prosseguir com os seus achados. A ciência não pôde permanecer fora dessa lógica, já que possuía como principal objetivo responder às questões que se apresentavam recorrentemente sobre o mundo natural, por exemplo. Dessa maneira, é possível dizer que os ibéricos foram os

precursores da Revolução Científica.⁴ Porém, o que a historiografia sobre a ciência moderna tem mostrado é que as principais características da ciência ibérica foram negligenciadas em virtude das motivações que engendraram as narrativas norte-ocidentais sobre a Revolução. Jorge Cañizares-Esguerra defende que os ibéricos viveram uma Revolução Científica, a sua própria Revolução, que não possuía referencial em nenhum outro local da Europa. Por não se enquadrar nos elementos que integravam a sua vertente liberal datada do século XVIII, como o arquétipo da cultura impressa, segundo o mesmo, ela foi esquecida. Também devido ao seu caráter epistolar (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2017), por um lado, às conexões e transferências orais de informações pelos indivíduos que a produziam, por outro lado, ela foi negligenciada por diversos historiadores de língua inglesa (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004, p. 86).

Pela percepção de que os saberes desenvolvidos na Antiguidade Clássica eram insuficientes para compreender a natureza americana, a princípio inversa em diversos aspectos dos referenciais encontrados na Europa, portugueses e espanhóis sentiram-se os precursores da modernidade (EAMON & NAVARRO, 2007, p.34; CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004, p.88). No entanto, segundo Victor Navarro Brotóns os séculos XVII e XVIII merecem especial atenção no registro de uma imagem negativa e de atraso dos peninsulares posta na conta da Inquisição, uma vez que os protagonistas das acusações contra eles ressaltavam a impossibilidade da entrada de novas da ciência em seus territórios pelo apego à Igreja e a recalitrância desta a qualquer tipo de novidade (NAVARRO, 2015). A *lenda negra* Ibérica tornou-se a alcunha para essa narrativa que possui suas raízes na vertente liberal do Iluminismo. Os principais alvos das invectivas eram, sem dúvida, a Igreja e, em especial, a Inquisição.⁵ A última, por exemplo, era o alvo predileto dos intelectuais franceses. As invectivas que a instituição sofria revelam, ao menos em parte, o caráter político da difamação que se originava na Contrarreforma (MORENO, 2004, p,132). O processo de disseminação do protestantismo, que não alcançou grande espaço entre os ibéricos, é utilizado com muita frequência pelos filósofos franceses em finais do século XVI e o início do XVII como contraponto à visão de atraso do catolicismo. Voltaire em *Cândido ou o otimismo* e Montesquieu em *Mes pensées*, por exemplo, não mediram esforços para apontar a recalitrância do suposto barbarismo ibérico e colaboraram fortemente para a consolidação do mito (MORENO, 2004, p,136). Com a derrocada da força do império espanhol na segunda metade do século XVII, essas personagens estrangeiras interpretaram esse fenômeno como decadência vinculada, por exemplo, à ocasião da expulsão dos judeus, à censura, à inexistência de produção científica, artística e literária. A imprensa liberal do início do século XIX também contribuiu para apontar a intransigência do Santo Ofício em esbarrar a profusão da ciência na

⁴ Segundo Eamon (2019), o que marcou a experiência dos filósofos naturais ibéricos foi uma vontade de conhecer intensa. Aqui, no Novo Mundo, aparentemente, todas as questões e todas as repostas dirigidas às ciências se achavam, o que fazia com que eles se deslocassem em direção a um território muitas vezes inóspito, mas com um potencial intelectual indeterminado.

⁵ Ao citar o artigo *Espagne* do francês Masson de Morvellers, Navarro diz que para aquele os principais problemas da Espanha adivinham da Inquisição, “donde este odioso tribunal estaba establecido, restringia la libertad de acción y de pensamiento, sofocaba todas las opiniones grandes y útiles, hacía un pueblo de hipócritas y de esclavos, perjudicaba el progreso de la industria y de las artes, y en consecuencia destruía la población.” (NAVARRO, 2015, p.127).

Espanha. Segundo Navarro (2015, p.132), apenas responsabilizar a Inquisição pelo declínio da produção científica dos espanhóis durante o século XVII é uma resposta insatisfatória, dado os diversos elementos políticos, econômicos, sociais, culturais, que estavam em jogo durante o período (NAVARRO, 2015, p.144). Portanto, desconstruir a narrativa norte-ocidental, seus elementos mais genéricos, relativizando os conceitos que ela criou, faz parte de um esforço necessário para compreender a ciência ibérica.

Dessa maneira, podemos listar os elementos que compunham a ciência ibérica moderna, que estavam também presentes em outras partes da Europa. A alquimia, a astrologia e o hermetismo integravam a vertente ocultista de sua filosofia, muito elogiada e patrocinada, ao lado da história natural, por Felipe II (EAMON & NAVARRO, 2007, p.11).⁶ Esta última desenvolveu-se tendo como pano de fundo a descoberta de novos territórios, climas e populações até então desconhecidos no Novo Mundo. Novas metodologias para a catalogação de informações acerca desses achados e das condições naturais dessas regiões foram desenvolvidas, em conformidade com os intentos da Coroa. Por fim, resta a área que engloba a matemática, a cosmografia e a técnica/tecnologia. Domínios do conhecimento que tiveram fundamental importância no desenvolvimento do império espanhol na América. A monarquia espanhola no início da Época Moderna desenvolveu uma cultura científica especificamente voltada para a globalização do seu império (EAMON, 2019, p. 497). Isso se deu através da criação e financiamento de instituições que regulassem e desenvolvessem tecnologias favorecedoras desse processo. Com vistas a melhorar as tecnologias náuticas imprescindíveis para o seu andamento, Felipe II dirigiu recursos para a construção da Academia de Matemática de Madrid.⁷

Outro exemplo do financiamento das ciências por parte da Coroa espanhola na América ocorreu em 1569 quando Felipe II enviou o seu conselheiro, Juan Oviedo, para a América com o objetivo de organizar o Conselho das Índias assim como coletar informações através de relatórios das populações autóctones, a geografia das localidades que ocupavam, seus costumes, espécimes animais e vegetais que cultivavam. Pouco depois, em 1570, ele empreendeu um projeto com o auxílio de Francisco Hernández para explorar o México e o Peru, com a finalidade de recolher informações sobre plantas e como os indígenas as utilizavam para fins medicinais.⁸

⁶ O Monarca visava não só aspectos contemplativos, mas econômicos, a exemplo dos estudos das novas espécies, plantas e animais americanos e de seu potencial mercantil. (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004, p.95).

⁷ Que pode ser considerada como a primeira escola de engenharia da Europa (EAMON, 2019, p. 499).

⁸ (EAMON, 2019, p. 483). Felipe II foi um aficionado pela botânica, e lhe foi dedicado pelo Jesuíta José de Acosta um livro intitulado *Historia Natural y Moral de las Indias* em virtude de sua empreitada na conquista do Novo Mundo, demonstrando a influência do monarca como patrocinador dessa empresa que se preocupou com o potencial exploratório das novas terras. Além disso, fica explícito na obra o interesse prático do jesuíta no novo continente, uma vez que o seu objetivo não era apenas interpretar na obra a América como um simples fruto concedido aos espanhóis pela Providência, mas sim abordar como o imperador poderia se aproveitar das

Segundo o que foi dito até aqui, a narrativa liberal da Revolução Científica, por apegar-se excessivamente a um paradigma epistemológico de cunho teórico-experimental, excluiu a existência de outras formas de produção do conhecimento que estavam sendo praticadas na América pelos portugueses e espanhóis desde o início do Período Moderno. A ciência ibérica baseava-se na empiria e na teoria, resultando no desenvolvimento de novas técnicas cartográficas, cosmógrafas, na extração e produção de minérios e no desenvolvimento de espécies botânicas.

Sobre a magia

As *Relectiones Teológicas* de Francisco de Vitoria faziam parte de um material a ser apresentado aos alunos de Salamanca sobre inúmeros temas. Elas eram proferidas anualmente diante de toda a comunidade universitária, escritas cuidadosamente pelo dominicano, pois as apresentava em momentos solenes em Salamanca. Segundo a práxis acadêmica, o tema a ser abordado nelas seguia o conteúdo explicado pelo professor durante o ano letivo escolar.⁹ As que se referem ao campo jurídico são as mais conhecidas, pois o retorno ao interesse na figura do teólogo espanhol ressurgiu depois de um longo hiato envolvendo as publicações de suas obras, que remete à segunda metade do século XVIII. Somente nas primeiras décadas do século XX, sobretudo em razão de seus ensinamentos no campo jurídico-teológico, os quais dissertavam sobre os direitos dos índios e a legitimidade espanhola em empreender guerras justas contra eles, é que voltou-se a publicá-los (BELDA, 2015, p.44). Vitoria elevou o *status* das *Relectiones* – que antes da sua chegada à universidade eram proferidas costumeiramente – tratando de assuntos que fossem pertinentes à época (BELDA, 2015, p.45).

Tratamos aqui da sua conferência sobre a magia, escrita em 1540, que comparada às de conteúdo legalista foi pouco estudada, até mesmo vista com pesar, uma vez que o dominicano quebrara a sequência anterior de aulas concernentes à política espanhola sobre a América para apresentá-la (VITORIA, 1960, p.1225).¹⁰ Esta conferência, portanto, foi vista sem conexão alguma com o tema da conquista espanhola, devido ao seu conteúdo demonológico. Porém, pode se dizer que há elementos presentes nela para se conjecturar o contrário. Ela estaria inicialmente dividida em duas partes, uma tratando da natureza das artes mágicas e a outra sobre a moralidade em praticá-las, se seria lícito ou não fazê-lo e quando isto poderia ocorrer. Vitoria escreveu apenas a primeira parte, tentando debater se haveria algo de científico nos feitos miraculosos praticados pelos magos (VITORIA, 1960, p.1224). Das oito questões que compõem

riquezas que abundavam naquele local. (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004, p. 96; ACOSTA, 2018).

⁹ Consta que enquanto professor da Universidade de Salamanca Vitoria redigiu quinze aulas, das quais apenas se conhecem treze. As lições eram redigidas pelo dominicano e levadas em forma de texto acabado, como se fora para a publicação. (BELDA, 2015, p.43).

¹⁰ Teófilo Urdanoz defende esta opinião, porém admite que a perspicácia de Vitoria foi captar que a crença na realidade das bruxas se dava em demasia na Europa àquela época, posicionando-se ceticamente quanto ao assunto.

o estudo, que segue o método escolástico¹¹, trato, aqui, das três primeiras referentes à magia natural, isto é, à magia que não se valia da força de nenhum espírito, argumento que segue premissa proposta por São Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica*. As outras questões constituem um minucioso estudo à parte em que Vitoria dedica-se à magia maléfica, porque não natural, vinculada aos espíritos malignos, posicionando-se, dessa maneira, contra todas as práticas mágicas vinculadas ao demonismo, e vê, por conseguinte, a maioria dos relatos sobre as bruxas como fruto da imaginação do vulgo.¹²

Segundo Stuart Clark (2006), a demonologia era um campo de estudos sobre a influência demoníaca na terra, sobre as vias que o diabo poderia utilizar para manipular a natureza e com qual autoridade ele poderia fazer tudo isso. Esta ciência se orientava com base numa condição especulativa da linguagem, seguindo um padrão que admitia-se ser científico na época; o que envolvia, por um lado, (1) a forma da apresentação da escrita escolástica, por exemplo, e, por

¹¹ Influenciado pela escolástica tomista, Vitoria a mescla com o humanismo renascentista. Diversas correntes filosóficas foram acrescidas aos debates propostos pela sua metodologia de estudo, a exemplo do nominalismo, tomismo, humanismo, escotismo. Isso consiste na novidade trazida por ele que foi responsável, pela renovação da teologia espanhola. A liberdade de tomar para si – aquiescendo ou não – todos esses referenciais teóricos de acordo com as exigências das discussões que fazia junto a seus discípulos, é a marca da Escola teológica que fundou. Diante das diferentes concepções de teologia defendidas por Santo Agostinho e São Tomás, pois para Santo Agostinho a teologia era de natureza místico-existencial, enquanto que para São Tomás a teologia era produto também da racionalidade, em que a teologia se assemelharia a uma ciência, Francisco de Vitória e sua escola teriam optado por uma síntese que foi capaz de reconciliá-los. Portanto, Vitória não aderira completamente nem à ciência teológica, representada pelos escolásticos baixo-medieval através de São Tomás, nem a Santo Agostinho, com sua predileção pela sabedoria através da fé, revelada nas Sagradas Escrituras. Vitória entendia a teologia como científica pela via tomista; ele tinha como objetivo o alcance do conhecimento das coisas através da razão, não para comprovar aquilo que havia sido Revelado, porque, como professa a doutrina católica, eles seriam a verdade em si, mas para ratificar a confluência da razão humana com aquilo que advém do sagrado. Enquanto método, responde à dialética dos lugares-comuns, isto é, *topos* da retórica. Esses *topos* eram articulados, confrontados uns aos outros, com a finalidade de permitir uma maior elucidação das questões propostas que tinham como eixo central a teologia. A doutrina tomista enumera a argumentação teológica em torno de três importantes *topos*: Sagrada Escritura, Santos da Igreja e Razão; contudo, Vitória os enumera em uma maior quantidade em *De la magia*, a partir dessa mesma estrutura. Assim, define os seus *topos* como a Sagrada Escritura (com proeminência sobre os demais), a autoridade da Igreja Universal, Concílio Universal, Concílio Provincial, Doutores da Igreja (escolásticos), Pontificado Romano, consenso dos vários teólogos, a Razão natural e, por fim, o consenso dos filósofos. A articulação argumentativa em torno desses lugares-comuns evitava a condição polar presente na perspectiva nominalista, de influência ockamiana, e a exegese bíblica, ou *bibliismo absoluto*, isto é, o argumento de autoridade da Bíblia. O último teria sido catalisado pelo protestantismo, e na figura de Lutero alcançou sua maior defesa. Para Vitória, não era equivoco algum utilizar a razão natural (*ratio naturalis*) em conformidade com as Sagradas Escrituras, como afirmavam alguns protestantes, a exemplo dos sequazes da tendência nominalista professada por Guilherme de Ockham, como fez também Lutero, pois segundo o apóstolo Paulo a razão é fruto da revelação, e, portanto, tem permissão divina (BELDA, 2000, 354-361).

¹² Ao apresentar essa desconfiança sobre a realidade da bruxaria que advém das narrativas das camadas mais baixas da sociedade europeia, podemos ver traços do ceticismo que marcou o trato da Igreja Ibérica sobre a magia e a bruxaria durante a modernidade. Ao fiar-se nas insígnias sagradas do catolicismo, segundo José Pedro Paiva, a crença em bruxas em Portugal e Espanha foi menor que em outras partes da Europa no mesmo período. Para ele, Vitória seria um dos responsáveis pela disseminação desse ceticismo não só na Espanha, mas também em Portugal, através de seus discípulos, a exemplo de Martinho Ledesma, que assumiu a cátedra de Teologia em Coimbra em 1540. (PAIVA, 2002, p.68).

outro lado, (2) a linguagem humanista, que envolve a hermética, o cabalismo, a astrologia, e assim por diante. Estes elementos estão presentes na lição de Vitoria, e se imiscuem na sua escrita, assim como de outros tantos filósofos humanistas da época. A demonologia professava uma cultura histórica própria que deve ser lida em seus próprios termos, não admitindo aos historiadores que se debruçam sobre o assunto qualquer juízo de valor, mas sim uma análise que privilegie a historicidade que ela guarda.¹³ As críticas ao pensamento demonológico moderno advém da ideia de que a crença no poder do diabo e na subsequente existência de bruxas consistia em um profundo erro empírico. Como a realidade das bruxas não podia ser comprovada empiricamente, a crença em torno delas no início do Período Moderno mostrou ser um grande equívoco. Contudo, em vez de analisar a crença em bruxas moderna através dessa ótica, o que podemos fazer é enxergá-la em seus próprios termos, isto é, enquanto uma crença.¹⁴ A análise da influência do demônio na terra deveria ser feita a partir de uma perspectiva natural, pois ela adivinha dos comentários feitos por São Tomás, que, por sua vez, bebeu dos ensinamentos “materialistas” de Aristóteles. A epistemologia que concebia a filosofia natural exigia essa perspectiva material para produzir sentido, sem ela não era possível conciliar a tradição científica tomista com a perspectiva natural da filosofia (CLARK, 2006, p.210).¹⁵ Portanto a demonologia não se tratava de um elemento irracional, ilógico ou paradoxal intrínseco ao elemento científico do pensamento moderno, mas sim uma forma de pensar o poder do demônio para conhecer as suas causas (CLARK, 2006, p,218).

Quanto à magia natural, seu conceito histórico guarda o sentido de uma operação prática com base na utilização de elementos da natureza:

Pico della Mirandola a descreveu como “a somatória do saber natural, **a parte prática da ciência natural**, baseada na compreensão exata e absoluta de todas as coisas naturais”, e Cornelius Agripa como “**a maior profundidade da filosofia natural**, e sua mais absoluta perfeição” (CLARK, 2006, p.287).¹⁶

¹³ Prova dessa complexidade é que ao analisar a relação entre a bruxaria e a Revolução Científica, Clark observa a permanência desta ciência no pensamento de alguns estudiosos do século XVII quando evocam elementos dos primeiros momentos da modernidade. (CLARK, 2006, p.385).

¹⁴ Assim, Clark (2006, p.29) nos oferece uma ferramenta analítica valiosa, pois podemos nos ater à linguagem a qual a ciência demonológica se expressava no início da modernidade, e não partir do pressuposto de que ela deveria resultar em feitos empiricamente válidos para ser sustentada, o que não ocorreu.

¹⁵ Segundo Eamon (2019, p.474), a filosofia natural ou *philosophia naturalis* tinha como seu ambiente próprio as universidades europeias durante a Renascença. Dentro desse campo mais abrangente estavam outras disciplinas como a física, a astronomia e a geologia. Os trabalhos em medicina, por exemplo, seguiam o esquema de disputas, nas quais figuravam autores clássicos, gregos e romanos.

¹⁶ Frances Amélia Yates (1964, p.104) estuda o pensamento de Pico della Mirandola e conclui, a partir da análise de seu pensamento em suas novecentas teses apresentadas em Roma em 1489, sobre qual seria a conotação da magia natural ideal para ele: “Que entende Pico por *magia naturalis*? Na terceira conclusão, declara que: ‘*Magia est pars practica scientiae naturalis*’, e na quinta: ‘*Nula est uirtus in coelo aut in terra seminaliter & separata quam & actuare & unire magus non possit*’, e na décima terceira: ‘*Magiam operari non est aliud quam maritare mundum*’. Eu acredito, a partir dessas três conclusões, que por magia natural lícita Pico queria dizer o

Observe o uso da conotação da magia natural como um domínio da ciência natural que se refere a uma dimensão prática. Tal dimensão revela a magia natural como um componente das ciências que se debruçam sobre os elementos físicos da natureza. Entender esta ciência é também compreender que ela não se equipara ao sentido, quase que unívoco, que temos agora dela. Trata-se de um esforço que passa pela compreensão de que a magia é a própria forma do fazer científico. O modelo epistêmico defendido por Francisco de Vitoria exigia que a magia natural estivesse em conformidade com o seu pensamento teológico. Enquanto forma, o moderno pensamento científico se aproximava muito das artes mágicas ocultistas e que estavam, pressupunha-se, vinculadas ao demonismo. O legítimo estudo científico deveria, portanto, organizar-se de tal modo que eliminasse a intervenção demoníaca em qualquer esfera do conhecimento, e a melhor maneira de fazê-lo seria delimitando um campo autônomo para ele.¹⁷ Caberá a nós aqui perceber como o dominicano tentou alcançar esse objetivo.

Em *Sobre a magia*, Francisco de Vitoria dá continuidade ao tema tratado no ano letivo corrente no curso de Teologia da Universidade de Salamanca, seguindo os padrões estipulados para essas aulas anuais. Até aquele momento, Vitoria tratava do segundo livro das Sentenças de Pedro Lombardo, discutindo, assim, sobre o alcance e a natureza da magia (VITORIA, 1960, p.1225). Em primeiro lugar, ele responde à questão se existe ou não a magia, pois era de conhecimento ordinário que diversos magos vinham logrando feitos “maravilhosos” e aparentemente inexplicáveis. Também era conhecida a opinião de que eles eram falsários que se aproveitavam da credulidade do vulgo. Diante da luz lançada pelas narrativas históricas, evocando a tópica da história como exemplo (BELDA, 2000, p. 360), Vitoria se apoia em alguns relatos contados por historiadores antigos para dizer que os feitos dos magos poderiam ser reais, a exemplo do que diz São Jerônimo. Por outro lado, evocando as histórias de Heródoto, mostra que este não coadunava com a mesma opinião, pois a tinha como inverossímil.¹⁸ Quanto à

estabelecimento dos “liames” entre a terra e o céu, graças à correta utilização de substâncias naturais correspondentes aos princípios da magia simpática.”

¹⁷ Francis Bacon foi um dos personagens que buscou essa independência das ciências e que defendia o uso da magia natural pelo seu suposto sentido prático. Devido ao vínculo que possuía com o humanismo renascentista, a magia natural foi defendida pelo pensamento neoplatônico, o qual muitas vezes não se separava dos desígnios da religião. As causas “ocultas” para os neoplatônicos serviam de instância prerrogativa para questões ininteligíveis à compreensão humana, apreendidas apenas através da experiência, sem preceder de um pensamento racional anterior. Para Francis Bacon, “os fins da magia natural eram ‘nobres’; sua meta era ‘conclamar e reduzir a filosofia natural de uma diversidade de especulações à magnitude de obras” (CLARK, 2006, p. 294). Bacon separa as formas ocultas (*Formae Abditae*), que condicionavam a produção de feitos maravilhosos, das obras maravilhosas (*magnalia naturae*), reguladas pelos agentes “ativos” e “passivos”, partindo sempre da magia natural (CLARK, 2006, p. 296). Em 1620 o inglês publica o seu *Instauratio Magna*, que pretendia desenvolver uma nova epistemologia que fosse capaz de reformar as ciências. Ele teria emulado o conhecimento desenvolvido por portugueses e espanhóis no Novo Mundo que seguia um modelo empiricista, prático. O frontispício de sua obra é uma cópia de outro frontispício presente no *Regimiento de Navegación* do cosmógrafo real espanhol André Garcia de Céspedes, publicado em 1606 (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2004, p.86).

¹⁸ Assim, evocando o argumento da experiência de vida, diz Vitoria: “confirma esto el que si de los milagros que cuenta el vulgo son muy pocos verdaderos, es mucho más creíble que sea burla y completa ficción lo que se pondera de los magos. Yo, por mi parte, no he encontrado una

segunda questão, Vitória reafirma o caráter falso da magia, principalmente a relacionada ao vaticínio, por concebê-lo como faculdade divina e, portanto, impossível de ser acessada pelo conhecimento humano, independente de seus esforços (VITORIA, 1960, p. 1233).¹⁹ Na proposição que segue a questão citada, Vitória diz, no entanto, como contraponto, que nem todos os feitos miraculosos dos magos são falsos. Existiria, assim, uma magia que era real, e comprovável. Parte de início da Bíblia para mostrar exemplos que comprovam a realidade da magia, como a possibilidade de ressuscitar alguém, ou na passagem do apóstolo Mateus em que ele afirma que falsos profetas surgiriam e que realizariam prodígios em conformidade com a magia (VITORIA, 1960, p. 1234).

Sobre se magia se fundamentava em alguma base material, isto é, se poderia ser feita através de elementos da natureza, ou se era, sobretudo, o produto da ilusão dos sentidos, argumento defendido por Santo Agostinho, Vitória segue-o indicando que isso ocorria, por exemplo, da mesma forma que acontecia com o sabá das bruxas, nos quais, supostamente, elas, voando, dirigiam-se para seus encontros noturnos com o diabo, onde copulavam com ele e lhe prestavam adoração, entregando as suas almas. Caberia aos eclesiásticos elucidar a questão às suas ovelhas, demonstrando o profundo engano cometido se aquiescessem com essa visão:

Os sacerdotes devem pregar em suas igrejas aos seus fieis com o maior zelo, para que saibam que todas essas coisas são falsas e que tais alucinações não são produzidas na mente dos fieis pelo espírito bom, e sim pelo espírito mal. O que parece estabelecer que tudo o que fazem os espíritos não são coisas reais e verdadeiras, e sim fantásticas e mentirosas (VITORIA, 1960, 1236).²⁰

A percepção de que a magia tinha uma característica real, natural, tem base no que diz Santo Agostinho no terceiro livro do *De Trinitate* (VITORIA, 1960, 1237; AGOSTINHO, 2008). Assim, os magos poderiam manipular a natureza a fim de alcançar resultados até então ininteligíveis. Um exemplo disso, conjectura Vitória, seria a fabricação do ouro. Embora nunca houvesse alguém conseguido fazer tal façanha, não seria possível dizer que ela não estivesse em conformidade com o funcionamento da natureza. Ele diz que aqueles que desconhecem os potenciais da natureza acabam por encará-los, quando realizados, como fruto da influência de maus espíritos. Para defender tal argumento, Vitória se vale de uma concepção “material” influenciada pelos argumentos de Hermes Trimegisto discutidos em Santo Agostinho²¹:

persona fidedigna que afirme haber visto algún prodigio de magia o que lo tenga por certo.” (VITORIA, 1960, p. 1231).

¹⁹ Opinião reforçada por Santo Agostinho (AGOSTINHO, 2000, p.865) e São Tomás de Aquino em sua *Suma*. Disponível em: < <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/sumateolc3b3gica.pdf>>. Acesso em: 08 dez. 2020.

²⁰ “Et sequitur quod sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni instantia praedicare debent, quod noverint haec omnia falsa esse, et non a divino, sed a maligno spiritu tália phantasmata mentibus fidelium irrogari.” Tradução do autor.

²¹ Frances A. Yates ao tratar da conexão entre magia e religião a partir da obra de Giordano Bruno acaba por perceber que o dominicano italiano pertence a uma espécie de “tradição hermética”. A partir de um equívoco de datação histórica, segundo a autora alguns renascentistas, ao buscarem a quintessência do conhecimento, isto é, a verdade, acabaram por endereçar escritos platônicos e neoplatônicos, estoicos, hebraicos e persas (provavelmente dos

Além do mais os magos se servem de certos meios naturais e materiais. E fabricam suas imagens e anéis não de qualquer substância, mas sim de determinada matéria, tendo em conta a situação e constelação dos astros e considerando os pontos e movimentos deles; o que seria de todo inútil se cressem que os efeitos seriam produzidos pelas substâncias separadas e não pelas causas naturais. Logo deve se dizer que as obras dos magos são naturais (VITORIA, 1960, 1239).²²

Com base em obras pseudo-egípcias supostamente escritas por Trimegisto, mistura de textos platônicos, hebraicos, estoicos, os filósofos da Renascença buscavam alcançar as virtudes dos astros e do cosmo. Daí a ideia hierárquica de astros “superiores” que relacionavam-se com os “inferiores” e que afetavam o mundo sublunar.²³ Vitoria conecta o princípio material neoplatônico que envolve a relação entre os astros e a terra, como vimos para o caso da produção do ouro por um meio natural, com a possibilidade de se cultivar alguma espécie de planta com essa mesma orientação dos astros, buscando um resultado que não poderia ser alcançado sem esse tipo de conhecimento:

Destes fundamentos se deduz que não há inconveniente em admitir que uma estátua ou anel astrológicos feitos sob a influência e segundo dada posição das estrelas tenham virtude para produzir alguns efeitos os quais seria necessário a ocorrência de muitas causas inferiores. Igualmente segue que reunidas umas poucas e certas sementes com outras causas naturais sob certa posição e curso de estrelas e astros, pode surgir repentinamente um efeito que sem estas condições precisaria de um grande espaço de tempo e a ação de muitas causas inferiores (VITORIA, 1960, 1240).²⁴

séculos II ou III d.C.) a Hermes Trimegisto, pensando que este se tratava de um filósofo e sacerdote egípcio antiquíssimo, anterior a Moisés e Platão (YATES, 1964, pp. 13-14). Quanto a Santo Agostinho, ele aquiesce com a imagem de Hermes Trimegisto como um profeta egípcio que teria vislumbrado o nascimento do Filho de Deus. Santo Agostinho teria sido, segundo Yates, a autoridade teológica responsável pela confirmação da antiguidade hermética. No entanto, acreditava que a sapiência de Hermes (ou Mercúrio) advinha dos demônios (YATES, 1964, p. 22; AGOSTINHO, 2000, p. 705).

²² Item, secundo magi operantur adhibitis certis rebus naturalibus et materialibus. Item, sub certo situ et constellatione astrorum, fabricantur isti suas imagines et annulos, non ex quavis, sede x certa matéria, et observatis punctis, et motibus astrorum; quae omnia frustra fierent et adhiberentur, si effectus expectarentur a virtute substantiae separatae, et non a causis naturalibus. Ergo videtur dicendum quod opera magorum sunt naturalia.” Tradução do autor.

²³ No início do século XVI, segundo Yates, o hermetismo que não se confundia com a magia, portanto sem o seu caráter potencialmente herético, espalhou-se rapidamente pela França, através de Lefrèvre d’Etaples. Por outro lado, o *Pimandro* de Ficino, referência nos assuntos herméticos, foi publicado naquele país em 1494, e acrescido em outra publicação, feita e condenada parcialmente por d’Etaples, do *Asclépio* em 1505. O francês repreendeu justamente o caráter mágico presente nesta última obra (YATES, 1964, p. 14). É bem possível que nesse ambiente aquecido por esses debates Vitoria tenha tido contato com o hermetismo pela primeira vez, durante a sua formação em Paris (YATES, 1964, p. 196; BELDA, 2000, p. 221).

²⁴ Ex quibus fundamentis infert quod nihil obstat quominus credamus quod in imagine, vel statua, vel annulo astrológico, fabricatis et compositis ad certam influentiam et positionem stellarum, sir virtus et eficácia ad aliquos effectus, ad quos oportet concurrere multitudinem causarum inferiorum. Et similiter quod adhibitis certis et paucis seminibus et causis naturalibus, sub certo situ et concursu stellarum et artrorum, sequatur súbito opus, quod alias exigeret grande temporis spatium et concursum plurium causarum inferiorum.” Tradução do autor. As virtudes celestes

O dominicano opera, assim, a visão pragmática da magia natural, entendendo que ela possuía o potencial de trazer resultados viáveis àqueles que se dedicassem a valer-se dela de modo legítimo. Dessa maneira, somente através da magia natural, potencializada pela manipulação das condições referenciadas pelos astros que a magia seria eficaz e proporcionaria efeitos maravilhosos. Marsilio Ficino seria um dos filósofos citados por Vitoria defensores desse conceito de magia natural (VITORIA, 1960, 1241).²⁵ Além disso, demonstra conhecer também aspectos referentes à cabala. Explica que um mago pode influenciar as coisas naturais a partir da designação que confere a elas, como fez Adão. Porém, afirma que, provavelmente, palavras proferidas em hebreu tinham maior força (VITORIA, 1960, 1241).²⁶ Depreende-se que o conceito de magia não poderia ser resumido apenas à conotação de influência imaterial, pois ela ainda guardara outro sentido, o de manipulação da natureza.

Segundo a proposição vitoriana, a magia natural era aquela parte da ciência que se ocupava da dimensão prática do conhecimento, respondendo à mesma lógica, por exemplo, da medicina e da agricultura²⁷:

Alguma magia pode ser denominada de natural e estar livre da intervenção e concurso de toda substância espiritual [...] *note-se que o nome da magia não significa que seja uma arte ou faculdade que esteja fora ou sobre toda a virtude e eficácia das causas naturais*. Isso é evidente porque se fosse a essência e significado da palavra magia, já não caberia dúvidas ou discussões sobre se os efeitos e obras dos magos procediam somente de causas naturais. Essa questão foi comentada por um longo período entre os filósofos e ainda não se resolveu. Porém, parece que o nome da magia foi tomado em princípio por uma arte ou faculdade de fazer obras ocultas e maravilhosas, não só fora do curso comum das coisas, *mas também sobre o*

poderiam ser empregadas para qualquer outro objetivo, partindo do pressuposto de que tudo parte de uma “causa” natural, desde que seguisse este raciocínio.

²⁵ Ficino foi o responsável pela tradução, em 1463, do *Corpus hermeticum*, um compêndio com os principais escritos de Hemes Trimegisto. Tal ofício foi delegado por Cósimo de Médici, com a maior brevidade possível. A tradução dos manuscritos de Platão, que haviam sido coligidos no mesmo período, ficou em segundo plano, tamanha era a influência do hermetismo entre os renascentistas. “O respeito da Renascença pelo antigo, pelo primitivo e pelo longínquo, mais próximos da verdade divina, exigia que o *Corpus hermeticum* fosse traduzido antes da *República* ou do *Banquete*.” (YATES, 1964, p 26).

²⁶ Pico della Mirandola foi também influenciado por Ficino, e teria desenvolvido outra espécie de magia acessória à magia natural: a cabala prática ou magia cabalística. Essa magia tencionava contatar forças espirituais as quais permaneciam mais elevadas que as forças advindas dos cosmos. “A cabala prática invoca anjos, arcanjos, os dez sefirots (que são os nomes ou as forças de Deus), e o próprio Deus, recorrendo-se a alguns processos semelhantes aos mágicos e, particularmente, à força do sagrado idioma hebraico. Essa magia é, portanto, muito mais ambiciosa que a natural de Ficino, e um tipo de magia que seria impossível manter separado da religião.” “No Gênese, “Deus falou” a fim de formar o mundo criado e, por ter falado em hebraico, as palavras e caracteres da língua hebraica tornaram-se, para o cabalista, um tema de meditações místicas infundáveis, e, para o cabalista prático, passaram a conter força mágica.” A cabala mágica desenvolvida por Pico della Mirandola tornara-se, defende a autora, junto aos textos de Ficino sobre magia natural, como obrigatórios para os renascentistas. (YATES, 1964, pp. 100-101).

²⁷ Aqui Vitória aquiesce com a conotação humanista da magia natural, a qual foi elogiada quase um século mais tarde por Francis Bacon, como vimos mais acima nos comentários de Clark à magia natural.

conhecimento e alcance dos homens (VITORIA, 1960, pp, 1241-1242).²⁸

Para o dominicano, existia um domínio das artes ocultas que não estava conectado diretamente com a força dos espíritos maléficos, pois circunscrevia-se apenas ao universo natural, e por essa razão o conhecimento adquirido pelos magos através da descoberta dessas relações implícitas se tornaria notório entre os homens. Desde que o conhecimento respeitasse a lógica da natureza, passível de ser verificado nesses termos, ele seria benéfico. Contudo, para alcançá-lo era necessário um grande esforço, pois à mente não caberia, facilmente, o conhecimento de todas as coisas, e a ciência que se apropria dessa causação natural e a manipula para alcançar feitos prodigiosos, a exemplo da descoberta da lógica do funcionamento das propriedades dos ímãs, seria a magia natural. O mago ideal, desvinculado da influência do diabo, seria aquele indivíduo que, munido do conhecimento sobre o funcionamento da natureza, seja através de um mago antecessor, seja pela experiência, ou ainda através da revelação de algum ser espiritual benéfico, seria capaz de realizar feitos inacreditáveis, fora da lógica comum, mas ainda assim preso à relação das operações naturais. O conteúdo prático da magia natural achava-se nas realizações que se supunha alcançar com base nela, espelhando-se em feitos anteriores que alimentavam a expectativa dos que se debruçavam sobre o tema, pois existiria um conjunto de elementos diversos a serem manipulados pelo mago com a finalidade de expandir o seu conhecimento sobre o mundo terreno, desde que regulado pelo modelo preconizado pela ação empírica. A ciência demonológica do início do Período Moderno não se apegava à materialidade, isto é, a sua comprovação pelo pleno conhecimento da mesma natureza que a condicionava, porque era oculta; estava, portanto, ligada à especulação da natureza e dos potenciais que se supunha alcançar através dela.²⁹

As artes úteis e os povos americanos

Antes de proferir seus comentários sobre a magia natural em 1540, Francisco de Vitoria, como mencionei, debruçava-se em suas lições anuais sobre o tema geral da conquista espanhola na América, tema caro não só a ele, mas também a outros de seus irmãos dominicanos que presenciavam as ações dos colonizadores espanhóis naquelas terras. Ao retornar à corte eles lhe contavam e escreviam os relatos que, rapidamente, tornavam-se de conhecimento público, pois tais escritos circulavam com facilidade por Salamanca.¹ Segundo

²⁸ “Aliqua magia potest dici naturalis, et sine commercio et concursu alicuius substantiae spiritualis [...] est notandum quod nomen magiae de se non importat artem aut facultatem extra vel supra omnem virtutem, et efficaciam causarum naturalium. Hoc patet, quia si hoc esset de ratione vel significatione magiae, non relinqueretur locus dubio, aut disputationi, na effectus et opera magorum possint esse solis causis naturalibus. Quae tamen quaestio fuit multum ac diu iactata inter philosophos, et adhuc sub iudice lis est. Sed videtur nomen magiae a principio receptum pro arte et facultate ad efficiendum et patrandum opera occulta et mirabilia, non solum extra solitum rerum cursum, sed supra hominum opinionem et caputem.” Tradução e grifos do autor.

²⁹ “Luego no hay razón para que en seguida que veamos algo desconocido y estupendo lo condenemos por supersticioso.” (VITORIA, 1960, p, 1244).

Fernando Bouza (2001), a circulação de manuscritos nas cidades universitárias era intensa devido à atuação dos diversos estudantes universitários que eram remunerados por exercer a função de copistas. Eles traduziam os manuscritos que tinham em mãos ou os copiavam após ouvi-los serem ditados nas aulas. Alguns deles se profissionalizavam nessa ocupação, e viajavam prestando os seus serviços e cobrando valores para a tradução de textos clássicos para a linguagem vulgar.³⁰ Logo, o caráter epistolar que norteou o compartilhamento destes escritos impulsionou o seu trânsito, ao invés de tê-los circunscrito a alguns acadêmicos.

Portanto, a meu ver, os pareceres do dominicano sobre a conquista (SALGUEIRO, 2015, p. 72) pode nos ajudar a entender a relação ambígua entre a Coroa, os colonizadores e o processo de conversão dos autóctones americanos, assim como o modo que ele encontrou para reconciliar os diferentes intentos ali presentes com a necessidade do trato fraterno, pacífico, dos povos ameríndios, a partir das possibilidades fornecidas pelos diferentes saberes. A questão sobre o poder de domínio, presente na *Relectio Sobre os Índios*, proferida em 1º de junho de 1539, seria um dos temas explorados por Vitoria, que só poderia ser interpretado com base em princípios teológicos, uma vez que os índios não estavam submetidos a qualquer tipo de direito humano (*iure humano*), cabendo, portanto, ao direito divino propor soluções (VITORIA, 2016, p. 105). Quanto à questão do domínio temporal dos espanhóis sobre os índios, regulado através de leis consuetudinárias, os primeiros não o teriam com base em leis divinas, visto que as leis costumeiras se espelham na semelhança entre Deus e os homens, e estes só o possuíam, por sua vez, através das potências racionais (*potentia racionales*), as quais não eram exclusividade, assim o dominicano via, dos europeus. Seguindo São Tomás,³¹ afirma que toda criatura racional, isto é, que possui discernimento, possui também a responsabilidade sobre os seus atos, o que se pressupunha ocorrer com os índios, já que não eram dementes, pois guardavam, a seu modo,

o uso da razão. É óbvio, já que têm alguma ordem [*aliquem ordinem*] em suas coisas, pois têm cidades, que dependem de ordem, e têm matrimônios regulamentados, magistrados, senhores, leis, ofícios, comércio, que requerem, todas essas coisas, o uso da razão (VITORIA, 2016, p. 116).

Concebendo a razão como potência latente nos homens e o que eles possuem de melhor, ela só se concretizaria através de ações, que não haviam sido praticadas nem mesmo após a chegada dos espanhóis à América. Dessa maneira, seria a condição incipiente da razão presente nos índios americanos o foco a ser desenvolvido pelos espanhóis em termos culturais

³⁰ Bouza (2001). Consultar o capítulo I.

³¹ Para São Tomás, como foi soprada a alma no corpo do homem por Deus, pois só ele poderia fundir diretamente a vida num ser material sendo um ser imaterial, e sendo divina a origem da alma, o homem foi feito, assim, de sua imagem, constituindo “a mais digna das criaturas inferiores”. A singularidade do homem perante outros animais, de outro lado, seria a potência que consiste a razão. São Tomás em sua *Suma Teológica* admite que é a razão “o fim próximo do corpo humano”, e “é a alma racional e as operações dela” o elemento diferenciador e divino da criação de Deus.” Parte I. q.91. a. 3. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>>. Acesso em: 08 dez. 2020. Essa concepção anímica nos remete à filosofia platônica, que foi sintetizada num princípio “material” por Aristóteles. (ARISTOTELES, 2002, p.35).

(SALGUEIRO, 2015, p. 80), através da necessária evangelização, para o alcance de sua salvação. Consequentemente, o desenvolvimento da razão, para Vitória, através do ensino do conhecimento útil, poderia resgatar os índios de seu estado de barbárie servindo como um bom remédio. Ao discorrer sobre o que entendia ser um título legítimo pelo qual os espanhóis poderiam exercer seu poder sobre os índios, o dominicano elucida bem a ideia geral que apresenta como uma via alternativa para o processo de conversão bem como a expansão do império espanhol que estava sendo praticado na América. Para Vitória, apesar da presença do elemento racional nos indígenas, no tocante à sua forma de organização social, havia uma grande discrepância com relação às antigas repúblicas europeias, cabendo a intervenção tutelar espanhola³² para a edificação de uma República que fosse erigida em suas terras nesses moldes ideais. Na questão XVIII, diz Vitória:

Sobre ele [o título], eu, de minha parte, não ousou afirmar nada, mas nem de todo condenar [...] ainda que esses bárbaros, como se disse acima, não sejam de todo dementes, entretanto, pouco distam dos dementes e assim parece que não são idôneos para constituir ou administrar uma República legítima mesmo em termos humanos e civis. Assim, nem têm leis adequadas nem magistraturas e nem sequer estão suficientemente capacitados para administrar o que diz respeito à família (*rem familiarem*). Da mesma forma, *carecem de letras e artes, não só das liberais, mas também das mecânicas, de uma agricultura sistemática, de trabalhadores e muitas outras coisas úteis, até mesmo das necessárias aos interesses humanos*. Poderia, portanto, alguém dizer que, para o bem deles próprios, os príncipes espanhóis poderiam encarregar-se de sua administração e nomear-lhes, em suas cidades, prefeitos e governadores (VITÓRIA, 2016, p. 158).

Para Vitória, a república civil mediada a partir da lei natural achava-se no âmbito de atuação do monarca e se referia ao espaço de sua influência, onde o príncipe governasse. Com relação ao papa, Vitória estabelece o seu campo de atuação circunscrevendo-o à sua finalidade espiritual. Portanto, para Vitória, a atuação do papa, espiritual, e, por sua vez, a do monarca, temporal, seriam delimitadas por sua finalidade própria, a república civil, de um lado, e a república religiosa, de outro lado – além de ambos, em tese, serem independentes entre si. (SALGUEIRO, 2015, p.83). Por outro lado, Vitória seguia nessa discussão a ideia de um universo regulado por uma hierarquia em que tudo possui a sua função, como num corpo, devedora de Aristóteles. Isso justificava, dentro da cristandade, e nos espaços coloniais americanos em especial, nos aldeamentos jesuítas, por exemplo, que nativos fossem compelidos ao trabalho forçado. Com efeito, a partir da citação supracitada, isso se refletia, no plano ideal vitoriano, num ensino que privilegiasse as artes mecânicas, as quais possuíam uma qualidade inferior, segundo alguns renascentistas³³, mas que possuíam também, nesse sentido, um teor pedagógico, ainda que

³² Salgueiro comenta este título oitavo, no entanto, analisa precipuamente a ideia de demência dos indígenas comentada por Vitória a partir de notícias que ouviu, realçando que, para o dominicano, a questão não parecia estar resolvida. (SALGUEIRO, 2015, p. 90).

³³ A arquitetura, a escultura e a pintura achavam-se no mesmo patamar da agricultura e da navegação, por exemplo, denominadas todas de “artes mecânicas”, ao passo que as “artes liberais” tinham um prestígio maior, sendo elas a literatura e a instrução. (BURKE, 2008, p.22).

diante da realidade concreta da conquista, elas não teriam se concretizado³⁴. Essa arte mecânica nos remete, *pari passu*, ao sentido lexical das artes discutida por Vitoria a partir de sua concepção humanista, e, analogamente, à sua validade, como vimos anteriormente.

O desenvolvimento da razão baseado no conhecimento das coisas do mundo, para o dominicano, deveria estar intimamente relacionado ao uso útil que este conferiria aos indivíduos. É notória nessa posição a influência do pensamento de São Tomás de Aquino no que toca ao vínculo do homem com o mundo natural. O caráter prático do conhecimento produzido pelos espanhóis o autorizaria a ser implementado, assim, na educação dos indígenas, e, ao mesmo tempo, se assemelharia aos requisitos necessários para a prática das artes preconizadas pelos filósofos naturais. Portanto, os alicerces da visão humanista vitoriana relacionavam-se, em parte, assim como o conhecimento produzido por portugueses e espanhóis no início da modernidade, com a empiria, pois esta aglutinava em torno de si as condições materiais exigidas para a expansão do império, sem deixar de responder aos desígnios da expansão da fé católica. Assim, ao lado da necessidade de letramento, estas artes mecânicas eram necessárias àqueles povos para o desenvolvimento de sua civilidade, para a construção de uma República nos moldes civilizacionais europeus. Tal argumento apresenta-se persuasivo, uma vez que responde às carências daqueles povos e não somente à cobiça dos colonizadores (VITORIA, 2016, p. 159).

Como os indígenas não possuíam a capacidade de se governar nesses moldes, europeus, o príncipe espanhol poderia orientá-los, tendo-os a seus cuidados como crianças que, com a razão em estado de infância³⁵, latente, deveriam ser ensinados nas formas costumeiras

³⁴ A ideia do lado benéfico da incursão espanhola na América para os autóctones estava presente na concepção de muitos letrados à época, os quais estariam incumbidos de levar-lhes os progressos técnicos e culturais da civilização europeia. Além de Vitoria, a discussão de outro famoso dominicano, Las Casas, o qual defendia a assimilação, através da conversão, dos indígenas à fé católica, e que combateu por longo tempo a escravização empreendida pelos colonos espanhóis, sem deixar de ratificar a urgência de realizar estes intentos. (TODOROV, 1991).

³⁵ Segundo Anthony Pagden (1988), essa imagem cândida da condição dos indígenas advém das palavras de Aquino e de seus pareceres sobre a condição genérica dos povos bárbaros que estavam numa “idade da lei natural”. Esta consistia em uma relação destes com uma vida “natural”, isto é, muito próxima à natureza. Viviam, por conseguinte, em um estado de ignorância insuperável, que dizer, desconheciam a fé católica por nunca tê-la ouvido. Os defensores da opinião de que os indígenas deveriam ser submetidos à força pelos espanhóis apegavam-se aos comentários sobre a escravidão natural aristotélica. Estes entendiam que os gentios, que eram bárbaros por não viverem em sociedades organizadas por leis civis, como os europeus, poderiam ser escravizados. A visão grega admitia em forma de axioma que as relações humanas davam-se em conformidade com a lógica do funcionamento do próprio universo de modo que existia uma relação de dominação entre todos os seres. O cidadão grego possuía a faculdade do intelecto (*nôus*) e conseguiria impô-la às paixões (*oréxis*), estas mais fortes nos bárbaros, fazendo com que naturalmente eles fossem dominados. Somente os gregos, além disso, possuíam a faculdade especulativa que ensejaria toda a virtude; a *phrónesis*. Contudo, Francisco de Vitoria e seus discípulos, segundo o autor, basearam-se na lei natural “divinizada” (*humanitas*) por São Tomás de Aquino para oferecer uma solução diferente da preconizada pela ideia da escravidão natural. Esta lei admitia a humanidade de todos os homens, não somente a dos católicos, Trata-se, por analogia, do que ocorria com a lei natural dos povos. A humanidade, assim como os corretos arquétipos dos comportamentos humanos, era comum a todos os homens, portanto aos indígenas também. Daí a necessidade de um trato brando para com eles, pois entendiam que o homem se realizaria em suas ações e em seu comportamento, que ainda estaria por ser regulado no que toca aos indígenas.

do Império e preparados para compor a sua República. A conquista deveria ser seguida com vistas às condições legais que a autorizavam, em proveito da Coroa espanhola, espelhando-se em seus vizinhos portugueses, que, segundo Vitoria, àquela época já mantinham comércio com populações semelhantes sem lhes destituir a autonomia (VITORIA, 2016, p. 170).

Diante da dificuldade de se apoiar ou não em tais argumentos, Vitoria admite, pelo menos, a sua plausibilidade. Além disso, pensa que através dos saberes que, como vimos, estavam sendo desenvolvidos na América, seria possível conjugar o processo de ocupação de seus territórios, explorando os seus potenciais em favor da Coroa, seja a partir dos minerais valiosos que ela possuía, seja através da exploração dos autóctones e do potencial racional que eles tinham de desenvolver uma sociedade organizada, com a empresa da conversão dos gentios de modo pedagógico, e não violento. O ensino da fé seria acompanhado do ensino das artes úteis, as quais auxiliariam, segundo o dominicano, na inserção dos índios nos costumes e práticas dos espanhóis, que naquele momento desenvolviam conhecimentos com a finalidade de expandir seus domínios. Estas artes estavam de acordo com a concepção humanista de magia natural lícita defendida por Vitoria, que apenas seria válida se adviesse do conhecimento das coisas da natureza, sem influência de qualquer espírito maligno. Como o próprio dominicano comenta, o tema da conquista deveria ser interpretado através da perspectiva teológica, em razão da inexistência de leis que regulassem a vida dos indígenas anteriores ao contato entre eles e os europeus.

Conclusão

Os estudos sobre o pensamento de Francisco de Vitoria voltaram-se fundamentalmente para as análises que ele propôs sobre o tema da legalidade da conquista, assim como a responsabilidade dos espanhóis para com eles e seus territórios. Todas essas questões se conectavam principalmente com o seu prisma religioso, que, como vimos, foi responsável por iniciar uma nova Escola teológica na Espanha que modificou o olhar sobre a fé e a função que as estruturas eclesásticas tinham nesse contexto. A concepção de Vitoria enquanto um dos fundadores do direito internacional moderno manteve a sua personalidade em destaque por um longo período, sobrepondo-se talvez até mesmo ao seu pensamento eclesiológico. Contudo, ative-me no presente estudo à sua última lição buscando compreender em que consistia para o dominicano o conceito de magia, como ele se inseria nos debates que gravitavam em torno da demonologia no período e quais os argumentos que ele levantou para defender uma visão cética sobre os assuntos que ela então propunha. Percebo em seus comentários à magia natural que ele defendia uma de suas vertentes que estava voltada para a práxis, para os domínios materiais, físicos da natureza. Além disso, o caráter prático da magia natural estava ligado aos objetivos da expansão da fé católica apoiados pela monarquia espanhola. Percebe-se na *Relectio* de Vitoria sobre os índios a forma como o conhecimento mecânico poderia ser operacionalizado em benefício da conquista espanhola na América e em proveito dos indígenas que estavam, achava-

se, em situação de barbárie, impolidez. A epistemologia moderna foi marcada por um processo de rupturas e continuidades, conformando, no caso de portugueses e espanhóis, uma visão em que o conhecimento deveria atender às exigências da empiria. Com relação ao contato dos ibéricos com a América, a experiência foi determinante para a sua produção de saberes, ao passo que, fora destes territórios, outras formas de se pensar a ciência persistiam em especular sobre a sua própria condição, sem comprovar seus resultados experimentalmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELDA, Juan. P. **La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el siglo XVI**. Madrid: BAC editorial, 2000.

_____. **El Maestro Francisco de Vitoria (1483-1546): Fundador de la Escuela de Salamanca**. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi. Edición digital, 2015. p. 43.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOUZA, Fernando. **Corre Manuscrito: Uma historia cultural Del Siglo de Oro**. Madrid, Marcial Pons, 2001.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **On Ignored Global “Scientific Revolutions”**. Journal of Early Modern History, Brill: 2017. p. 420-432.

_____. **Renaissance Iberian Science: Ignored how much longer?** Perspectives on Science. London: 2004. p. 86-125.

CHARTIER, Roger. **Os desafios da escrita**. São Paulo; Editora UNESP, 2002.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no principio da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300-1800). Uma Cidade Sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EAMON, Willian. “Spanish Science in the Age of New”. **A Companion to the Spanish Renaissance**. Boston: Brill, 2019, p. 473-507.

EAMON, Willian, NAVARRO, Victor. **Más allá de la Leyenda Negra: España y la Revolución Científica**. Instituto de História de la Ciencia y Documentación López Piñero. Valencia: 2007.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das letras. 2008.

_____. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

_____. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HANKE, Lewis. **The Spanish struggle for justice in the conquest of America**. University of Pennsylvania Press. 1949.

KAMEN, Henry. **La Inquisición española: Mito e historia**. Barcelona: Editorial Critica, 2013.

- LEVACK, Brian, P. **The witch-hunt in early modern Europe**. Great Britain: Pearson. 2006.
- MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.
- MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante La Inquisición. Siglos XVI a XIX**. Madrid: Alianza, 2003.
- MORENO, Doris. **La invención de la Inquisición**, Madrid: Marcial Pons. 2004.
- NAVARRO, Victor. “La polémica sobre la Inquisición y la ciencia en la España moderna: Consideraciones historiográficas y estado actual de la cuestión.” **La polémica europea sull’Inquisizione**. Roma: Stampa, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015. p. 124-144.
- PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural: El índio americano y los orígenes de la etnología comparativa**. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- PAIVA, José, P. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Notícias, 2002.
- PEREIRA, J.T.R. **Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício português (1559-1582)**. São Paulo. 2017.
- REIS, Marcus. **Os diversos mundos das práticas mágico-religiosas a partir das Visitações do Santo Ofício português à América Portuguesa (1591-1595; 1763-1769)**. Revista Ultramares, nº 7, vol. 1, jan-jul, 2015.
- SALGUEIRO, Fernanda Elias Zaccarelli. **Defesa conversão, vingança: a guerra justa contra ameríndios entre letrados e leis castelhanas (1492-1573)**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TAUSIET, María. **Urban magic in early Modern Spain: Abacadraba Omnipotens**. Palgrave. England 2013.
- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América. A questão do outro**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- YATES. Frances. A. **Giordano Bruno e a tradição hermética**, São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

Fontes

- ACOSTA, Josef. **Historia Natural y moral de las Indias**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus. Volume II (livro IX a XV)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **De Trinitate: Livros IX-XIII**. Covilhã. Paulinas Editora, 2008.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

MOURA, Alessandro, Rolim. EVA, Luiz A. **A Grande Restauração (Textos introdutórios e A escada do entendimento)**; Curitiba: Editora Segesta, 2015.

VITORIA, Francisco. **Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra**. Madrid: Espasa-Calpe. 3ª edição, 1975.

_____ **Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2016.

_____ **Relecciones Teológicas**, Lyon:1557. Madri: La Editorial Católica, 1960.

Artigo recebido em 19/03/2021 e
aprovado para publicação em 01/06/2021