



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

COMO FAZER CONCORDAR A VIDA COM OS CÉUS:
MAGIA E DISSIMULAÇÃO EM MARSÍLIO FICINO

OTÁVIO SANTANA VIEIRA

João Pessoa
Fevereiro/2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

**COMO FAZER CONCORDAR A VIDA COM OS CÉUS:
MAGIA E DISSIMULAÇÃO EM MARSÍLIO FICINO**

OTÁVIO SANTANA VIEIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões. Área de concentração: Ciências Sociais das Religiões, Educação e Saúde. Linha de pesquisa: Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti.
Coorientador: Prof. Dr. David Pessoa de Lira.

João Pessoa
Fevereiro/2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

O87c Vieira, Otávio Santana.

Como fazer concordar a vida com os céus : magia e
dissimulação em Marsílio Ficino / Otávio Santana
Vieira. - João Pessoa, 2021.

411f. : il.

Orientação: Carlos André Macedo Cavalcanti.

Coorientação: David Pessoa de Lira.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Ciências das Religiões. 2. Sabedoria antiga. 3.
Esoterismo. 4. Magia natural. 5. Dissimulação. I.
Cavalcanti, Carlos André Macedo. II. Lira, David Pessoa
de. III. Título.

UFPB/BC

CDU 279.224

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

COMO FAZER CONCORDAR A VIDA COM OS CÉUS: magia e dissimulação em Marsílio Ficino.

Otávio Santana Vieira

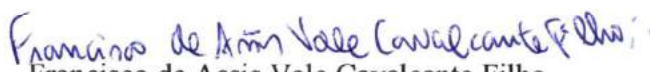
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Carlos André Macêdo Cavalcanti
(orientador/PPGCR/UFPB)



Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior
(membro-externo/UFSM)



Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
(membro-externo/UFPB)



David Pessoa de Lira
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Johnni Langer
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 21 de setembro de 2020.

Dedico a todos aqueles indivíduos de todos os tempos e lugares perseguidos por suas crenças, ideias políticas e religiosas. Pois, todo tipo de intolerância se constitui a partir de algum tipo de ignorância.

Dedico a todos os que sofreram e faleceram com COVID-19 em todo o mundo, em especial ao povo brasileiro e italiano.

Agradecimentos

Agradeço pela orientação ao prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti, PPGCR/UFPB, pelos saberes e experiências adquiridas sob sua orientação desde o mestrado. Marcou de forma decisiva minha trajetória acadêmica e apresentou-me a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand;

Agradeço pela coorientação ao prof. Dr. David Pessoa de Lira, DL/UFPE, PPGCR/UFPB, que auxiliou sempre minhas pesquisas desde o mestrado; foi com ele que conheci o Hermetismo e sempre temos frequentes debates acerca do tema; esteve presente em todo meu percurso de formação na pós-graduação.

Agradeço também ao prof. Dr. Francisco de Assis Cavalcante Filho, DF/UFPB, pela amizade e por me auxiliar em diversos aspectos de minha trajetória acadêmica desde a graduação em Filosofia. Foi meu coorientador no mestrado e contribuiu muito em minha formação.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB representado por sua coordenadora, ao seu corpo docente e seus funcionários que me atenderam sempre com muito respeito e atenção.

Agradeço a minha companheira Mércia pela paciência, compreensão e apoio. A minha família, minha mãe Josefa e meu pai José Vieira, meus irmãos Horácio e Manú; e aos meus amigos e todos os colegas de turma;

Agradeço ao apoio financeiro da **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.**

ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός
O homem é chamado infantil pelo daimonio/divindade, tal como
a criança é pelo homem.

(Heráclito, DK 22 B 79; Orígenes, *Contra Celso*, VI, 12).

Magi, stellarum observatores, ad Christum, vitae ducem, stella
duce venerunt [...]

Os magos, observando as estrelas, chegaram ao Cristo, guia da
vida, guiados por uma estrela [...]

(Marsílio Ficino, *De Vita Libri Tres, Liber Secundus*, XIX).

Sumário

Lista de Siglas	
Lista de Ilustrações	
Lista de Tabelas	
Resumo	
Abstract	
Introdução	1
Estado da Arte em Língua Estrangeira	5
Estado da Arte em Língua Portuguesa	19
A Noção de Sistemas Simbólicos	20
Metodologia	29
Capítulo 1 Vida e Obra de Marsílio Ficino	37
1.1 Breve Contexto Geral da Itália	38
1.1.1 Florença antes dos Médici (1400-1433).....	42
1.2 Marsílio Ficino: Origem, Educação e Destino (1433-1463).....	51
1.3 A Academia de Careggi e o Platonismo Florentino (1464-1480)	64
1.3.1 A Disputa entre Platonismo e Aristotelismo	77
1.3.2 Os Anos Iniciais da Academia de Careggi.....	83
1.4. Os anos 1480-1490	91
1.5 O Horizonte do Pensamento Ficiniiano	93
1.5.1 Tradutor e Comentador	94
1.5.2 Humanista e Escolástico.....	95
1.5.3 Filósofo e Teólogo	96
1.6 Considerações Parciais	104
Capítulo 2 Magia, Astrologia e Sabedoria Antiga.....	106
2.1 Problemas de Definição	107
2.1.1 Conceito de Magia	107
2.1.2 Amuletos e Talismãs	113
2.1.3 A Magia Teórica Renascentista.....	116
2.1.4 As Fontes da Magia Renascentista.....	123
2.1.5 Problemática Contemporânea e Polêmica Antimágica.....	124
2.2 Astrologia.....	129
2.2.1 Humores, Saturno e Melancolia	141

2.2.2 A Terapêutica Astrológica Ficiniana.....	147
2.3 Definições de Sabedoria Antiga	155
2.3.1 Ficino e os <i>Prisci Theologi</i>	167
2.3.2 Zoroastro	171
2.3.3 Hermes Trismegistos.....	174
2.3.4 Orfeu.....	186
2.3.5 Pitágoras, Aglaofemo e Filolau.....	188
2.3.6 Platão	194
2.3.7 Mitanálise da Sabedoria Antiga	196
2.4 Considerações Parciais	199
Capítulo 3. A Magia Ficiniana	204
3.1 O <i>De Vita Libri Tres</i>	205
3.1.1 Manuscritos	206
3.1.2 Edições	207
3.2 A Magia no <i>De Vita Coelitus Comparanda</i> (1489).....	208
3.2.1 A Cosmologia Neoplatônica de Ficino	209
3.2.1.1 O <i>spiritus</i>	213
3.2.1.2 A Teoria do Receptáculo.....	218
3.2.2 A Teoria dos Raios.....	223
3.2.3 Palavra, Canto, Música e Harmonia.....	233
3.2.4 Imaginação, Vontade e Norma de Vida.	242
3.4 Considerações Parciais	247
Capítulo 4. Magia e Dissimulação.....	250
4.1 Magia e Temas Polêmicos	251
4.1.1 Magia Astral e Magia Talismânica	251
4.1.2 As Imagens Talismânicas.....	259
4.1.3 A Magia Demoníaca de Diacceto: Um Rito Ficiniano?.....	284
4.1.4 Demonologia	287
4.2 Dissimulação.....	292
4.2.1 Definições sócio-históricas	297
4.2.2 Definições Histórico-Filosóficas.....	304
4.2.3 Esoterismo, Segredo e Dissimulação	305
4.3 Magia, Acusação e Autodefesa.....	313

4.3.1 Dissimulação e Polêmica	316
4.3.2 Problemas intra-religiosos.....	334
4.4 Considerações Parciais	341
Conclusões.....	346
Referências	353
A. Fontes Primárias.....	354
B. Fontes Secundárias.....	356
Apêndices	384
Apêndice A. Linha do Tempo.....	385
Apêndice B. Lista das Obras de Marsílio Ficino	388

Lista de siglas

CH *Corpus Hermeticum*

OC *Oráculos Caldeos*

TP *Theologia Platonica*

DVLT *De Vita Libri Tres*

DVS *De Vita Sana*

DVL *De Vita Longa*

DVCC *De Vita Coelitus Comparanda*

Lista de ilustrações

- Figura 1** Assinatura de Marsílio junto ao Brasão da Família Ficino.
- Figura 2** Giorgio Vasari (1511-1574). Cosmo, o velho, entre os filósofos e artistas.
- Figura 3** Gemistos Plethon (1355/60)-1452/54).
- Figura 4** Henk Bakkeren (1932-). Marsilio Ficino *Divinus Interpres*.
- Figura 5** Vila Medicea de Careggi.
- Figura 6** Domenico Ghirlandaio (1449–1494). *A Aparição do Anjo a Zacarias*.
- Figura 7** Domenico Ghirlandaio (1449–1494), *A Aparição do Anjo a Zacarias* (detalhe).
- Figura 8** Francesco Furini (1603-1646), Lourenço, o magnífico, e a Academia Platônica na Vila de Careggi.
- Figura 9** Francesco Furini (1603-1646), Lourenço, o magnífico, e a Academia Platônica na Vila de Careggi (detalhe).
- Figura 10** Exemplo de Amuleto Textual.
- Figura 11** *Melencolia I*.
- Figura 12** Quadrado Mágico de Júpiter.
- Figura 13** Giorgione Barbarelli (1477-1510). *Os Três Filósofos* (1505-1509).
- Figura 14** Zoroastro.
- Figura 15** Hermes Mercúrio Trismegistos Contemporâneo de Moisés.
- Figura 16** Orfeu Domando Animais Selvagens.
- Figura 17** Pitágoras e Filolau de Crotona em estudo musical com flautas.
- Figura 18** Lâmia.
- Figura 19** O Homem Zodiacal.
- Figura 20** Imagens Talismânicas de Saturno na *Picatrix*.
- Figura 21** Imagens Talismânicas de Júpiter na *Picatrix*.
- Figura 22** Imagens Talismânicas de Marte na *Picatrix*.
- Figura 23** Imagens Talismânicas do Sol na *Picatrix* (A).
- Figura 24** Imagens Talismânicas do Sol na *Picatrix* (B).
- Figura 25** Imagens Talismânicas de Vênus na *Picatrix*.
- Figura 26** Imagens Talismânicas de Mercúrio na *Picatrix*.
- Figura 27** Imagens Talismânicas da Lua na *Picatrix*.

Lista de Tabelas

Tabela 01. Quadro Sintético. Propostas sobre a *Prisca Theologia*.

Tabela 01. Genealogia dos *Prisci Theologi* conforme Ficino

Resumo

Marsílio Ficino é um importante nome relacionado com as narrativas envolvendo a sabedoria antiga no séc. XV e que incluía os escritos de Hermes Trismegistos, Zoroastro, Orfeu, Pitágoras, Platão e outros. Estas fontes e autoridades forma envolvidas com a tentativa de estabelecer uma nova interpretação do Cristianismo e da origem da Religião. Estas fontes repercutiram no pensamento filosófico, mágico e religioso da época, caracterizando e constituindo uma forma de conhecimento que hoje chamamos de esoterismo. Esta classificação envolve não somente uma literatura, senão ideias, noções, visões cosmológicas, filosóficas, mágicas, astrológicas e teológicas. Nesta tese investigaremos algumas ideias relacionadas com a sabedoria antiga, com a magia natural, a astrologia e suas relações com uma atitude que designamos como dissimulação envolvendo o contexto de Florença e da Itália da segunda metade do séc. XV. A atitude dissimulatória que buscamos caracterizar consiste em uma ação de encobrimento, ocultação ou mascaramento de intenções diante de situações complexas que envolvem suspeita de heresia, associação com livros proibidos, pressupostos mágico-astrológicos de difícil sustentação e demonologia. Este problema está relacionado com o pensamento antimágico cristão e o seu embate com teorias pró-mágica de autores como Ficino ligadas a magia natural e a sabedoria antiga enquanto um risco de heresia. Neste contexto defender-se e dissimular adesões polêmicas torna-se uma necessidade para manter-se longe de suspeitas e acusações. Neste sentido, esta tese reconstrói os elementos fundamentais da magia ficiniana em termos de fundamento teórico e técnico, compreendendo suas principais ideias, noções, hábitos de pensamento e fontes, analisando os temas indicados como polêmicos e as atitudes dissimulatórias apresentadas no *De Vita Coelitus Comparanda* (1489) e *Apologia* (1489), e os argumentos e recursos empregados por Ficino em sua tentativa de demonstrar obediência à igreja em sua autodefesa.

Palavras-chave: sabedoria antiga; magia natural; dissimulação; esoterismo.

Abstract

Marsilio Ficino is an important name associated to the narratives involving ancient wisdom in the 15th century, which included the writings of Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras, Plato and others. These sources and authorities were involved in the attempt to establish a new interpretation of Christianity and the origin of Religion. These sources reverberated in the philosophical, magical, and religious thought of the time, characterizing and constituting a form of knowledge that today is called esotericism. This classification involves not only literature, but ideas, notions, cosmological views, philosophical, magical, astrological, and theological conceptions. In this thesis we will investigate some ideas related to ancient wisdom, natural magic, astrology and their relations with an attitude that we designate as dissimulation involving the context of Florence and Italy in the second half of the 15th century. The dissimulatory attitude that we seek to characterize consists of an action of concealment, hiddenness or masking of intentions in the face of complex situations involving suspicion of heresy, association with prohibited books, astrological magic assumptions that are difficult to sustain and demonology. This problem is related to Christian anti-magical thinking and its clash with pro-magic theories by authors like Ficino linked to natural magic and ancient wisdom as a risk of heresy. In this context, defending and concealing controversial adherences becomes a necessity to keep away from suspicions and accusations. In this way, this thesis reconstructs the fundamental elements of Ficino's magic in terms of theoretical and technical foundation, understanding its main ideas, notions, habits of thought and sources, analyzing the topics indicated as controversial and the dissimulatory attitudes presented in the *De Vita Coelitus Comparanda* (1489) and *Apologia* (1489), and the arguments and resources employed by Ficino in his attempt to demonstrate obedience to the church in its self-defense.

Key-words: ancient wisdom; natural magic; dissimulation; esotericism.

Introdução

O objetivo desta tese de doutorado surgiu enquanto desenvolvimento de minha dissertação de mestrado, buscando aprofundar minha investigação sobre o esoterismo ocidental e a sabedoria antiga no Renascimento italiano do séc. XV. Sendo assim, tomamos a decisão de abordar um problema crucial para a compreensão do que venha a ser uma atitude esotérica ou um *ethos esotérico*.

Marsílio Ficino (1433-1499) foi escolhido como personagem central por sua posição privilegiada na história do esoterismo ocidental, por ter sido o nome principal no ressurgimento da sabedoria antiga em seu aspecto mágico, religioso e filosófico. Ficino foi o responsável por colocar à disposição em língua latina quase todas as obras de referência para o que chamamos hoje de esoterismo ocidental. Outros autores poderiam ter sido escolhidos como, por exemplo, Tommaso Campanella, Giordano Bruno, Francesco Patrizi, Giambattista Della Porta ou Pico Della Mirandola, entretanto, a importância de Marsílio Ficino e a forma que suas ideias foram expressas nos chamaram atenção para um fator preponderante, sua atitude dissimulatória com um conteúdo que parece ser polêmico: a magia.

Marsílio Ficino se manteve em segurança por toda sua vida, mesmo envolvido com a magia natural, pois este tema acabou por levar muitos personagens da história a um final trágico. Não tentou empreender reviravoltas políticas como um Campanella, nem foi perseguido, julgado e executado como um Giordano Bruno. Contudo, teve uma vida política agitada, a exemplo de sua participação na conspiração Pazzi, uma vida filosófica e teológica envolvendo o Círculo de Careggi no contexto do Platonismo florentino e sua atuação enquanto membro do clero. É possível perceber o tema da magia em sua vida em aspectos biográficos que surgiram desde o seu interesse aos escritos herméticos, órficos e caldeus por volta da década de 1460 e que culminaram em suas obras sobre Plotino e outros neoplatônicos por volta da década de 1480-1490, período de produção e publicação do *De Vita Libri Tres*¹.

Nossa intenção em problematizar e desenvolver sobre os temas da *magia* e da *dissimulação* em Marsílio Ficino consiste em evidenciar a emergência de discuti-los nas Ciências das Religiões, com vistas a contribuir em língua portuguesa com um tema que julgamos extremamente relevante para se compreender as posturas sociais modernas com relação à magia e a religião como a *simulação*, a *dissimulação*, o *dogmatismo*

¹ Optamos por abreviar os títulos das obras de Marsílio Ficino como uma forma de padrozinhar as referências aos originais.

filosófico e religioso, a heterodoxia religiosa, as dinâmicas da tolerância/intolerância e ocultação/revelação, o irracionalismo, etc.

Nossa fonte primária é a obra *DVCC*, que é o terceiro livro do *DVLT* de Marsílio Ficino, publicado pela primeira vez em 1489. Nossa perspectiva é a importância das suas ideias constituintes e sua relação com a magia natural, a sabedoria antiga e a polêmica antimágica envolvendo o ambiente religioso cristão. Relações estas que colaboram para uma consequente atitude de dissimulação. Concentraremos nossa preocupação no terceiro livro acima citado por este ser a parte na qual Ficino expõe todas as suas ideias mágicas e sua adesão a personagens da sabedoria antiga e outras fontes pagãs como justificativa destas ideias como Hermes Trismegistos e Zoroastro. Nossa problemática envolvendo o *DVCC* abrange os componentes da História Intelectual e História das Religiões que julgamos essenciais para compreendê-lo. Com efeito, estes componentes são a magia natural, a sabedoria antiga, a astrologia, a medicina-astrológica e sua atitude dissimulatória.

Nosso problema geral se concentra no contexto do Neoplatonismo florentino do séc. XV, onde estas noções citadas acima entram em choque com o Cristianismo da época produzindo uma série de questões envolvendo a legitimação do discurso dos antigos (as fontes gregas herméticas, platônicas, neoplatônicas, órficas, caldeias, etc., da magia natural, as noções médico-filosóficas e astrológicas dos humores e a melancolia) e suas controvérsias ou polêmicas e a dinâmica da rejeição destas e a consequente intolerância por parte daqueles que exerciam o poder eclesiástico.

Estes elementos (tolerância, dissimulação e intolerância) foram expressos materialmente em livros, imagens, símbolos e discursos constituindo um imaginário social de exclusão². Esta dinâmica de rejeição e intolerância se expressa, conforme Gilbert Durand³, na própria história do ocidente enquanto uma inversão daquilo que o Hermetismo⁴ constituiu até o Renascimento italiano do séc. XV⁵ como um pensamento

² DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998 p. 171.

³ DURAND, Gilbert. **Ciencia del Hombre y Tradición**. El Nuevo Espíritu Antropológico. Barcelona: Paidós, 1999, p. 69.

⁴ Sobre a lógica hermética cf. DURAND, 1999, p. 169-258; FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Uma Arqueologia das Ciências Humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 23-58, 93-99; ECO, Umberto. **Os Limites da Interpretação**. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p. 21-75; DUBOIS, Claude-Gilbert. **O Imaginário da Renascença**. Tradução: Sergio Bath. Brasília: UnB, 1995, p. 21. O sentido do termo *hermetismo* aqui indicado consiste em sua maior abrangência como sinônimo de *esoterismo*.

⁵ Sobre o conceito de Renascimento cf. GARIN, Eugenio. **Idade Média e Renascimento**. Tradução: Isabel T. Santos e Hossein S. Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994; BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**: Um Ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009;

organicista. A vitória do racionalismo iconoclasta sobre o recurso ao símbolo e as similitudes, da lógica formal aristotélica (identidade) sobre a *similitude* hermética e a *participação* platônica, do historicismo sobre a mitologia, do tempo cronológico sobre a atemporalidade do imaginal⁶.

Com efeito, buscaremos investigar de um novo ponto a obra de Marsílio Ficino no ambiente acadêmico brasileiro. Existem poucas dissertações e teses sobre Ficino no Brasil, porém não foi localizada uma pesquisa semelhante a nossa na área de Ciências das Religiões, História ou Filosofia. A inovação desta tese consiste na abordagem voltada aos temas envolvendo magia, esoterismo e dissimulação em Marsílio Ficino, relação de temas estes pouco ou de nenhuma forma desenvolvidas pelos pesquisadores nacionais.

Neste sentido, esta tese busca desenvolver estes temas na área das Ciências das Religiões ao abordar as formas religiosas e simbólicas ligadas aos discursos esotéricos, colocando em discussão os problemas sobre religião e magia. Esta tese se insere em um campo de pesquisa bastante desenvolvido na Europa com o nome de *Esoterismo Ocidental* e nos permite empreender um percurso de diálogo entre esta nova área e a das Ciências das Religiões. Estas pesquisas ainda se encontram em estágio embrionário no Brasil e é em nossa visão um campo a ser explorado.

Portanto, a relevância social e científica desta tese está na discussão sobre as relações de poder existentes em nossa cultura envolvendo o controle da informação e do conhecimento, colocando em diálogo algumas condicionantes sociais do mundo ocidental, a qual a mentira e a dissimulação, o oculto e o encobrimento desempenham um fator preponderante. O aprofundamento da pesquisa sobre este problema envolve o poder eclesiástico cristão e sua ação sobre a moral e a ciência. Assim, nosso estudo visa trazer ao diálogo estes elementos culturais que são naturalizados na academia propondo uma crítica às ideologias que as sustentam. Todos os esforços de vários pesquisadores desde o início da década de 1960 em retomar pesquisas nos campos do esoterismo e da magia, como também nas relações que envolvem, por exemplo, gênero e sexualidade,

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Ocidente**. Volume I. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994; KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years. In: GARFAGNINI, G. C. **Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone**, Vol. 2. Firenze: L. S. Olschki, p. 15-196, 1986; **Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano**. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 1970.

⁶ *Imaginal* é um termo criado por Henry Corbin, diz respeito a um *mesocosmos* ou mundo intermediário. Podemos entendê-lo como o intermediário da ação criativa, não podendo ser confundido com a imaginação ou com a produção da imaginação, mas senão como o meio pelo qual a vontade humana cria, como uma ação mágica criativa (CORBIN, Henry. **Alone with the Alone**. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, p. 179).

buscam enfrentar o tabu acadêmico sobre estes assuntos que possuíam como veto ideias religiosas e preconceitos acadêmicos.

Esta tese busca incentivar este diálogo e poder contribuir socialmente com estas discussões que são extremamente valorizadas atualmente. Visa contribuir com o conhecimento filosófico, histórico e social, na dinâmica da construção de imaginários e suas tópicas sociais, viabilizando uma compreensão das relações de dominação e perseguição justificadas em ideias filosóficas e religiosas.

Acerca das discussões epistemológicas da área das Ciências das Religiões buscamos nos circunscrever no espectro disciplinar e com o direcionamento atual da área pautado na constituição de uma disciplina autônoma⁷ em termos científicos e se distanciando de elementos confessionais, *ênicos*⁸ ou *insiders*⁹. Neste sentido buscamos desenvolver nesta tese um trabalho com rigor científico, de caráter teórico, criterioso e crítico.

Estado da Arte em Língua Estrangeira

Nosso objetivo neste tópico é demonstrar sumariamente a grande quantidade de estudos e a profusão da crítica à obra de Ficino e sua importância, influência e recorrência. Em nossa pesquisa bibliográfica buscamos na sumarização das fontes secundárias percebermos quais as linhas gerais das produções e traçar alguns perfis ou tendências. Aquilo que conforma nossos objetivos específicos, ou seja, as ideias e posturas sociais representadas nas fontes primárias e recuperadas por meio da reconstrução histórica de elementos sociais, filosóficos e culturais foram possíveis através desse elemento. Neste sentido, nossos esforços se concentram nas obras de Marsílio Ficino que nos são pertinentes e na confrontação com o referencial teórico disponível.

Marsílio Ficino goza até hoje de uma fama proporcional a sua obra intelectual. Isso se demonstra no enorme material publicado ainda em vida e republicado ao longo

⁷ Cf. USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. Cinco Ensaio em Prol de uma Disciplina Autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

⁸ Corresponde a categorias e valores internos de determinados grupos ou sociedades que são empregados em uma pesquisa acadêmica buscando vincular seu sentido e a lógica interna destes grupos as justificativas da pesquisa em questão.

⁹ Indivíduos que possuem acesso privilegiado a informações de um grupo, participando ativamente de seus processos e obtendo informações que podem ser utilizadas para diversos propósitos. Neste sentido, a visão daquele que está “dentro” acaba por distinguir-se do que está “fora”, o *outsider*, o que não pertence ao grupo em questão.

dos séculos em diversos idiomas e países. Não seria de se surpreender com o lugar que este representa não apenas para a História das Ideias e a História da Filosofia, senão também a História da Religião, da Música, da Arte, da Literatura, da Magia, do Esoterismo Ocidental, etc.

Nem toda a bibliografia mais antiga dos séculos XVIII e XIX e algumas mais recentes foram possíveis de ser localizada e algumas foram reconstituídas a partir das fontes disponíveis. Algumas fontes secundárias se encontram indisponíveis tendo em vista que estas se encontram em bibliotecas europeias apenas em formato impresso ou em estágio de digitalização.

Nosso ponto de partida foi às obras de Paul Oskar Kristeller, Eugênio Garin e Michael J. B Allen, estes que são longe de dúvida os três principais autores entre os maiores pesquisadores da obra de Marsílio Ficino e sobre o Renascimento italiano do séc. XV. Outros autores também foram relevantes, como Ernst Cassirer, Raymond Marcel, Brian Copenhaver, etc. Desenvolvemos agora uma reconstituição de estado da arte básico até os mais recentes estudos. Nosso problema abrange alguns pontos fundamentais como as biografias e os estudos sobre sua magia natural, sua relação com o Hermetismo, a Filosofia Oculta e o Esoterismo, sobre a importância da Academia Platônica para o Neoplatonismo renascentista, a recepção da Filosofia Antiga, considerações sobre a alma, a imaginação e as relações entre medicina, melancolia, arte, literatura e a teoria sobre o amor.

As **Biografias, Notas e Sumários** sobre a vida de Ficino constituem as primeiras produções a apresentar sua importância histórica e a influência de seu pensamento. Entre os séculos XV e XVII as obras de Marsílio Ficino foram amplamente divulgadas por meio manuscrito e impresso. Contudo, somente nos séculos XVII e XVIII é que surgem os primeiros sumários e notas biográficas sobre Ficino e seus escritos¹⁰. Em meados do séc. XVIII surge o trabalho biográfico de Giovanni Corsi, impressa por A. M. Bandino em Pisa em 1771. Este escrito será a principal biografia de Ficino, mesmo contendo imprecisões, sendo reimpressa em 1847 por G. C. Galeatti em Florença¹¹ e reeditado várias outras vezes. Na segunda metade do séc. XIX aparecem novas notas

¹⁰ CAPONSACHI. **Sommario della Vita di Marsilio Ficino** Racolto da Messer P. Caponsachi, Filosofo Arentino. Termini di Mezzo Rilieve di L. Valori. Firenze, 1604, p. 28-32. Archivo di Stato di Firenze, Ms. 191-V; FANTONI, 17 FANTONI, G. V. **Notizie dell'agnazione e cognazione di Marsilio Ficino** il Filosofo con Varie Annotazioni Aggiunte dopo 1726. Firenze, Bibl. Maruc. A, 117; cf. DELLA TORRE, Arnaldo. **Storia dell'Accademia Platonica di Firenze**. Firenze, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, 1902, p. 97.

¹¹ MARCEL, Raymond. **Marsile Ficin (1433-1499)**. Paris: Les Belles Letters, 1958, p. 679.

biográficas¹² enquanto no fim do mesmo século e início do XX surgem os primeiros estudos monográficos¹³.

Na década de 1950 surgem as primeiras críticas às biografias sobre Ficino¹⁴ discutindo suas imprecisões, omissões e influência. Na mesma década Raymond Marcel¹⁵ publica o seu mais profundo trabalho sobre Ficino, apresenta uma visão crítica e uma extensa reconstrução da biografia de Ficino a partir de uma densa documentação, constituindo uma obra de referência indispensável ainda hoje.

A **Crítica Filosófica** mais rigorosa para além das notas biográficas e as primeiras tentativas de interpretação do pensamento ficiniano remonta a terceira década do século XVIII¹⁶ quando o teólogo Johann Georg Schelhorn¹⁷ publica em Frankfurt a obra *Amoenitates Literariae*. Na primeira parte dedica um capítulo, *De Vita, Moribus et Scriptis Marsilii Ficini Commentatio*, sobre a vida e a influência de Ficino.

Com a virada do século XX surgem as obras mais importantes em termos do reconhecimento de sua importância filosófica e sua crítica¹⁸. Estas obras contribuíram para uma inicial historiografia filosófica sobre os autores renascentistas, colocando as ideias ficinianas como um componente fundamental¹⁹.

¹² LASTRI, M. **Elogi degli Uomini Illustri Toscani**. Lucca, 1772; GALEOTTI, Leopoldo. Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino. **Arch. Stor. It.**, n. 9, p. 24-91; n 10, p. 2-55, 1859; STEIN, Heinrich Von. **Sieben Bucher zur Geschichte des Platonismus**. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur Späteren Theologie und Philosophie. Gottigen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlage, 1862; PUCCINOTTI, F. **Di Marsilio Ficino e della Accademia Platonica Fiorentina nel secolo XV**. Prato: Tipografia FF. Giachetti, 1865; Della Filosofia di Marsilio Ficino. **Nuova Antologia**, 5, p. 211-240, 1867.

¹³ GALLI, Ettore. **La Morale nelle Lettere di Marsilio Ficino**. Pavia, 1897; **Los Tato, la Famiglia, l'Educazioni Secondo le Teorie di Marsilio Ficino**. Pavia, 1899; SAITTA, Giuseppe. Marsilio Ficino e la Filosofia del Rinascimento. **Giornale Critico della Filosofia Italiana**. Messina, G. Principato, v. 1, p. 60-73, 142-157, 270-286, 394-407, 1920; ANAGNINE, E. Marsilio Ficino. La Filosofia Italiana del Quattrocento. **La Nuova Italia**, 6. 1935; HEITZMAN, Marian. La Libertà e il Fato nella Filosofia di Marsilio Ficino. **Rivista di Filosofia Neo-scolastica**, n. 28, 1936/1937; HOENIGSWALD, R. **Denker der Italienischen Renaissance**. Basel: Haus zum Falken, 1939; MONTANO, R. Ficiniana. **La Rinascita**, 3, n.1, p. 71-104, 1940; cf. KRISTELLER, P. O. **The Philosophy of Marsilio Ficino**. Tradução: Virginia Conant. New York: Columbia University Press, 1964, p. viii-ix.

¹⁴ KRISTELLER, P. O. Un Uomo di Stato e Umanista Fiorentino: Giovanni Corsi. **La Bibliofilia**, n. 338, p. 242-257, 1936; Per la Biografia di Marsilio Ficino. **Civitta Moderna**, 10, p. 277-298, 1938a; GARIN, Eugenio. La Vita di Marsilio Ficino. **Rinascimento**, 1, p. 96-96, 1951a; Ritratto di Marsilio Ficino. **Belfagor**, 6, p. 289-30, 1951b.

¹⁵ 1958.

¹⁶ KRISTELLER, 1964, p. viii.

¹⁷ SCHELHORN. J. G. De Vita, Moribus et Scriptis Marsilii Ficini Commentatio. In: **Amoenitates Literariae I**, Francofurti, p. 18-118, 1725.

¹⁸ CASSIRER, Ernst. **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit**. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1906; Ficino's Place in Intellectual History. **Journal of History of Ideas**, 6, p. 483-301, 1945; GENTILE, Giovanni. **Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento**. Firenze, Vallecchio Editore, 1920; KRISTELLER, 1964.

¹⁹ KRISTELLER, 1964, p. viii.

Consideramos a partir dos esforços de Cassirer²⁰, Gentile²¹ e seus sucessores, que o problema do pensamento filosófico de Ficino começou a ser satisfatoriamente desenvolvido. Mas foi com as obras de P. O. Kristeller e Eugênio Garin que se consolidou uma historiografia crítica do pensamento ficiniano nas décadas de 1930, 1940 e 1950 desenvolvendo temas como a metafísica e as teorias sobre a alma e Deus, além dos problemas historiográficos envolvendo Platonismo e Aristotelismo no Renascimento italiano do séc. XV²².

Nas décadas de 1970 e 1980 P. O. Kristeller²³ apresentou o atual estado da questão sobre a obra ficiniana, e dez anos depois²⁴ uma segunda apresentação sobre a obra ficiniana, agora quinhentos anos depois, apresentando os panoramas gerais dos estudos sobre Marsílio Ficino. Outros trabalhos em melhor proporção foram desenvolvidos da década de 1980 até hoje, neste período houve um grande avanço em termos de crítica filosófica e em termos de uma análise geral sobre seu pensamento principalmente com as contribuições de Brian Copenhaver, Michael J. B. Allen, James Hankins, etc. Contudo, outros estudos mais temáticos e específicos foram produzidos como indicaremos a seguir. Ressaltamos, porém, que uma tentativa de reconduzir o problema da crítica ao pensamento filosófico ficiniano foi recentemente desenvolvido por Sophia Howlett²⁵.

O tema da **Academia Platônica de Careggi** ocupa um espaço proeminente na história do Platonismo e da cultura florentina renascentista. Vários estudos foram produzidos sobre o assunto e ainda hoje representa um tema clássico envolvendo Ficino, seus discípulos e suas controvérsias. É no século XIX que encontramos os primeiros esforços de compreensão sobre a Academia²⁶. Na primeira década do século XX, Della

²⁰ 1906.

²¹ 1920.

²² TRINKAUS, C. E. *Adversity's Noblemen*. The Italian Humanists on happiness. New York: Columbia University Press, 1940; KRISTELLER, 1942; *Movimenti Filosofici del Rinascimento*. **Giornale Critico della Filosofia Italiana**, p. 275-288, 1950; *Umanesimo e Filosofia nel Rinascimento Italiano*. **Umanesimo e Scienza Politica**. Milano, p. 507-516, 1951; **Studies in Renaissance Thought and Letters**, I. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956; GARIN, Eugenio. Aristotelismo e Platonismo del Rinascimento. **La Rivista**, v. 8, n.9, p. 641-671, 1939; *Recenti Interpretazioni di Marsilio Ficino*. **Giornale Critico della Filosofia Italiana**, 21, p. 299-318, 1940a; *A Proposito di Marsilio Ficino*. **Bolletino Storico Agostiniano**, n. 22, p. 271-273, 1941.

²³ KRISTELLER, P. O. *L'état Present des Etudes sur Marsile Ficin*. In: XVIe Colloque International de Tours: Platon et Aristote a la Renaissance. Paris: Vrin, p. 59-77, 1976.

²⁴ 1986.

²⁵ HOWLETT, Sophia. **Marsilio Ficino and his World**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

²⁶ SIEVEKING, K. **Die Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz**. Gottingen: Dieterich, 1812; PUCCINOTTI, 1865.

Torre²⁷ publicou um extenso estudo sobre a Academia que se tornou uma referência clássica acerca de sua existência factual. Outras obras também enfatizam o caráter platônico da academia²⁸ e de algum modo seguem as disposições de Della Torre. Atualmente a principal voz crítica às teses de Della Torre e seus continuadores é a de James Hankins²⁹ por problematizar a realidade factual da Academia de Florença e a recepção do Platonismo.

A relação de Ficino como o **Platonismo e o Neoplatonismo** coloca-o em um lugar de evidência na história destas escolas filosóficas no Renascimento italiano do séc. XV. Seu estudo trata da recepção do Platonismo e das obras de comentário a Platão. Os primeiros estudos datam da segunda metade do séc. XIX³⁰. Na primeira metade do séc. XX surgem às primeiras monografias sobre o comentário ao *Symposium*³¹; sobre alguns trechos da *TP*³²; e sobre os comentários a Plotino e Proclo³³, entre outros temas envolvendo a recepção do Platonismo³⁴.

Na segunda metade do séc. XX surgem as contribuições de Michael J. B. Allen sobre a ideia de anjo na hierarquia ontológica neoplatônica³⁵; a leitura de Ficino acerca

²⁷ 1902.

²⁸ HOBLER, Harriet Wells. **Marsilio Ficino. Philosopher and Head of the Platonic Academy of Florence**. Thesis. University of Illinois, 1917; NEGULESCU, P. P. *Academia Platonică din Florența. Revista Fundațiilor Regale*, v. 2, n.2. Bucarest, 1935; HEITZMAN, Marian. *Etudes sur l'Académie Platonicienne de Florence. Bulletin International de l'Académie Polonaise de Sciences et Lettres*, Classe de Philologie, Classe d'histoire et de Philosophie. 1932/1933; GARIN, Eugenio. *La Scuola di Marsilio Ficino. La Filosofia*, p. 286-337, 1947; KRISTELLER, P. O. *The Platonic Academy of Florence. Renaissance News*, v. 14, n.3, p. 147-159, Autumn, 1961b.

²⁹ HANKINS, James. *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 53, p. 144-162, 1990a; **Plato in the Italian Renaissance**. 2 vols. New York: Brill, 1990b; *The Myth of the Academy of Florence. Renaissance Quarterly*, v. 44, n.3, p. 429-475, Autumn, 1991.

³⁰ FERRI, Luigi. *Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento. La filosofia delle scuole italiane*, n. 28, 1883a; *Il platonismo di Marsilio Ficino. La filosofia delle scuole italiane*, n. 29, 1883b; ROCHOLL, R. *Der Platonismus der Renaissancezeit. Zeitsch. Für Kirchengesch.*, n. 13, p. 47-104, 1892.

³¹ SEMPRINI, Giovanni. **I Platonici Italiani**. Milano: Athena, 1926; CASSIRER, Ernst. **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance**. Leipzig: B. G. Teubner, 1927; HUSZTI, G. *La Prima Redazione del Convivio di Marsilio Ficino. Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n. 8, 1927.

³² HORBERT, Werner. **Metaphysik des Marsilius Ficinus**. Koblenz, 1930.

³³ ROBB, Nesca Adeline. **Neoplatonism of the Italian Renaissance**. London: Georg Allen & Unwin Ltd., 1935; KIESZKOWSKI, Bohdan. **Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia**. Firenze: G. C. Sansoni, 1936; WALZEL, O. *Von Plotin, Proclus und Ficinus. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, v. 19, p. 497-429, 1941.

³⁴ KRISTELLER, P. O. *Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism. Church History*, 8, p. 201-211, 1939; *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in Sixteenth Century. Miscellanea G. Mercati*, 4, p. 266-304, 1946; JAYNE, Sears Reynolds. *Ficino and the Platonism of the English Renaissance. Comparative Literature*, n.4, p. 214-238, 1952; MARCEL, Raymond. "Saint" Socrate, Patron de l'Humanisme. **Revue Internationale de Philosophie**, v.16, n. 2, 1951.

³⁵ ALLEN, Michael J. B. *The Absent Angel in Ficino's philosophy. Journal of History of Ideas*. v. 36, n.2, p. 219-240, 1975.

da ideia de bom entre o Platão e Aristóteles³⁶, a teoria das formas³⁷, sua teoria política³⁸ e diversos temas acerca da interpretação ficiniana para a história do Platonismo³⁹. A mais recente publicação é de Denis J.-J. Robichaud⁴⁰ que apresenta uma grande pesquisa envolvendo Ficino e a recepção do Platonismo e do Pitagorismo.

A **Teoria do Amor** constitui-se enquanto outro tema fundamental do pensamento ficiniano e que lhe rende grande fama por conta de sua interpretação platônica do Eros e desde a segunda metade do séc. XIX que suscita interesse⁴¹. No séc. XX surge o clássico trabalho sobre o tema de A.-J. Festugière⁴² estabelecendo uma compreensão da doutrina do amor cortês medieval e a teoria renascentista de Ficino e sua recepção na literatura Francesa. No mesmo período outros estudos consolidam o tema⁴³. No decorrer do séc. XX o tema é retomado apenas na década de 1980 por Michael J. B. Allen⁴⁴.

A **Recepção da Filosofia Antiga no Renascimento do séc. XX** comporta os estudos que demonstram que Ficino também recepcionou outras escolas antigas como o Epicurismo⁴⁵ e Pitagorismo⁴⁶.

³⁶ ALLEN, Michael J. B. Ficino's Lecture on the Good. **Renaissance Quarterly**. v. 30, n.2, p. 160-171, 1977.

³⁷ ALLEN, Michael J. B. Tamburlaine and Plato. A Colon, a Crux. **Research Opportunities in Renaissance Drama**, 23, p. 21-31, 1980c; Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye. **Modern Language Notes**, 97, p. 171-182, 1982.

³⁸ EISENBICHLER, K.; PUGLIESE, O. Z. (org.). **Ficino and Renaissance Neoplatonism**. Ottawa: University of Toronto, 1986; BROWN, A. M. Platonism in Fifteenth-century Florence and its Contribution to Early Modern Political Thought. **Journal of Modern History**, 58, p. 383-413, 1986.

³⁹ ALLEN, Michael J. B. **Synoptic Art**. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation. Firenze: Leo S. Olschki, 1998; COPENHAVER, Brian. Platonism. In COPENHAVER, B.; SCHMITT, C. **A History of Western Philosophy**. 3 Renaissance Philosophy. Oxford, NY: Oxford University Press, 1992; RAFFINI, Christiane. **Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Baldassare Castiglione**. Philosophical, Aesthetic and Political Approaches in Renaissance Platonism. New York; Washington, DC: Peter Lang, 1998; HANKINS, James. Galileo, Ficino and Renaissance Platonism. In KRAYE, J. STONE, M. W. F. **Humanism and Early Modern Philosophy**. London; New York: Routledge, 2000.

⁴⁰ ROBICHAUD, Denis J.-J. **Plato's Persona**. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism and Platonic Tradition. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

⁴¹ MARIANO, R. La Dottrina dell' Amore. **Nuova Antologia**, 15, 1870; FERRI, Luigi. Platonismo di Ficino, dottrina dell'amore. **La filosofia delle scuole italiane**, v. 29, 1884.

⁴² FESTUGIÈRE, A.-J. La Philosophie de L'amour de Marsile Ficin et son Influence sur la Littérature Française au XVI^e siècle. **Revista da Universidade de Coimbra**, 8, p. 396-564, 1922a.

⁴³ TONELLI, L. **L'amore nella Poesia e nel Pensiero del Rinascimento**. Firenze: G. C. Sansoni, 1933; IVANOFF, N. La Beauté dans la Philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreux. **Humanisme et Renaissance**, v. 3, p. 12-21, 1936; MEYLAN, Edouard F. **L'évolution de la Notion d'amour Platonique**. Humanisme et Renaissance, v. 5, p. 418-142, 1938. NYGREN, Anders. **Agape and Eros**. 2 Vols. London: S. P. C. K. House, 1939.

⁴⁴ ALLEN, Michael J. B. Cosmogony and Love. The Role of Phaedrus in Ficino's Symposium'. **Journal of Medieval and Renaissance Studies**, 10, p. 131-153, 1980a.

⁴⁵ GABOTTO, Ferdinando. L'epicureismo di Marsilio Ficino. **Rivista di Filosofia Scientifica**, 10, p. 428-442, 1891; ONFRAY, M. **Le Christianisme Hédoniste**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2006..

⁴⁶ CELENZA, C. S. Pythagoras in the Renaissance: The case of Marsilio Ficino. **Renaissance Quarterly**, 52, n.3, p. 667-711, 1999.

Já a sua obra médica interessa particularmente a história da medicina quanto da magia. Aqui indicamos alguns estudos buscaram desenvolver uma compreensão particular da **Medicina** ficiniana. Os primeiros desenvolveram sobre o *DVS* e a saúde dos intelectuais⁴⁷. Recentemente Teodoro Katinis⁴⁸ desenvolveu uma pesquisa extensa e crítica sobre o *Consilio contro la Pestilenza*, livro que trata acerca da peste que assolou a Europa.

O **Belo, a Poesia, a Melancolia** e sua relação com a **Literatura** compõe o campo da estética e dos estudos literários que foi sem sombra de dúvidas um dos temas que mais interessaram os pesquisadores envolvendo a obra de Ficino e de seus discípulos. São do final do séc. XIX e primeira metade do séc. XX as primeiras referências⁴⁹. A partir da segunda metade do séc. XX surgem referências que envolvem poesia, melancolia e teoria estética⁵⁰.

Nas décadas de 1960 e 1970 surgem os trabalhos da escola de Warburg que se dedicam a teoria estética e ao paganismo⁵¹. No final do séc. XX e início do XXI Ute

⁴⁷ CELENZA, C. S. Pythagoras in the Renaissance: The case of Marsilio Ficino. **Renaissance Quarterly**, 52, n.3, p. 667-711, 1999; KAHL, Wilhelm. Die Älteste Hygiene der Geistigen Arbeit: Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum (1482). **Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur, und für Pädagogik**, 18, p. 482-491, 525-546, 599-619, 1906.

⁴⁸ KATINIS, Teodoro. **Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino**. Il Consilio Contro la Pestilenza. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

⁴⁹ SCARANO, N. **Il Platonismo nelle Poesie di Lorenzo dei Medici**. Nuova Antologia, 1893; HUIT, C. Le Platonisme Pendant la Renaissance. **Annales de Philosophie Chrétienne** N. S. 33, 1895/1896; FESTUGIÈRE, A. J. Dante et Marsile Ficin. **Bulletin du Jubilé**. Paris: Art Catholique, 1922b; PANOFKY, Erwin; SAXL, Fritz; GIEHLOW, Karl. **Dürers 'Melencolia I'**. Eine quellen-und typengeschichtliche Untersuchung. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1923; PANOFKY, Erwin. **Idea**. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Leipzig; Berlin: Teubner, 1924; **Studies in Iconology**. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. New York: Oxford University Press, 1939; SCHOELL, L. **Études sur l'humanisme Continental en Angleterre à la fin de la Renaissance**. M. Ficinus, L. Gyraldus, N. Gomse et alii. Paris, 1926; BUCK, August. **Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo di Medicis**. Berlin: Junker u. Dünhaupt, 1936; MOENCH, Walter. **Die Italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte**. Berlin: Kraus Reprint, 1936; GOMBRICH, E. H. Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle. **Journal of Warburg**, 8, p. 7-60, 1945.

⁵⁰ CHASTEL, André. **Marsilio Ficino et L'Art**. Genève: E. Droz, 1996 [1954]; **Art et Humanisme à Florence au Temps de Laurent le Magnifique**. Paris: PUF, 1959; WADSWORTH, J. B. Landino's Disputationes Camaldulenses Ficino's de Felicitate and l'Altercazione of Lorenzo de' Medici. **Modern Philology**, v. 50, n.1, p. 23-31, 1952-1953; SOLINAS, G. Sull'estetica di Marsilio Ficino. **Annali della Faculta delle Lettere di Cagliari** 16, p. 367-380, 1957; KLIBANSKY, R. ; PANOFKY, E.; SAXL, F. **Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art**. London: Thomas Nelson and Sons, 1964; KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to him in the Caetani Codex of Dante. **Renaissance Quarterly**, v. 36, n.1, p. 1-47, 1983.

⁵¹ GOMBRICH, E. H. **Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance II**. Oxford: Phaidon Press, 1975; WIND, Edgar. **Pagan Mysteries in the Renaissance**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Oehlig⁵² desenvolveu sobre o pensamento estético ficiniano a partir das questões da *TP*, da doutrina da inspiração poética, dos furores divinos e sua teoria musical. Mais recentemente as principais referências são Albertini⁵³ sobre suas ideias estéticas; K. B. Moore⁵⁴ sobre aspectos relativos a ideias arquitetônicas em Ficino; e Thomas O. Jones⁵⁵ sobre a influência de Ficino sobre poetas ingleses.

Religião, Mitologia, Teologia, Apologética cristã. Os primeiros estudos compreendem temas como doutrina esotérica, ortodoxia, teologia dogmática, conceito de religião, a relação entre filosofia e religião e sua obra apologética⁵⁶. Na segunda metade do séc. XX Ardis B. Collins⁵⁷ contribui com uma análise filosófica sobre as fontes escolásticas e platônicas para a teologia de Ficino e seu grande projeto filosófico e religioso; e Amos Edelheit⁵⁸ sobre a teologia de Ficino, Pico e Savonarola partindo do ponto de vista humanista. Outras investigações importantes também são a de Paul Richard Blum⁵⁹ sobre sua filosofia teológica analisada a partir da filosofia da religião; de Guido Bartolucci⁶⁰ sobre Ficino e o Hebraísmo; e Michael J. B. Allen⁶¹ sobre as relações entre Platonismo e heresia no Renascimento do séc. XV.

⁵² OEHLIG, Ute. **Die Philosophische Begründung der Kunst bei Ficino**. Berlin; Boston: de Gruyter, 1992.

⁵³ ALBERTINI, T. Marsilio Ficino (1433–1499). The Aesthetic of the One in the Soul. In BLUM, Paul Richard (ed.). **Philosophers of the Renaissance**. Tradução: Brian McNeil. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.

⁵⁴ MOORE, K. B. Ficino's Idea of Architecture: The 'Mind's-eye View' in Quattrocento Architectural Drawings. **Renaissance Studies**. 24, n.3, p. 332-352, 2010.

⁵⁵ JONES, Thomas O. **The Influence of Marsilio Ficino (1433-1499) on Elisabethan Literature**. Christopher Marlowe and William Shakespeare. 2 Vols. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013.

⁵⁶ BALBINO, Giuliano. **L'Idea Religiosa di Marsilio Ficino**. E il Concetto de una Dottrina Esoterica. Cerignola, Editrice Scienza e Diletto, 1904; PUSINO, Ivan. **Religjozno, Filosofo, Kija Vazzenija Marsilii Ficino**. Moskowkaho Universitiota, 1917; **Religioznyja Iskanja w Epochn Wozrozdjenja**. I. Marsilii Ficino. 1923; Ficin's und Pico's Religiös-philosophische. Anschauungen. **Zeitschrift für Kirchengeschichte**, 44, p. 504-543, 1925; DRESS, Walter. **Die Mystik des Marsilio Ficino**. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1929; HAK, Henri Johan. **Marsilio Ficino**. Amsterdam: H. J. Paris, 1934; CORSANO, Antonio. **I Pensiero Religioso Italiano: Dell'umanesimo al giurisdizionalismo**. Bari: Laterza & Figli, 1937; ANICHINI, Giuseppe. **L'umanesimo e il Problema della Salvezza in Marsilio Ficino**. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1937; CARBONARA, Cleto. Il Platonismo Cristiano di Marsilio Ficino. In: **Il Secolo XV**. Milano: Fratelli Bocca, p. 109-251, 1943; GARIN, Eugenio. La Theologia Ficiniana. Umanesimo e Machievallismo. **Archivio di Filosofia**, p. 21-33, 1949; Problemi di Religione e Filosofia nella Cultura Fiorentina del Quattrocento. **Humanisme et Renaissance**, 14, 1952, p. 70-82, 1952; MARCEL, Raymond. L'apologétique de Marsile Ficin. **Pensée et Tradition Chrétienne au XV^e et au XVI^e s.**, Paris, p. 159-168, 1950.

⁵⁷ COLLINS, Ardis B. **The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

⁵⁸ EDELHEIT, Amos. **Ficino, Pico and Savonarola**. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498. Leiden; Boston: Brill, 2008.

⁵⁹ BLUM, Paul Richard. Marsilio Ficino's Philosophical Theology. In: **Philosophy of Religion in the Renaissance**. Farnham, UK; Burlington, USA: Ashgate, 2010.

⁶⁰ BARTOLUCCI, Guido. **Vera Religio**. Marsilio Ficino e la Tradizioni Ebraica. Torino: Paideia, 2017.

Epistemologia e Teoria do conhecimento. A primeira abordagem criteriosa sobre sua epistemologia ficiniana foi de Meier⁶² no início do séc. XX. Os estudos mais atuais são o de Michael J. B. Allen⁶³ sobre a questão da *significatio* e o de Simone Fellina⁶⁴ sobre a epistemologia de Ficino e Pico Della Mirandola.

A Alma e a Imaginação. O trabalho de Olgiati⁶⁵ foi o primeiro e uma das poucas monografias sobre a questão da alma e suas problemáticas platônicas e aristotélicas. A imaginação se apresenta com um tema pouco abordado, porém de importância. Destacam-se Klein⁶⁶ sobre a imaginação em Ficino e Giordano Bruno; e Tirinnanzi⁶⁷ que retoma o tema da imaginação entre Ficino e Giordano Bruno.

Astrologia. Nesta rubricado incluímos os estudos que trataram exclusivamente dos problemas envolvendo as polêmicas astrológicas. Os primeiros estudos foram os de Baron⁶⁸ e Thorndike⁶⁹. O estudo mais extenso é o de Eugênio Garin⁷⁰ sobre a polêmica astrológica renascentista e as posições de Ficino e Pico, enquanto o mais recentemente é o de John North⁷¹.

Acerca do lugar de Ficino no **Humanismo** renascentista os principais estudos estabeleceram relações com a Filosofia⁷². No séc. XX as principais pesquisas foram de

⁶¹ ALLEN, Michael J. B. Marsilio Ficino on Significatio. In FRENCH, P.; WETTSTEIN, H. **Renaissance and Early Modern Philosophy**. Hoboken, NJ: Blackwell, 2003.

⁶² MEIER, Matthias. **Gott und Geist bei Marsiglio Ficino**. Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. München-Freising, 1917.

⁶³ ALLEN, Michael J. B. At Variance. Marsilio Ficino, Platonism and Heresy. In: HEDLEY, D.; HUTTON, S. (ed.). **Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy**. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2008.

⁶⁴ FELLINA, Simone. **Modelli di Episteme Neoplatonica nella Firenze del '400**. Le Gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino. Firenze: Olschki, 2014.

⁶⁵ OLGATI, Francesco. **L'anima dell'umanesimo e del Rinascimento Saggio Filosofico**. Milano: Societa Editrici Vita e Pensiero, 1924.

⁶⁶ KLEIN, R. L'imagination comme Vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno. **Revue de Metaphysique et de Morale**. 61, p. 18-39, 1956.

⁶⁷ TIRINNANZI, Nicoletta. **Umbra Naturae**. L'immaginazione da Ficino a Bruno. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

⁶⁸ BARON, Hans. Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. In: GOETZ, Walter. **Kultur-Und Universalgeschichte**. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1927.

⁶⁹ THORNDIKE, L. Marsilio Ficino und Pico della Mirandola und die Astrologie. **Zeitschrift für Kirchengeschichte** 46, p. 584-585, 1928.

⁷⁰ GARIN, Eugenio. **Lo Zodiaco della Vita**. La Polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento. Roma: Laterza, 1976.

⁷¹ NORTH, J. Types of Inconsistency in the Astrology of Ficino and Others. In MACDONALD, A. A.; VON MARTELS, Z. R. W. M.; VEENSTRA, J. A. (org.). **Christian humanism: Essays in honour of Arjo Vanderjagt**. Leiden: Brill, 2009.

⁷² TOFFANIN, G. **Storia dell'Umanesimo**. Bologna: Zanichelli, 1933; KRISTELLER, P. O. Ficino and Pomponazzi on Place of Man in the Universe. **Journal of the History of Ideas**. v. 5, n.2, p. 220-226, 1944b; The Philosophy of Man in the Italian Renaissance. **Italica**, 24, p. 93-112, 1947a; GARIN, Eugenio. Marsilio Ficino, G. Benivieni e Giovanni Pico della Mirandola. **Bolletino Storico Agostiniano**, 23, p. 93-99, 1942.

P. O. Kristeller⁷³ e suas coletâneas de aulas sobre os humanistas italianos, onde desenvolve os aspectos gerais da obra de Ficino situando historicamente seu pensamento filosófico e suas bases humanistas.

O principal estudo inicial sobre a **Teoria Musical** ficiniana foi de P. O. Kristeller⁷⁴ envolvendo Ficino e o ensino de música no Renascimento do séc. XV. Os mais influentes estudos foram os de D. P. Walker⁷⁵ sobre a música órfica e as relações entre música e magia natural. Uma profunda pesquisa sobre a teoria musical de Ficino e sua relação com a *prisca theologia*, com sua prática mágica e o problema da astrologia foi desenvolvida por Angela M. Voss⁷⁶. O estudo mais recente é o de Jacomien Prins⁷⁷ sobre cosmologia e teoria musical em Ficino e Patrizi.

A **Filosofia Patrística** e a **Escolástica** exerceram uma grande influência em Ficino além de sua relação com a filosofia pagã greco-romana do final da Antiguidade e a filosofia árabe. Os principais estudos buscaram coordenar estas relações⁷⁸. Vale ressaltar que outros estudos foram desenvolvidos sobre as fontes patrísticas e escolásticas relacionadas com outros temas como o da magia.

Os estudos envolvendo a **Magia**, o **Oculto** e o **Esotérico** são os mais importantes para os nossos objetivos. O primeiro estudo foi o de Kinkerdey⁷⁹ sobre a relação entre música e magia na obra de Franchino Gaffurius e a influência de Platão através de Ficino. Posteriormente D. P. Walker⁸⁰ em sua principal obra sobre a magia renascentista é a principal referência sobre o tema. Esta investiga a relação entre a magia musical e a magia natural de Ficino no *DVLT* em geral e *DVCC* em particular, além de sua abrangente influência até Campanella. Esta obra marca o avanço nos estudos críticos

⁷³ KRISTELLER, P. O. **Eighth Philosophers of the Italian Renaissance**. Redwood City, CA: Stanford University Press, 1964, **Renaissance Concepts of Man and Other Essays**. New York: Harper & Row, 1972.

⁷⁴ KRISTELLER, P. O. Music and Learning in the Early Italian Renaissance. **Journal of Renaissance and Baroque Music**, 1, p. 255-274, 1947c.

⁷⁵ WALKER, D. P. Le Chant Orphique de Marsile Ficin. **Musique et Poésie au XVI^e s.**, Paris, p. 17-28, 1954a, **Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella**. London: Warburg Institute, 1958.

⁷⁶ VOSS, Angela M. **Magic, Astrology and Music**. The Background to Marsilio Ficino's Astrological Music Therapy and his Role as a Renaissance Magus. Ph.D. Thesis. Music Department, University of London, London, 1992.

⁷⁷ PRINS, Jacomien. **Echoes from the Invisible World**. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory. Leiden; Boston: Brill, 2014.

⁷⁸ HEITZMAN, Marian. L'agostinismo Avicennizzante e il punto di partenza della Filosofia di Marsilio Ficino. **Giornale Critico della Filosofia Italiana**. 1935/1936; KRISTELLER, P. O. The Scholastic Background of Marsilio Ficino. **Traditio**, 2, p. 257-318, 1944a; Augustine and the Early Renaissance. **Review of Religion**, 8, p. 339-358, 1947b; GARIN, Eugenio. Santo Agostino e Marsilio Ficino. **Bollettino Storico Agostiniano**, 16, p. 1-7, 1940b.

⁷⁹ KINKERDEY, O. Franchino Gaffurius and Marsilio Ficino. **Harvard Library Bulletin**, 1, n.3, 1947 p. 379.

⁸⁰ 1958.

sobre a magia renascentista propondo uma primeira definição teórica, a da “magia espiritual” ou “demoníaca” e o primeiro a indicar a relação entre magia e dissimulação em Ficino. Esta referência foi decisiva para a presente pesquisa, possibilitando um ponto de partida para nossa hipótese.

A partir da década de 1970 e 1980 surgem os primeiros desenvolvimentos teóricos sobre a magia ficiniana posteriores aos de D. P. Walker. Estes estudos foram os de Wayne Shumaker⁸¹ que desenvolveu algumas importantes análises sobre a teoria da magia no *DVCC*; de Walter Pagel⁸² sobre a influência de Ficino a noção de “mago” em Paracelso; e Thomas Moore⁸³ com sua interpretação psicológica da magia astral de Ficino. Destaco a pesquisa de Ioan P. Culiano⁸⁴ que parte da Psicologia das profundezas para analisar na Psicologia de Ficino as noções de alma e melancolia, além daquilo que Culiano chama de “demonomagia”; e os estudos de John Mebane⁸⁵ sobre magia, ciência e bruxaria renascentista italiana e alemã e suas influências na literatura inglesa, além disso, analisa alguns trechos da *TP* e do *DVCC*.

Na década de 1990 James Bono⁸⁶ em seu livro *The Word of God and Languages of Man* aborda as teorias científicas e médicas a partir da teoria da linguagem neoplatônica, apresentando um estudo sobre linguagem e magia em Ficino com análises gerais sobre o *DVCC*.

Mas recentemente Esther Cohen⁸⁷ em sua obra sobre magia e bruxaria no início da modernidade *Con el Diablo en el Cuerpo*, apresenta uma análise da magia ficiniana a partir do comentário ao *Symposium* e a teoria do Eros; Gyögy Szönyi⁸⁸ em seu *John Dee's Occultism* recoloca o problema da magia no sentido de “exaltação” no Medievo e Renascimento do séc. XV, conduzindo a questão no Neoplatonismo florentino abordando a *exaltatio* na magia talismânica de Ficino e nas *Conclusões* de Pico: o

⁸¹ SHUMAKER, W. **The Occult Sciences in the Renaissance**. A Study in Intellectual Patterns. Los Angeles: University of California Press, 1972.

⁸² PAGEL, Walter. Paracelsus and Neoplatonism. The influence of Marsilio Ficino. Ficino's ideal of the “Magus” as Priest-Physician. Paracelsus and the Philosophy of Plotinus. In: **Paracelsus**. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance. 2ed. Basel; New York: Karger, 1982.

⁸³ MOORE, Thomas. **The Planets Within**. The Astrological Psychology of Marsilio Ficino. Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 1983 (1990).

⁸⁴ CULIANO, Ioan P. **Eros et Magie à la Renaissance, 1484**. Paris: Flammarion, 1984.

⁸⁵ MEBANE, John S. **Renaissance Magic and the Return of the Golden Age**. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson and Shakespeare. Lincoln, Nebraska; London: University of Nebraska Press, 1989.

⁸⁶ BONO, James J. **The Word of God and the Languages of Man**. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. 1: Ficino to Descartes. Medison, WI: University of Wisconsin Press, 1995.

⁸⁷ COHEN, Esther. **Con el Diablo en el Cuerpo**. Filósofos y Bujas en el Renacimiento. 1. ed. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM; Taurus, 2003.

⁸⁸ SZÖNYI, Gyorgy. **John Dee's Occultism**. Magical Exaltation through Powerful Signs. Albany, NY: SUNY Press, 2004.

aporte de Wouter J. Hanegraaff⁸⁹ parte dos estudos sobre esoterismo ocidental analisando historicamente o transcurso do tema e seu caráter de rejeição e polêmica, estando Ficino em meio à emergência da sabedoria antiga no Renascimento italiano. Hanegraaff problematiza as abordagens que rejeitam e que retomam o tema do oculto e do esotérico na academia; Brian Copenhaver⁹⁰ em seu livro sobre a história da magia da Antiguidade ao Iluminismo nos contempla com uma profunda análise da magia ficiniana. Todas as obras citadas nos foram da maior importância e constituem uma base teórica sólida. Na década atual destaco a pesquisa de Liana Saif⁹¹ sobre a influência da magia árabe em Ficino também de grande importância para nossa tese.

Hermes Trismegistos, Hermetismo, Literatura hermética. Este constitui um tema já considerado clássico. O primeiro que parece ter atentado a ele foi P. O. Kristeller⁹² em um artigo sobre o Hermetismo em Ficino e Lazzarelli em termos de difusão das ideias herméticas no Renascimento por meio da tradução e publicação destes escritos.

Na década de 1960 se tornou um assunto popular com a obra de Frances A. Yates⁹³ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, que em seu título aparenta débito com a obra de Giovanni Gentile também centrada em Giordano Bruno. Em seu *Giordano Bruno* Yates desenvolveu o que conhecemos hoje como a “tese Yates”, ou seja, a noção generalista da influência hermética ao pensamento mágico e religioso do Renascimento e sua relação com o desenvolvimento da ciência moderna, estando Ficino em posição acentuada enquanto o grande promotor de tal emergência. Os estudos prévios de D. P. Walker sobre a magia, de A.-J. Festugière sobre o Hermetismo e outros estudiosos do *Warburg Institute* como E. Gombrich, E. Panofsky, etc., sobre o Renascimento favoreceram sua “tese”. Entretanto, Frances Yates sobressaltou o caráter hermético frente às outras fontes de essencial importância para este período, fato tal que pode ser constatado na própria obra em suas referências. Contudo, adquiriu um amplo reconhecimento e possibilitou o retorno do interesse do público em geral sobre o

⁸⁹ HANEGRAAFF, Wouter J. **Esotericism and the Academy**. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012.

⁹⁰ COPENHAVER, Brian. **Magic in Western Culture**. From Antiquity to the Enlightenment. New York: Cambridge University Press, 2015.

⁹¹ SAIF, Liana. **The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy**. 1ed. London: Palgrave Macmillan, 2015.

⁹² KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla Diffusione delle Idee Ermetiche del Rinascimento. *Annali della R. S. N. S. di Pisa*, serie 2, n.7, p. 237-262, 1938b.

⁹³ YATES, Frances A. **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition**. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

Hermetismo, à magia renascentista e ao esoterismo como importantes componentes culturais. Ainda hoje consiste em uma referência clássica e que nos possibilitou uma visão geral do problema, além de conter uma análise do *DVCC*.

Na década de 1970, Frederick Purnell Jr.⁹⁴ em uma nota bibliográfica indica um possível equívoco de tradução de um trecho do *Pimander* de Ficino acerca da inclusão das Sibilas enquanto fonte oracular. Segundo Purnell Jr. o erro não foi de Ficino, e sim de seu editor da edição de Treviso, 1471, que troca *per sylviam* por *per sybillam* que altera o sentido da referência. Este fato incide no problema acerca da inspiração e dos furores divinos que foi desenvolvido por Ficino em algumas obras lhe permitindo considerar as Sibilas como fontes fidedignas em sua especulação sobre a origem da religião. Por sua vez, Michael J. B. Allen⁹⁵ também desenvolveu criticamente sobre a mesma passagem envolvendo a Sibila no *Pimander*.

Frances A. Yates⁹⁶ retorna em seu *Art of Memory* a incluir a importância de Ficino e do Hermetismo para a mnemotécnica renascentista. Os estudos de Brian Copenhaver⁹⁷ são os mais importantes por incluir uma crítica mais acurada, buscando rastrear a influência das diversas fontes da magia ficiniana no *DVLT* distanciando da “tese Yates”. Estas fontes são Jâmblico, Sinésio, os *OC* e as fontes escolásticas; Por outro lado, Eugênio Garin⁹⁸ continua a desenvolver a “tese Yates” em seu livreto sobre o Hermetismo renascentista com referências a importância de Ficino para este movimento. Nos anos 1990, Maria Muccillo⁹⁹ investiga a relação entre a sabedoria antiga, o Platonismo e o Hermetismo, problematizando a questão das fontes, enquanto Antoine Faivre¹⁰⁰ desenvolvendo sobre a definição de Hermetismo renascentista acaba contribuindo para situar Ficino neste contexto.

⁹⁴ PURNELL, Frederick. Hermes and the Sibyl. A Note on Ficino's *Pimander*. University of Chicago; Renaissance Society of America. **Renaissance Quarterly**, v. 30, n.3, p. 305-310, 1977.

⁹⁵ ALLEN, Michael J. B. The Sibyl in Ficino's *Oaktree*. **Modern Language Notes**, 95, n.1, p. 205-210, 1980b.

⁹⁶ YATES, Frances A. **The Art of Memory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

⁹⁷ COPENHAVER, Brian. Scholastic Philosophy and Renaissance magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino. **Renaissance Quarterly**, 37, p. 523-554, 1984, Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's *De Vita Libri Tres*: Hermetic magic or Neoplatonic magic? In: HANKINS, J.; MONFASANI, J.; PURNELL Jr, F. (org.). **Supplementum Festivum**: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller. Binghamton; New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987.

⁹⁸ GARIN, Eugenio. **Hermetisme et Renaissance**. Paris: Allia, 2001 (1988)

⁹⁹ MUCCILLO, Maria. **Platonismo, Ermetismo e "Prisca Theologia"**. Ricerche di Storiografica Filosofica Rinascimentale. Firenze: Olschki, 1996.

¹⁰⁰ FAIVRE, Antoine. Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe. In: FAIVRE, A.; HANEGRAAFF, W. J. (ed.). **Western Esotericism and the Science of Religion**. Leuven, Belgium: Peeters, 1998b.

Escritos, Correspondências, Marginalia. Este componente compreende estudos sobre os manuscritos e o epistolário de Ficino. Os principais estudos são o de Saxl¹⁰¹ sobre um manuscrito de Ficino escrito em Bruges, nos países baixos, em 1475; de Jayne¹⁰² acerca da correspondência entre John Colet e Ficino; de Erminia Ardisini¹⁰³ sobre as anotações marginais de Tasso em sua edição particular do Plotino de Ficino; e de Ursula Troger¹⁰⁴ em uma investigação sobre o caráter autobiográfico de Ficino em suas *Cartas*.

Por fim, existe uma grande produção de **Obras Gerais** sobre Ficino e sua presença em **Compêndios** de História da Filosofia, História das Ideias e História da Teologia. Na segunda metade do século XX surgem as primeiras obras de valor filosófico e de importância historiográfica: Ricci¹⁰⁵ tratando sobre o Renascimento em termos quantitativos; Garin¹⁰⁶ sobre a cultura renascentista abordando questões como a magia e a astrologia, além de um capítulo centrado no contexto de Ficino e seus temas; Os principais compêndios de História da Filosofia são de Brehier¹⁰⁷; Garfagnini¹⁰⁸; e Reale e Antiseri¹⁰⁹.

A publicação de Carlos Gilly e Sebastiano Gentile¹¹⁰ possui um valor histórico por apresentar o catálogo da mostra na *Biblioteca Medicea Laurenziana* em Florença de outubro de 1999 a janeiro de 2000, organizada pela *Bibliotheca Philosophica Hermetica* de Amsterdam em comemoração aos quinhentos anos de morte de Ficino e da redescoberta de Hermes Trismegistos no séc. XV. É dividida em duas partes, a primeira apresenta uma visão geral sobre Ficino e Hermes Trismegistos, enquanto a segunda os textos fontes e respectivos comentários. Tal amostra evidencia o legado de Ficino para com a filosofia hermética.

¹⁰¹ SAXL, F. A Marsilio Ficino Manuscript Written in Bruges in 1475, and the Alum Monopoly of the Popes. *Journal of Warburg*, v. 1, n.1, p. 61-2, 1937.

¹⁰² JAYNE, Sears Reynolds. *John Colet and Marsilio Ficino*. London: Oxford, 1963.

¹⁰³ ARDISSINO, Erminia. *Tasso, Plotino, Ficino*. In *Margine a un Postulato*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

¹⁰⁴ TROGER, Ursula. *Marsilio Ficin's Selbstdarstellung: Untersuchungen Zu Seinem Epistolarium*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2016

¹⁰⁵ RICCI, P. G. Studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento nel 1500. *Rinascimento*, 2, p. 385-447, 1951.

¹⁰⁶ GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento*. Bari: Laterza, 1954; *Italian Humanism*. Philosophy and Civic Life in the Renaissance. Tradução: P. Munz. Oxford: Blackwell, 1965.

¹⁰⁷ BREHIER, Emile. *The History of Philosophy. The Middle Age and the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

¹⁰⁸ GARFAGNINI, G. C. (org.). *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*. 2 vols. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1986.

¹⁰⁹ REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*. Volume II. Dall'Umanesimo a Kant. Brescia: Editrice La Scuola, 1997.

¹¹⁰ GENTILE, Sebastiano; GILLY, Carlos. *Marsilio Ficino e il Ritorno de Ermete Trismegisto*. Firenze: Centro di; Bibliotheca Philosophica Hermetica, 1999.

Outras obras de caráter geral são importantes por incluírem boas introduções e resultados de seminários e congressos sobre Ficino¹¹¹. Destacamos as contribuições de Susan Byrne¹¹² sobre a presença e influencia de Ficino na Espanha, representa juntamente com outros autores como Sophia Howlett, a nova geração de pesquisadores da obra e do pensamento ficiniano que também incluem Sebastiano Gentile, Stéphane Toussaint e outros como Sophia Howlett¹¹³ que retoma a discussão sobre a obra de Ficino e apresenta nesta obra introdutória suas variadas temáticas e tendências interpretativas; e Eming e Dallapiazza¹¹⁴ como uma obra coletiva envolvendo os temas da magia e da literatura.

Estado da Arte em Língua Portuguesa

Buscamos neste registro apresentar o estado da questão em língua portuguesa sobre Marsílio Ficino. Neste sentido buscando ampliar nosso horizonte a todos os países de língua portuguesa, pelo fato da escassa produção intelectual sobre Ficino no Brasil e em territórios de língua portuguesa.

Constatamos que na pesquisa em língua portuguesa em Ciências das Religiões, Filosofia e História Marsílio Ficino não deve ser considerado um desconhecido, fato que se comprova pela existência de uma pequena produção de artigos e capítulos de livro. Estas produções incluem estudos sobre temas específicos¹¹⁵ como: teoria da ciência, literatura, Humanismo e Filosofia da arte. Há também a presença de traduções

¹¹¹ SHEPHERD, Michael (ed.). **Friend to Mankind**. Marsilio Ficino (1433-1499). London: Shephard-Walwyn, 1999; ALLEN, Michael J. B.; RESS, Valery; DAVIES, M. **Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002; GENTILE, Sebastiano; TOUSSAINT, Stéphane (org.). **Marsilio Ficino**. Fonti, Testi, Fortuna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006; CLUCAS, S.; FORSHAW, P.; RESS, V. **Laus Platoni Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence**. Leiden; Boston: Brill, 2011.

¹¹² BYRNE, Susan. **Ficino in Spain**. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2015.

¹¹³ 2016.

¹¹⁴ EMING, J.; DALLAPIAZZA, M. G. **Marsilio Ficino in Deutschland und Italien**. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017.

¹¹⁵ BOMBASSARO, L. C. O Amor Intelectual em Marsilio Ficino e Giordano Bruno. **Veritas Revista Trimestral de Filosofia**. v. 49, n.4, 2004; TEIXEIRA, Felipe C. Representações do Belo no *Quattrocento* Fiorentino. Leon Battista Alberti e Marsilio Ficino. **Viso Cadernos de Estética Aplicada**. v. 3, n.6, p. 1-22, 2009; MASSAÚ, G. C. Dignidade Humana e Marsilio Ficino. A Perspectiva do Renascimento. **Revista Direitos Humanos e Democracia**. Editora Unijui, Ano 2, n.3, jan/jun, 2014; SILVA, Lorena O. M. Os Ideais Estéticos do Renascimento. Uma Abordagem de Marsilio Ficino. *In*: CARVALHO M.; GUIMARAES, B. **Estética e Arte**. Coleção XVI Encontro ANPOF. ANPOF, p. 95-108, 2015; MASSIME, Marina. **História dos Saberes Psicológicos**. São Paulo: Paulus, 2016.

de pequenos trechos do *DVCC* e do *De Amore*¹¹⁶. É interessante notar que algumas das produções são traduções parciais, enquanto outras são trabalhos com abordagem ampla sobre contextos ou temas. Os trabalhos mais específicos sobre Ficino são a menor parte do estado da arte.

Em pós-graduações apenas foram encontrados cinco registros em língua portuguesa, sendo quatro dissertações de mestrado e uma tese de doutorado. Em nenhuma delas o *DVCC* é objeto de investigação. Esta realidade é diferente quando se trata de teses e dissertações em língua inglesa e espanhola onde o volume é maior. Entretanto, destas teses e dissertações estrangeiras apenas a de Angela Voss¹¹⁷ aborda o *DVCC*. O interesse dos pesquisadores nacionais sobre Ficino pode ser circunscrito às suas bases metafísicas¹¹⁸, literárias¹¹⁹, estéticas¹²⁰, musicais¹²¹ e a teoria sobre Deus¹²².

Fora o âmbito acadêmico não foi encontrado registros de livros de divulgação científica ou literatura em geral sobre Marsílio Ficino em português. Tal fato nos possibilita afirmar que é pequena a recepção e a presença de Marsílio Ficino na literatura filosófica, historiográfica e esotérica em língua portuguesa, tanto pelo lado do interesse dos acadêmicos, quanto dos demais leitores, incluindo grupos ou agentes do campo esotérico.

A Noção de Sistemas Simbólicos

¹¹⁶ MELO, A. M.; PERRINI, L. Marsilio Ficino. Comentário sobre o Banquete de Platão. Segundo Discurso – Pausânias. **Anais de Filosofia Clássica**. v. 5, n.10, p. 90-102, 2011; VIEGAS, R.; OLIVIEIRI, G.; FERRONI, A. Marsilio Ficino. *De Vita Triplici* III, 9-10. **Anamorfose Revista de Estudos Modernos**, v. 3, n.1, Dossiê Melothesia I. p. 87-94, 2015; MACEDO, Monalisa C. Marsilio Ficino. Comentário ao Banquete de Platão. Discurso VII – Alcebiades. **Princípios Revista de Filosofia**. Natal, v. 22, n.38, p. 333-360, 2015.

¹¹⁷ 1992.

¹¹⁸ SILVA, Leila M. de Jesus da. *A Metafísica da Luz em Marsílio Ficino*. 2007. Dissertação. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal.

¹¹⁹ ARAÚJO, Filipa M. G. M. *Interpretatio e Imitatio no De Amore de Marsilio Ficino*. 2008. Dissertação. Mestrado em Línguas Clássicas. Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal.

¹²⁰ RODRIGUES, Andreia de Freitas. *De Marsílio Ficino a Albrecht Durer*. 2009. Dissertação. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora.

¹²¹ STASI, Marcello. *Palavra, Harmonia e Platonismo Ficiniano na Monodia Dramática da Seconda Pratica*. 2009. Tese. Doutorado em Música. Programa de Pós-Graduação em Música. Universidade Estadual de Campinas. Campinas; ROSA, R. A. **A Sombra de Orfeu**. O Neoplatonismo Renascentista e o Nascimento da Ópera. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2010.

¹²² CARVALHO, Talyta C de. *Fé e Razão na Renascença: O conceito de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino*. 2010. Dissertação. Mestrado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

A linha de pesquisa que nossa tese está inserida tem seu plano de fundo geral a teoria dos *Sistemas Simbólicos*. Constituímos esta noção a partir das contribuições sociológicas de Peter Berger e Pierre Bourdieu, da antropologia filosófica de Ernst Cassirer e a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand e Jean-Jacques Wunemburger. Estes teóricos estão ligados às Ciências Sociais da Religião conforme o espectro das Ciências das Religiões¹²³.

Ernst Cassirer¹²⁴ em sua análise antropofilosófica afirma que o homem buscou organizar sua realidade por meio de uma sistematização das representações contidas na Linguagem, no Mito, na Religião, na Arte, na Ciência e na História. Estes elementos estão intimamente ligados ao transcurso histórico da cultura, da vida política e dos propósitos e valores humanos. A definição e o significado de “homem” enquanto essência não consiste em sua natureza metafísica, senão naquilo que fisicamente constitui enquanto produção humana empiricamente evidente. Nesse sentido a definição de homem deve ser entendida em termos *funcionais*¹²⁵. Estas funções são seus instrumentos de comunicação e representação, a fala, o mito, a arte, a religião, etc., e a estas acompanham terminologias como “sentimento religioso”, “imaginação artística”, “pensamento lógico”, “pensamento mítico”¹²⁶ que buscam responder questões psicológicas, sociológicas, históricas e filosóficas.

Por outro lado, Peter Berger e Thomas Luckmann partem da sociologia do conhecimento¹²⁷ em busca de compreender o processo pelo qual se “conhece” e como este “conhecimento” se estabelece enquanto “realidade” socialmente constituída, transitando entre dois polos: o senso comum (a vida cotidiana) e a formalização intelectual.

Para estes autores o homem constitui um mundo próprio, analogamente como os animais que vivem intuitivamente um mundo próprio, como o “mundo do cachorro” ou

¹²³ Cf. USARKI, Frank (org.). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007; FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999; PASSOSPASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

¹²⁴ CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 108.

¹²⁵ CASSIRER, 1994, p. 115.

¹²⁶ CASSIRER, 1994, p. 116.

¹²⁷ Teoria expressa em duas obras: *A Construção Social da Realidade* de ambos e *O Dossel Sagrado* de Peter Berger. A segunda obra referida aplica na religião, ou no fenômeno religioso, a teoria propriamente sociológica, esta que é descrita de forma completa na primeira obra mencionada.

“mundo do cavalo”¹²⁸. O homem contrariamente não vive em um “mundo humano” pré-definido intuitivamente com seus significados. Os animais vivem em um ambiente biológico definido, enquanto o homem não, ele estabelece uma relação de “abertura para o mundo”¹²⁹ em um caráter inacabado e sua constituição biológica lhe permite extrapolar seus limites, ou seja, seus limites fisiológicos lhe permitiu desenvolver diferentes possibilidades de se constituir enquanto um homem¹³⁰ produtor de um cosmos.

Em outro lugar Peter Berger¹³¹ afirma que o mundo humano é uma produção dele mesmo ao mesmo tempo em que o homem é produto social, que segue uma estrutura dialética. Neste sentido, o homem produz o mundo e em outro momento o homem retroage sobre seu produto. Em termos simples a sociedade é uma produção humana e o homem é um produto da sociedade. Esta afirmação não se contradiz exatamente por seu caráter dialético¹³². Este caráter se constitui de três passos: “subjetivação”, “objetivação” e “interiorização”. Estes devem ser entendidos unicamente enquanto um conjunto. O primeiro consiste nas atividades físicas e mentais humanas (interioridade → subjetividade = mundo como produto humano); o segundo é aquilo que se constitui enquanto realidade decorrente destas atividades humanas (exterioridade → objetividade = a realidade ela mesma); enquanto o terceiro é a reapropriação da realidade constituída objetivamente e estruturadas subjetivamente (subjetivação do mundo objetivo → homem produto social)¹³³.

As atividades humanas são entendidas a partir da noção de “hábito”, estas são ações repetidas, tomadas enquanto padrão¹³⁴ e constituídas pela atividade social. Enquanto que o seu significado é incluído nas ações rotineiras e admitido como corretas e pré-definidas para ações futuras, evitando que o significado seja repetidamente definido. Esta tipificação de ações individuais compartilhadas socialmente é chamada

¹²⁸ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Tratado de Sociologia do Conhecimento. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. 4ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, p. 69.

¹²⁹ BERGER; LUCKMANN, 1994, p. 70. A importância da fenomenologia em Peter Berger é latente e o próprio autor afirma que esta é uma ferramenta de análise importante para a vida cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 37). O termo “mundo” empregado por Berger (1985, p. 15) é propriamente um uso fenomenológico. Vale ressaltar que a influência da fenomenologia em Peter Berger é oriunda de uma linha teórica chamada “sociologia fenomenológica” que possui como principal teórico o sociólogo Alfred Schutz e o fenomenólogo Edmund Husserl (ASPERS, 2010).

¹³⁰ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 71; BERGER, 1985, p. 16-17.

¹³¹ 1985, p. 15.

¹³² Termo aplicado à sociedade em sentido marxista conforme o próprio Peter Berger (1985, p. 15).

¹³³ BERGER, 1985, p. 16.

¹³⁴ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 77.

de “institucionalização”¹³⁵. Esta garante a historicização dos atos e seu controle, porque controlando e prevendo, a institucionalização define a conduta e seu lugar dentro da dinâmica do conhecimento.

Este processo produz a “sedimentação” e a “tradição”¹³⁶. As produções individuais (subjetivas) são transmitidas por meio de um sistema de sinais que são reconhecidos socialmente (intersubjetivamente). Este acervo coletivo é transmitido por meio da linguagem enquanto objetivação das experiências individuais sedimentadas permitindo que sejam transmitidas as gerações futuras, formando uma “tradição coletiva”¹³⁷. Neste sentido, é por meio da linguagem que o homem constrói seu “edifício simbólico” cultural¹³⁸, e esta cultura é produto humano compartilhado. Para Berger¹³⁹ aquilo que poderia ser chamada de uma “natureza humana” seria este elemento produtor de mundo, capacidade que envolve a todos coletivamente.

Para a institucionalização existir deve haver uma tipificação das ações individuais¹⁴⁰. Estas são os “papeis”, tipificados enquanto específicas formas de ação. Seu sentido objetivo consiste em ações conhecidas e caracterizadas por sua repetição ou recorrência por qualquer agente tipicamente adequado. Segundo os autores, para que a institucionalização atinja uma ampla esfera é necessário que estruturas sejam compartilhadas amplamente¹⁴¹. A questão da institucionalização demanda uma abordagem mais estritamente sociológica para que seja problematizada em termos normativos para uma ideal sociedade institucionalizada, contudo não nos cabe aqui desenvolver uma teoria restritamente sociológica.

Cabe-nos entender, por fim, como que se estruturam os universos simbólicos. Primeiro em termos de “legitimação” por meio de significados ligados as ações institucionalizadas, tornando-as acessíveis e plausíveis¹⁴² com efeito de justificação. Isso se dá por meio da “integração” que é o sentido geral aos motivos individuais em determinadas situações ligadas aos “papeis” (por exemplo, o pai, o comandante militar, o sacerdote, etc.) enquanto processos parciais de institucionalização. Por outro lado, há a instância geral que é a totalidade da vida individual, a biografia e suas fases, produzindo a “legitimação”. Segundo os autores, a legitimação quando necessita de uma

¹³⁵ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 79.

¹³⁶ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 95.

¹³⁷ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 96.

¹³⁸ BERGER, 1985, p. 19.

¹³⁹ 1985, p. 20.

¹⁴⁰ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 101.

¹⁴¹ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 111.

¹⁴² BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 127.

transmissão às gerações futuras, as ações individuais (os hábitos) e as biografias (a memória) dão lugar as “explicações” e as “justificações” da “tradição institucional”¹⁴³. Esta se justifica em termos cognoscitivos enquanto um “conhecimento” que garante uma ordem legitimadora, explicando normativamente o que é “o correto” – o valor, “o ético” – da tradição. Esta “tradição que explica” sociológica, histórica e antropologicamente é o instrumento legitimador da sociedade.

Semelhante ao que vimos na análise de Ernst Cassirer, Berger e Luckmann¹⁴⁴ também atribuem à linguagem o sistema de transmissão das experiências individuais legitimadoras que instrui acerca dos “papéis” e seus significados tradicionais, sendo este o primeiro nível de legitimação. O segundo nível é o mais rudimentar, as máximas, expressões, sabedorias e lendas populares. O terceiro nível compreende ações mais especializadas, cabendo aos mais velhos de uma comunidade que instrui ou inicia os mais novos.

O quarto nível constitui os chamados “universos simbólicos”. São segundo os autores os “corpos da tradição teórica”¹⁴⁵. É o campo mais amplo e abrangente da “legitimação” que os níveis anteriores, compreendendo várias “áreas de significação”. “Simbólico” significa os “processos de significação” que correspondem a realidades outras que não a da experiência do cotidiano¹⁴⁶.

O termo “universo” consiste exatamente na amplitude ou na totalidade que esta engloba, ou seja, toda a esfera institucional. O “universo simbólico” corresponde ao que podemos entender como uma teoria geral que comporta diversos aspectos particulares ou formulações menores. Até mesmo aquilo que pode ser entendido como “fora” é “explicado” deste dentro. Por exemplo, os autores usam o caso do sonho. O sonho – domínio “separado da realidade” – é explicado e justificado a partir de uma teoria psicológica que direciona para dentro do “universo”¹⁴⁷.

O processo de cristalização de um “universo simbólico” é composto de “objetivação”, “sedimentação” e “acumulação de conhecimento”, operando por meio de seu caráter “ordenador” ou “nômico”¹⁴⁸. “Nômico” refere-se ao *nômos*, as leis ou regras. Estas garantem a ordem para a apreensão das experiências individuais (biografias) coordenando-as desde as diversas esferas de realidade para um único

¹⁴³ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 128.

¹⁴⁴ 1976, p. 129.

¹⁴⁵ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 131.

¹⁴⁶ BERGER; LUCKMANN, 1976, *idem*.

¹⁴⁷ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 132.

¹⁴⁸ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 133.

universo de significados. A expressão que os autores utilizam para esclarecer a função “nômica” afirma que ela “põe cada coisa em seu lugar”¹⁴⁹, conduzindo as esferas de realidade marginal para à “realidade” do cotidiano, legitimando-a na ordem institucional e do mesmo modo ordena as fases das biografias em periodizações, tornando-as históricas. Por fim, o “universo simbólico” é sustentado conceitual, cognoscitiva e teoricamente¹⁵⁰. Seu caráter teórico garante a problematização da realidade, dotando-o de significado e justificação.

Quem propõe a definição mais atual para os Sistemas Simbólicos é Pierre Bourdieu em seus *O Poder Simbólico e Economia das Trocas Simbólicas*. Segundo Bourdieu¹⁵¹ os Sistemas Simbólicos possuem duas estruturas, uma “estrutura estruturante” e uma “estrutura estruturada”. A primeira refere-se ao desenvolvimento neokantiano que define os universos simbólicos (religião, arte, ciência, etc.) como “formas simbólicas” (Cassirer, Humboldt, Sapir, Whorf), no que Panofsky chama de “formas históricas” e ao que o Kantismo de Durkheim de “formas sociais” propôs como uma posição “empírica” sobre o problema do conhecimento. Segundo Bourdieu, para aqueles que ele chama de “tradição idealista” o mundo e seu sentido de objetividade concordam com uma subjetividade estruturante segundo a fórmula “senso = consenso”.

Já as “estruturas estruturadas” são aqueles que permitem compreender a lógica intrínseca a cada forma simbólica¹⁵², possuindo uma característica analítica da própria estrutura segundo um entendimento neokantiano. Contudo, seguindo a tendência estruturalista privilegia os produtos da consciência como um modo de ação, ou seja, uma “estrutura estruturada”. Como é comum nessa tradição de pensamento, a linguagem assume uma condição estruturadora na relação entre “som e sentido”¹⁵³.

Semelhante ao exposto sobre Cassirer, Berger e Luckmann, Bourdieu¹⁵⁴ também reconhece que os sistemas simbólicos possuem o poder de construção da realidade, lhe atribuindo sentido e lógica, enquanto ferramenta de conhecimento e comunicação. Seu caráter estruturado evidencia sua “função social”, seu poder integralizado, assegurador de uma ordem social do consenso sobre o sentido não somente “lógico”, como também

¹⁴⁹ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 135.

¹⁵⁰ BERGER; LUCKMANN, 1976, p. 142.

¹⁵¹ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/Lisboa: DIFEL, 1989, p. 8; *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 27-28.

¹⁵² BOURDIEU, 1989, p. 9.

¹⁵³ BOURDIEU, 1989, idem.

¹⁵⁴ BOURDIEU, 1989, p. 10.

“moral” que é garantida pela primeira. Neste sentido, mantém-se o mesmo entendimento da função gnosiológica dos sistemas simbólicos até aqui vistas.

Porém, estes também podem assumir uma função de dominação, ou seja, de legitimação de uma classe dominante em determinada ordem social. Assim, exerceria uma “integração fictícia”¹⁵⁵ que legitima uma ordem hierarquizada que valida as distinções. Sendo assim, sua função é a de separar ao invés de unir, é uma “função de divisão” e de “dissimulação”¹⁵⁶, de distanciamento da cultura dominante e de demarcação do dominado. Outro ponto seria a chamada “violência simbólica” que assegura a dominação e o cumprimento de uma função política. Por fim, os Sistemas Simbólicos são produzidos por um “corpo de especialistas”, são os responsáveis pela produção simbólica, estruturadores das ideologias e da função de domínio exclusivo de produção e circulação¹⁵⁷. Estes especialistas são os religiosos, artistas, cientistas, etc. (acerca de alguns aspectos envolvendo o campo religioso em Bourdieu serão desenvolvido mais adiante). Contudo, a guisa de introdução, salientamos que as noções de integração, divisão, organização, dissimulação e o conflito entre agentes do sagrado nos é de extrema importância (capítulo 3).

Por fim, acerca da Teoria do Imaginário, suas variadas definições e usos bastam-nos apresentar em linhas gerais aquilo que esta teoria desempenha nesta tese. Primeiramente que aquilo que chamamos imaginário está além das definições comuns de *irrealidade*, *mitologia*, *fantasia*, *ficção*, etc.. Conforme J.-J. Wunemburger¹⁵⁸ o termo rigoroso “imaginário” se confunde, concorre ou interfere com estes outros termos rigorosos, por exemplo, “mentalidade” ou “ideologia”. Do mesmo modo, terminologias como “real”, “realidade”, “simbólico” e “imagético” podem indicar estruturas internas que concorrem com outras estruturas ou a totalidade das imagens que conformam uma realidade¹⁵⁹. Henry Corbin¹⁶⁰ também distingue o imaginário e o “imaginal”, este que é um domínio autônomo mediador entre o “material” e o “espiritual”. J.-J. Wunemburger por sua vez delimita o uso atual de imaginário como

¹⁵⁵ BOURDIEU, 1989, p. 10-11.

¹⁵⁶ No sentido de “imposição” (BOURDIEU, 2013, p. 33).

¹⁵⁷ BOURDIEU, 1989, p. 16.

¹⁵⁸ WUNEMBURGER, Jean-Jacques. **O Imaginário**. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007, p. 8.

¹⁵⁹ WUNEMBURGER, 2007, p. 10.

¹⁶⁰ 1998.

[...] um conjunto de produções, mentais e materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato) formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma forma simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados [...] ¹⁶¹.

O “imaginário” compõe uma estrutura linguística (verbal e representativa) e outra afetiva (emocional), nesse sentido, abrange desde a abstração à afecção. Estas duas instâncias conformam uma “forma simbólica” – no sentido conforme vimos até aqui – elemento de sentido ¹⁶². A interpretação e a literalidade operam, por sua vez, as gradações de sentido. Segundo J-J. Wunemburger ¹⁶³, o imaginário comporta duas concepções, a primeira que se refere às produções da imaginação e seu caráter propriamente criativo e a segunda que é a própria atividade da imaginação e seus princípios, ordem e lógica.

Vários autores desenvolveram contribuições para uma “história do imaginário”, como Gaston Bachelard, Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre, Henry Corbin e Michel Maffesoli. Centremo-nos em Gilbert Durand, autor que consideremos como teórico principal. Em *A Imaginação Simbólica* Gilbert Durand ¹⁶⁴ define o imaginário enquanto as representações da consciência, que se dispõe duplamente, direta (percepção – sensação) e indiretamente (representação – imagem). Os variados graus da imagem desempenham uma relação de adequação com a percepção ou uma inadequação total remetendo-se a falta de significado.

Para que possamos compreender o mecanismo de simbolização Gilbert Durand nos conduz para a definição de “símbolo”. Os símbolos nos remetem para o significado daquilo que é representado, podendo ser representações linguísticas ou visuais. Estes podem ser arbitrários quando evidentes (como uma placa de trânsito, etc.) cumprindo uma função de economia, ou complexos quando precisam indicar abstrações menos evidentes (um relato espiritual, metafísico, sobrenatural, etc.). Estes últimos são as alegorias, emblemas, parábolas e apólogos. Conceitualmente, os símbolos concernem à

¹⁶¹ WUNEMBURGER, 2007, p. 11.

¹⁶² WUNEMBURGER, 2007, p. 12.

¹⁶³ 2007, p. 13-14.

¹⁶⁴ DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Tradução: Carlos A. de Brito. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 7.

categoria de “signo” e Durand¹⁶⁵ os chama de “signos arbitrários” para os primeiros e “signos alegóricos” para os segundos.

A “imaginação simbólica” consiste, por tanto, quando o significado não é algo presente aos sentidos ou de forma evidente, apresentados cognitivamente, senão quando é reapresentado enquanto *sentido* daquilo que não se mostra evidente, sensível. Para Durand¹⁶⁶, o símbolo reconduz ao sensível, do figurado ao significado, através do *significante*. Com efeito, os objetos da arte, da religião e da magia se enquadram nessa perspectiva.

Devemos perceber, por tanto, que todas as construções relativas ao nosso objeto serão metodologicamente pautadas por essas definições em consonância com nosso *modus operandi*. Assim, nossa metodologia respalda-se totalmente com nossa fundamentação teórica. Como se pode notar nossa fundamentação teórica sustentada nos sistemas simbólicos busca entender determinadas esferas da realidade em suas justificativas e explicações enquanto produção humana e que possuem força de significação e legitimação de dado universo simbólico.

A teoria do imaginário de Gilbert Durand propõe enquanto ferramentas metodológicas a mitanálise e a mitocrítica. A mitanálise é, segundo Gilbert Durand¹⁶⁷, a expansão de um mito¹⁶⁸ na sociedade, ou em um autor, em um movimento dinâmico de exteriorização do texto (ou narrativa) no meio social, estando condicionantes históricas envolvidas nesta dinâmica. Buscando compreender quais ou qual é o mito dominante ou os mitos que entram em choque em determinando contexto sócio-histórico¹⁶⁹.

A mitanálise busca proceder primeiramente abordando o período de explosão do mito, não recorrendo a origens que se perdem no tempo, mas senão em curtos momentos históricos onde estas narrativas despontam. Depois são abordados os períodos de latência (inconscientes)¹⁷⁰ e os períodos de codificação reflexiva¹⁷¹. Dentro

¹⁶⁵ 2000, p. 8-9.

¹⁶⁶ 2000, p. 11.

¹⁶⁷ DURAND, Gilbert. **Mito e Sociedade**. A Mitanálise. A Sociologia das Profundezas. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983, p. 46.

¹⁶⁸ “Mito” aqui possui o sentido de narrativa fundacional, não consistindo apenas em narrativas mitológicas clássicas (cosmogonias, cosmologias e ontologias arcaicas), ou seja, narrativas fundantes podem ser de cunho religioso, político, social, utópico, etc., associadas a um tipo de imaginário social pertencente a determinados grupos ou autores (cf. DURAND, 1998, p. 119-143, 158-169). A narrativa mitológica inclui personagens, cenários e objetos com valor simbólico, segmentado por unidades semânticas (mitemas) carregados de “pregnância simbólica” (DURAND apud GUTIÉRREZ, 2012, p. 128).

¹⁶⁹ GUTIÉRREZ, 2012, p. 133.

¹⁷⁰ DURAND, 1983, p. 48.

¹⁷¹ DURAND, 1983, p. 49.

deste último há dois passos: o primeiro é a denominação do mito (“a filosofia consciente do mito”), o segundo a tomada de consciência do caráter mitológico.

Este método mitanalítico é um desdobramento da mitocrítica, conformando a chamada *Mitodologia*¹⁷² que é sustentada no estruturalismo figurativo¹⁷³ de Gilbert Durand. Este método pode ser aproximado ao método da história das ideias de Arthur Lovejoy descrito acima, no sentido de buscar analisar condicionantes ao texto escrito, com a diferença que uma busca nas ideias enquanto a outra nos mitos. Com efeito, estes dois métodos associados nos proporcionará um resultado interdisciplinar.

Metodologia

Nossa abordagem segue uma metodologia dedutiva e um procedimento sócio-histórico e filosófico. O tipo de pesquisa que foi desenvolvido nesta tese é bibliográfico e de caráter descritivo-explicativo.

O método que será empregado nesta tese compreende um escopo múltiplo, que visa produzir um resultado *indisciplinar*¹⁷⁴. Trata-se da História das Ideias conforme estabelecido por Arthur Lovejoy, da Hermenêutica principalmente a partir da proposta por Hans-Georg Gadamer e a Mitodologia (Mitocrítica e Mitanálise) de Gilbert Durand, que visa dinamizar a análise histórica.

Em primeiro lugar a aplicação metodológica da História das Ideias, que está ligada ao método histórico e filosófico, será aplicada ao contexto de nosso objeto levando em consideração as ideias¹⁷⁵ envolvidas no contexto da obra e suas influências. Em segundo lugar, por meio do método hermenêutico visamos estabelecer uma

¹⁷² GUTIÉRREZ, 2012, p. 127.

¹⁷³ Cf. DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Introdução à Arquetipologia Geral. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

¹⁷⁴ Em termos de *disciplina* não julgamos correto afirmar que desenvolvemos uma *disciplinaridade*, pois não nos limitamos a uma única disciplina. Nem mesmo uma *interdisciplinaridade* ou *multidisciplinaridade*, pois esta consiste no uso de duas ou mais disciplinas, porém mantendo-se dentro de seus limites, ou incorporando elementos de uma disciplina em outra. Nem uma *transdisciplinaridade*, pois o termo indica com o “trans” um ir além dos limites disciplinares transformando a disciplina da qual se parte, tarefa extremamente complexa. O emprego do termo *indisciplinaridade* nós é mais cômodo, pois com este indicamos que nos apropriamos de mais de uma disciplina não nos mantendo dentro de seus limites disciplinares no que tange a seus conceitos, visões, resultados, métodos, práticas e/ou técnicas. Em suma, o uso também indica uma ação política por uma posição crítica de transgressão acerca dos reducionismos e engessamentos disciplinares. Nisto nos pautamos também por uma adesão metodológica anárquica acerca do conhecimento e seus processos.

¹⁷⁵ Por “ideias” entendam-se as unidades simples constitutivas de um sistema de pensamento, passíveis a mudanças e preservação na história. Não confundir com “conceitos”, pois estes são de outra ordem, nem com objetos de pensamento.

interpretação ou compreensão sobre nosso objeto e as ideias envolvidas, ou seja, as ideias esotéricas (simpatia, semelhança, correspondência), mágicas (signaturas, espírito, *anima*) e astrológicas (influência celeste). Por hermenêutica entendemos a *experiência da interpretação*, que não apenas do ponto de vista da metodologia científica, é senão uma “experiência da verdade”¹⁷⁶ e de suas formas de legitimação.

Por História das Ideias entendemos o método de investigação acerca das unidades constitutivas de um sistema de pensamento, escola ou período. Conforme Arthur Lovejoy¹⁷⁷, a História das Ideias é mais específica que a História da Filosofia por tratar acerca não de sistemas de pensamento em sua complexidade, senão de suas unidades constitutivas, que são as *ideias*, entretanto é menos restrita por não se circunscrever apenas a História da Filosofia, mas a História, a cultura, a sociedade, a arte e a Literatura.

Deste modo, nos deteremos naquilo que Lovejoy¹⁷⁸ chama de “ideias-unidades”. Estas ideias se organizam em cinco elementos ou unidades: as “suposições” vagamente explícitas e “hábitos mentais” inconscientes¹⁷⁹; no modo de “raciocínio” e princípios lógico-metodológicos, aos quais se inserem uma série de adesões de pressupostos ou “suposições endêmicas” e “hábitos intelectuais”¹⁸⁰; no “*pathos* metafísico” que consiste em uma espécie de “animo”, “empatia” ou “sentimento”, estabelecendo laços congêntos entre o escritor e seu leitor, suscitando uma experiência de leitura que envolve imaginários e “reverberações emocionais”¹⁸¹; a “semântica filosófica” está ligada ao uso recorrente de palavras, termos ou fórmulas que por uma “crença”, “padrão de valor” ou de “gosto”¹⁸²; e por fim a proposições especificamente *simples* e seus princípios corolários¹⁸³.

Conforme o procedimento descrito nossa tese visa em primeira instância rastrear no recorte histórico específico (norte da Itália no séc. XV) e posteriormente no *DVCC* de Marsílio Ficino os elementos constitutivos de seu pensamento mágico, no horizonte

¹⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Vol. I. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 31-32.

¹⁷⁷ LOVEJOY, Arthur O. **A Grande Cadeia do Ser**. Um Estudo da História de uma Ideia. Tradução: Aldo F. Barbieri. São Paulo: Editora Políndromo, 2005, p. 13.

¹⁷⁸ 2005, p. 13.

¹⁷⁹ LOVEJOY, 2005, p. 16-17.

¹⁸⁰ LOVEJOY, 2005, p. 19.

¹⁸¹ LOVEJOY, 2005, p. 20-21.

¹⁸² LOVEJOY, 2005, p. 23.

¹⁸³ LOVEJOY, 2005, *idem*.

religioso e social os pressupostos, os hábitos intelectuais, as ideias recorrentes e as crenças envolvidas com o problema a ser tratado.

Deste modo, queremos enfatizar que ao abordarmos o *DVCC* de Marsílio Ficino e por esta se circunscrever nestes elementos não buscamos estabelecer apenas uma compreensão histórica, senão a conformação de um imaginário no qual estes elementos se ordenam para configurar um sistema ou uma rede de significados específicos (com o apoio mitocrítico) e a sustentação de ideias que dissimulam a crença hegemônica cristã.

A abordagem histórica, ou seja, o recolhimento de informações em nossas fontes disponíveis visa nos fornecer subsídios primários e necessários, centralizando o objeto de pesquisa em seu recorte, tanto histórico quanto espacial, apresentando as implicações que o período indica a obra e o horizonte cultural e social no qual nosso objeto se insere e suas problemáticas inerentes e seus desdobramentos.

O nosso escopo geral consiste no seguinte quadro:

- **Objetivo geral:** Investigar as implicações da *magia natural* e da narrativa da *prisca theologia*, enfatizando o confronto entre cristandade e a recepção destas narrativas.
- **Problema central:** Qual a importância da magia e por qual mecanismo ou artifícios Ficino desenvolve uma atitude dissimulatória diante dela?
- **Hipótese primária:** Marsílio Ficino ao abordar o tema da magia e por este tema ser polêmico, este assume uma postura social e um discurso dissimulatório.
- **Temas centrais:** Magia; Polêmica; *Prisca Theologia*; Cristianismo; Dissimulação.

Esta tese segue o seguinte recorte espaço-temporal:

- **1400-1433:** o período de ascensão dos Médici em Florença e seus aspectos sociais, culturais e artísticos, além de eventos que precedem a vida de Marsílio Ficino;
- **1433-1460:** traços biográficos de Ficino e eventos históricos decisivos;
- **1460-1470:** a constituição da Academia florentina e o Platonismo florentino enquanto construção de uma mentalidade e seus aspectos filosóficos. Linhas gerais do pensamento ficiniano constituída por uma revisão historiográfica.

- **1480-1490:** o período de produção do de *DVCC* [1489] e a acusação de heresia e sua autodefesa. Período da produção intelectual de Ficino envolvendo obras neoplatônicas sobre magia.

Nosso desenvolvimento compreenderá os principais dados históricos e biográficos, a problemática da magia e suas dificuldades de definição geral e no contexto histórico, seguido de uma discussão envolvendo os problemas de definição e aplicação para os temas da *prisca theologia* e a relação médico-astrológica entre saturno e melancolia. A parte principal consiste em uma descrição e compreensão da magia ficiniana a partir de suas fontes e fundamentos conceituais apresentados no *DVCC*. Buscamos identificar os temas que incidem em polêmica e que possam indicar possibilidades para compreendermos as atitudes aqui problematizadas.

O **primeiro capítulo** busca cumprir seu **objetivo específico** de desenvolver aspectos históricos, biográficos e linhas gerais de suas ideias filosóficas. É importante para compreendermos os fatos que foram decisivos para a constituição de Ficino enquanto um sujeito histórico procurado secundariamente **problematizar** a relação entre o seu pertencimento cristão e sua adesão ao pensamento pagão. Nossa **hipótese secundária** propõe que o projeto platônico de Ficino alinha-se ao projeto político dos Médici ao mesmo tempo em que é um projeto religioso-filosófico pessoal. A fundamentação teórica deste capítulo segue as obras que julgamos mais importantes para compreendermos o contexto e as condições históricos¹⁸⁴ em que se encontra. Depois acerca de sua biografia¹⁸⁵, buscamos compreender como se constituíram seus projetos e interesses pessoais, seguido dos desdobramentos na constituição da Academia

¹⁸⁴ HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982; CALVO, María Jesús Zamora. **Artes Maleficorum**. Brujas, Magos y Demonios en el Siglo de Oro. Barcelona: Calambur, 2016; DUGGAN, Christopher. **Historia de Italia**. Tradução: Adrián Fuentes Luque. 2. ed. Madrid: Akal, 2017; NAJEMY, John M. Introduction: Italy and the Renaissance. In: NAJEMY, J. M. (ed.). **Italy in Age of Renaissance 1300-1550**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2005; DELUMEAU, 1994; PARKS, Tim. **Medici Money**. Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence. London: Profile Books, 2006; CHASTEL, André. **Arte e Humanismo em Florença na Época de Lourenço, o Magnífico**. Estudos sobre o Renascimento e o Humanismo Platônico. Tradução: Dorothée de Bruchard. Introdução e Notas de Luiz Marques. São Paulo: Cosac Naify, 2012; TENENTI, Alberto. **Florença na Época dos Médici**. Da Cidade ao Estado. São Paulo: Perspectiva, 1973; LE GOFF, Jacques. **A Idade Média e o Dinheiro**. Ensaio de Antropologia Histórica. Tradução: Marcos de Castro. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

¹⁸⁵ CORSI, Giovanni. Vita Marsilii Ficini per Joannem Corsium. In: MARCEL, R. **Marsile Ficini (1433-1499)**. Paris: Les Belles Lettres, 1958; DELLA TORRE, 1902; KRISTELLER, 1970; 1964; MARCEL, 1958.

Platônica¹⁸⁶ e o problema de sua realidade concreta e/ou simbólica. Fechamos o capítulo apresentando as linhas gerais de seu pensamento conforme a historiografia da filosofia clássica¹⁸⁷ sobre Ficino buscando enfatizar a pluralidade de temas que podem ser elencados a partir de seus interesses intelectuais e acerca dos papéis exercidos por ele enquanto sujeito do conhecimento.

O **segundo capítulo** tem como **objetivo específico** discutir conceitualmente a magia em seu contexto renascentista, sua relação com a astrologia e o conceito de sabedoria antiga. Nossa **problematização secundária** visa entender a magia no norte da Itália, as relações entre magia e a medicina astrológica e as implicações da sabedoria antiga em Ficino. Nossa **hipótese secundária** afirma que a magia se constitui enquanto polêmica envolvendo perseguição e moldando uma nova visão sobre o sábio e a origem da religião. Visamos primeiro estabelecer uma problematização histórica sobre o tema da magia seguindo a historiografia sobre a magia¹⁸⁸ e em parte as teorias sócio antropológicas¹⁸⁹. Seguimos com as relações entre magia e astrologia que seguirá a historiografia sobre esoterismo e história da magia¹⁹⁰ buscando direcionar-se para uma

¹⁸⁶ PUCCINOTTI, 1812; DELLA TORRE, 1902; KRISTELLER, P. O. **Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains**. New York; Evanston; London: Harper Torchbook, Harper & Row, 1961a; CHASTEL, 1959; HANKINS, 1990a; 1990b; FIELD, Arthur. *The Platonic Academy of Florence*. In: ALLEN, Michael J. B.; REES, Valery; DAVIS, Martin. **Marsilio Ficino**. His Theology, his Philosophy, his Legacy. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002; HOWLETT, 2016.

¹⁸⁷ GALLI, 1897; GENTILE, 1920; KRISTELLER, 1942; CASSIRER, Ernst. **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas**. Vol. I. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1986; GARIN, Eugenio. O Filósofo e o Mago. In: GARIN, Eugênio (org.). **O Homem Renascentista**. Lisboa: Editorial Presença, 1991; Recenti Interpretazioni di Marsilio Ficino. In: **Interpretazioni del Rinascimento**. A Cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto. Vol. I, 1938-1947. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009b.

¹⁸⁸ KIECKHEFER, Richard. **La Magia en la Edad Media**. Traducción de Montserrat Cabré. Barcelona: Editorial Crítica, 1992; CLARK, Stuart. Witchcraft and Magic in Early Modern Culture. In: ANKARLOO, B.; CLARK, S.; MONTER, W. **Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 4. The Period of the Witch Trials. London: Athlone Press, 2002; SKEMER, Don C. **Binding Words**. Textual Amulets in the Middle Age. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006; BRACH, Jean-Pierre. Magic IV: Renaissance-17th Century. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, Boston: Brill, 2006; VESCOVINI, Graziella Federici. Magical Instruments. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, Boston: Brill, 2006; HANEGRAAFF, Wouter J. Magic. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006a; LÁNG, Benedek. **Unlocked Books**. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Center Europe. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008.

¹⁸⁹ PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

¹⁹⁰ GARIN, 1994; GIJSEN, Annelies van. Astrology I: Introduction. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL, Boston, MA: Brill, 2006; FAIVRE, Antoine. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism. In: VAN DEN BROEK, R.; HANEGRAAFF, W. J. (ed.). **Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times**. Albany: State University of New York Press, 1998a; VON STUCKRAD, Kocku. **Astrología**. Una Historia desde los Inicios hasta Nuestros Días. Traducción de Roberto H. Bernet.

compreensão dos fundamentos da filosofia oculta. Acerca da medicina-astrológica utilizaremos as contribuições da História das Ideias envolvendo a magia¹⁹¹. Concluiremos tratando sobre o conceito de sabedoria antiga onde seguiremos os principais teóricos da História das Ideias, História da Filosofia e Filosofia da Religião¹⁹² buscando conduzir o tema para o contexto da magia e utilizamos a mitanálise de Gilbert Durand para compreender a estrutura social do discurso da sabedoria antiga e o imaginário que ele conforma.

No **terceiro capítulo** nosso **objetivo específico** é compreender os conceitos, as ideias e as fontes da magia do *DVCC*. Sua **problematização secundária** consiste na discussão sobre o caráter difuso das fontes. Neste sentido, nossa **hipótese secundária** afirma que Ficino apresenta um interesse pessoal sobre o tema demonstrando amplo conhecimento das fontes mágicas antigas e medievais. Mesmo considerando os perigos que o tema representava Ficino se colocou em risco publicando o *DVCC*. Para desenvolver este capítulo seguiremos os aportes dos teóricos da magia ficiniana, principalmente no que diz respeito a sua fundamentação filosófica (teórica) e mágica (técnica) relacionada às ideias da filosofia oculta renascentista e do esoterismo ocidental conforme problematizadas pela História das Ideias e História da Magia¹⁹³. Enquanto

Barcelona: Herder, 2005b; FARACOV, Ornella P. Astrology IV: 15th-19th Century. In: HANEGRAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006; VOSS, 1992.

¹⁹¹ CATANI, Remo. The Danger of Daimons. The Astrology of Marsilio Ficino. **Italian Studies**, 55, p. 37-52, 2000; KLIBANSKY, R.; PANOFKY, E.; SAXL, F. **Saturno y la Melancolía**. Estudios de Historia de la Filosofía de la Naturaleza, la Religión y el Arte. Madrid: Alianza, 2004; WARBURG, Aby. **El Renacimiento del Paganismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2005; GOWLAND, Angus. **The Worlds of Renaissance Melancholy**. Robert Burton in Context. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

¹⁹² WALKER, 1954a; The Prisca Theologia in France. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 17, n.3/4, p. 204-259, 1954b; Orpheus the Theologian and Renaissance Platonism. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 16, n.1/2, p. 100-120, 1953; HANKINS, 1990b; MUCCILLO, 1996; IDEL, Moshe. Prisca Theology in Marsilio Ficino and some Jewish Treatments. In: ALLEN, M. J. B.; RESS, V.; DAVIES, M. **Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy**. Leiden: Brill, 2002; ASSMANN, Jan. **The Price of Monotheism**. Tradução: Robert Savage. Stanford, USA: Stanford University Press, 2010; HEISER, James. **Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century**. Bynum, Texas: Repristination Press, 2011; HANEGRAFF, 2012.

¹⁹³ SHUMAKER, 1972; CULIANO, Ioan P. **Eros and Magic in the Renaissance**. Tradução: Margaret Cook with Foreword by Mircea Eliade. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1987; YATES, 1964; COPENHAVER, 1984; 1987; 2015; MEBANE, 1989; TOMLINSON, Gary. **Music in Renaissance Magic**. Toward a Historiography of Others. Chicago: University of Chicago Press, 1993; MOORE, 1990; BONO, 1995; WALKER, D. P. **Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella**. University Park, PA: Pennsylvania University Press, 2000; SAIF, 2015; VICKERS, Brian. Analogy versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680. In: VICKERS, Brian (ed.). **Occult and Science Mentalities in the Renaissance**. London; New York: Cambridge University Press, 1986; AAKHUS, Patricia. Astral Magic in the Renaissance: Gems, Poetry, and Patronage of Lorenzo de' Medici. **Magic, Ritual, and Witchcraft**, v. 3, n.2, p. 185-206, 2008; KLAASSEN, Frank. **The**

fonte documental foi utilizada mais de uma edição das cartas de Marsílio Ficino¹⁹⁴. As fontes para a *TP* utilizada foram às edições da coleção *The I Tatti Renaissance Library*¹⁹⁵.

O **quarto capítulo** tem como **objetivo específico** apresentar os temas mais polêmicos envolvendo a magia do *DVCC* e as atitudes dissimulatórias de Ficino. Sua **problematização secundária** consiste nos temas polêmicos envolvendo a ação demoníaca, o recurso às imagens talismânicas e a caracterização da sua ação dissimulatória. Nossa **hipótese secundária** afirma que Ficino já esperava a acusação de heresia em seu *DVCC*. Acerca do contexto sobre a magia o norte da Itália, utilizaremos referências que investigam as relações entre perseguição, magia e heresias¹⁹⁶. Na *Apologia* ao *DVCC*, Ficino apresenta em uma linguagem metafórica sua autodefesa onde encontramos indícios de que ele era considerado suspeito pela cúria romana. Buscaremos compreender a dissimulação que então se apresenta em um nível discursivo por meio da autodefesa e das imagens alusivas que a *Apologia* faz uso para justificar sua inocência e a defesa da verdade. Este capítulo fundamenta-se nos teóricos elencados no capítulo três acerca dos temas da magia ficiniana. Finalizaremos com uma problematização sobre a dissimulação onde nos pautaremos em teorias sócio-históricas¹⁹⁷ para analisar os elementos constitutivos da ação de Ficino. Neste capítulo,

Transformation of Magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2013.

¹⁹⁴ FICINO, Marsilio. **Las Cartas de Marsilio Ficino**. Volumen I. Madrid: Escuela de Filosofía Práctica, 2009; **The Letters of Marsilio Ficino**. Volume 9 (*Liber X*). London: Shephard-Walwyn, 2012; **The Letters of Marsilio Ficino**. Volume 10 (*Liber XI*). London: Shephard-Walwyn, 2015.

¹⁹⁵ FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. Volume I. Books I-IV. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2001; **Platonic Theology**. Volume II. Books V-VIII. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2002; **Platonic Theology**. Volume III. Books IX-XI. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2003; **Platonic Theology**. Volume IV. Books XII-XIV. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2004; **Platonic Theology**. Volume VI. Books XVII-XVIII. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2006.

¹⁹⁶ NORTH, 1994; MONTESANO, Marina. **Classical Culture and Wichtcraft in Medieval and Renaissance Italy**. London: Palgrave Macmillan, 2018; BROCKER, Gene A. Sorcery in Early Renaissance Florence. **Studies in the Renaissance**, v. 10, p. 7-24, 1963; DEAN, Trevor. **Crime and Justice in Late Medieval Italy**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007; STEPHENS, Jonh N. Heresy in Medieval and Renaissance Florence. **Past & Present**, n. 54, p. 25-60, 1972.

¹⁹⁷ GIANNETTI, Eduardo. **Auto-engano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; SNYDER, Jon R. **Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe**. Berkeley; Los Angeles: London: University of California Press, 2009; ZAGORIN, 1990; SIMMEL, Georg. Sociology of Secrecy and Secret Societies. **American Journal of Sociology**. v. 11, n.4, p. 441-498, 1906; VON STUCKRAD, Kocku. Secrecy as Social Capital. In: KILCHER, Andreas (ed.). **Constructing Traditions**. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Leiden, NED; Boston, USA: Brill, 2010b; CAVAILLÉ, Jean-Pierre. Pour une Histoire de la dis/simulation. Per una Storia della dis/simulazione. **Les Dossiers du Grihl**, 2009; HANEGRAAFF, Wouter J. Esotericism Theorized. Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism. In: DeCONICK, April D. (org.). **Religion**. Secret Religion. Farmington Hills: Gale Cengage Learning, 2010; 2012.

quanto no anterior, utilizamos como recurso documental principal a edição bilíngue (latim/inglês) do *De Vita* organizada por Carol Kaske e John Clark¹⁹⁸. Também recorreremos a outras edições em inglês, espanhol e italiano¹⁹⁹.

¹⁹⁸ FICINO, Marsilio. **Three Books on Life**. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, AZ: Medieval and Renaissance Texts & Studies/Renaissance Society of America, 1998.

¹⁹⁹ FICINO, Marsilio. **The Book of Life**. Tradução: Charles Boer. Dallas, Texas: Spring Publications, 1980; **Tres Libros Sobre la Vida**. Tradução: Marciano V. Sallas. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2006; **Sulla Vita**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero. Milano: Rusconi, 1995.

Capítulo 1 Vida e Obra de Marsílio Ficino

1.1 Breve Contexto Geral da Itália

Enquanto uma introdução geral ao contexto em que se encontra Marsílio Ficino e seu tempo, buscamos apresentar em linhas gerais um horizonte que inclui algumas notas sobre a história da Itália, e posteriormente a cultura e a sociedade florentina do início do *quattrocento* até a década de 1430. Acerca de seu pensamento e de sua época veremos mais a diante.

A Itália é um espaço geográfico localizado no centro da Europa, e por este motivo acaba por ser um caminho de ligação entre os extremos do continente, consistindo assim enquanto um lugar de passagem para quem se dirige do norte ao sul, do leste ao oeste. Neste sentido podemos dizer que a península italiana por sua posição geográfica e sua história pode ser considerada um lugar onde todos os caminhos do continente europeu se encontram²⁰⁰.

Por ser uma área de fácil acesso sem grandes obstáculos físicos naturais, a península pode ser vista como frágil e na história isto se constata pelas várias invasões de povos estrangeiros. Enquanto ponto positivo, a península por seu vínculo com o mediterrâneo possui excelentes vias de ligação e comunicação. Por este motivo foi atrativa para a chegada de outros povos e para o estabelecimento de comunidades de colonos. Um dos primeiros povos a aportar na península foi os gregos vindos de Corinto, que chegaram a Sicília por volta do séc. VIII a.C., e a primeira cidade-estado a surgir foi Siracusa por volta do séc. IV a.C.²⁰¹. Esta região do sul da península por sua proximidade ao norte da África foi propensa à invasão dos Cartaginenses entre os séculos V e III a.C. e dos árabes no século IX d.C.

A facilidade de acesso contribuiu para o estabelecimento do comércio, que durante a idade média o mediterrâneo foi um importante meio. As cidades de Nápoles, Pisa, Gênova e Veneza foram as que mais se beneficiaram destas rotas de comércio com a África, o oriente, o norte da Europa e a península ibérica. Gênova acabou por se desenvolver na área naval, explorando e abrindo rotas de navegação com o norte da Europa²⁰².

Estas ligações e rotas comerciais contribuíram para que estas cidades pudessem se desenvolver com a aproximação cultural com os povos e regiões aos quais mantinham negócios. Estas relações contribuíram em suas diversas relações e particularidades

²⁰⁰ DUGGAN, 2017, p. 17.

²⁰¹ DUGGAN, 2017, *idem*.

²⁰² DUGGAN, 2017, p. 18.

culturais entre diferentes cidades²⁰³. Como o caso de Veneza que por sua aproximação com Bizâncio no séc. XV compartilhava de uma cultura semelhante em termos artísticos e culturais. A queda de Constantinopla, a invasão dos otomanos e sua ameaça contribuíram para o desenvolvimento do Catolicismo diante da ortodoxia oriental em cidades como Friuli e Vêneto. Na Apúlia estavam mais ligados aos gregos e albaneses, enquanto em Roma as relações eram mais voltadas à França e a Alemanha. Já Nápoles e a Sicília estavam ligadas à Espanha e a oeste da península as relações comerciais eram direcionadas à Flandres e à Borgonha. No período moderno (séc. XVI) estas relações comerciais passaram a se direcionar aos vizinhos do norte, Holanda, França e Grã-Bretanha, e com o desenvolvimento destes países a Itália passou a ocupar um lugar secundário da economia continental.

O legado do Império Romano foi muito importante para a configuração da Itália como a conhecemos hoje. Por um lado temos as vias de ligação por terra e, por outro lado, as cidades semi-independentes da administração romana. Esta estrutura perdurou pela idade média tornando-se uma “tradição municipal”²⁰⁴. Contudo, a fragmentação conduziu a península para disputas e conflitos. A ausência de uma autoridade política superior tornou cada cidade um foco de disputas, jogos pelo poder e controle. Enquanto isso, cada cidade construiu uma identidade cívica e memória histórica como caráter distintivo, constituindo uma mentalidade idealizadora de cidades e cidadãos. No Renascimento muitas visões políticas buscavam maneiras de recobrar a unidade italiana dos tempos clássicos de Dante a Maquiavel. Dante na *Divina Comédia* apresentou personagens que associavam suas identidades individuais com sua identidade cívica, enquanto Maquiavel chegou a culpar a igreja pelo problema da fragmentação da península²⁰⁵.

Durante a idade média a Itália viu uma progressiva decadência urbana que se iniciou com o fim do Império Romano do ocidente. Muitas cidades entraram em uma decadência estrutural e viram muitos de seus prédios serem abandonados. Foram preservadas em sua maioria apenas muralhas e fóruns²⁰⁶, enquanto outras estruturas se tornaram ruínas. Coube às igrejas e catedrais assumir a centralidade das características

²⁰³ DUGGAN, 2017, p. 18.

²⁰⁴ DUGGAN, 2017, p. 41.

²⁰⁵ NAJEMY, John M. **History of Florence**. 1200-1575. Malden, MA, USA; Oxford, UK; Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006, p. 3-5.

²⁰⁶ DUGGAN, 2017, p. 47.

urbanas, principalmente na Toscana, onde se concentravam um grande número de basílicas.

O desenvolvimento econômico se deveu ao surgimento de comunas independentes por volta do séc. XIV, havendo antecedentes nos séc. IX e X que podem ter propiciado o desenvolvimento cultural e artístico do Renascimento do séc. XV. Outros antecedentes foram as mudanças ocorridas na vida rural com o enfraquecimento das relações feudais e o início de acúmulo de capital, como também das cruzadas, o crescimento do comércio de produtos vindos do oriente e o surgimento de uma elite mercantil²⁰⁷.

As últimas tentativas de unificação no fim da idade média foram levadas a cabo por Federico II e Manfredo da Sicília. Contudo, após a batalha de Benevento, as cidades retornaram à fragmentação e irrupções de ambições imperiais e as facções dos Guelfos e Gibelinos (séc. XII) passaram a disputar o poder²⁰⁸. Um dos marcos da época foi o fim das ambições imperiais, o declínio da autoridade papal e sua saída da Itália para Avignon no sul da França em 1316, enquanto os estados papais acabaram sendo repartidos entre os tiranos Malatesta de Rimini e Montefeltro de Urbino.

A situação mudou quando o *popolo* passou a integrar os cargos políticos, enquanto os nobres tomavam parte do comércio. Quando estes cargos eram negados às aristocracias eles acabavam mudando de nome ou rejeitando seu caráter de nobreza, como os Cavalcanti em Florença²⁰⁹.

No século XIII surge a figura do *podestà* substituindo o sistema coletivo por um poder consentido pelas autoridades da comuna por tempo determinado ou permanente. A outorga também podia ser por petição dos cidadãos. Sua função era exercer a imparcialidade e o rigor para a solução de crises, disputas entre facções, governos autoproclamados, etc.

Outra forma de magistratura no séc. XIII era os *signorie*. Eram cargos temporários que poderiam ser reconduzidos. Contudo, também ascendiam a ele por meio da força entrando em conflito com os conselhos. Poderiam também ser capitães do *popolo* que evoluíam para a função principal como *signoria*. Nos séc. XIV e XV muitos *signorie* permaneceram no poder depois da falência dos regimes formais por demonstrarem uma

²⁰⁷ DUGGAN, 2017, p. 50; NAJEMY, 2005, p. 7.

²⁰⁸ DUGGAN, 2017, p. 57.

²⁰⁹ DUGGAN, 2017, p. 58; NAJEMY, 2005, *idem*.

apropriada habilidade em conduzir crises internas²¹⁰. Alguns *signorie* compravam os cargos, faziam alianças por meio do casamento ou atuavam como mecenas.

Houve ainda pequenos *signorie* no Vale do Pó e nos Alpes que estiveram pouco tempo no poder, pois foram conquistados pelos Visconti de Milão. Os médios *signorie* mais importantes foram os Malatesta e os Montefeltro. Por fim, vale salientar, que nem todos os lugares havia *signorie*, pois ainda existiram pequenos condados feudais, como em Saboia, que as duras custas ainda permaneciam no poder.

Os principais estados italianos no séc. XV não eram *signoria* ou feudos, com efeito, eram repúblicas²¹¹, e estas eram Veneza e Florença. Em Veneza as facções não tiveram vez e houve um grande respeito pela autoridade pública, gozando assim de uma estabilidade política. Seu governo era uma aristocracia que se estabeleceu desde o séc. XIII, onde havia cargos públicos aos quais os cidadãos podiam assumir, enquanto a classe média de cidadãos além de acesso a cargos públicos possuíam privilégios patrimoniais e controlavam um grande número de agremiações. Estas agremiações, ou guildas profissionais, eram associações autogovernadas e com seus próprios estatutos, corpos legislativos e consultivos semelhantes ao da administração das repúblicas²¹². Cada corporação profissional tinha o seu grêmio correspondente e tinham ativa participação política.

O chefe do governo era o *dux* (“líder”) que possuía um caráter simbólico de reverência e lealdade²¹³. A vida veneziana era composta de rituais públicos e procissões que tinham a finalidade de criar uma identidade cívica e cumprir a função de entretenimento para os pobres. Havia paz social e isso era muito importante, levando em consideração que não era uma realidade em todos os estados. A estabilidade social e política foi um dos principais fatores da prosperidade de Veneza, mas também o fato da nobreza não ter se isolado dos populares.

Na esfera humanista, o caráter cívico foi desenvolvido como um elemento moral e virtuoso. No início do séc. XV Leonardo Bruni exortou a cidade de Florença como os herdeiros de Roma, semelhante à Coluccio Salutati no final do séc. XIV que exortou Bolonha contra o poder papal²¹⁴. Estas e outras exortações cívicas envolviam a nobreza

²¹⁰ DUGGEN, 2017, p. 59.

²¹¹ DUGGEN, 2017, p. 61.

²¹² NAJEMY, 2005, p. 7.

²¹³ DUGGEN, 2017, p. 62.

²¹⁴ NAJEMY, 2005, p. 6.

da cidade e seus equipamentos estatais (escolas, hospitais, igrejas, etc.), sua liberdade e memória.

1.1.1 Florença antes dos Médici (1400-1433)

No início do séc. XV Florença²¹⁵ se destacava como vanguarda da cultura moderna em termos sociais e artísticos. Johann Reuchlin teria dito que em Florença todas as artes haviam voltado a viver, enquanto Albrecht Dürer afirmou que a pintura perdida desde a queda de Roma tomou vida com os italianos²¹⁶. Entretanto, ainda não podemos falar em uma modernização da organização política nos termos do Estado moderno que apenas nos séculos posteriores se consolidou de forma mais tangível. Sua grande inovação deve ser vista no âmbito cívico e civilizatório.

Em termos de organização política a permanência de Florença enquanto república, diferente de Veneza, não foi fruto apenas de estabilidade social ou política. O caos deixado pela guerra entre o *popolo* e a nobreza no fim do séc. XIII assolou grande parte da cidade²¹⁷. Neste período o governo era uma oligarquia baseada em agremiações, onde o poder executivo (a *signoria*) era exercido por indivíduos que se alternavam, enquanto o legislativo era exercido por grandes assembleias do *popolo* que poderiam ser reocupadas por comitês menores. O número de cidadãos a participarem dessas assembleias era consideravelmente grande e em 1420 esse número chegava entornado de dois mil elegíveis. Este modelo, contudo, não produziu em alguns momentos uma estabilidade social por parte dos mais pobres e que constituíam a mão de obra semiqualiificada ou sem qualificação na indústria de tecelagem²¹⁸.

Nos séc. XIV e XV ainda existiam facções opostas, porém, não gerando crises em grande escala. Enquanto a classe rica (comerciantes, banqueiros, industriais e advogados) se utilizava de suas atividades não somente para se promoverem economicamente, senão também politicamente.

Neste sentido foi a economia que contribuiu para a sustentação da república enquanto organização política. No séc. XIV Florença era uma das cidades mais

²¹⁵ *Firenze* em italiano, *Fiorenza* em latim. Sua origem data de por volta do séc. I a.C. fundada pelos romanos e chamada de *Fiorentia*. Entretanto, alguns consideram a possibilidade de ter existido um assentamento pré-romano na região.

²¹⁶ DELUMEAU, 1994, p. 87.

²¹⁷ DUGGAN, 2017, p. 62.

²¹⁸ DUGGAN, 2017, p. 63.

prósperas economicamente na Europa, principalmente por conta de sua forte indústria têxtil, o que em conjunto com as atividades comerciais impulsionaram as atividades bancárias²¹⁹. Em meados do séc. XIV foram os empréstimos dos banqueiros Bardi e Peruzzi à Inglaterra que possibilitou Eduardo III (Eduardo de Windsor) empreender a Guerra dos Cem Anos (1337-1453). Contudo, a Inglaterra não pagou as dívidas contraídas, o que levou ao colapso dos bancos Bardi e Peruzzi²²⁰. No séc. XV foram os Médici, Pazzi, Rucellai e Strozzi que se tornaram banqueiros internacionais²²¹.

Em termos civilizatórios Florença estava na mesma altura de Veneza e Roma, ou talvez mais que estas em suas ambições e realizações²²², embora em termos de grandes obras das antiguidades e ruínas que eram mais abundantes em Roma, Pádua e Veneza²²³. Florença buscava superar a escassez de objetos de arte por meio de uma cultura de conservação, compilações e coleções particulares²²⁴, que favoreceu o comércio de antiguidades se desenvolveu neste tempo, principalmente pelas rotas de antiguidades por Bizâncio e Veneza.

Segundo André Chastel²²⁵, desde o séc. XIII Florença ambicionava superar seus rivais Milão e Veneza ou tornar-se uma nova Roma. A rivalidade com Roma vem desde a segunda metade do séc. XIV quando revoltas foram levadas a cabo em Florença contra o estado papal²²⁶. A construção do *Duomo* de Santa Maria del Fiore veio a marcar o sucesso de Florença e dos Toscanos frente seus rivais, cabendo a Brunelleschi tornar-se o símbolo desta vitória. O *Duomo* foi reformado alguns anos depois, e desta vez o batistério foi recomposto com mosaico, assim buscando superar Veneza nesta primazia²²⁷. Foi no período de Lourenço, o magnífico, que Florença se consagrou enquanto a cidade perfeita no espírito de seus cidadãos.

A este âmbito estava ligado o Humanismo cívico e o interesse pelas artes. Algumas mudanças nas funções sociais e nos padrões técnicos e estéticos favoreceram de forma decisiva para esta situação. A mudança colocada em marcha pelo Humanismo

²¹⁹ DUGGAN, 2017, p. 63.

²²⁰ PARKS, 2006, p. 6.

²²¹ DUGGAN, 2017, p. 64.

²²² HALE, John. **Renascença**. Tradução: Ronaldo Veras. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, p. 75.

²²³ CHASTEL, 2012, p. 79.

²²⁴ Cf. DUGGAN, 2017, p. 68.

²²⁵ 2012, p. 257.

²²⁶ PETERSON, David S. Religion and the Renaissance. In: NAJEMY, J. M. (ed.). **Italy in Age of Renaissance 1300-1550**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2005, p. 69.

²²⁷ CHASTEL, 2012, p. 258.

consistiu precisamente na tomada do caráter cívico em detrimento do eclesiástico, e sustentados em princípios críticos e autônomos dos intelectuais²²⁸.

Entretanto, a relação com os temas religiosos ainda se mantiveram presentes, não foram abandonados e marcaram definitivamente seu capital cultural. A cidade passou a conferir a completude da vida, o seio da sociedade, ficando o campo apenas como lugar de passeio. Os mais ricos possuíam vilas no campo com cultivos nos quais a colheita os atraía para desfrutar de certos luxos, os quais incluíam a caça²²⁹. Uma das vilas mais famosas foi a dos Médici em Careggi, esta que se tornou o núcleo do Platonismo florentino depois da metade do séc. XV.

Neste contexto o homem assumiu um papel central e passou a ocupar o primeiro plano do novo estilo artístico. Junto a isto o contexto urbano suplantou as paisagens como já referido. É neste período que os retratos passaram a ocupar um lugar mais amplo, revelando a centralidade do homem e seus interesses. Mesmo com a contínua presença dos temas religiosos na arte, houve neste momento uma mudança de valores, uma harmonização entre o belo e as medidas e proporções. Os retratos imitavam os dos imperadores em perfil e possuíam semelhanças com os bustos²³⁰.

No campo artístico o início do séc. XV em Florença é marcado por grandes nomes como Brunelleschi (1377-1446), Donatello (1386-1466) e Masaccio (1401-1428). Estes marcam um tempo de mudança e de retorno ao estilo clássico, sendo a década de 1420²³¹ o momento de manifestação mais evidente da nova arte.

É neste período que foi iniciado o afresco da Capela Brancacci (em Santa Maria del Carmine) por Masaccio com colaboração de Masolino e a *Trindade* em Santa Maria Novella por Masaccio. Enquanto isso, Brunelleschi trabalhava no Hospital dos Inocentes (*Spedale degli Innocenti*) e nas igrejas do Espírito Santo e São Lourenço. Por fim, Donatello e seus dotes em escultura fornecem um busto de Niccolò de Uzzano (importante *Gonfaloniere* de Florença) e a *Anunciação* à igreja de Santa Cruz. Donatello também foi o responsável por organizar o Museu Mediciano e pelo entusiasmo de Cosmo de Médici para com os tesouros da Antiguidade²³². A escultura foi bastante influenciada por Vitruvius (séc. I a.C.) e Donatello viajou até Roma²³³ para

²²⁸ TENENTI, 1973, p. 94.

²²⁹ HALE, 1972, p. 53.

²³⁰ BURKE, Peter. **El Renacimiento**. Tradução: Carme Castells. Barcelona: Crítica, 1999, p. 22.

²³¹ TENENTI, 1973, p. 95; BURKE, 1999, p. 16.

²³² CHASTEL, 2012, p. 79.

²³³ Brunelleschi também, possivelmente, visitou Roma com o mesmo intuito (DELUMEAU, 1994, p. 103).

estudar os vestígios antigos desta forma artística. As obras de escultura em sua maioria eram bustos, monumentos ou representações mitológicas conforme o estilo clássico²³⁴.

É indubitável que Brunelleschi foi o nome mais importante e inovador para a arte florentina, o qual aplicou em suas obras perspectivas geométricas, cálculos e um forte realismo que produziu uma aproximação entre a arte figurativa e a natureza²³⁵. Este realismo significava a maneira própria do artista de ver a realidade e representá-la livre de valores convencionais. Estas mudanças não foram imediatas e nem todos os artistas deste tempo aderiram ao novo estilo. Uma longa geração de artistas se desenvolveu ao longo do séc. XV que transformou Florença no seio de uma nova arte.

Todas estas afirmações podem ser confrontadas com a literatura da época, como o caso de Leon Battista Alberti (1404-1472) em *Da Pintura*. Esta obra é dividida em três partes, e para nossos propósitos a segunda é a mais importante. Nela Alberti apresenta a pintura como a arte mestra de todas as outras artes (escultura, arquitetura, etc.), as quais buscaram na pintura a forma de expressão do belo²³⁶.

Até mesmo em termos de admiração e piedade a pintura, segundo Alberti²³⁷, tornou a religião mais próxima do espírito e da beleza divina tornando-a graciosa e querida. Alberti²³⁸ cita Hermes Trismegistos, ao que parece ser o *Asclepius* 23, referindo à pintura, mas principalmente a escultura e a religião, tratando-se da famosa passagem sobre a criação e animação de estátuas e a presença dos deuses nos templos dedicados a seu culto. Levando em consideração a confluência da referência em Alberti e o contexto da passagem do texto hermético, em Alberti a capacidade artística do homem iguala-se em prodígio à natureza e ao poder criativo de Deus como no *Asclepius*. Segundo Martin Bernal²³⁹, os escritos herméticos teriam exercido uma forte influência em Alberti, principalmente em referências acerca dos mistérios e hieróglifos que este passou a incluir em alguns trabalhos de pintura.

Foi nos clássicos que a literatura renascentista recuperou o gênero épico e cômico, além de odes, pastorais, entre outros²⁴⁰. Obras como a *Eneida* de Virgílio serviu de base

²³⁴ BURKER, 1999, p. 20.

²³⁵ TENENTI, 1973, p. 96; BURKE, 1999, p. 18; 24.

²³⁶ ALBERTI, Leon Battista. **Da Pintura**. Tradução: Antônio da Silveira Mendonça. 2ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 103; cf. BURKE, 1999, p. 25.

²³⁷ 1999, p. 102.

²³⁸ 1999, p. 104.

²³⁹ BERNAL, Martin. **Black Athena**. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987, p. 152.

²⁴⁰ BURKE, 1999, p. 26.

para epopeias, enquanto Sêneca e Terêncio tornaram-se inspiração às tragédias²⁴¹, Plauto e Horácio nas comédias e Marcial nos epigramas. Os diálogos seguiam os modelos platônico e ciceroniano, enquanto as histórias das repúblicas de Florença ou Veneza seguiam o modelo da história romana de Tito Lívio.

Outro aspecto importante é a arquitetura florentina, onde o clássico ocupa seu lugar na arte nova. Espaço e perspectiva se harmonizam na construção dos edifícios como expressão dessa nova visão, onde os edifícios eram construídos com o intuito de valorizar os espaços e suas funções. Nesse sentido, a estrutura buscava enfatizar a finalidade do espaço²⁴². No caso dos templos, o arco e a cúpula contribuíam com a atmosfera do ambiente, o mesmo ocorrendo com os palácios e a expressão de força e poder de suas formas. Nos templos religiosos foi adotado o formato circular dos antigos templos romanos²⁴³.

No âmbito econômico, como chamou atenção Jacob Burckhardt²⁴⁴, esse período (séc. XV) é um tempo de altos rendimentos para o povo florentino²⁴⁵. A referência a um amplo número de casas de câmbio, o montante que elas circulavam, além de mencionar seus maiores prodígios artísticos de então, Brunelleschi e Leonardo Arentino, evidencia a prosperidade da Florença.

Em meio a este contexto cívico, artístico e intelectual, uma família imprimiu sua marca, são os Médici. Esta família que iniciou seus negócios no ramo bancário exerceu uma forte influência sobre a República florentina não somente em termos financeiros e políticos, senão também nos planos artístico, cultural e intelectual. O responsável pelo estabelecimento e expansão inicial em 1497 dos negócios financeiros da família foi Giovanni di Beci de Médici (1360-1429). Contudo, o florescimento dos negócios bancários e seu auge, a máxima expansão e rentabilidade, deveu-se a seu filho Cosmo de Médici, “o velho” (1389-1464)²⁴⁶. Giovanni di Beci de Médici e Cosmo de Médici foram um dos iniciadores de um momento que vemos hoje como o início de um novo tempo, uma “era de ouro”, um renascimento.

O banco Médici foi um empreendimento bastante próspero e rentável que extrapolou os limites da península itálica e abrangeu uma boa parte da Europa. O império bancário dos Médici prosperou por conta de uma ampla rede de apoios

²⁴¹ Cf. DELUMEAU, 1994, p. 112.

²⁴² TENENTI, 1973, p. 98.

²⁴³ BURKE, 1999, p. 18.

²⁴⁴ 2009, p. 102.

²⁴⁵ Cf. DUGGAN, 2017, p. 64.

²⁴⁶ HOWLETT, 2016, p. 6; PARKS, 2006, p. 2-3.

estabelecidos com o povo mais próspero que sustentavam os empréstimos, como também pela aquisição de contas papais²⁴⁷. Neste sentido, seu mecenato foi construído de uma maneira extremamente favorável.

Como nos mostra Jacques Le Goff²⁴⁸, o banco Médici se organizava por meio de filiais autônomas ou descentralizadas com capital próprio (uma parcela menor do capital provinha de outros fornecedores). Estas filiais eram administradas por empregados assalariados e estavam localizados em Londres, Genebra, Lyon, Avignon, Milão, Veneza e Roma. Tim Parks²⁴⁹ afirma que a abrangência extrema do banco Médici chegava a Constantinopla no ao leste, Barcelona ao oeste, Londres ao norte e Nápoles e Chipre ao sul. Contudo, todas elas estavam ligadas a sede central em Florença que mantinha o vínculo geral e o poder gerencial central por possuir a maior parcela do capital da empresa²⁵⁰.

O império bancário dos Médici, enquanto um império da usura foi o responsável por bancar não somente empreendimentos financeiros ou guerras, mas também foi um impulsionador das artes e do Renascimento italiano enquanto tal²⁵¹. Cosmo, o velho, foi o primeiro dos Médici a se aproximar dos artistas, filósofos e arquitetos como grande benfeitor, enquanto que Piero de Cosmo e Lourenço de Médici o continuaram.

A emergência da família Médici em Florença não foi um caso único. Desde o séc. XIV esta república vivenciou outros regimes familiares e oligarquias, como os dos Alberti e dos Strozzi, além do domínio de facções e corporações. A proeminência dos Médici surge por volta do ano 1400 relacionada com suas atividades econômicas, entretanto, apenas se consolidando em termos de poder político por volta de 1440²⁵². De fato, a conservação dos Médici no poder se deu exatamente por suas excelentes capacidades em administrar seu patrimônio material e por firmar suas defesas em bases familiares²⁵³.

Neste campo em que envolve o desenvolvimento mercantil e econômico podemos destacar que em tempos anteriores (séc. XIII) a questão dos empréstimos a juros gerou conflitos entre uma parte da igreja e os banqueiros. Estas controvérsias envolveram

²⁴⁷ DUGGAN, 2017, p. 63.

²⁴⁸ 2015, p. 172.

²⁴⁹ 2006, p. 2

²⁵⁰ LE GOFF, 2015, p. 173.

²⁵¹ PARKS, 2006, p. 3.

²⁵² NAJEMY, 2006, p. 251.

²⁵³ TENENTI, 1973, p. 36.

ordens mendicantes como os Dominicanos e os Franciscanos menores²⁵⁴. Estes buscavam manter a “ortodoxia” e seguiam um programa contra a usura e tinham como foco as operações monetárias que se desenvolviam naquele tempo, o que, nas palavras de Jacques Le Goff²⁵⁵, tornou-se uma verdadeira “luta contra o dinheiro”.

Uma das dificuldades enfrentadas nos séculos anteriores (XIII e XIV) tinha relação com a economia e a agitação social associada à atividade religiosa. Estas recessões não possuem uma causa clara²⁵⁶, contudo, a Peste em 1349 que dizimou parte da população, o avanço otomano e as guerras e rivalidades comerciais podem ter exercido fortes fatores para tal situação. A agitação social no séc. XIII causado por um aumento da pobreza levou a Francisco de Assis e Dante considerarem a pobreza uma virtude. Enquanto no séc. XIV a pobreza acabou por tornar-se subversão e revolta²⁵⁷ levadas a cabo por ordens e grupos como dos Irmãos Apostólicos (fundada no séc. XIII) e os Franciscanos Menores. Estes foram perseguidos e combatidos pelas autoridades civis. A principal revolta em Florença foi ao final do séc. XIV, a revolta Ciompi em 1378, levada a frente por trabalhadores não qualificados que exigiam mais participação política²⁵⁸.

A forma como estes movimentos se apresentavam indica uma distinção entre a hierarquia eclesiástica e a devoção religiosa individual²⁵⁹. Movimentos considerados heréticos surgiam e se colocavam contra a igreja acerca de seu poder secular enquanto organizavam-se coletivamente. A hostilidade e o fanatismo produziu o herético e a igreja passou a lhe corrigir para reconduzi-lo a obediência ou subjugar-lo com violência. Em termos de uma secularização, a atitude de alguns indivíduos diante da igreja passou a indicar uma rejeição ou indiferença a ela, entretanto, mantinha seu comportamento e sentimento religioso.

Esta secularização consiste na transposição de conceitos e categorias que antes operavam na esfera teológica para a esfera dos problemas concretos da vida²⁶⁰. Não existe mais um corte epistemológico e ontológico entre o mundo divino e o humano, há apenas um mundo, ou seja, estes mundos se unificam e os deuses se humanizam enquanto os humanos se divinizam. Esta *deificatio* deposita o poder criador e auto-

²⁵⁴ LE GOFF, 2015, p. 219.

²⁵⁵ 2015, p. 220.

²⁵⁶ DUGGAN, 2017, p. 64.

²⁵⁷ Siena, 1328 e 1349; Florença, 1343 e 1345; Luca e Perugia, anos 1370 (cf. DUGGAN, 2017, p. 64).

²⁵⁸ cf. PARKS, 2006, p. 6.

²⁵⁹ HELLER, 1982, p. 56.

²⁶⁰ HELLER, 1982, p. 66.

criador no humano. A imagem divina do homem deixa de ser uma construção teológica para tornar-se uma construção antropológica. Outra questão é o crescimento do poder temporal da igreja e seu maior envolvimento com o poder político, o que diminuiu sua “credibilidade espiritual” e o aumento da burocracia e do legalismo. Estas condições são as quais resultaram nas reformas do séc. XVI²⁶¹.

Este comportamento religioso estava associado a duas condições: uma piedade convencional e outra subjetiva²⁶². As experiências religiosas constituíam-se enquanto uma experiência individual. A religião passou assim para a vida privada, enquanto as festas religiosas públicas a assumir aspectos sociais e estéticos, enquanto a piedade tornava-se um valor artístico que transitava da experiência religiosa para uma experiência estética. Para Agnes Heller²⁶³ este comportamento estético está ligado à classe burguesa, enquanto às classes baixas e médias do povo mantinham o impulso religioso. A religião transitando para a esfera privada passou a interpretá-la igualmente de maneira privada.

Outro ponto importante acerca da secularização neste período foi o crescimento de uma atitude “ateísta” ou “anticlerical” impulsionada pela perda do sentido ético da religião e a equiparação entre religião, magia e superstição²⁶⁴. Neste sentido, a religião teria perdido o poder de justificar a vida prática, direcionando as decisões humanas para o próprio indivíduo e seu destino passa a não mais depender do transcendente. Estas condições coadunam-se perfeitamente com o âmbito da vida urbana e do indivíduo como o responsável pelo seu destino e de sua cidade (o seu “cosmos”). Contudo, o componente religioso não se esvazia completamente, pois transita para a experiência do leigo. As grandes obras de arte do Renascimento do séc. XV envolviam igrejas, “objetos religiosos” e textos sobre a fé²⁶⁵ que não mais estavam associados aos âmbitos tradicionais da fé medieval, pois passaram a ser financiadas pelos leigos por orgulho ou ambição. A arte atravessou o espaço “sagrado” e este último se tornou objeto de arte.

A atividade religiosa nos séc. XIV e XV estavam associadas a Peste, a agitação social, aos sentimentos de culpa e a luta contra a usura²⁶⁶. Neste sentido, a banqueiros e comerciantes, desejosos de aplacar certas ansiedades, passaram a contribuir de maneira beneficente a casas religiosas, como hospitais, sanatórios e orfanatos. O laicado cresceu

²⁶¹ PETERSON, 2005, p. 60.

²⁶² HELLER, 1982, p. 57.

²⁶³ 1982, p. 58.

²⁶⁴ HELLER, 1982, p. 59; PETERSON, 2005, p. 59.

²⁶⁵ PETERSON, 2005, p. 60.

²⁶⁶ DUGGEN, 2017, p. 65.

neste período e os mais ricos estavam muito próximos das congregações e atuavam como voluntários laicos, principalmente em atos de caridade. Os leigos também estavam muitos interessados pelas relíquias e indulgências que se popularizaram e pelos “cultos do rosário, da *via crucis* e do sagrado nome de Jesus”²⁶⁷. Os pregadores populares também eram comuns, como os casos de Bernardino de Siena (1380-1444), Antônio de Florença (1389-1459), João de Capristano (1386-1456) e Savonarola (1452-1498), este último profetizou e pregou publicamente contra as vaidades, exortou o arrependimento e promoveu a queima de objetos proibidos taxados como pecaminosos.

Entretanto, ainda não podemos afirmar que o início o séc. XV seja um campo de embates profundos com o Cristianismo e sua tradição. Contudo, podemos começar a perceber que várias frentes iniciaram a tomar contornos. Os primeiros sinais são o desenvolvimento do Humanismo e a tomada de caráter cívico. Por outro lado, as operações monetárias que antes suscitaram polêmica serão validadas pelo Papa Leão X em 1515²⁶⁸.

Neste sentido, alguns historiadores²⁶⁹ consideram que a hipótese que afirma que o Renascimento italiano do séc. XV foi um “retorno à Antiguidade” não é totalmente correta em vista que a cultura judaico-cristã e seus mitos permaneceram firmemente assentados na visão-de-mundo destes indivíduos. Este “retorno à Antiguidade” já poderia ser visto desde o séc. XIII com os artistas toscanos quando passam a imitar os antigos. Este processo continua no séc. XV como vimos com Brunelleschi, Masaccio e Donatello, culminando no séc. XVI com a máxima expressão da imitação da natureza iniciada no século anterior pelos grandes artistas florentinos²⁷⁰. E até mesmo seu retorno a Platão ou Aristóteles consistiu em uma leitura enviesada e pautada por problemas de ordem filosófica que não existiam na Antiguidade, como o tema da liberdade da vontade.

Verifica-se que os temas míticos judaico-cristãos reproduziram tendências associativas com os componentes greco-romanos enquanto “assimilação” ou “tradução”, “sincretismo” ou “fusão” pela interpretação moderna da Antiguidade²⁷¹. Com efeito, tanto a antiguidade greco-romana, quanto a antiguidade judaico-cristã, conforma um lugar comum na construção cultural moderna.

²⁶⁷ DUGGEN, 2017, p. 65; PETERSON, 2005, p. 60-63.

²⁶⁸ LE GOFF, 2015, p. 224.

²⁶⁹ HELLER, 1982, p. 51.

²⁷⁰ DELUMEAU, 1994, p. 87.

²⁷¹ HELLER, 1982, p. 53.

O interesse pelas produções culturais da Antiguidade greco-romana, como ressurgimento do interesse por Aristóteles, Platão e pelo Estoicismo não serão suficientes para uma ruptura completa com o Cristianismo, entretanto, como veremos mais adiante com Ficino, ocasionará uma série inovações que se colocam como condicionantes de modelos futuros não totalmente justificados somente nos pressupostos cristãos.

1.2 Marsílio Ficino: Origem, Educação e Destino (1433-1463)

A vida de Marsílio Ficino e os eventos que a ela se somam em sua biografia são fatos que demonstra o quanto este é uma figura proeminente para a história florentina, italiana e europeia. Nosso objetivo é esboçar um panorama biográfico de suas três primeiras décadas de vida, e apresentar o *porquê* e o *como* sua vida se tornou atravessada por uma formação que o conduziu para o lugar que hoje ocupa na história.

Giovanni Corsi (Joannes Cursius) em 1506, poucos anos após a morte de Ficino, escreveu a biografia *Vita Marsilli Ficini per Joannem Cursium (Vida de Marsílio Ficino por Giovanni Corsi)* que ainda hoje se consagra como a mais importante. Segundo os tradutores da versão inglesa, Giovanni Corsi jamais conheceu Ficino pessoalmente e não possuía nenhuma afinidade pessoal. Tanto que sua biografia possui o que alguns consideram como equívocos ou imprecisões sobre o período inicial da sua vida. Neste sentido, a narrativa biográfica de Corsi deve ser lida com cautela para não incorrer em erros. Contudo, Corsi demonstra conhecimento de algumas obras de Ficino, principalmente algumas de suas *Cartas*. Embora Corsi tenha colocado em dúvida a autenticidade das *Epistolae* de Ficino, alguns autores não chegaram a uma conclusão acerca da origem de sua desconfiança.

Para Corsi²⁷², sua biografia sobre Ficino deve servir de inspiração, pois a vida dos homens ilustres, suas glórias e virtudes, sua vida memorável, ajudaria a aplacar os males do espírito. Segundo ele, Ficino não somente ensinou os *mistérios* e a *sabedoria* platônica, mas ele mesmo também foi um homem que penetrou nos mistérios²⁷³. Ficino

²⁷² 1958, p. 680.

²⁷³ “[...] *que como guia [Ficino] penetrou no santuário do divino Platão, fechado por tantos séculos, e prescrutou exhaustivamente toda a sua Academia, ele mesmo não apenas investigou seus preceitos e mistérios, mas também penetrou, ascendeu e então os mostrou aos outros*” (CORSI, 1958, p. 680) “[...] *qui clausa multis jam saeculis divini Platonis adyta, se duce, penetraverit, et omnem penitus Academiam perscrutatus, ejus placita ac mysteria omnia non solum ipse inspecxerit, sed ceteris quoque monstraverit aperueritque et exposuerit [...]*”.

é positivamente considerado por Corsi como uma pessoa extraordinária e inteligente, zelosa e indiferente aos prazeres materiais. Estas eram, de fato, as características de um homem virtuoso para a mentalidade de Corsi. Contudo, a importância de seus mecenas também é considerada como um fator decisivo.

Marsílio Ficino (*Marsilius Ficinus*) nasceu em 19 de outubro de 1433²⁷⁴, segundo Corsi em Florença, contudo outras fontes afirmam ter sido em Figline próximo a Florença, na aldeia de Valdarno²⁷⁵. O brasão associado à família Ficino (Figuras 5 e 8) pode sugerir que esta gozasse de certa consideração em Figline²⁷⁶.

Este brasão foi reproduzido em alguns manuscritos como uma assinatura. O mesmo brasão se encontrava gravado em seu túmulo em Florença, na Igreja de San Pietro Maggiore, que foi sua paróquia, contudo, foi destruído²⁷⁷. Em outros documentos anteriores a sua cidadania florentina, Ficino assinava seu nome como *Marsilius Fighinensis*. Depois de 1457 passa a usar *Marsilius Ficinus Florentinus*²⁷⁸.



Figura 1 Assinatura de Marsílio junto ao Brasão da Família Ficino. O Brasão consiste em uma espada prateada com o punho voltado para baixo. Enquanto duas estrelas de ouro revestem um completo fundo azul (DELLA TORRE, 1902, p. 480; MARCEL, 1958, p. 122).

Disponível em: <http://www.ficino.it/it/>

Marsílio era o filho mais velho de Diotifeci e Alessandra²⁷⁹. Seu pai, também chamado Ficino, era um médico que gozava de boa fama²⁸⁰. Segundo Della Torre²⁸¹ o nome de seu pai era Diotifeci, onde *Ficinus* era seu diminutivo²⁸². *Ficinus* poderia ser

²⁷⁴ Outras datas para o seu nascimento foram encontradas em cadastros de 1447 e 1458, contudo, parecem inconsistentes (DELLA TORRE, 1902, p. 485).

²⁷⁵ DELLA TORRE, 1902, p. 480; KRISTELLER, 1964, p. 16; 1970, p. 60.

²⁷⁶ MARCEL, 1958, p. 122.

²⁷⁷ MARCEL, 1958, idem.

²⁷⁸ MARCEL, 1958, p. 125.

²⁷⁹ KRISTELLER, 1961, p. 149; HANKINS, 1990b, p. 269.

²⁸⁰ Fama tal que parece ter sido maior quando foi associada a ele a fama de seu filho Marsílio (DELLA TORRE, 1902, p. 479).

²⁸¹ 1902, idem.

²⁸² Em suas *Cartas* Ficino refere-se a seu pai como Diotifeci. No *Testamentum Ficini* menciona Ficino d'Agnolo (MARCEL, 1958, p. 124).

também uma referência à aldeia de Figline, pois, em um documento, um tipo de protocolo, consta o dizer: “*magister Diotifeci, olim Angeli, Insti de Fighino*”. Diotifeci d’Agnolo nasceu em 1402 conforme um cadastro de 1447, ou em 1403 conforme um cadastro de 1458. Estudou medicina em Florença, que incluía o ensino de filosofia. Diotifeci foi um dos convidados para o banquete que recriou o *Symposium* de Platão, e este explica o discurso de Eríximaco, o médico²⁸³. Diotifeci exerceu a medicina com certa fama na área de cirurgia em Florença no Hospital de Santa Maria Nuova e depois se tornou médico pessoal da família Médici²⁸⁴.

De uma maneira geral, a família de Marsílio Ficino, segundo Corsi²⁸⁵, não era nem muito abastada nem muito modesta. Sobre a sua mãe, sabemos que se chamava Alessandra di Nannoccio di Lodovico²⁸⁶, nascida em Montevarchi em 1413. Casou com Diotifeci em 1431 e trouxe um dote razoável. Faleceu por volta do fim de 1498. Marsílio Ficino teria herdado de sua mãe um temperamento voltado ao misticismo e uma atração pelo êxtase²⁸⁷, pois ela possuía uma profunda religiosidade²⁸⁸. Sua mãe teria também um senso profético e teria em sonho previsto a morte de sua mãe, Angela. Também previu a morte de um de seus filhos que faleceu aos dezessete dias após o parto e uma queda de cavalo de seu marido Diotifeci²⁸⁹.

Giovanni Corsi²⁹⁰ apresenta uma descrição do caráter de Marsílio Ficino²⁹¹, de sua postura e de sua condição física e psicológica que, segundo James Hankins²⁹², é

²⁸³ DELLA TORRE, 1902, p. 480. Mais dados sobre seu pai cf. CAMPOSACHI, 1604; CORSI, 1958; LASTRI, 1772; DELLA TORRE, 1902.

²⁸⁴ HANKINS, 1990b, p. 268.

²⁸⁵ 1958, p. 681.

²⁸⁶ Em Marcel (1958, p. 123) é escrito de outra forma: Alexandra Giovanni di Lodovico Nannocio.

²⁸⁷ Teria este aspecto influenciado sua teoria sobre o furor divino?

²⁸⁸ DELLA TORRE, 1902, p. 483-484.

²⁸⁹ DELLA TORRE, 1902, p. 485.

²⁹⁰ 1958, p. 685.

²⁹¹ “[...] *Sua estatura era muito baixa, era esbelto e tinha os ombros corcundas. Ele era hesitante na fala e gagueija, mas apenas ao pronunciar a letra ‘s’; no entanto, em sua fala e aparência ele tinha graça. Suas pernas e braços, e particularmente suas mãos, eram bastante longos. Seu rosto era puxado para frente e apresentava um aspecto suave e agradável; sua pele era avermelhada. Seu cabelo era louro, encaracolado e ficava acima da testa. Sua constituição corporal continha sangue excessivo, misturado a uma bile vermelha sutil e fina. Sua saúde não era muito boa, pois sofria muito de uma fraqueza de estômago e, embora sempre parecesse alegre e festivo quando acompanhado, pensava-se que ele ficava muito tempo em solidão e ficava como que entorpecido de melancolia. Isso acontecia ou da bile negra produzida pela queima excessiva da bile por meio do estudo noturno contínuo ou, como ele mesmo dizia, de Saturno que em seu nascimento era ascendente em Aquário e quase em tetrágono com Marte em Escorpião* (CORSI, 1958, p. 685). “[...] *Statura fuit admodum brevi gracili corpore et aliquantulum in utriusque humeris gibboso. Lingua parumper haesitante atque in prolatu litterae dumtaxat S balbutiente, sed utrumque son sine gratia. Crucibus ac brachiis, sed praecipue minibus oblongis. Facies illi obducta et quae mitem aspectum ac gratum praeberet, color sanguineus. Capilli flavi ac crispantes et qui super frontem sursum protenderent. Corporis temperatura in sanguine excedebat, sed tenui ac subtili quique rubenti bili admixtus esset. Vilitudo illi haud satis constans, quippe qui ex debilitate stomachi plurimum*

suspeito em alguns quesitos. Segundo Corsi, Ficino era de baixa estatura, magro, e um tanto curvado nos ombros, sendo um pouco corcunda. Falava com dificuldade e às vezes gaguejava. Aparentava ser desajeitado, com pernas e braços longos. Tinha um semblante suave e agradável, com o rosto corado e cabelos loiros. Sua saúde aparentava fraqueza e tinha frequentemente problemas de estômago. Sobre sua saúde, P. O. Kristeller²⁹³ o chama de hipocondríaco. Na companhia dos amigos, que incluía homens de negócios, escritores e artistas²⁹⁴, se mostrava alegre e festivo, porém, era muito solitário e acometido de melancolia. Sua bÍlis vermelha foi, por anos de estudos noturnos, tomada por uma bÍlis negra, ou por seu nascimento ter sido durante a ascensão de Saturno em Aquários e Marte em Escorpião²⁹⁵.

Em uma de suas cartas²⁹⁶, Ficino relata as condições astrológicas de seu nascimento²⁹⁷. Nesta carta, além da data, consta a hora do nascimento, às vinte e uma horas, e descreve a conjectura do céu e a localização dos astros em cada casa²⁹⁸. Ficino não demonstrava uma boa aceitação da astrologia determinista como consta em sua obra inacabada e não publicada *Disputatio contra iudicium astrologorum*, embora em muitas de suas cartas ele demonstrasse certo interesse por cartas natais e prognósticos astrológicos. Segundo Marcel²⁹⁹, Ficino parecia muito inquieto com sua carta natal por causa de possíveis problemas astrais em sua vida.

Ainda sobre seu caráter, segundo Hankins³⁰⁰, Ficino parece ter sido uma pessoa sensível e compreensível, modesta e delicada, discreta e extremamente independente. Também parece ter tido um autocontrole de sua personalidade, de suas impressões e atitudes. Tinha um senso religioso firme, com sensibilidade ao êxtase, conforme a referência de Corsi. Hankins³⁰¹ inclui em sua sensibilidade religiosa a visão e a profecia.

laboret et quamquam in cinvictu hilarem se ac festivum semper exhiberet, in solitudine tamen desiderare ac moerore quae torpescere putabatur, quod proveniebat sive ex atra bili, quam minia bilis adustio ex continua lucubratione suggereret, sive, ut ipse dicebat, a Saturno, quem oriens habuerit in Aquario adscendentem ac prope cum tetragono Martis in Scorpione”.

²⁹² 1990b, p. 277.

²⁹³ 1961, p. 150.

²⁹⁴ KRISTELLER, 1961, p. 150.

²⁹⁵ Sobre seus aspectos físicos, psicológicos e idiossincráticos também cf. GALLI, 1897, p. 24-27.

²⁹⁶ A Giovanni Cavalcanti.

²⁹⁷ DELLA TORRE, 1902, p. 485.

²⁹⁸ Sobre o horóscopo de Ficino cf. KASKE, Carol V.; CLARK, John R. Introduction. In: FICINO, Marsilio. **Three Books on Life**. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Texts & Studies/Renaissance Society of America, 1998a, p. 19-21.

²⁹⁹ 1958, p. 125.

³⁰⁰ 1990b, p. 277.

³⁰¹ 1990b, p. 278.

Ficino teria em sonho previsto a paz entre Florença e Nápoles. Para Kristeller³⁰², Ficino era um supersticioso.

Marsílio Ficino nasceu em um período de intenso clima político. É neste mesmo período que Cosmo de Médici, o velho, retorna de seu exílio para restabelecer e conduzir a República. Depois do conflito com Rinaldo degli Albizzi em 1433, Cosmo foi banido de Florença e exilado em Pádua e Veneza³⁰³, retornando um ano depois para recuperar o poder político da república. Cosmo foi chamado e recolocado pela *signoria* que foi ocupada por uma assembleia de cidadãos. O conselho especial que foi criado chamou Cosmo do exílio em 29 de setembro e dois dias depois Rinaldo degli Albizzi e o seu filho Ormanno foram banidos³⁰⁴.

São fatos coincidentes, pois a vida de ambos, Ficino e Cosmo, se envolveram na retomada do poder em Florença pelos Médici e a missão do projeto platônico. Cosmo tinha seus interesses políticos e desejava a glória para si e seus concidadãos, e para isso estimulou as artes e letras. Mostrava-se assim generoso com quem pudesse levar Florença para a imortalidade e incentivou essa atividade de todas as formas possíveis.

Por outro lado, a relação de clientelismo entre o mecenas (patrão) e seus clientes se apresenta como na imagem de Cosmo de Médici por Giorgio Vasari, com o patrão rodeado dos “*amici e seguaci*”³⁰⁵. Todas as relações de poder envolvendo partilha e favores sustentavam-se nestas condições de aproximação entre patrão e cliente em uma espécie de “privado familiar” como chamado por Charles de la Roncière³⁰⁶. Os patrões eram constantemente assediados por sua clientela em busca de todo tipo de intervenção a fim de estabelecer uma relação de aproximação baseada em “afeição” e “proteção” (a *amicizia*), conformando um “privado linhagista e patriarcal”, onde o mecenas assume quase que uma função paterna, e onde a clientela torna-se uma “linhagem artificial”, uma relação que De la Roncière³⁰⁷ chama de “privado suplementar”.

³⁰² 1961, p. 150.

³⁰³ RUBINSTEIN, Nicolas. **The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)**. 2ed. Oxford, NY: Oxford University Press, 1997, p. 1-2.

³⁰⁴ Sobre os eventos envolvendo o retorno de Cosmo e seus pormenores cf. RUBINSTEIN, 1997, p. 1-33.

³⁰⁵ DE LA ROCIÈRE, Charles. A Vida Privada dos Notáveis Toscanos do Limiar da Renascença. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (org.). **História da Vida Privada 2**. Da Europa Feudal à Renascença. Tradução: Maria L. Machado. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 174

³⁰⁶ 2009, p. 172.

³⁰⁷ 2009, p. 174.



Figura 2 Giorgio Vasari (1511-1574). Cosmo, o velho, entre os filósofos e artistas. Afresco. Palácio Vecchio, Florença. 1556-1558.
(Fonte: CHASTEL, 2012, p. 650).

O concílio ocorrido em Florença na década de 1430 é um marco na história de Florença e dos Médici. Acerca do contexto que envolveu a história dos concílios permita-nos uma digressão. A segunda metade do séc. XIV marcou uma série de rupturas e conflitos na estrutura da Igreja³⁰⁸. Em 1377 o papa retorna a Roma no tempo de Gregório XI. Em 1378, após a morte de Gregório XI, foi posto em curso um cisma dirigido por duas facções que dividiu a Europa, os que estavam a favor de Urbano VI e aqueles que estavam ao lado de Clemente VII.

Em 1394, já em Avignon, Bento XIII foi eleito papa, e este se manteve firme contra uma “reunião” dos papados. Contudo, em 1407, Bento XIII cede à pressão e aceita reunir-se com os adversários, porém esta reunião nunca chegou a acontecer. Em 1409 um concílio é convocado pelos bispos em Pisa. Bento XIII e Gregório XII são depostos e considerados heréticos e Alexandre V é eleito, porém, falecendo um ano

³⁰⁸ DELUMEAU, 1994, p. 121-122; PETERSON, 2005, p. 70.

depois. Alexandre V foi então substituído por João XXIII que entrando em conflito com a assembleia foge e renuncia.

Em 1417 acontece um novo concílio agora em Constança, onde Martinho V é eleito. Este concílio buscou além de tratar da reunificação da igreja, mas também para condenar as doutrinas hussitas e o próprio João Huss. Este concílio findou-se em 1418 e a falta de unanimidade não os conduziu a desejada reforma da igreja.

Em Basileia, em 1431, foi marcado novo concílio que durou até 1445. Em 1434 Eugênio IV foi eleito mesmo em meio a hostilidades, a França e Borgonha foram reconciliadas e os utraquistas foram readmitidos. Em 1439 Eugênio V é deposto e Felix V é eleito, mas sem reconhecimento geral.

Neste momento o concílio foi transferido para Ferrara e posteriormente para Florença. Este Concílio tratou da reunificação entre os cristãos orientais e os ocidentais. Seu início ficou marcado no dia 9 de abril de 1438 na Catedral de Ferrara. As controvérsias entre gregos e latinos foi seu tema central, contando com a presença do patriarca de Constantinopla, do imperador bizantino, dos arcebispos de Éfeso, Niceia e Kiev e representantes dos patriarcas de Jerusalém, Alexandria e Antioquia³⁰⁹.

Cosmo de Médici teve participação importante custeando o concílio e seu traslado para Florença em 16 de janeiro de 1439. Lá foi discutido o problema da Trindade envolvendo a procedência do Espírito Santo para o Pai e para o Filho, e o primado papal. Uma bula de união entre gregos e latinos foi redigida e aprovada, contudo não se efetivou pela recusa dos gregos. Muito menos foi alcançado com as outras igrejas do oriente (com os armênios em novembro de 1439, e com os monofisistas em 1442)³¹⁰. Em 1442 o Concílio foi novamente transferido de sede, dessa vez para Roma.

É amplamente referido que o Concílio propiciou o encontro entre Cosmo de Médici e o famoso erudito grego Plethon. Seus imponentes discursos animaram Cosmo e seu entusiasmo o dirigiu para o desejo de resgatar para a Itália o Platonismo³¹¹.

³⁰⁹ HUBERT, Jedin. **Breve Historia de los Concilios**. Versión por Alejandro Ros. 2ed. Barcelona: Editorial Herder, 1960, p. 92.

³¹⁰ HUBERT, 1960, p. 93.

³¹¹ CORSI, 1958, p. 681.



Figura 3 Gemistos Plethon (1355/60)-1452/54). Afresco (detalhe) de Benozzo Gozzoli (1420-1497).
Capela del Magi, Palazzo Medici Riccardi, Florença
Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Gemistus_Pletho

George Gemistos, conhecido como Plethon, nasceu em Constantinopla por volta de 1360. Teve como mestres o filósofo Demetrios Kydones que o instruiu no pensamento escolástico latino e bizantino, e o judeu Elissaeus. Residiu em Constantinopla e Mistra (Peloponeso) na corte do desposto de Morea³¹² onde se tornou um distinto humanista e professor de cultura e pensamento grego. A data de sua morte mais aceita é 1452, embora alguns admitam 1454³¹³.

Nos debates do Concílio de Ferrara/Florença alguns dos presentes, como Cosmo de Médici e o cardeal Cesarini³¹⁴, admiraram-se profundamente com os argumentos platônicos de Plethon, por sua erudição e eloquência³¹⁵. Entre os pontos mais obscuros da doutrina platônica, Plethon admiravelmente explanava sobre a grande aproximação entre as doutrinas de Zoroastro e Platão³¹⁶. Plethon foi provavelmente o mais importante fator para o entusiasmo de Cosmo para seu projeto platônico³¹⁷ e sua importância ficou marcada por seu retrato (cf. Figura 7) pintado por Benozzo Gozzoli no afresco da *Capela del Magi* no Palácio *Médici Riccardi* em Florença, tornando-o a figura central do reavivamento do Platonismo na Itália na primeira metade do século XV³¹⁸ e da disseminação da filosofia platônica³¹⁹.

³¹² VOJTĚCH, Hladký. **The Philosophy of Gemistos Plethon**. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy. Farnham, England; Burlington, USA: Ashgate, 2014, p. 1.

³¹³ VOJTĚCH, 2014, p. 2.

³¹⁴ DELLA TORRE, 1902, p. 437; HANKINS, 1990a, p. 144.

³¹⁵ Cf. DEMULEAU, 1994, p. 96.

³¹⁶ DELLA TORRE, 1902, p. 437.

³¹⁷ VOJTĚCH, 2014, p. 2.

³¹⁸ Sobre a vida, obra e legado de Plethon cf. VOJTĚCH, 2014.

³¹⁹ SCHULZ, Peter. George Gemistos Platon, George of Trebizond and Cardinal Bessarion: The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteenth Century. In: BLUM, P. R (ed.).

No relato sobre o Concílio, Giovanni Corsi insere as atribuições de Ficino para com o projeto platônico de Cosmo de Médici. Segundo Corsi³²⁰, Ficino foi o encarregado do resgate do Platonismo, e para tanto passou a reunir todas as referências possíveis para iniciar seu empreendimento. Suas referências iniciais vão desde Cícero a Macróbio, de Apuleio a Boécio, de Agostinho a Calcídio, entre outros, estes que ele produziu vários estudos que jamais foram publicados e ficando a guarda de seu amigo Fillipo Valori. Platão passou então a ser visto como um filósofo divino ou até mesmo como o deus dos filósofos³²¹.

Contudo, na época do Concílio Florença/Ferrara Ficino tinha apenas cinco anos de idade, assim consideramos que Corsi antecipa na biografia de Ficino suas tarefas futuras para justificar a importância de Plethon, este último que Ficino fez referências em seus escritos, mas que provavelmente não o conheceu pessoalmente. A Academia florentina foi estabelecida apenas décadas à frente, e os platônicos e acadêmicos referidos por Corsi são os da Antiguidade. O próprio Ficino faz referência a este período décadas à frente, em aproximadamente 1490, quando relembra a relação do Concílio com o encontro de Cosmo com Plethon e a sua missão platônica³²².

Não se sabe muito sobre a infância de Ficino, mas sabe-se, segundo Corsi que foi modesta e que este não obteve inicialmente uma boa formação. Sua educação inicial parece ter sido limitada e que teria recebido instruções de professores menores³²³. Os biógrafos de Ficino não desenvolveram muito sobre estes aspectos iniciais de sua vida, muito menos Ficino, que não a menciona em seus escritos. Estes estudos iniciais consistiam em aulas de escrita e leitura, e que posteriormente teria tido acesso a aulas de gramática, ambos em Figline contrariando as afirmações de Corsi³²⁴.

Conforme Corsi³²⁵, Ficino foi enviado a Bolonha para os seus estudos, o que parece ter sido mais a desejo de seu pai do que dele mesmo e baseado em dificuldades domésticas. Deixando de lado assim os platônicos e passando a estudar os aristotélicos e outros autores, além da medicina.

Philosophers of the Renaissance. Translated by Brian Mcneil. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010, p. 24.

³²⁰ 1958, p. 681.

³²¹ “[...] aquele mesmo Platão a quem quase todos chamam de divino, ou mesmo o deus dos filósofos”. (CORSI, 1958, p. 681) “[...] *Platonem, quem divinum plerique omnes atque adeo philosophorum deum appellant [...]*”.

³²² MARCEL, 1958, p. 150-151.

³²³ DELLA TORRE, 1902, p. 486.

³²⁴ DELLA TORRE, 1902, *idem*.

³²⁵ 1958, p. 682.

Não se sabe quando ao certo Ficino obteve aulas de humanidades, contudo, sabe-se que seu pai o encaminhou para Florença e que lá teria acesso a aulas de medicina, tendo também aprendido grego e latim em Pisa durante os anos de inatividade do *studio* florentino, e que teria retornado a Florença quando da reabertura do *studio*³²⁶, onde também teve aulas de música. Seus mestres em língua latina e música teriam sido Luca de Gemignano e Simone Comandi³²⁷.

Acerca dos anos fora de Florença, Della Torre, seguindo Camposacchi, afirma que pode haver relação tanto com o fechamento temporário do *studio* florentino como pela peste que assolou Florença por dezoito meses. Embora existam algumas datas que parece contradizer-se conforme afirmou Camposacchi, e que Della Torre sugere uma conjectura possível, entre os anos de interrupção do *Studio*, os meses da peste e a idade de Ficino. Sua conjectura se justifica em um documento que menciona a alteração no orçamento que direcionou fundos para o convento da Ordem dos Franciscanos menores de 1449, e que por este motivo com a interrupção do *Studio* os florentinos tiveram que buscar ensino em Siena, Bolonha, Pádua e Pisa³²⁸. Entre 1449 e 1451 é a data da reabertura do *Studio* geral, um dos marcos históricos de Florença. Entretanto, muitas das datas apresentadas por Camposacchi e Della Torre podem ser contestadas, pois o retorno de Ficino a Florença pode ter ocorrido antes de 1449³²⁹.

Os estudos superiores de Ficino foram inicialmente de gramática ainda em Figline e filosofia posteriormente em Florença onde ele teve acesso ao ensino de medicina. Segundo o próprio Ficino na dedicatória do *DVLT* ele seria grato aos seus dois pais, a Diotifeci por sua formação em medicina (com Galeno médico do corpo) e a Cosmo de Médici pela filosofia (com Platão médico da alma)³³⁰. A isso sugere que os estudos necessários para sua formação médica foram sustentados por seu pai e foram concluídos por volta de 1459.

³²⁶ CAMPOSACCHI apud DELLA TORRE, 1902, p. 487.

³²⁷ HANKINS, 1990b, p. 268.

³²⁸ DELLA TORRE, 1902, p. 488.

³²⁹ Para a problematização da datação envolvendo a saída e o retorno de Ficino a Florença cf. DELLA TORRE, 1902, p. 489.

³³⁰ “Eu, o menor dos sacerdotes, tive dois pais: Ficino o médico e Cosmo de Médici. Do anterior eu nasci, e do último renasci. O anterior me recomendou Galeno como médico e platonista; o último me consagrou para o divino Platão, e ambos de forma semelhante fizeram de Marsílio um médico do corpo com Galeno, e com Platão um verdadeiro médico da alma” (FICINO, 1998, p. 102, tradução nossa). “[...] Ego sacerdos minimus patres habui duos, Ficinum Medicum, Cosmum Mediceu. Ex illo natus sum, ex isti renatus. Ille quidem me Galeno, tum medico tum platonico commendavit: hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galenus quidem corporum, Plato vero medicus animorum [...]”.

A datação de seus anos de formação estabelecida por Camposacchi³³¹ estipulam que os estudos de gramática e humanidades³³² ocorreram de 1445 até 1451, onde de 1445 a 1449 ocorreu em Florença e de 1449 a 1451 em Pisa. Sua formação em filosofia³³³ teve início em 1451 e finalizou em 1456³³⁴. Sua formação incluía o ensino escolástico do Aristotelismo, além do Platonismo, Neoplatonismo, de autores cristãos e os clássicos latinos como Cícero, Macróbio, Boécio, Agostinho. Apuleio, Calcídio e Henrique de Gante e os árabes Avicena, Avicbron e Al-Farabi³³⁵. P. O. Kristeller³³⁶ indica a mesma formação, acrescentando o Epicurismo de Lucrécio, o Neoplatonismo de Pseudo-Dionísio Areopagita e o escolasticismo de Duns Escoto.

Por ocasião de uma visita a Florença, seu pai o levou até Cosmo e neste encontro, Cosmo teria percebido a grande genialidade de Ficino e seu interesse pela sabedoria platônica. Cosmo exortou-lhe e solicitou-lhe poder conduzir seus estudos e segundo Corsi³³⁷ estas teriam sido as palavras de Cosmo: “você [Diotifeci] Ficino foi enviado a nós para curar corpos, mas o seu Marsílio [Ficino] este foi enviado do céu para curar as almas”, este momento ocorreu no ano de 1459 e Ficino tinha vinte e seis anos. O sistema de patronato estabelecido entre Cosmo de Médici e Marsílio Ficino pode ser classificado como um “sistema de academia”³³⁸ e por meio de um controle de uma organização de artistas ou escritores de confiança. Voltando-se totalmente para Platão, Ficino instruiu-se em grego e foi acompanhado por seu tutor Platina. Com ele Ficino conheceu os *Hinos Órficos*, e segundo Corsi, Ficino teria executado notavelmente para seu tutor os hinos com uma lira no estilo dos antigos.

Na década de 1450 Ficino já teria se aproximado de humanistas e religiosos que se relacionavam livremente³³⁹. Em meio a variadas ordens e escolas, Ficino teria se associado a Lourenço Pisano, que era cônego da Igreja de San Lourenço. Este teria lecionado sobre Dante no *studio* florentino naquele tempo. Além disso, Pisano escreveu diálogos de cunho espiritual e era tido como um guia espiritual de um exclusivo grupo

³³¹ apud DELLA TORRE, 1902, p. 489.

³³² Sobre seus mestres em gramática, humanidades e medicina cf. DELLA TORRE, 1902, p. 489-493.

³³³ Sobre seus mestres em Filosofia cf. DELLA TORRE, 1902, p. 495-501.

³³⁴ DELLA TORRE, 1902, p. 495.

³³⁵ DELLA TORRE, 1902, p. 527.

³³⁶ 1964, p. 17; 1970, p. 59.

³³⁷ 1958, p. 682, tradução nossa. [...] *Tu, inquit, Ficine, corporibus, at Marsilius hic tuus animis medendis coelitus nobis demissus est* [...].

³³⁸ BURKE, Peter. **The Italian Renaissance**. Culture and Society in Italy. 1. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, p. 88.

³³⁹ HANKINS, 1990b, p. 276.

de sacerdotes florentinos, que segundo Hankins³⁴⁰, Ficino aspirava ingressar. Teria sido com Pisano que Ficino teve aulas sobre a tradição espiritual medieval cristã e sobre a teologia de Agostinho de Hipona. Com ele também teve acesso a conteúdos relacionados a “emoções religiosas”³⁴¹ que incluem êxtases e experiências místicas. Na mesma década de 1450, provavelmente os principais interesses de Ficino eram Plotino, Proclo, Hermes Trismegistos e temas envolvendo magia e astrologia³⁴².

Nesta década o principal fato histórico foi formação do acordo para criar a Liga italiana entre Florença, Milão, Nápoles e o papado em vista de restaurar a paz e garantir que estados estrangeiros não intervissem nos estados italianos. Contudo, esta aliança fracassou, Alfonso de Aragão retomou a guerra com Gênova, Malatesta contra o papado, o Papa Sisto IV e Florença contra Nápoles e Veneza contra Ferrara³⁴³.

Por volta de 1454³⁴⁴ é a data do início da carreira de Ficino enquanto escritor quando produz seus primeiros tratados. O primeiro deles remonta a este ano, sendo que o escrito mais significativo data de 1456, o *Institutiones ad Platonicam Disciplinam*³⁴⁵ que, contudo se perdeu. Segundo Tamara Albertini³⁴⁶, alguns amigos de Ficino, como Cristoforo Landino, o advertiram da publicação de seu texto tendo em vista a situação política de Florença naquele período. Contudo, este texto foi conhecido por Cosmo, que percebendo a capacidade de Ficino lhe solicitou que continuasse e se aprofundasse mais na obra platônica. Segundo Kristeller³⁴⁷, a maioria destes escritos iniciais foi preservada, enquanto outros se perderam.

Outro escrito perdido teria sido um comentário a Lucrécio³⁴⁸. Michel Onfray³⁴⁹ faz referência a um texto de Ficino escrito em 1457, uma *Epistolae* intitulada *De Voluptate (Sobre o Prazer)*, que representa o interesse Epicurista do jovem Ficino. Segundo Onfray, P. O. Kristeller teria excluído esta *carta* de sua edição da obra completa, o *Supplementum Ficinianum*, possivelmente buscando encobrir qualquer conteúdo escandaloso.

³⁴⁰ 1990b, p. 276.

³⁴¹ HANKINS, 1990b, p. 277.

³⁴² HANKINS, 1990a, p. 147; GARIN, 1994, p. 253.

³⁴³ DUGGAN, 2017, p. 72.

³⁴⁴ KRISTELLER, 1964, p. 16; 1970, p. 60.

³⁴⁵ Também descrita como *Institutiones Platonicae*.

³⁴⁶ 2010, p. 83.

³⁴⁷ 1964, p. 17.

³⁴⁸ HOWLETT, 2016, p. 12.

³⁴⁹ ONFRAY, M. **El Cristianismo Hedonista**. Contrahistoria de la Filosofía, II. Barcelona: Anagrama, 2007, p. 162.

Neste período Ficino já havia concluído seus estudos de grego e Cosmo de Médici adquirido grande parte das fontes da filosofia antiga. Estas fontes não foram os primeiros manuscritos adquiridos na época, pois por volta de 1430, Giovanni Aurispa havia trazido de Constantinopla uma coleção de manuscritos³⁵⁰. A busca por manuscritos antigos e raros foi uma das marcas do Renascimento italiano³⁵¹. A relação entre Cosmo e Ficino que se iniciou em 1452 se consolidou em 1462 quando Cosmo lhe entrega a vila de Careggi como o lugar destinado aos trabalhos com os manuscritos e ao ensino da filosofia platônica³⁵². Veremos mais adiante que a realidade de uma “academia” e seu “ensino platônico” é tema controverso na biografia de Ficino e na história do Platonismo renascentista.

Em 1463 Ficino finalizou sua tradução dos escritos de Hermes Trismegistos³⁵³ os quais Corsi³⁵⁴ intitulou de *De sapientia et opificio mundi* (*A Sabedoria e a Criação do Mundo*), sendo que seu título correto seria *De potestate et de sapientia dei* (*O Poder e a Sabedoria de Deus*). Segundo Corsi foi após este feito que Cosmo generosamente lhe entregou a propriedade dos Médici em Careggi³⁵⁵. Empregando assim um grande investimento financeiro para adquirir raros e caríssimos volumes em grego de Platão e Plotino, passando então a dedicar-se em sua tradução que duraram cinco anos. Nesta época (1468) ele tinha trinta e cinco anos. Esta datação de Corsi considera somente sua tradução de Platão que levou de 1463 a 1468³⁵⁶, posto que a tradução de Plotino somente fosse finalizada alguns anos mais tarde.

Os escritos herméticos desempenharam um fator importante para muitos outros autores renascentistas além de Ficino, posto que representasse para estes uma “revelação” completa e original³⁵⁷. Constituindo um elemento filosófico-religioso que contribuiu para a difusão de uma noção que buscava coadunar, confluir e sistematizar outras representações religiosas e filosóficas. Veremos mais adiante o que isso implica na constituição da *prisca theologia* ou sabedoria antiga.

³⁵⁰ DEMULEAU, 1994, p. 96.

³⁵¹ DRESDEN, 1968, p. 20-23.

³⁵² KRISTELLER, 1961, p. 149; HANKINS, 1990a, p. 144; BURKE, 1994, p. 115.

³⁵³ KRISTELLER, 2016, p. 61; 1961, p. 149; MORESCHINI, Claudio. **Hermes Christianus**. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought. Tradução: Patrick Baker. Turnhout: Brepols, 2011, p. 133.

³⁵⁴ 1958, p. 682.

³⁵⁵ Além da casa, Ficino recebia um “salário” (PARKS, 2006, p. 185).

³⁵⁶ KRISTELLER, 1964, p. 17; 2016, p. 61; 1961, p. 149.

³⁵⁷ DRESDEN, Samuel. **O Humanismo no Renascimento**. Tradução: Daniel Gonçalves. Porto: Editorial Nova, 1968, p. 33.



Figura 4 Henk Bakkeren (1932-). Marsilio Ficino Divinus Interpres. Busto em bronze. *The Ritman Library, Bibliotheca Philosophica Hermetica*, Amsterdam. Notar na base o brasão de Ficino referido acima. Suas obras de comentários aos autores neoplatônicos e seu caráter devotado ao Platonismo lhe rendeu a alcunha de interprete divino.

Disponível em: <http://www.ritmanlibrary.com/visit-us/virtual-tour>

1.3 A Academia de Careggi e o Platonismo Florentino (1464-1480)

Os temas da Academia de Careggi e do Platonismo renascentista apresentam-se como um aspecto fundamental tanto ao que concerne a história do Platonismo em geral e o ressurgimento de seu interesse no séc. XV e a figura emblemática de Marsílio Ficino, aquele que acabou por se tornar o personagem central do projeto platônico dos Médici. Tanto que sua biografia se tornou necessariamente atravessada por estes temas configurando-se enquanto um projeto ou uma missão de vida.

Os antecedentes de Marsílio Ficino e sua Academia são do final do séc. XIV quando Leonardo Bruni (1370-1444) iniciou aquilo que convencionaremos chamar de Platonismo renascentista. Bruni era natural de Arezzo, na Toscana, contudo, mudou-se para Florença por volta de 1390, aonde ele chegou a ocupar um cargo na administração da república. Depois muda novamente de Florença para Roma, retornando a Florença em 1415.

Neste mesmo período o bizantino Manuel Chrysolaras (1355-1415) lecionou sobre literatura e língua grega³⁵⁸ sendo professor de Bruni e tradutor de obras gregas como a *República* de Platão. Neste momento outros nomes importantes são os do florentino Coluccio Salutati (1331-1406) e seu círculo que Bruni possivelmente integrou e Pier Paolo Vergerio (1498-1565).

A novidade do ensino da língua grega e de aspectos da cultura clássica gerou certa tensão na sociedade florentina principalmente entre o ensino do “paganismo” e ordens religiosas, como dos Dominicanos na figura de Giovanni Domenici e seus sermões públicos de cunho apocalíptico sobre a decadência trazida pelo ensino de fontes “pagãs” e os estudos clássicos.

Também foi fonte de controvérsia a chegada do grupo de Salutati ao *Studio* florentino e a brusca mudança de interesses para temas estranhos às ordens religiosas como a filosofia natural e a lógica³⁵⁹. A sublevação da tradição literária local, fonte de orgulho dos florentinos composto por Dante, Petrarca e Boccaccio, também foi um ponto de controvérsia envolvendo o grupo de Salutati. Uma destas polêmicas teria se originado a partir da obra de Bruni chamada *Dialogi*. A adoção de Platão, a forma de expressão em diálogos e suas ideias foram decisivas no círculo de Salutati contra o Aristotelismo local. Assim, neste momento, do mesmo modo que o entusiasmo platônico cresceu, do outro lado, também surgiu um movimento contrário e opositor anti-platônico e anti-humanista representado por parte dos cristãos mais “ortodoxos”³⁶⁰.

Sabemos que Ficino é famoso por suas traduções do *corpus* platônico, contudo, antes dele, Bruni já havia traduzido do grego para o latim algumas obras de Platão como o *Fédon*, *Apologia*, *Críton*, *Górgias*, *Político*, *Cartas*, *Symposium*. Todavia, Bruni também foi posteriormente um estudioso da obra de Aristóteles. Leonardo Bruni foi responsável por desenvolver técnicas de tradução mais avançadas que as dos tradutores medievais³⁶¹ que buscava manter preservados os elementos principais e essenciais das obras, como o caso da eloquência dos autores gregos antigos. Estes desenvolvimentos marcaram a passagem para um estágio de maior preocupação com a acurácia envolvendo as traduções. Suas traduções e os temas das obras envolvidas estão intimamente relacionados com os períodos de sua biografia e seus interesses

³⁵⁸ HANKINS, 1990, p. 29-30.

³⁵⁹ HANKINS, 1990b, p. 31-32.

³⁶⁰ HANKINS, 1990b, p. 38.

³⁶¹ HANKINS, 1990b, p. 42.

momentâneos. Por exemplo, o *Fédon* corresponde ao tempo em Florença, enquanto a *Apologia* e o *Crítion* ao tempo em Roma.

No seu retorno a Florença em 1416, Bruni conheceu Cosmo de Médici e ficou sob o patronado de Niccolò Niccoli, passando a conviver proximamente com importantes humanistas³⁶², tornando-se um cidadão florentino pleno e com uma vida estável. Com isso passou a desenvolver um programa de traduções que envolveram Platão e Aristóteles. Neste período também iniciou a produção de sua obra *Historiarum Florentinarum*. Seu novo entusiasmo com o “paganismo” gerou novas tensões e inimizades³⁶³, como com Ambrogio Traversari.

Acerca das obras de Platão, sabe-se que algumas delas já eram conhecidas desde o fim da Antiguidade, como o caso do *Fédon*, este que era entendido como uma biografia de Sócrates e como uma passagem da filosofia natural para a ética, sendo Cícero o primeiro a referir-se sobre ela³⁶⁴. Além disso, o *Fédon* foi responsável por propagar ideias acerca do suicídio, enquanto Platão foi acusado de ser um apologista do suicídio por uns, contudo, por outros foi visto como um defensor da imortalidade.

Para além do Platonismo, Bruni em seu período de maturidade aproximou-se do Aristotelismo. Em seu caminho peripatético produziu a biografia *Vita Aristotelis* [1429]. Sobre as traduções de Platão, além de Leonardo Bruni, James Hankins³⁶⁵ apresenta alguns outros tradutores de menor importância como Cencio de Rustici, Rinuccio Aretino (*Eutifron*), Francesco Filelfo (*Eutifron*) e Lorenzo Lippi (*Íon*). Como podemos perceber o programa platônico já era uma realidade em Florença, contudo, ainda não podemos falar em uma academia. O programa de Bruni com certeza foi importante mesmo que não tenha se constituído enquanto uma adesão exclusiva, posto que ele tenha aderido também ao Aristotelismo matizando sua adesão ao Platonismo.

Vejamos agora como o Platonismo foi desenvolvido por Ficino e entendido pela historiografia. Os primeiros estudos sobre a Academia associado à figura de Ficino são do séc. XIX³⁶⁶. Estes primeiros estudos apresentam a biografia de Ficino como indissociável da constituição da Academia. Será no século XX que uma gama de outros estudos³⁶⁷ surge constituindo a Academia enquanto um eixo de importância no vasto

³⁶² HANKINS, 1990b, p. 58.

³⁶³ HANKINS, 1990b, p. 59.

³⁶⁴ HANKINS, 1990b, p. 40.

³⁶⁵ 1990b, p. 81.

³⁶⁶ SIEVEKING, 1812; PUCCINOTTI, 1865.

³⁶⁷ DELLA TORRE, 1902; HOBLER, 1917; NEGULESCU, 1935; HEIRZMANN, 1932; GARIN, 1947; CHASTEL, 1954, 1959; KRISTELLER, 1961; FIELD, 2002; HANKINS, 1990a, 1990b, 1991.

aspecto da biografia e do pensamento ficiniano, como também uma polêmica ou incompreensão histórica.

Segundo André Chastel³⁶⁸, para os historiadores dos séc. XVII e XVIII a Academia de Careggi, às vezes era confundida com o *Studio* florentino, teria sido o modelo das academias modernas e estes foram os responsáveis por transmitir esta concepção “lendária” ou ilusória. Conforme esta representação a academia teve o objetivo de difundir as obras gregas clássicas e funcionando nos moldes de uma sociedade com reuniões regulares e cadeiras fixas. Para Chastel, as reuniões de Careggi eram apenas uma “reunião livre de belos espíritos”³⁶⁹, um círculo de invocação a Platão guiado por Ficino e Landino. Sua estrutura seguia uma linha de instruções que estavam associadas a “preocupações comuns e ligações de amizade”³⁷⁰. O espírito de restauração do Platonismo empreendido por este círculo foi em sua opinião pouco fiel e muito fantasioso, além de restrito disciplinarmente a filosofia.

Seu primeiro estágio teria sido na época do Concílio de Florença e a presença de Plethon, conforme o próprio Ficino afirmou negligenciando a atividade de Leonardo Bruni³⁷¹. Seu percurso seria seguido do início do trabalho de Ficino na tradução de Platão e outras obras “esotéricas” e culmina com as aulas sobre o *Filebo*. Neste momento, por volta da década de 1460 e 1470, estava em curso uma querela entre platônicos e aristotélicos. A preocupação geral deste círculo era mais de ordem de uma regeneração intelectual e moral, do que social ou civil³⁷². Não era uma “sociedade esotérica” posto que a “iniciação platônica” buscava garantir alguma distinção ou peculiaridade entre os florentinos³⁷³.

P. O. Kristeller³⁷⁴ estabelece o empreendimento platônico de Ficino como a culminância de dois motivos culturais florentinos: primeiro as necessidades espirituais ligadas ao Cristianismo e segundo o interesse no estudo dos clássicos. Assim contrariando alguns que afirmavam que este empreendimento era um subterfugio político dos Médici para distrair os cidadãos dos assuntos públicos, o sucesso do Platonismo florentino parece ter se dado por conta do lugar central ocupado por Florença no plano cultural europeu e seu caráter formador de tendências ou “modas”. A

³⁶⁸ 1996, p. 8.

³⁶⁹ CHASTEL, 1996, idem, tradução nossa. [...] *réunion libre de beaux esprits* [...].

³⁷⁰ Ibidem, idem, tradução nossa. [...] *liens d'amitié et aux préoccupations communes* [...].

³⁷¹ CHASTEL, 1996, p. 9.

³⁷² CHASTEL, 1996, p. 10.

³⁷³ CHASTEL, 1996, p. 11.

³⁷⁴ 1961, p. 148.

tendência principal era o Humanismo cívico em um campo geral, o que no plano filosófico o Platonismo desempenhou a formação de uma racionalidade de base metafísica que não era contrária à religião cristã e até certo ponto complementava o Aristotelismo que era mais voltado à lógica e a física. Neste sentido, seguindo Kristeller³⁷⁵, podemos falar de uma harmonia e uma tolerância que não se verá em torno destes temas no período não tão distante da Reforma.

O fato da existência real e/ou concreta da Academia Platônica enquanto uma “academia” com seus “acadêmicos” é objeto de contestação³⁷⁶, pois parece ter sido mais uma referência simbólica ao círculo pessoal de Ficino e seus amigos, enquanto que a Vila de Careggi tornou-se a corporificação do ideal da Academia original. A Academia existiu enquanto um “círculo literário” platonizante, onde discutiam sobre Platão e celebravam ao melhor estilo platônico o banquete relatado no *Symposium*. A possível existência factual da Academia surge em Della Torre³⁷⁷, contudo foi objeto de contestação por pesquisadores posteriores, principalmente por James Hankins³⁷⁸.

Contudo, quem parece ser o primeiro a referir-se a “academia platônica” é Gaudenzio Paganini em 1638³⁷⁹, enquanto outros autores fazem menções semelhantes como “academia platônica” (Angelo Maria Bandini), ou somente “academia” (J. G. Schelhorn e Gustavo Uzielli), e de maneira diferente como “igreja platônica” (Albert Castelnau) ou “círculo informal de amigos” (Karl Sieveking e Vittorio Rossi).

Raymond Marcel³⁸⁰ parece ser o primeiro a sugerir o caráter simbólico (que indica uma realidade não tangível) da Academia de Careggi. Isto se confirma quando Ficino por volta da década de 1490 relembra os fatos que deram início ao projeto platônico de Cosmo no período que compreende o Concílio em Florença. Ficino era apenas uma criança e não teve participação ou atenção com tal evento e este quando o reconstruiu na maturidade o adornou de uma linguagem metafórica e extremamente imaginativa. Para Marcel, a Academia florentina é um “símbolo de Platão e seus novos discípulos”³⁸¹, pois não há nenhum documento que possa comprovar a fundação de tal Academia.

Outros pontos foram desenvolvidos por Marcel acerca do tema da Academia. Seguindo o raciocínio de Marcel podemos indicar uma questão que pode ser formulada

³⁷⁵ 1961, p. 149.

³⁷⁶ HOWLETT, 2016, p. 17.

³⁷⁷ 1902; cf. HANKINS, 1991, p. 431.

³⁷⁸ 1990a, 1990b, 1991.

³⁷⁹ HANKINS, 1991, p. 430.

³⁸⁰ 1958, p. 151.

³⁸¹ MARCEL, 1958, idem, tradução nossa. [...] *signe de Platon ses nouveaux disciples* [...].

da seguinte maneira: como pode o Platonismo ter seduzido toda uma elite? Pois todo o seu empreendimento dependia de certo sucesso e determinadas condições favoráveis. Sabemos do sucesso dos textos antigos, incluídos os grandes sábios além de Platão, e das polêmicas envolvendo a sua tradução e interpretação. Todo o trabalho de Ficino com a sua tradução, mesmo levando em consideração as outras existentes (ou não), pode marcar a necessidade de elevar o nível de qualificação deste trabalho. Segundo Marcel³⁸² as condições políticas da época foram favoráveis para o desenvolvimento e o sucesso de seu projeto³⁸³.

P. O. Kristeller³⁸⁴ investiga este problema em seu artigo *The Platonic Academy of Florence*. A academia de Ficino não era uma instituição formal nos moldes da época com planos de ensino regular. Tratava-se de um círculo em torno de Ficino e que não possuía uma formação ou adesão padrão. Com efeito, havia vários interesses em jogo que às vezes até se contradiziam, sendo que o único interesse fixo parece ter sido o do próprio Ficino³⁸⁵.

Neste tocante Kristeller cita os casos de Pico Della Mirandola e Angelo Poliziano que tinham interesses distintos de Ficino. Vale ressaltar que Ficino e Pico não concordavam em todos os assuntos. Quando vemos a linha de formação de Pico que estudou em Pádua e Pisa e aprendeu hebraico e árabe para assim explorar o pensamento cabalístico e islâmico, percebemos que existe uma influência de Ficino por seu interesse pelo misticismo, como também um distanciamento em outras temáticas que o torna um pensador autônomo³⁸⁶. Outro caso seria o de Diacceto, discípulo de Ficino, que desenvolveu um pensamento independente. Contudo, afirma Kristeller³⁸⁷ que outros nomes como Girolamo Benivieni, Lourenço de Médici e Cristoforo Landino apenas o repetia. A influência de Ficino sobre o fazer poético de Lourenço de Médici tornou-o mais enigmático e voltado ao misticismo, estes que são reflexos da mentalidade ficiniana. Lourenço também o repetiu em seu poema *O Grande Bem* nesta ocasião por meio de paráfrases das visões de Ficino³⁸⁸.

³⁸² 1958, p. 152.

³⁸³ Cf. MARCEL, 1958, p. 131-160.

³⁸⁴ 1961.

³⁸⁵ KRISTELLER, 1961, p. 150.

³⁸⁶ KRISTELLER, 1961, p. 151.

³⁸⁷ 1961, p. 151.

³⁸⁸ PARKS, 2006, p. 209-210.

Outra contribuição para a compreensão do fenômeno da Academia foi o posicionamento crítico de James Hankins. Segundo ele³⁸⁹ em seu artigo *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'* o tema da fundação da Academia por intento de Cosmo é uma incompreensão histórica. Para demonstrar tal afirmação ele se utiliza de vários documentos, entre estes dois documentos foram importantes, uma carta escrita em 1462 por Ficino para Cosmo³⁹⁰ e seu prefácio da tradução de Plotino de 1492.

O argumento de Hankins é o de que Cosmo jamais tivera o interesse de fundar ou que fundou uma academia platônica³⁹¹. Isso também se justifica por meio de outros escritos de outros humanistas próximos a Cosmo ou de quaisquer outros eminentes cidadãos que tenha se dirigido a Cosmo, pois nestes documentos jamais existiu uma menção a ele como o fundador de uma “academia”. Nem Plethon ou Bessarion mencionam uma academia fundada por Cosmo em seus escritos e dedicatórias. Outro fato é que nenhum discurso fúnebre que o apresente como um patrono do ensino menciona uma academia. Toda uma série de documentos é apresentada por Hankins³⁹² em seu artigo com a finalidade de demonstrar esta afirmação.

Os dois documentos de Ficino relatados acima são os únicos em que se mencionam uma “academia” associada à Cosmo, contudo para Hankins³⁹³ estas referências foram mal interpretadas. Na carta de Ficino não se perceberia uma relação entre a academia e seu caráter platônico e educacional, e esta é repleta de uma linguagem figurada e metafórica, que não poderia ser entendida literalmente. Contudo, torna-se perceptível que Cosmo tenha concedido a vila de Careggi para Ficino como um lugar para contemplação.

Ficino teria uma visão escapista acerca do caráter benéfico da vila e do campo. Para tanto indicava passeios nos campos e colinas como remédio contra a melancolia e como fortificante para o corpo. Esta sua visão seria profundamente imbuída de um caráter religioso onde o sagrado e temas pagãos estavam envolvidos. Na vila de Careggi ele teria vivido experiências significativas para a qual se referia de uma maneira respeitosa e carinhosa, *academiola*, no diminutivo³⁹⁴. Este fato está longe de ser um detalhe, e põe em dúvida o *status* “acadêmico” da vila. Contudo, parece ser genuíno o

³⁸⁹ HANKINS, 1991.

³⁹⁰ *Collectiones Cosmianae*. Encontra-se reproduzida sua tradução ao inglês em HANKINS, 1990a, p. 149-150.

³⁹¹ HANKINS, 1990a, p. 145.

³⁹² 1990a.

³⁹³ 1990a, p. 146.

³⁹⁴ SICA, Grazia Gobbi. **The Florentine Villa**. Architecture History Society. Tradução: Ursula Creigh. Abingdon, OX; New York: Routledge, 2007, p. 21.

interesse de Cosmo na aquisição e disponibilização de obras de literatura e de filosofia grega³⁹⁵ com a finalidade de garantir seu acesso aos intelectuais da Academia florentina.

No prefácio à tradução de Plotino³⁹⁶ Ficino apresenta importantes informações sobre Cosmo como a sua presença no Concílio de Florença, sua admiração por Plethon e seus discursos nos debates. Ficino afirma que Cosmo ao se entusiasmar com tais discursos planejou a criação de uma “academia”, e que ele Ficino, foi o encarregado de tal intento, mencionando cada atividade desenvolvida de tradução e do envolvimento de Pico Della Mirandola com o reavivamento do Platonismo.

A interpretação de Hankins³⁹⁷ para tal texto é de que este é suspeito enquanto um relato histórico. Seu argumento parte do trecho onde Ficino afirma que Cosmo, após a morte, influenciou Pico Della Mirandola. Esta crença de Ficino seria baseada em uma noção neoplatônica de “parentesco espiritual” com conotações relativas aos temas da Natividade e da Adoração dos Magos³⁹⁸. Segundo Hankins estes temas eram comuns para Ficino, e que ele tinha a crença de que a mente poderia impregnar outras mentes³⁹⁹ com suas concepções, cabendo a ele a função de obstetra, ou seja, conduzir o nascimento de concepções e ideias tal qual Sócrates enquanto um “médico espiritual”.

Ainda segundo Hankins⁴⁰⁰ o tema da Natividade se relaciona com a impregnação do projeto platônico por Cosmo em Ficino, o nascimento de Pico Della Mirandola no mesmo ano de 1463, e com a publicação da obra completa de Platão por Ficino e a vinda de Pico para Florença no mesmo ano de 1484. Ficino teria entendido estes fatos como uma coincidência astrológica e o ano de 1484 seria um grande ano de luz. Hankins⁴⁰¹ interpreta o relato de Ficino e seu projeto platônico como uma metáfora para o desejo e a realização do projeto de Cosmo para a tradução completa de Platão, enquanto uma grande obra, e neste sentido a “academia” seria uma metáfora para a coleção das traduções de Platão, e isso não incluía uma proposta de reconstrução ou continuidade da Academia Platônica da Antiguidade. A propriedade de Careggi seria então um lugar destinado à guarda dos livros e ao ensino de Ficino sobre as obras gregas, que incluía o *Pimander* de Hermes Trismegistos. Em outras referências⁴⁰²

³⁹⁵ HANKINS, 1990a, p. 147.

³⁹⁶ Encontra-se reproduzida sua tradução ao inglês em HANKINS, 1990a, p. 150-151.

³⁹⁷ 1999a, p. 151.

³⁹⁸ *Mateus*, 2, 1.

³⁹⁹ A atração entre uma mente e outra também poderia ser estabelecida por meio da música tocada com uma lira conforme os órficos (PARKS, 2006, p. 210).

⁴⁰⁰ 1990a, p. 151-152.

⁴⁰¹ 1990a, p. 152.

⁴⁰² HANKINS, 1990a, p. 153.

Ficino indica a obra platônica em grego enquanto “academia” ou “biblioteca” que deu origem ou nascimento a versão latina expressando-se metaforicamente. Em cartas a Braccio Martelli [1480] e a Bernardo Rucelli [1483]⁴⁰³ e na dedicatória em *Commentaria in Platonem* [1496] contém menção semelhante⁴⁰⁴. Outras referências apresentadas por Hankins⁴⁰⁵ são as passagens da biografia de Ficino por Giovanni Corsi e a biografia de Lourenço de Médici por Niccolò Valori que se referem à obra platônica também enquanto “academia”.

Em outro artigo, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, James Hankins⁴⁰⁶ volta a abordar o tema da academia platônica e sua hipótese acerca da incompreensão histórica. Neste artigo ele investiga acerca do sentido etimológico da palavra “academia” e seu uso para o círculo de Careggi empregado em alguns autores como Della Torre. Esta palavra pode sugerir certos equívocos quando comparados com o sentido de “academia” na Antiguidade e com os termos latinos *universitas*, *studium* e *musaeum* correntes na época de Ficino. O sentido mais apropriado ao uso nessa época seria o de *livros* ou *biblioteca*⁴⁰⁷.

Entendemos que a interpretação crítica de Hankins sugere que a narrativa de Ficino não indica fatos concretos. Contudo, se entendermos a narrativa em sua natureza imaginativa e em seu sentido de relato de fundação, podemos entender que para os indivíduos anteriores a crítica histórica, como é o caso de Ficino, era comum este tipo de construção e que ela não invalida o aspecto simbólico atribuído por ele ao feito grandioso da concretização de um projeto considerado paradigmático.

Acerca deste problema histórico, vale suscitar a opinião de Jean Delumeau⁴⁰⁸ de que a insuficiência da cultura histórica dos renascentistas foi causada por erros. No caso de Ficino, Delumeau afirma que ele via os antigos autores neoplatônicos como um bloco único, ou seja, não considerou os séculos de distância que havia entre Plotino, Proclo, Jâmblico, etc., da mesma forma que considerava os escritos de Hermes Trismegistos como uma antiquíssima literatura revelacional, quando na verdade não o era. De uma maneira mais ampla os renascentistas cometeram uma série de equívocos,

⁴⁰³ Estas cartas encontram-se traduzidas ao inglês em HANKINS, 1990a, p. 153-154 (originais latinos no apêndice no mesmo artigo).

⁴⁰⁴ HANKINS, 1990a, p. 155.

⁴⁰⁵ 1990a, p. 154.

⁴⁰⁶ 1991.

⁴⁰⁷ HANKINS, 1991, p. 435.

⁴⁰⁸ 1994, p. 113.

como Pico Della Mirandola que se enganou sobre o livro de Esdras, sobre a realidade histórica de Pseudo-Dionísio Areopagita e sua relação com Paulo, entre outros fatos.

Segundo Agnes Heller⁴⁰⁹ no pensamento renascentista já se verificava uma distinção entre o mítico e o histórico, e que nesta relação poderia haver uma historicização do mito ou uma mitificação da história, ou seja, contra uma razão crítica de verificação histórica do mito. Aqui se colocam em evidência muitas vezes as questões próprias do Renascimento italiano que eram suscitadas em escritos da Antiguidade em que o problema não existia, por exemplo, o tema do livre arbítrio. Isso se justificaria pela mentalidade renascentista está inteiramente enraizada na mitologia judaico-cristã e que não poderia subvertê-la.

Contudo, outros autores, conscientes da crítica de Hankins, buscaram apresentar uma interpretação do que poderia ser o projeto platônico florentino e a “academia”. Arthur Field⁴¹⁰, crítico da posição de James Hankins, afirma que não há problema em utilizar o termo “Academia Platônica” para o círculo em torno de Marsílio Ficino. O argumento de Arthur Field sustenta-se em vários documentos. Na carta de 1490 de Ficino à Martin Prenninger – mesma fonte explorada por Hankins – Ficino elenca uma série de nomes associados a ele e divididos em três grupos: 1) Patronos, 2) Familiares e 3) “Alunos”. Ao terceiro grupo estariam supostos “alunos” do *Studio* de Florença. Hankins e Field concordam neste quesito. De fato um documento de 1461 comprova que Ficino estudou medicina naquela instituição e que foi monitor ou tutor.

Outro documento de 1466, descoberto por Jonathan Davies, comprovaria que Ficino ministrou palestras sobre filosofia no *Studio* de Florença e recebido quarenta florins pelo trabalho⁴¹¹. Porém, este documento não permite afirmar que esta era a “Academia Platônica” de Ficino. Hankins afirma que este valor era baixo para a época⁴¹², pois Segundo documentos da época os professores do *Studio* ganhavam em torno de mil ou dois mil florins e provavelmente as aulas de Ficino foram sobre lógica básica ou filosofia natural e não sobre Platão. Contudo, o ano não coincide com a datação então estabelecida, pois era 1466 e Ficino já estava em plena atividade para Cosmo de Médici. Entretanto, tanto a biografia de Corsi quanto outras fontes afirmam que por volta de 1460 Ficino lecionou aulas sobre o *Filebo* de Platão no *Studio* para cidadãos notáveis.

⁴⁰⁹ 1982, p. 51-52.

⁴¹⁰ 2002.

⁴¹¹ FIELD, 2002, p. 360.

⁴¹² FIELD, 2002, p. 361.

A hipótese defendida por Field⁴¹³ é contrária a de Hankins acerca dos registros do *Studio*. Nestes registros Ficino lecionou “filosofia” (*in filosofia*) e não “lógica e filosofia natural” (*in loica et filosofia* ou *inloica et fisica*) como defendeu Hankins. Para Field, Ficino certamente deve ter lecionado sobre Platão no *Studio* por um curto tempo, talvez um ano apenas, pois suas famosas palestras públicas datam de anos à frente.

Field confronta a hipótese de Hankins, como já vimos, Hankins afirma que Ficino não somente ensinou sobre Platão, mas também literatura sobre a vernácula de Guido Cavalcanti e Dante, a Bíblia, sobre astrologia e “medicina espiritual”⁴¹⁴. Para Field todas estas matérias podem ser entendidas como “platônicas”. Em outro documento⁴¹⁵, um escrito de Benedetto Colucci (*Declamationum liber*, 1474), dedicado a Juliano de Médici, descreve entre outros assuntos as atividades de Ficino. Neste escrito cinco jovens declamadores são descritos como “acadêmicos” (*academici*) orientados por Ficino que entregam uma oração aos príncipes da Itália para que enfrentem os Turcos. Segundo Field, Hankins irá entender esta referência ao grupo de Ficino como um círculo cuja prática era retórica, e que não teria nada de platônico. Contudo, Field⁴¹⁶ argumenta que os jovens eram alunos de Landino, e Ficino os acompanhava enquanto “filósofo”, pois estes alunos não eram de sua “academia”, mas de sua *scuola* ou do *Studio*. Ficino não desempenha no discurso a função de mestre de retórica, senão de “líder espiritual em filosofia platônica”⁴¹⁷, pois os temas suscitados eram de cunho platônico como “concordia”, “glória” e “imortalidade”.

O argumento de Hankins sobre a inexistência de um caráter “platônico” da academia de Ficino sustenta-se em uma série de documentos os quais Field também considerou. Acerca do argumento central de que a “academia” se refere à obra de Platão, Field⁴¹⁸ contra argumenta que até mesmo nesse sentido pode-se interpretar que a “academia platônica de Florença” em torno de Ficino consistia na obra platônica. Além disso, em sua interpretação, seus comentários, seus discípulos e associados unidos pelo interesse platônico e sua influência assim se apresenta como em todas as outras escolas que se constituíram na história. A conclusão do argumento de Field⁴¹⁹ afirma que Ficino

⁴¹³ 2002, p. 363.

⁴¹⁴ FIELD, 2002, p. 364.

⁴¹⁵ FIELD, 2002, p. 364-365.

⁴¹⁶ 2002, p. 365-366.

⁴¹⁷ FIELD, 2002, p. 365, tradução nossa. “[...] *spiritual leader in platonic philosophy* [...]”.

⁴¹⁸ 2002, p. 368.

⁴¹⁹ 2002, *idem*.

não parece ter se referido a qualquer outra coleção da obra platônica que existiam na época como uma “academia” como sugere Hankins.

A suspeita de Hankins permanece nos recentes estudos sobre esoterismo ocidental, como em Henrik Bogdan⁴²⁰ que estabelece a “Nova Academia Platônica” de Florença enquanto um círculo de intelectuais em torno de Marsílio Ficino. Foi entre estes intelectuais que conformaram as fontes do esoterismo ocidental. Estas são as várias fontes antigas e medievais do Misticismo cristão, do Neoplatonismo, da Magia, do Pitagorismo e do Orfismo, da Cabala judaica e do Hermetismo. A principal obra associada a este contexto é o *Pimander* ou *Hermetica* atribuído à figura tradicional de Hermes Trismegistos que Ficino traduziu. Henrik Bogdan estabelece uma relação entre esta fonte hermética, a órfica e o interesse e desenvolvimento do pensamento mágico de Ficino, fontes estas que junto com a Cabala judaica marcou forte influência sobre Pico Della Mirandola.

Na opinião de Martin Bernal⁴²¹, a Academia Platônica de Florença foi impulsionada pela tradução de obras que se iniciou com os escritos herméticos e as obras de Platão e de seus seguidores. Contudo, academias como a de Ficino em Careggi também buscaram na Antiguidade outros modelos que não somente o da Academia de Atenas, senão nos mistérios e iniciações que Bernal considera com sendo de origem egípcia. Enquanto que a questão envolvendo as fontes pode ser ampliada se considerado que os renascentistas buscamos ir diretamente às fontes da filosofia, da magia e da ciência como Orfeu, Pitágoras e outros associados a sabedoria antiga.

Segundo considerou Albertini⁴²² a Academia de Careggi foi uma comunidade de intelectuais das mais variadas artes e ciências, como filósofos, poetas, artistas, humanistas, músicos, médicos, astrônomos e matemáticos. Os principais nomes ligados ao seu mentor central Marsílio Ficino estavam Cristoforo Landino, Leon Battista Alberti, Giovanni Cavalcanti, Angelo Poliziano, Giovanni Pico Della Mirandola, Demetrius Chalkondyles, Alessandro Braccesi e Lourenço de Médici⁴²³. Em torno

⁴²⁰ BOGDAN, Henrik. **Western Esotericism and Rituals of Initiation**. Albany, NY: SUNY Press, 2007, p. 54.

⁴²¹ 1987, p. 154.

⁴²² 2010, p. 83.

⁴²³ Se incluirmos outros nomes da vida cultural de Florença que Ficino se correspondeu nos períodos de todos os quatro Médici a lista seria imensa (cf. HANKINS, 1991, p. 437), contudo não seria prudente associar a todos com o círculo de Careggi.

destes nomes criou-se um tipo de personificação, onde cada um corporificava uma referência da antiguidade⁴²⁴.

Para Sophia Howlett⁴²⁵, a Academia poderia ter sido a Ordem dos Camaldolenses, onde a Igreja de Santa Maria Degli Angeli acolheu aulas platônicas de Ficino. Ainda segundo Howlett, seu caráter eminentemente simbólico sugere que a Academia pudesse ser uma representação ideal, como um tipo de teatro da memória⁴²⁶ platônica em moldes modernos, seria senão uma biblioteca onde o *corpus* platônico tornou-se um cânon e os “acadêmicos” se personificaram. Sophia Howlett⁴²⁷ considera que a carreira de Ficino como um *freelancer* dependeu de diversos patronados. Contudo, o primeiro patrono de Ficino teria sido Piero de Pazzi, apenas posteriormente ao domínio dos Médici que estes passaram a patrociná-lo. Naquele tempo era comum a criação de grupos de aristocratas com interesses em determinadas ideias. Ficino teria participado de um grupo ligado a Lorenzo Pisano e nesse tempo teria ofertado aulas na Igreja de Santa Maria degli Angeli. Esta igreja foi o reduto dos Beneditinos Camaldolenses, uma ordem monástica e eremita. Este fato demonstraria a predileção de Ficino por ordens religiosas⁴²⁸.

Vejamos a importância de cada um deles na Academia de Careggi⁴²⁹. Cristoforo Landino (1425-1498), mas velho que Ficino, foi um tipo de mentor intelectual florentino. Foi filósofo, humanista, professor na Universidade de Florença, foi professor de Poliziano e grande interessado em Petrarca e no Platonismo⁴³⁰. Produziu uma das mais importantes obras do Platonismo renascentista, a *Disputationes Camaldulenses* (1473-1475) abordando o tema da vida ativa e contemplativa próxima à apresentada por Ficino.

- Leon Battista Alberti (1404-1472) foi um dos mais representativos personagens do Renascimento do séc. XV. Durante sua vida atuou em diversas áreas de conhecimento, sendo o ideal vivo do humanismo. Foi filósofo, historiador da arte, da arquitetura e do urbanismo. Mesmo nascido em Gênova, e atuado em outras cidades como Bolonha e Roma, foi um cidadão florentino. Suas principais obras foram: *De Pictura* [1435] e *De re aedificatoria* [1452].

⁴²⁴ Cf. HOWLETT, 2016, p. 19.

⁴²⁵ 2016, p. 18.

⁴²⁶ Sobre as concepções de teatro da memória cf. YATES, 1984.

⁴²⁷ 2016, p. 13.

⁴²⁸ HOWLETT, 2016, p. 12; cf. HANKINS, 1990b, p. 278; CATANI, 2000, p. 41.

⁴²⁹ Sobre o aspecto literário dos membros da Academia de Careggi cf. CHASTEL, 2012, p. 141.

⁴³⁰ HOWLETT, 2016, p. 19-20.

- Giovanni Cavalcanti (1444-1509) era poeta e um dos principais nomes associados à Academia de Careggi. Era amigo particular de Ficino, fato tal que é demonstrado por meio de suas cartas.
- Angelo Poliziano (1454-1494) (originalmente Angelo Ambrogini) foi um famoso poeta, humanista, filólogo e professor, que participou do círculo de Ficino. Foi próximo a Pico Della Mirandola e tutor de Lourenço de Médici. Foi mais um entusiasta do Platonismo⁴³¹, que influenciou sua obra mais famosa, *Stanze per la Giostra* (1475-1478), obra inacabada que celebra a vitória de Juliano de Médici em um torneio organizado por Lourenço de Médici em Florença no ano de 1475.
- Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494), Conde de Mirandola, conhecido como Conde da Concórdia, foi outro famoso membro do círculo de Ficino, embora tivesse com ele uma relação complicada. Teve uma vida agitada e faleceu muito jovem. Foi um eminente filósofo e reformador⁴³². Suas principais obras são as *Conclusiones Nongentae* (*Novecentas Teses*) e a *Oratio*⁴³³ (*Discurso sobre a Dignidade do Homem*). A primeira é um grande esforço de conciliação entre todos os sistemas de pensamento antigo e medieval, além de teologia e magia, que acabou lhe rendendo problemas com a Igreja e a Inquisição. A segunda foi uma apologia das *Novecentas Teses*, escrita para o debate em Roma. Suas *Novecentas Teses* foi o primeiro livro a ser banido e queimado pela Igreja Católica⁴³⁴. Outra obra de importância foi a *Heptaplus*.

1.3.1 A Disputa entre Platonismo e Aristotelismo

A Academia compreendeu o governo e o patronato de quatro Médici: Cosmo, em seu último ano de vida, Piero de Cosmo, Lourenço e Piero de Lourenço. Segundo Puccinotti⁴³⁵ os interesses dos Médici possuíam um aspecto religioso, científico e civilizador que tinha em vista a constituição de uma identidade nacional. Tanto Cosmo,

⁴³¹ HOWLETT, 2016, p. 20.

⁴³² HOWLETT, 2016, idem.

⁴³³ Modernamente intitulada *Hominis Dignitate Oratio*.

⁴³⁴ HOWLETT, 2016, p. 23.

⁴³⁵ 1812, p. 536.

como Piero e Lourenço, utilizaram-se do Platonismo como um ato civil e político para colocar-se a frente das outras Repúblicas italianas onde o Cristianismo era um princípio de poder⁴³⁶.

Isso nos faz perceber o embate no qual o Platonismo passa a enfrentar diante do Aristotelismo no Renascimento. Para nós é importante perceber que desde a escolástica o problema envolvendo o Aristotelismo se encontrava saturado, pois conciliar Aristóteles e o Cristianismo foi uma árdua tarefa para a filosofia medieval. Contudo, no Renascimento, Ficino e outros lograram êxito em conciliar Platonismo e Cristianismo. O tema da imortalidade da alma insustentável em Aristóteles era bastante conveniente para uma interpretação platônica. Neste sentido, como bem observou Puccinotti⁴³⁷, o uso político do Platonismo passou a ser um elemento de reforço para a instauração de uma “moral civil”, de reinterpretação da revelação cristã e de reorganização da fé católica.

Com efeito, a identificação entre Grécia e Itália colaborava com a construção de uma imagem onde Florença coincidia com Atenas. O interesse inicial de Cosmo com a aquisição de obras originais gregas, as traduções de Ficino para a língua latina, e seu entusiasmo em difundir uma espécie de educação ou instrução pública enfatizam seu perfil de patrono das artes e da ciência. Sua ação no Concílio de Ferrara/Florença que buscava exatamente a união entre gregos e latinos é mais um forte indício da política platônica dos Médici. Nesse sentido o Platonismo florentino seria a máxima representação da grandeza própria da República, sustentando seus grandes valores morais e civis.

A aplicação de uma pedagogia platonizante sustentaria também um edifício religioso, pois a filosofia tornar-se-ia o meio pelo qual se justificaria a religião e a moral. Produzindo assim uma conciliação da razão filosófica e a doutrina cristã, onde alguns eixos como o culto de um Deus que se dá a conhecer, o aspecto divino da alma, as regras de vida, a verdadeira felicidade e uma percepção universal se unem formando um sistema.

Com efeito, seria por meio da dialética que a ciência e a verdade deveriam ser demonstradas⁴³⁸. A dialética, neste sentido, é o modo pelo qual a mente compreende o fundamento das coisas enquanto um processo, que começa pelo entendimento gerado a

⁴³⁶ PUCCINOTTI, 1812, p. 537.

⁴³⁷ 1812, p. 538.

⁴³⁸ PUCCINOTTI, 1812, p. 551.

partir da razão física. Desta última parte-se para uma razão metafísica que abrangeria a causa natural dos sentidos corpóreos. Destas por sua vez se parte para a compreensão das ideias enquanto formas gerais, e de sua causa primeira, princípio e origem, a alma, possibilitando no fim da cadeia a percepção do grande bem. Neste sentido a pedagogia platonizante teria a função de libertar a alma dos apetites e do sensualismo do corpo.

Puccinotti⁴³⁹ nos apresenta alguns dados que caminham nesta mesma direção da supremacia do Platonismo em Florença. Segundo ele, em Roma e Napoli havia um maior número de metafísicos e teólogos, enquanto em Veneza e na Lombardia sua maioria era de aristotélicos, averroístas e nominalistas. Cabia a Florença, a Toscana e a Itália central somar a maioria dos platônicos.

Por outro lado, os interesses platônicos florentinos poderiam sugerir outra fonte. Della Torre⁴⁴⁰ ao analisar a relação entre as ideias advindas de Bizâncio, trazidas por Plethon, sustenta que o argumento de que a adoção ao Platonismo como uma ferramenta para o Cristianismo remontaria a antiguidade quanto ao embate entre as apologias “pagãs” e cristãs. Com efeito, os cristãos passaram a utilizar-se do Neoplatonismo, por exemplo, a noção de emanção em Plotino aplicada à origem da alma para sistematizar uma justificativa racional com a finalidade de converter os gregos por meio de seus próprios filósofos. Todavia muitos destes neoplatônicos, como Jâmblico, eram execrados pelos cristãos. Era, pois o Platonismo de Plethon uma fonte pagã que alguns cristãos passaram a admirar. Contudo, a igreja latina era mais propensa a Aristóteles do que a filosofia platônica exaltada por Plethon.

Entretanto, devemos enfatizar que o Aristotelismo tinha de fato seus adeptos no Renascimento do séc. XV contrariando aqueles que acreditam ser este período dominado pelo Platonismo. Acerca disso há importantes nomes como o de Pietro Pomponazzi, Gennadio e Giorgio de Trebizonda, este último que segundo Della Torre⁴⁴¹, afirmava que o caráter dogmático da Igreja latina era um reflexo de sua adesão ao Aristotelismo. O embate também produziu a polêmica entre Plethon e seus opositores aristotélicos como George Scholarios, Bessarion e outros⁴⁴².

Alguns escritos se destacam em meio a disputa entre os autores, como o *De Differentiis Aristotelis et Platonis* de Plethon, o *Comparatio Philosophorum Aristotelis et Platonis* de George de Trebizonda e o *In Calumniatorem Platonis* de Bessarion.

⁴³⁹ 1812, p. 539.

⁴⁴⁰ 1902, p. 432.

⁴⁴¹ 1902, p. 434.

⁴⁴² SCHULZ, 2010, p. 26.

Bessarion também gozou de larga fama entre os intelectuais italianos e era considerado como um grande especialista do pensamento grego. Este estabeleceu contato pessoal e por cartas com grandes autores daquele tempo como Lorenzo Valla, Theodore Gaza, Francesco Filelfo, Michael Apostolios, Andronicus Callistus, Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino⁴⁴³.

Com efeito, vale ressaltar, que acerca do debate entre Aristóteles e Platão, Plethon parece ter ganhado mais campo e conseguiu colocar Platão à frente na querela. Neste quesito, os argumentos de Plethon sobre os problemas envolvendo a noção cristã de Deus e a imortalidade da alma, contribuíram para a aceitação de Platão por parte daqueles que tendiam mais para o lado grego, enquanto os latinos permaneciam firmemente em Aristóteles. Plethon também apresentava em sua obra uma tentativa de compartilhar um modo de vida comum baseado no Platonismo e no reavivamento da religião antiga, com um misto de Neoplatonismo, Zoroastrismo e Estoicismo⁴⁴⁴. Contudo, Plethon e Ficino guardam suas particularidades e assim interesses e adesões diferentes⁴⁴⁵, posto que Ficino apresentasse uma liberdade maior em termos de ideias e doutrinas, caso este em Plethon que era mais limitado ao Platonismo.

Conforme enfatizou Eugênio Garin⁴⁴⁶ os termos “Platonismo”, “Aristotelismo” e seu quase sinônimo “Averroísmo” são classificações arbitrárias que não satisfaz para as nossas exigências atuais uma solução para o problema historiográfico da filosofia no Renascimento italiano. A visão que busca enquadrar os dois movimentos enquanto opostos e irreconciliáveis justifica-se quase sempre em suas distinções excluindo suas aproximações, como é o fato da obra de Nicoletto Vernia⁴⁴⁷ que acerca do problema da unidade do intelecto faz uso de ideias neoplatônicas e averroístas.

Este problema se encontra assentado na constituição “escolástica” ou “escolar” da tradição, a qual mantém rígidos paradigmas de manutenção da doutrina de determinada escola. Segundo Garin⁴⁴⁸, Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino são exemplos deste tipo de uma priorização de uma única escola de pensamento. A ciência moderna que se constituirá anos a frente sofrerá uma série de importantes contribuições que é de um ponto ou de outro, oriunda de mais de uma escola. Isso nos mostra que a visão de

⁴⁴³ SCHULZ, 2010, p. 29.

⁴⁴⁴ SCHULZ, 2010, p. 24.

⁴⁴⁵ CASSIRER, 1986, p. 118.

⁴⁴⁶ GARIN, Eugenio. Aristotelismo e Platonismo del Rinascimento. In: GARIN, Eugenio. **Interpretazioni del Rinascimento**. A Cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto. Vol. I, 1938-1947. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2009a, p. 78.

⁴⁴⁷ GARIN, 2009a, p. 79

⁴⁴⁸ 2009a, idem.

supremacia de uma única escola neste período é equivocada. Poderíamos falar da supremacia de uma escola dentro de determinados círculos, como o de Ficino ou de outros autores como no exemplo de Pomponazzi. Contudo, mesmo Ficino com sua “adoração” ao Platonismo ainda assim guarda uma herança escolástica e aristotélica que se apresenta em suas frequentes referências a Tomás de Aquino.

Neste sentido, seguindo Garin⁴⁴⁹, o estudo completo do Aristotelismo tornou possível ultrapassá-lo em termos científicos e assim para esta mudança de paradigma foi necessário compreendê-lo como um todo, como por exemplo, o caso de Galileu para o qual o Aristotelismo foi um problema enfrentado não para negá-lo, mas para superá-lo. Isso nos serve para demonstrar que o Aristotelismo permaneceu e foi imprescindível para o desenvolvimento da ciência moderna.

Como bem notou Ernst Cassirer⁴⁵⁰ em sua contribuição para a compreensão do pensamento renascentista, as novas tendências desenvolvidas naquele período foram decisivas para o surgimento de um novo modelo de vida civil e política diferente do que ocorria na Idade Média, onde a partir do séc. XV a cultura teórica passou a representar um marco cultural que se desenvolveu até o séc. XVII e formou aquilo que entendemos por Modernidade.

Desde a retomada das filosofias da Antiguidade, seu estudo, compreensão e superação, o pensamento renascentista passou do interesse majoritariamente transcendente para um plano imanente onde a política e a moral passaram a desempenhar uma exteriorização das aspirações espirituais que marcam a Idade Moderna. Sendo assim, o referencial exterior e “natural” passa a assumir o *status* de força e autoridade. Para Cassirer⁴⁵¹ esta mudança de fundamento passou a ser o empírico, contudo não da forma que a modernidade o desenvolveu, mas aqueles presentes na magia de Giordano Bruno e Tommaso Campanella. Aqui nos basta perceber que a querela entre Aristotelismo e Platonismo coincide com o mesmo problema entre imanência e transcendência, respectivamente.

Por outro lado, Gilbert Durand⁴⁵², pensando em termos epistemológicos, sugeriu que a virada do Platonismo para o Aristotelismo, ou do Avicenismo para o Averroísmo/Tomismo, é uma das produções do séc. XIII que ele chama de “catástrofe

⁴⁴⁹ 2009a, p. 79.

⁴⁵⁰ 1986, p. 108-109.

⁴⁵¹ 1986, p. 111.

⁴⁵² 1999, p. 21-23; 1995, p. 17-21.

metafísica do ocidente”⁴⁵³. Esta consiste na exata transição da metafísica neoplatônica para a física aristotélica e na constituição de um saber pré-científico. Esta transição marcaria uma ruptura para com o acesso direto a transcendência. Sem a transcendência o homem (*anthropos*) passa a ser uma figura de *imitação* como na obra de Tomás de Kempis e não mais uma *mediação*. Segundo Durand, é neste momento que se instaura uma ruptura entre o misticismo, a metafísica neoplatônica oriental (a gnose de origem árabe) e a ciência “profana” moderna desmistificada. Em suma esta ruptura inaugura a filosofia ocidental moderna e sua distinção para com o oriente.

Outro elemento condicionador nesta interpretação durandiana é o desenvolvimento no séc. XIII da “ambição” e do “imperialismo papal” ou “cesarismo papal” que negou ou bloqueou o acesso individual ao divino, acesso este a *gnosis* que o Neoplatonismo avicenista demonstrava ser possível. Com este outro modelo cesarista o clero assume o caráter mediador enquanto condiciona o conhecimento e o seu acesso aos teólogos.

Contudo, este Renascimento do séc. XIII teve como precursores os fatos ocorridos nos séc. XI e XII, como a “catástrofe” da soberania temporal do clero⁴⁵⁴. Esta catástrofe iniciou-se com os cismas dogmáticos de 1054 e 1159, seguido do saque de Bizâncio em 1204, da criação da Inquisição e da subjugação dos Templários, na consumação do Averroísmo/Aristotelismo na figura de Tomás de Aquino e da primazia da casta sacerdotal por Inocêncio III.

Para nós é importantíssimo perceber que estes fatos em conjunto possibilitaram a construção de identidades muito bem delimitadas. Esta identidade está atrelada a mentalidade que estabeleceu uma distinção clara entre fé e saber, e entre história (a “ideologia da explicação histórica”⁴⁵⁵) e sagrado, além do recolhimento dos valores culturais em uma classe social superiorizada⁴⁵⁶.

Os outros componentes “históricos” elencados por Gilbert Durand⁴⁵⁷ acerca da construção da idade moderna extrapola nosso horizonte temporal, contudo vale indicar que as “catástrofes do ocidente” se concluem com a vitória da objetividade e a separação entre alma e mundo pelo racionalismo de Galileu e Descartes que reduzem o homem a máquina corporal, o corte ontológico entre homem e cosmos e a progressiva

⁴⁵³ Termo original de Henry Corbin utilizado por Gilbert Durand (1995, p. 27).

⁴⁵⁴ DURAND, 1999, p. 23.

⁴⁵⁵ DURAND, 1999, p. 26.

⁴⁵⁶ DURAND, 1999, p. 25.

⁴⁵⁷ 1999, p. 27.

transformação da *episteme* mecanicista⁴⁵⁸. Estes fatos corroboram de forma decisiva para com a maneira pela qual a imagem, a imaginação, o tempo e a história foram vistos na modernidade⁴⁵⁹.

Contudo, por mais que pareça contraditório, no Renascimento do séc. XV ainda se mantinham os mesmos problemas da filosofia medieval e os mesmos direcionamentos. Todavia, é importante notar a manifesta busca por uma renovação do pensamento filosófico e religioso a partir dos modelos clássicos. Neste sentido, Marsílio Ficino estava no centro de tal efervescência.



Figura 5 Vila Medicea de Careggi.

Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Villa_Medicea_di_Careggi

1.3.2 Os Anos Iniciais da Academia de Careggi

O ano de 1463 marca o início da história da Academia de Careggi. Cosmo após encarregar Ficino da tradução de Hermes Trismegistos e Platão, em seu fim de vida, apenas apreciou a sabedoria de Hermes Trismegistos. Em 1464 morre Cosmo de Médici e em sua homenagem Ficino dedica sua tradução *De Morte* de Xenocrátes⁴⁶⁰. Em seus anos de debilidade que precedeu a sua morte Cosmo teve acesso à leitura das traduções

⁴⁵⁸ Cf. FOUCAULT, 2007; ECO, 1995; DUBOIS, 1995.

⁴⁵⁹ DURAND, 1995, p. 27.

⁴⁶⁰ KRISTELLER, 1964, p. 17; HANKINS, 1990b, p. 267-268.

do *Sobre a Morte* de Xonócrates por Ficino e da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles por Donato Acciaiuoli.

James Hankins afirma que o “mito” criado em torno da morte⁴⁶¹ de Cosmo e de sua preparação platônica seria uma maneira de criar um modelo de conduta moral, que antes seguia uma tradição cristã, que justificaria em novos moldes, agora platônicos, a imagem de Cosmo enquanto um virtuoso cidadão, preocupado com o bem público. Platão que fora outrora execrado por alguns cristãos, torna-se o promotor de um modelo de virtude pública e moral.

Cosmo foi sucedido em 1464 por Piero de Cosmo de Médici, conhecido como “gotoso”, que acometido de um grave caso de gota (uma inflamação crônica) governou⁴⁶² a República por apenas cinco anos⁴⁶³, ou seja, até 1469. Não tinha uma boa saúde e matinha uma vida reclusa. Piero foi casado com Lucrécia Tornabuoni, pertencente a uma das famílias mais importantes de Florença.

Segundo Corsi⁴⁶⁴, Piero igual seu pai, também era um entusiasta da filosofia platônica. Ficino o visitava com frequência⁴⁶⁵ e estas foram bastante benéficas para Piero, este que lhe pediu para publicar a tradução e comentários para que todos pudessem usufruir de sua iluminada filosofia. Para tal efeito ele adquiriu uma série de volumes em grego e entregou a Ficino.

Piero de Cosmo foi igual aos seus antecessores um estimulador das artes e uma das cabeças do império bancário dos Médici⁴⁶⁶. Quando este assumiu os negócios empreendeu uma série de cobranças de empréstimos não pagos que levou seus devedores ao declínio e associando-se com os inimigos dos Médici. Piero sofreu uma tentativa de golpe e venceu uma batalha contra Galeazzo Sforza. Neste tempo Ficino passou a proferir palestras públicas sobre o *Filebo* e escreveu quatro volumes de comentários a Platão. Suas aulas públicas foram realizadas na Catedral de Santa Maria del Fiore⁴⁶⁷.

Em 1468 Ficino traduziu para a língua toscana o *De Monarchia* de Dante Alighieri, dedicando a Antônio Manetti e Bernardo del Nero⁴⁶⁸. A obra de Dante teve

⁴⁶¹ HANKINS, 1990a, p. 149.

⁴⁶² Sobre os pormenores envolvendo os anos de administração de Piero de Cosmo frente à república cf. RUBINSTEIN, 1997, p. 155-198.

⁴⁶³ CORSI, 1958, p. 682.

⁴⁶⁴ 1958, p. 682.

⁴⁶⁵ Ficino teria sido professor particular de Piero por volta de 1450 (MARTINES, 2003, p. 108).

⁴⁶⁶ PARKS, 2006, p. 3.

⁴⁶⁷ PUCCINOTTI, 1812, p. 546.

⁴⁶⁸ CHASTEL, 2012, p. 170.

bastante influencia no *quattrocento*, e outros autores dedicaram-se a trabalhar sobre sua vida e obra. No prefácio escrito por Ficino, o filósofo neoplatônico glorifica o poeta florentino e o coloca no mesmo patamar de Platão⁴⁶⁹.

Seu projeto mais exaustivo, a *TP* (1469-1474), se iniciou neste período como uma suma do pensamento “pagão”. Estava também preparando uma edição dos *Hinos Órficos* e do *De Sacrificio et Magia* de Proclo. Também escreveu sua famosa obra de comentário ao *Symposium* o *De Amore* [1469] e o comentário ao *Filebo* de Platão⁴⁷⁰ que segundo Corsi, foi a pedido de seu amigo Giovanni Cavalcanti com a finalidade de aplacar uma angústia que o acometera. Ficino parecia acometido por uma angústia sem propósito, o qual um tempo depois ele entendeu ter sido uma influência celeste. Contudo, acabou por perceber que ele havia se afastado demais das ideias cristãs. Este teria sido o motivo da interpretação cristã da *TP*.

Lourenço de Médici, conhecido como “o magnífico”, foi em 1469 o sucessor de seu pai Piero e neto de Cosmo, que de ambos herdou o apreço pelas artes. Segundo Corsi⁴⁷¹, Lourenço foi um César no governo da República, enquanto para as artes e as letras foi um mecenas. Ficino teria sido seu tutor de 1473 até 1476. A visão de Lourenço construída pela influência de Ficino foi muito importante, tendo em vista que Ficino acentuou a imagem de Lourenço enquanto autoridade associando o patrono com uma imagem patriarcal e de liderança. Sustentado nesta imagem Lourenço estabeleceu seu governo em bases pessoais manipulando os artistas, pintores, arquitetos, etc., para a criação de sua própria obra, o estado florentino⁴⁷².

Lourenço havia formado um grupo de interessados nas ideias platônicas e Ficino teria feito parte deste grupo particular. O afresco de Domenico Ghirlandaio *A Aparição do Anjo a Zacarias* (Figura 10), apresenta Ficino vestido de cônego⁴⁷³ ao lado de eminentes humanistas do círculo particular de Lourenço: Landino, Poliziano e Gentile de Becchi⁴⁷⁴ que confirma sua presença em tal grupo. Lourenço além de um homem público foi também um escritor, sua obra *Altercazione ovver Dialogo* de 1473 teve

⁴⁶⁹ Sobre o tema envolvendo Dante Alighieri e sua importância ao contexto cultural de Florença do séc. XV cf. CHASTEL, 2012, p. 169-196.

⁴⁷⁰ KRISTELLER, 1964, p. 17.

⁴⁷¹ 1958, p. 683.

⁴⁷² PARKS, 2006, p. 208.

⁴⁷³ Sua instalação como cônego foi em 1487 (CATANI, 2000, p. 41). O Cônego é um religioso secular que realiza ofícios litúrgicos em uma Catedral ou Colegiada.

⁴⁷⁴ Há uma imprecisão acerca do quarto personagem, contudo, a fonte original que é Vasari afirma que se trata de Demetrius Chalkondyles (HOWLETT, 2016, p. 14).

considerável influência de Ficino em sua composição⁴⁷⁵. Segundo Giorgio Vasari⁴⁷⁶, Domenico Ghirlandaio ao pintar *A Aparição do Anjo a Zacarias* incluiu na cena do sacrifício no templo a representação dos mais eminentes intelectuais de Florença, pois segundo ele, os atos sacrificiais são acompanhados dos cidadãos mais ilustres, daí a presença dos intelectuais do círculo de Lourenço de Médici, entre outros homens das letras. Na Figura 10 vemos o detalhe do círculo de Lourenço, contudo, no afresco de Ghirlandaio na Capela Tornabuoni se encontram outras figuras eminentes de Florença, como toda a Família Tornabuoni⁴⁷⁷.

Entretanto, por dois motivos Ficino parece ter se aborrecido com Lourenço de Médici⁴⁷⁸. Primeiro um desentendimento com um dos membros do grupo de Lourenço, Luigi Pulci, levou Ficino a perder a desenvoltura e a temperança, e em uma carta de 1474 acusou Pulci de não ser boa influência a Lourenço. O outro caso foi depois que Lourenço passou a patrocinar um grupo de averroístas⁴⁷⁹ no *Studio* florentino e Ficino contrário a estes acabou por aborrecer-se com Lourenço.

⁴⁷⁵ HOWLETT, 2016, p. 14.

⁴⁷⁶ VASARI, Giorgio. **The Lives of the Artists**. Tradução: Julia C. Bondanella e Peter Bondanella. Oxford, NY: Oxford University Press, 1998, p. 219.

⁴⁷⁷ CHASTEL, 2012, p. 59.

⁴⁷⁸ HOWLETT, 2016, p. 15.

⁴⁷⁹ O Averroísmo e seus seguidores foram um dos maiores inimigos de Ficino. Estes possuíam uma interpretação acerca da doutrina da alma sustentada em Aristóteles que era contrária a que Ficino desenvolveu. Vale ressaltar que na Itália o Aristotelismo desempenhou um papel predominante nas faculdades de medicina (HANKINS, 1990b, p. 275) e que Ficino em sua formação médica teve conhecimento desta escola por meio de seus mestres averroístas e aristotélicos.



Figura 6 Domenico Ghirlandaio (1449–1494): A Aparição do Anjo a Zacarias. Afresco. Santa Maria Novella, Cappella Tornabuoni, Florença, 1486-1490.

Disponível em:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9d/Cappella_Tornabuoni%2C_Angel_Appearing_to_Zacharias_01.jpg



Figura 7 Domenico Ghirlandaio (1449–1494), A Aparição do Anjo a Zacarias (detalhe). Da esquerda para a direita: Marsílio Ficino, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano e Gentile de Becchi ou Demetrius Chalkondyles. Afresco. Santa Maria Novella, Cappella Tornabuoni, Florença, 1486-1490.

Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Angel_Appearing_to_Zacharias_\(detail\)_-_1486-90.JPG](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Angel_Appearing_to_Zacharias_(detail)_-_1486-90.JPG)



Figura 8 Francesco Furini (1603-1646), Lourenço, o magnífico, e a Academia Platônica na Vila de Careggi. 1635. Palácio Pitti, Florença. Disponível em: <http://www.sandrobotticelli.org/painting-Botticelli-Francesco%20Furini,Lorenzo%20the%20Magnificent%20and%20the%20Platonic%20Academy%20in%20the%20Villa%20of%20Careggi-26936.htm>



Figura 9 Francesco Furini (1603-1646), Lourenço, o magnífico, e a Academia Platônica na Vila de Careggi (detalhe). Ao centro da imagem está Marsílio Ficino ao lado esquerdo do busto de Platão. Ao lado direito do busto está Lourenço. Ao fundo um céu azul e à esquerda na colina a vila de Careggi. Disponível em: <https://i.pinimg.com/564x/4d/70/26/4d7026a300446d871ea463f0cebab683.jpg>

O período do governo de Lourenço de Médici foi marcado por um desenvolvimento da vida cultural florentina em termos de vida pública. Já desde a década de 1430 quando Cosmo de Médici assume o governo da República e a vinda dos bizantinos ao Concílio, tornou-se latente a influência de temas orientais nas festividades públicas, como as Sibilas, Moisés, Hermes Trismegistos, temas mitológicos e referências às culturas grega e romana. Com Lourenço – ele mesmo um homem erudito e envolvido diretamente com a cultura literária – foi estimulado os torneios ou *Giostras*, cavalgadas e festividades religiosas, obras arquitetônicas, etc.⁴⁸⁰. Muito esnobismo e ostentação pública marcaram este período e a Academia de Careggi e seus envolvidos teve participação direta nestes desenvolvimentos em todas as áreas (arquitetura, pintura, poesia, filosofia, música).

A década de 1470 compreende alguns dados importantes. Na idade de quarenta e dois anos (i.e. 1475) Ficino torna-se sacerdote cristão, segundo Corsi⁴⁸¹, afastando-se do “paganismo”⁴⁸². Ficino demonstrou ser vocacionado para o ofício sacerdotal tendo produzido textos de comentários às *Epístolas aos Romanos*, sermões e textos patrísticos. Contudo, conforme uma de suas cartas, Ficino foi ordenado aos quarenta anos (i.e. 1473)⁴⁸³. Deixando então todos os seus bens aos irmãos, Ficino passou a viver apenas daquilo que a vida sacerdotal e as duas paróquias a que ele ficou encarregado lhe garantia. Também em 1473 ele teria iniciado a organizar suas *Epístolas*, que foi totalmente finalizada apenas em 1492⁴⁸⁴. André Chastel⁴⁸⁵ afirma que Ficino demonstrava que ele estava ultrapassando limites e se mostrava temeroso quando abordava conteúdos “pagãos” (na *TP* e outros escritos) ou mágicos (*DVLT*), neste sentido, paganismo e magia configuravam-se como temas perigosos⁴⁸⁶. O que para alguns soa incoerente ou como contrassenso deve ser considerado por nós como uma indicação para compreendermos as atitudes de Ficino como cristão piedoso e como um mago ou astrólogo.

⁴⁸⁰ CHASTEL, 2012, p. 257-259.

⁴⁸¹ 1958, p. 683.

⁴⁸² “[...] quando estava com a idade de quarenta e dois anos ele passou de pagão a um soldado de Cristo, seus dois ofícios de sacerdote” “[...] sed quum jam annos aetatis suae duos ac quadraginta exegisset, ex pagano Christi miles factus, ex duobusque sacerdotiis [...]”.

⁴⁸³ KRISTELLER, 1964, p. 17; 1970, p. 61; 1961, p. 150; CATANI, 2000, p. 41.

⁴⁸⁴ KRISTELLER, 2016, p. 61.

⁴⁸⁵ 2012, p. 277-278.

⁴⁸⁶ Cf. Capítulo 4.

Em 1472, Marsílio Ficino aparece em obras da época como em um personagem em um dos escritos de Benedetto Colluci da Pistoia sobre as cruzadas⁴⁸⁷. Neste escrito são apresentados cinco humanistas como porta-vozes de cartas endereçadas a autoridades políticas da época como o Papa Sisto IV e o senado de Veneza, onde são apresentadas orientações contra a ameaça otomana. Eram comuns na época tratados que tentavam justificar o empreendimento de uma nova cruzada.

Em 1474 Ficino escreveu sua obra apologética *De Religione Christiana*. Este trabalho teria lhe trazido conforto e afastado os males que acometiam seu espírito. Esta teoria que se origina em Corsi e é seguida por Della Torre não possui uma sólida comprovação documental. James Hankins⁴⁸⁸ afirma que Ficino possivelmente enfrentou uma crise espiritual por volta da década de 1450, porém, sua datação não coincide com de Giovanni Corsi.

Este período que compreende a década de 1450 e se estende até a maturidade teria marcado a culminância do Platonismo aos interesses de Ficino, este que foi conhecido em sua formação por meio de Agostinho, Apuleio, Macróbio e Cícero. Segundo James Hankins⁴⁸⁹ Platão foi recebido por Ficino enquanto um filósofo religioso e este fato foi decisivo para ele que buscava desenvolver seus interesses pessoais acerca da experiência religiosa, onde o Aristotelismo não parecia lograr êxito. Contudo, o tema da crise espiritual pode ter sido uma ficção⁴⁹⁰ ou poderia revelar certa oscilação entre Cristianismo e “paganismo”. Buscamos compreender este caso não enquanto uma mudança radical de interesses, mas o início de um projeto de conciliação crítica entre Cristianismo e “paganismo”.

O que parece ser o mais ajustado, seguindo a interpretação de Hankins, é compreender a crise em termos de uma postura crítica diante da tradição eclesiástica que não envolve uma aceitação acrítica das definições escolásticas. Ficino parece ter buscado demonstrar uma atitude ortodoxa, porém existem diversas maneiras de entender sua ortodoxia, ou seja, mantendo certas formas, mas explorando e buscando novos modelos de sabedoria religiosa, não para afastar-se do Cristianismo, senão para vivenciá-lo em outros patamares. Contudo, demonstrou posteriormente em sua maturidade uma postura independente que poderia tender a um anticlericalismo, mas

⁴⁸⁷ ROBERTS, Sean. **Printing a Mediterranean World**. Florence, Constantinople, and the Renaissance of Geography. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2013, p. 142.

⁴⁸⁸ 1990b, p. 279.

⁴⁸⁹ 1990b, idem.

⁴⁹⁰ HANKINS, 1990b, p. 280.

mantendo certo controle⁴⁹¹. Sua relação com a sabedoria antiga nos servirá de evidência para tal direcionamento pessoal para com o problema da origem da religião e o papel da magia.

No final do ano de 1477, Ficino compõe o *Vita Platonis*⁴⁹² e um ano depois (1478) acontece a Conspiração Pazzi, um dos marcos da história florentina. Em um domingo de abril de 1478, na catedral de Florença, em meio à celebração da missa, um grupo de conspiradores tentou matar os dois líderes políticos de Florença, Lourenço e Juliano. O complô contra os Médici foi empreendido por seus rivais, os Pazzi, e possivelmente com o auxílio do papa Sisto IV, do Duque de Urbino, do arcebispo de Pisa e do Rei de Nápoles. Na ocasião apenas Juliano de Médici foi fatalmente atacado, enquanto Lourenço de Médici consegue escapar fugindo para a sacristia enquanto a população avançava sobre os agressores. Lourenço de Médici retaliou o ato de forma enérgica e violenta⁴⁹³. Foi mais um episódio sangrento envolvendo os conflitos políticos da Itália do *quattrocento*.

1.4. Os anos 1480-1490

O período que envolve as décadas de 1480 e 1490 marca a maturidade de Ficino e a continuidade de suas atividades. A biografia ficiniana é marcada na década de 1480 pelo seu principal trabalho autoral a *TP* que ele revisa em 1482 e imprime em 1484⁴⁹⁴. No plano político florentino, a década de 1480 assistiu a oligarquia Médici buscando empreender uma reforma política depois da Conspiração Pazzi⁴⁹⁵. A reforma foi implantada em 1480 e partidários dos Médici foram nomeados para um novo concelho, o que pareceu ter sido um sucesso. Contudo, a instabilidade política externa ameaçava toda a Itália. Por um lado, Florença manteve a aliança com Milão, enquanto passou a se chocar com a política do Papado por conta da substituição dos Médici pelos Pazzi na Câmara Apostólica⁴⁹⁶. Todavia, os Médici lograram atingir postos de importância na Igreja como em 1489 quando João de Lourenço de Médici é aceito ao cardinalato, este

⁴⁹¹ HANKINS, 1990b, p. 280.

⁴⁹² SAITTA, 1920, p. 155.

⁴⁹³ Cf. MARTINES, 2003.

⁴⁹⁴ KRISTELLER, 1961, p. 150.

⁴⁹⁵ TENENTI, 1973, p. 108.

⁴⁹⁶ TENENTI, 1973, *idem*.

que será o futuro Leão X reafirmando a permanência dos Médici na Florença do séc. XVI⁴⁹⁷.

Um dos principais fatos históricos ligados à religião que marca a década de 1480 são sem dúvida o surgimento e a popularização do fenômeno envolvendo a bruxaria e o aparecimento de várias obras de caracterização do fenômeno. No ano de 1486 é publicado na Alemanha o famoso *Malleus Maleficarum* (*Martelo das Feiticeiras*) dos dominicanos Jakob Sprenger e Heinrich Kramer. Autores como Marsílio Ficino, Pico Della Mirandola ou Pietro Pomponazzi aparentavam crer nos relatos envolvendo a prática da bruxaria e buscaram se dissociar de suas características, como por exemplo, dos sortilégios. Enquanto outros demonstravam certo ceticismo, como Gianfrancesco Ponzinibio que rejeitava os elementos constitutivos do fenômeno da bruxaria⁴⁹⁸. Na Itália do fim do séc. XV e início do XVI havia uma forte divergência entre a rejeição e a aceitação dos procedimentos de caracterização do fenômeno da bruxaria e dos mecanismos de repressão e condenação.

No plano biográfico em 1489, Ficino escreve uma de suas obras mais famosas e polêmicas o *DVLT*. A ressonância causada por esta publicação fez dela talvez mais famosa que o *De Amore*, obra que o tornou conhecido por sua interpretação da teoria do amor platônico⁴⁹⁹. Todos os desdobramentos pessoais de Ficino nos anos 1489 e 1490 envolvendo seu envolvimento com a magia e a astrologia e sua acusação serão tratados nos capítulos terceiro e quarto.

O contexto histórico geral entre as décadas de 1470 e 1480 é marcado por ameaças estrangeiras. Em 1470 os otomanos assediam Friuli e em 1480 atacam Otranto. Em 1494 Carlos III da França cruza os Alpes⁵⁰⁰. Esta década marca também a derrocada do império bancário dos Médici, quando Lourenço passa a depositar suas atenções em assuntos alheios às finanças⁵⁰¹. No fim do séc. XV apesar das ameaças estrangeiras, das incertezas econômicas e políticas muitos estados italianos ainda mantinham sua superioridade através da manutenção dos valores aristocráticos originados da atividade comercial⁵⁰². Os Médici e os Strozzi eram os principais banqueiros que direcionaram suas riquezas para a construção de palácios e investir em obras de arte.

⁴⁹⁷ TENENTI, 1973, p. 109.

⁴⁹⁸ CALVO, 2016, p. 45-46; CLARK, 2006, p. 311-312.

⁴⁹⁹ ZAMBELLI, Paola. **White Magic, Black Magic in the Europe Renaissance**. Leiden; Boston, MA: Brill, 2007, p. 22.

⁵⁰⁰ DUGGAN, 2017, p. 72.

⁵⁰¹ PARKS, 2006, p. 4.

⁵⁰² DUGGAN, 2017, p. 73.

A década de 1490 foi segundo Sophia Howlett⁵⁰³ anos turbulentos para Ficino, talvez mais do que os anos 1470, posto que Ficino vivesse na Florença sobre o regime de Savonarola e pela ameaça francesa. Savonarola foi conhecido em Florença antes de seu governo ainda enquanto poderoso pregador apocalíptico. Quando este retorna a Florença em 1490, os amigos de Ficino, Pico e Poliziano passam a seguir Savonarola. Em 1491, Savonarola tornou-se o Prior de San Marco aumentando assim sua influência. Em 1492 Ficino imprime sua tradução e comentários a Plotino enquanto neste mesmo ano, aos quarenta e três anos de idade falecia o seu patrono Lourenço de Médici.

O ano de 1494 marca o declínio e expulsão dos Médici de Florença, o confisco de sua fortuna, o colapso do banco e a invasão dos franceses, e por fim Pedro de Lourenço, o quinto Médici de Florença, morre afogado em Nápoles⁵⁰⁴. Segundo Kristeller⁵⁰⁵, depois dos fatos de 1494, Ficino não teve nenhum problema pessoal e seguiu seus projetos normalmente. Admirou Savonarola por um tempo, contudo, acabou por mudar suas atividades políticas. Em 1496, Ficino publicou seus comentários a Platão e em 1497 traduz Jâmblico e outros neoplatônicos.

A fragilidade de Pedro de Lourenço de Médici em administrar a República e os negócios dos Médici tornou Florença suscetível à popularidade de Savonarola, que chegou até o cargo de governante depois da invasão francesa que visava atacar o papado em Roma. Savonarola sustentou-se como líder da República florentina até 1498. Neste meio tempo morrem Pico e Poliziano, enquanto os Médici viram-se forçados a fugir de Florença. Ficino se ver isolado e sem seus financiadores e perspectivas de continuidade do projeto platônico. Em 1498, Ficino traduz as obras de Pseudo-Dionísio Areopagita, um de seus últimos trabalhos. Por fim, 1499 marca o ano de sua morte.

1.5 O Horizonte do Pensamento Ficiniano

Marsílio Ficino foi sem dúvida um profícuo intelectual, e por isso que devemos revisar alguns dos principais temas de seu pensamento. Com efeito, estamos aqui diante de um grande autor e podemos apenas traçar linhas gerais.

⁵⁰³ 2016, p. 16-17.

⁵⁰⁴ PARKS, 2006, p. 4.

⁵⁰⁵ 1961, p. 150.

O alcance de sua vida intelectual abrange o pensamento filosófico, teológico, metafísico e clássico. Contudo, Michael J. B. Allen aponta uma extensa lista de atividades de Marsílio Ficino em toda a sua vida:

[...] Tradutor do grego e comentador; apologista cristão, teólogo, professor, exegeta, sacerdote; músico teórico e notável praticante; mitólogo, metafísico, astrólogo; beletrista, pensador da ética, poeta, dialético; médico teórico e prático, teorista do amor, psiquiatra, tomista, demonólogo, hermetista, órfico, agostiniano, dantiano, dietista, historiador da poesia, da religião, da filosofia e do prazer; quietista, místico, mago, humanista, intelectual, filho devotado, tímido sicofanta; sobretudo, neoplatônico, Ficino foi um grande derivado e original, conservador e bizarro, sucintamente repetitivo pensador escolástico [...]⁵⁰⁶.

A longa lista de Michael J. B. Allen é impactante, e para desenvolvermos cada atividade separadamente nos caberia extensas páginas – e que o próprio Michael J. B. Allen não levou adiante. Contudo, nos é importante ressaltar algumas destas atividades ligadas ao pensamento. Algumas delas já nos referimos até aqui, como o de professor ligado aos círculos intelectuais que participou, como sacerdote e sua atividade eclesiástica como cônego, e ainda quietista e místico ambos ligados ao seu senso religioso. Seu envolvimento com a magia, a sabedoria antiga e a dissimulação e suas teorizações é o nosso problema nesta tese e este será desenvolvido separadamente nos demais capítulos.

1.5.1 Tradutor e Comentador

Sua fama enquanto tradutor é imensa e seguramente justa. Foi um incansável tradutor de originais gregos para a língua latina, e entre os autores traduzidos por Ficino estão: Platão, Plotino, Jâmblico, Proclo, Porfírio, Pselo, Sinésio, Alcino, Espêusipo,

⁵⁰⁶ ALLEN, 1981, p. 2, tradução nossa. “[...] *Translator from the Greek and commentator; Christian apologist, theologian, teacher, exegete, priest; musical theorist and notable performer and love theorist; mythologist, metaphysician, lapsed astrologer; belletrist, ethicist, versifier, dialectician; medical theorist and practitioner and love theorist; psychiatrist, Thomist, demonologist, Hermetist, Orphic, Augustinian, Dantean, dietist; historian of poetry, religion, philosophy, and pleasure; quietist, mystic, mage, humanista, wit; devout son and timid sycophant; above all, Neoplatonist, Ficino was a highly derivative and original, conservative and bizarre, succinctly repetitive scholar-thinker [...]*”.

Xenócrates, Pitágoras, Atenágoras, Hermes Trismegistos, Orfeu, Pseudo-Dionísio Areopagita. Ainda traduziu Dante Alighieri para o latim.

Enquanto comentador, também foi extremamente profícuo, produzindo comentários sobre as obras de: Platão (*Commentaria in Platonem*) e Plotino, contando com inúmeras introduções e sumários comentados incluídos nas edições das traduções. Destas obras que surgem sua fama enquanto neoplatônico.

1.5.2 Humanista e Escolástico

Para alguns estes dois termos Humanismo e Escolástica não poderiam está em acordo. Contudo, devemos observar para além das vozes que buscam ver em Ficino apenas um neoplatônico, anti-averroísta, etc. A herança medieval está presente em Ficino tanto quanto suas referências pagãs da antiguidade tardia e cristãs da Patrística.

Segundo James Hankins⁵⁰⁷, Ficino desde sua formação inicial em língua latina, já demonstrava significativo interesse nas letras, e que em seus primeiros escritos já buscava desenvolver o estilo ciceroniano da eloquência típica dos humanistas. Ele teria se entusiasmado pelos argumentos platônicos acerca dos Sofistas e seus grandes poderes retóricos, pela incrível eloquência destes e seus conhecimentos sobre as virtudes cívicas.

Do mesmo modo, Ficino também esteve próximo da Escolástica durante seus anos no *Studio* florentino junto a Niccolo Tignosi da Foligno que era um aristotélico. Sendo assim, Ficino guardou um pouco da formação escolástica e demonstra este estilo em suas obras⁵⁰⁸ mesmo quando este rejeita o Aristotelismo e adota o Platonismo e uma atitude crítica a Escolástica. Contudo, o estilo metódico, o rigor lógico e a forma de escrita do tipo de questões disputadas que pode ser vista na *TP* demonstra tal fato. Aliado a isto se encontra em Ficino uma profunda reverência a Tomás de Aquino, grande referência do pensamento escolástico.

O caso envolvendo Marsílio Ficino e o Aristotelismo é caracterizado por Eugênio Garin como um “desacordo concordante com motivos escolásticos”⁵⁰⁹. Sua grande referência é sem dúvida a *Summa Contra Gentiles* de Tomás de Aquino. Autores como Eugênio Garin buscam sair da zona de conforto que isola simplesmente autores como Ficino em uma única tendência, o que acaba por equivocadamente homogeneizar a

⁵⁰⁷ 1990b, p. 270-271.

⁵⁰⁸ HANKINS, 1990b, p. 272.

⁵⁰⁹ GARIN, 2009b, p. 96, tradução nossa. “[...] *in concorde discórdia, com motivi scolastici* [...]”.

complexidade que envolve os grandes pensadores, buscando desenvolver temas e adesões que possam a princípio soar contraditório.

Este aspecto contraditório se apresenta, segundo Garin⁵¹⁰, quando se busca interpretar Ficino a partir da presença do tomismo em sua obra. Precisamente, reduzir Ficino enquanto um pensador tomista seria tão prejudicial quanto reduzi-lo a um pensador neoplatônico repetitivo e acrítico. A antítese que se refere Garin seria a tese que afirma que o interesse de Ficino ao paganismo platônico seria um tema de juventude. Uma virada tomista teria sido levada a cabo quando Ficino converte-se a ortodoxia cristã e passa a produzir obras mais de cunho religioso. Concluiríamos que apenas estamos trocando sua função “repetidora” do “paganismo” para o Tomismo. A *TP* como foi referida anteriormente seria a “pedra de toque” para demonstrar esta “conversão”⁵¹¹.

Contudo, esta visão é fruto de uma investigação parcial que não leva em consideração outras obras posteriores a *TP* – ou mesmo centra-se apenas nesta – em que Ficino em todo seu período de produção se encontra em meio aos mesmos autores pagãos e articulando seu sempre presente interesse em conciliar Platonismo e Cristianismo. Sendo assim, os autores que admitem o caso da “conversão” a justificam através de um argumento artificial que trata Ficino como um filósofo inferiorizado e repetidor, fato este que se desmorona quando confrontado com as próprias obras ficinianas das décadas de 1480 e 1490.

1.5.3 Filósofo e Teólogo

Fora filósofo escrevendo obras autônomas como: *TP*, *De Solis et Lumini*, *Epistolae Libri XII*, *De Voluptate*, entre outros pequenos textos, tratados e cartas⁵¹². Fora teólogo escrevendo *Della Religione Christiana*, *Comparatione Solis ad Deum*, entre outros como um comentário as Epístolas de Paulo. Foi médico teórico escrevendo *Consiglio contro la Pestilenza* e *DVLT*.

Foi um profícuo autor, tratando de uma inúmera série de temas que envolvem música, mitologia, astrologia, magia, demonologia, dieta, medicina, a peste negra,

⁵¹⁰ 2009b, p. 97.

⁵¹¹ O problema da conversão cristã de Ficino também foi desenvolvido por BALBINO, 1904, p. 23.

⁵¹² Cf. Anexo B sobre sua extensa produção e publicações.

psicologia, sobre a inspiração poética, mistérios, profecias, religião, algumas breves noções de alquimia, sobre o oculto, etc.

Alguns autores buscaram estabelecer linhas gerais para se compreender seu pensamento. Foi o caso de Puccinotti⁵¹³, Galli⁵¹⁴, Saitta⁵¹⁵, Montano⁵¹⁶, Ernst Cassirer⁵¹⁷, Giovanni Gentile⁵¹⁸, P. O. Kristeller⁵¹⁹ e Eugênio Garin⁵²⁰.

No subitem anterior desenvolvemos algumas considerações acerca da interpretação do Platonismo florentino a partir de Puccinotti⁵²¹ e percebemos o acento político e civil dos Médici e seu projeto civilizador, para o qual Ficino instrumentalizou em conjunto com outros intelectuais.

Outros autores buscaram desenvolver leituras ou interpretações do pensamento ficiniano centrando-se em outros temas ou problemas específicos. Foi o caso de Leopoldo Galeotti⁵²² sobre o aspecto moral de seu pensamento. Já Luigi Ferri⁵²³ parte da doutrina do amor e acena para algumas questões morais. Enquanto, Ferdinando Gabotto⁵²⁴ relaciona-o com o Epicurismo⁵²⁵.

Etorre Galli em *La Morale nella Lettere di Marsilio Ficino* centra-se no problema da ética e da moral. Suas fontes são as *Epistolae*, as quais possibilitam compreender vários aspectos do seu pensamento e da sua obra, entre outros temas. Outra fonte, secundária, de sua ética é o tratado *De Voluptate*. Quando se trata de suas *Epistolae*, uma polêmica é inevitável, ou seja, sua autenticidade. Tal fato fundamenta-se em uma *Carta* de Ficino a Poliziano onde o primeiro relata a existência de cartas falsas com seu nome.

Este problema ligado ao da ética já foi desenvolvido por Puccinotti em outro lugar⁵²⁶. Puccinotti distingue três períodos distintos na biografia de Ficino: um primeiro período de Platonismo ligado a Boécio e Agostinho, e uma ética ligada a Dante e Petrarca; um segundo período de um Platonismo ligado aos interesses dos Médici e

⁵¹³ 1865.

⁵¹⁴ 1897.

⁵¹⁵ 1920.

⁵¹⁶ 1940.

⁵¹⁷ 1906; 1945.

⁵¹⁸ 1920.

⁵¹⁹ 1942.

⁵²⁰ 1940a; 1941.

⁵²¹ 1865.

⁵²² 1859.

⁵²³ 1883; 1884.

⁵²⁴ 1891.

⁵²⁵ Cf. GALLI, 1897, p. 5-6.

⁵²⁶ Puccinotti, *Storia della Medicina*, 1859, II, 2, p. 536-575 (apud GALLI, 1897, p. 8).

interesses pessoais em Plotino e nos neoplatônicos; e um terceiro período de arrependimento e retorno a especulação moral e religiosa⁵²⁷ marcadamente cristã⁵²⁸.

Segundo Galli a tese de Puccinotti que afirma a existência de um período exclusivamente cristão de Ficino é uma aberração e se justifica em um preconceito cristão de Puccinotti, pois na opinião de Galli⁵²⁹ Ficino sempre foi um cristão neoplatônico, ou seja, nunca pareceu ter abandonado o cristianismo e que o Platonismo desempenhou um papel decisivo em sua formação cristã. Segundo Galli⁵³⁰, se for possível traçar uma periodização da biografia ficiniana dever-se-ia falar em uma progressão gradativa desde o Neoplatonismo, passando pela astrologia e a demonologia até um Cristianismo místico.

Os temas da ética ficiniana desenvolvidos por Ettore Galli⁵³¹ estavam ligados à cosmologia⁵³², a ordem do mundo, a geração e a nutrição dos seres, a perfeição do mundo e o governo divino, onde estes elementos em conjunto representam uma ordem harmônica que a alma garante a condução de cada coisa ao seu fim por possuir a potência universal;

Sua teoria central afirma que a felicidade e o prazer⁵³³ são os fins os quais aspiram todos os indivíduos. Para Ficino a felicidade é a alma estar em repouso com Deus, e este representa uma felicidade “fora do mundo”, enquanto o prazer e a dor, a sabedoria e a ignorância encontram-se no limiar da felicidade “do mundo”, o qual depende do exame humano. Contudo, a máxima felicidade é a contemplação de Deus.

A finalidade do homem na terra⁵³⁴ seria manter-se em quietude, em vista ao caráter insuficiente dos prazeres do mundo, sendo o filósofo como o ideal do homem feliz que distingue o natural (intelecto, memória e mente) de onde vem a disciplina e a vontade (não temer a morte, ser livre de glórias, desprezar o prazer e amar a justiça), livre dos apetites e adepto da sabedoria. Sabendo-se que a filosofia é dom divino, posto que se optasse pelos bens da alma e da razão especulativa, conduziu assim sua alma para a felicidade para “fora do corpo” e a contemplação do sumo bem.

⁵²⁷ Contudo, a tese de Puccinotti é rejeitada por outros autores, como é o caso de Luigi Ferri e Ettore Galli, e problematizada por Saitta (1920).

⁵²⁸ PUCCINOTTI apud GALLI, 1897, p. 8.

⁵²⁹ 1897, p. 10.

⁵³⁰ 1897, p. 11.

⁵³¹ 1897.

⁵³² GALLI, 1897, p. 39-42.

⁵³³ GALLI, 1897, p. 43-54.

⁵³⁴ GALLI, 1897, p. 55-74.

Por fim, sobre as virtudes e os deveres⁵³⁵. Somente por meio da vida contemplativa que o filósofo pode conduzir-se a Deus. Tendo em vista que a vida ativa somente pode conduzir aos falsos prazeres e a dor. Neste sentido a vida contemplativa torna-se o tipo de virtude moral a ser cultivada por ser a que conduz a beatitude. O “viver bem” constitui-se de um somatório das ações virtuosas (sabedoria, prudência, justiça e perseverança), estas que são entendidas como possuindo um fim em si mesmo. Os deveres estão associados às virtudes e suas práticas. Tudo isto está ligado a máxima “conhece-te a si mesmo” que conduz para o reconhecimento de sua origem divina e ao exercício das virtudes contemplativas.

Segundo Giuseppe Saitta⁵³⁶ a obra ficiniana pode ser estabelecida em três categorias: filosofia, teologia e medicina. Este autor retoma a discussão de Puccinotti e Galli acerca da dúvida da autenticidade da obra ficiniana. Este autor busca afastar o caráter neoplatônico da obra de Ficino buscando estabelecê-lo enquanto um autor cristão que oscilou entre Cristianismo e Platonismo, produzindo uma obra original.

De certa forma Saitta parece concordar com Puccinotti acerca do caráter eminentemente cristão de Ficino. Ainda segundo Saitta⁵³⁷, afirmar que Ficino foi exclusivamente um neoplatônico seria equivocado. Para tanto, retoma o problema do embate entre Platonismo e Aristotelismo, apresentando que já desde o séc. XIII outros autores que buscavam conciliar ambas vertentes como foi o caso dos árabes Al-Farabi, Avicena e Al-Ghazali, onde estes não intentaram reproduzir as doutrinas antigas, senão produzir uma filosofia original. Segundo Saitta, o interesse de Ficino pelo Platonismo parece ter seguido uma intenção semelhante.

Acerca de sua adesão de Ficino ao Platonismo, Ernst Cassirer⁵³⁸ em *Das Erkenntnisproblem* considerou que esta serviu de doutrina aglutinadora e que foi instrumentalizada com a finalidade de diminuir os embates doutrinários da época, pois esta possuía uma forte compatibilidade com o Cristianismo e suas fontes antigas.

Ficino considerava que a revelação divina era uma só, e que as diversas doutrinas eram na verdade distintas interpretações da mesma revelação. Neste sentido, esta concepção daria vazão a uma gama de interpretações místicas⁵³⁹ sustentadas em um Platonismo reorganizado.

⁵³⁵ GALLI, 1897, p. 75-98.

⁵³⁶ 1920, p. 142.

⁵³⁷ 1920, p. 270.

⁵³⁸ 1986, p. 118.

⁵³⁹ CASSIRER, 1986, p. 119.

Esta reforma do Platonismo permitiu inverter o caráter metafísico e transcendente para o corpo e seu imanentismo o qual se insere no problema do conhecimento de uma maneira causal. Porém, não se trata de um empirismo ou um materialismo, muito pelo contrário. Isto se torna latente em Ficino quando este estabelece graus distintos de realidade que se relaciona mutuamente entre eles e com o Uno, partindo do corpo até as inteligências angélica e divina.

Paul Oskar Kristeller em seu *The Philosophy of Marsilio Ficino* analisa os principais elementos de seu pensamento. Para Kristeller⁵⁴⁰ o pensamento renascentista é basicamente marcado por especulações no campo da ética, da política e da educação, ligados aos desenvolvimentos do Humanismo.

Segundo Kristeller⁵⁴¹, Ficino é o primeiro filósofo renascentista a propor uma especulação marcadamente metafísica, contudo, mantém heranças humanísticas como os temas do amor, da dignidade do homem e seu lugar central no mundo. No mesmo sentido mantém raízes aristotélicas advindas da tradição lógica. Muitos dos conceitos utilizados por Ficino são os mesmos da tradição escolástica e patrística como “ser”, “perfeição”, “hierarquia dos seres”, entre outros, e fontes de fora do pensamento cristão, como Hermetismo, Orfismo, Pitagorismo e os magos antigos. Platão, Plotino e outros neoplatônicos marcam seus principais interesses, consistindo no Platonismo a marca característica de seu pensamento filosófico, sempre em conjunto com a tradição eclesiástica latina e suas autoridades⁵⁴². Enquanto seu pensamento teológico é “uma doutrina esotérica” sustentadas nos antigos teólogos e associada aos mistérios e a busca nestas antigas teologias a revelação divina original.

Kristeller estabelece o pensamento ficiniano em duas grandes categorias: “o ser e o universo” e “a alma e Deus”. Para ele Ficino possui de fato uma dívida para com o Platonismo e sua obra principal, a *TP* demonstra tal afirmação. Na primeira parte de sua obra Kristeller desenvolve as concepções ficinianas de ser, sua hierarquia e a relação com o pensamento. Seguido sobre a unidade e a casualidade do mundo, e sobre o gênero humano e seu lugar. Na segunda parte aborda sobre o sentido da experiência interna e o conhecimento de Deus. Também aborda suas teorias sobre a vontade, o amor, a moral e sua filosofia da religião. Finalizando com o tema da imortalidade da alma e o problema do mal.

⁵⁴⁰ 1942, p. 11.

⁵⁴¹ 1942, p. 13.

⁵⁴² KRISTELLER, 1942, p. 23-24.

Partindo de algumas posições de Kristeller acerca da filosofia ficiniana, Agnes Heller⁵⁴³ propõe que Ficino produziu um sistema filosófico “extra religioso” que pretendia “substituir a religião”. Este ato de unificação entre religião e filosofia Heller chamou de uma “realização histórica”. Segundo este autor, Ficino possuía uma visão filosófica unitária, ou seja, sistemática ou ideológica, associado a uma necessidade religiosa.

Contudo, Ficino não baseou seu “sistema” em uma “religião tradicional”, como é o Cristianismo. Sua tentativa de conciliar o Cristianismo e o Platonismo consistia em uma subordinação do Cristianismo ao Platonismo, semelhante a algumas tentativas produzidas na Antiguidade, e neste sentido o Cristianismo em Ficino pode ser tido como uma “herança cultural da Antiguidade”.

Sendo assim, o problema da secularização (apontado no início deste capítulo) teria em Ficino conduzido o Cristianismo para a esfera racional tornando-o um problema racional ou filosófico. Esta secularização consistia no esvaziamento teológico das categorias/conceitos e a transição destas para a esfera da vida concreta e seus problemas. Em Ficino isso estaria presente em sua visão do humano enquanto um criador não somente semelhante à divindade, senão enquanto uma divindade, ou seja, deificado⁵⁴⁴. A própria visão ficiniana do mago enquanto operador das matérias celestes atestaria tal afirmação, estas que são coisas criadas pela divindade enquanto instrumentação humana do poder celeste.

A metafísica ficiniana tratou de conciliar religião e filosofia com a finalidade de justificar a imortalidade da alma, enquanto seu grande projeto. Com efeito, a ontologia ficiniana estabelece o ser como Uno, transcendente e causa dos corpos (qualidade), estes que possuem natureza passiva e inerte⁵⁴⁵ representando o reino da pluralidade (quantidade). A relação entre quantidade e qualidade é estabelecida por meio da alma (que possui caráter original e unidade) que faz a qualidade participar e estar presente na quantidade. A alma carrega em si a potência de todas as coisas e ela é a responsável de conduzir e disseminar todas as qualidades, o meio e vínculo de todas as coisas e níveis de realidade (cf. *TP*, III, 2).

Neste conjunto a alma humana ganha o centro do cosmos, e que mesmo na corporeidade não se limita a ela e possui a possibilidade de ascender à escala dos graus

⁵⁴³ 1982, p. 65.

⁵⁴⁴ HELLER, 1982, p. 68.

⁵⁴⁵ CASSIRER, 1986, p. 121.

de realidade até o Uno. Esta noção de dignidade da alma humana será bastante influente sobre Pico Della Mirandola. A *TP* foi a obra mestra de Ficino e tratou de analisar, demonstrar e justificar extensamente a imortalidade da alma, e segundo Cassirer⁵⁴⁶ de uma forma jamais vista na História da Filosofia. O desenvolvimento da teoria da imortalidade da alma em Ficino tem sua importância histórica dentro do Platonismo e contribuiu para a moderna teoria da consciência.

A importância de Ficino no problema do conhecimento consiste no fato de semelhante a Nicolau de Cusa, Ficino justificar a imortalidade na constituição infinita do espírito⁵⁴⁷. Disto desdobra-se a concepção de que todo objeto de pensamento pode ser reduzido à unidade. Sendo assim a pluralidade dos objetos (os corpos do mundo múltiplos e limitados) pode ser dissolvida na unidade, enquanto uma *forma* ou *essência*, posto que estes objetos sejam cópias débeis dos originais inteligíveis. O conhecimento acerca dos objetos os quais se apresentam a mente em forma de abstração (imagens das coisas concretas) é possível, pois a capacidade cognitiva do espírito é ele mesmo infinita, havendo a total adequação e proporção entre os objetos inteligíveis e o intelecto⁵⁴⁸, que é o sujeito do conhecimento.

Giovanni Gentile⁵⁴⁹ em seu *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento* centraliza o pensamento ficiniano no tema da natureza da alma e suas características essenciais, sua origem divina e imortalidade. Sua delimitação enquadra-se dentro do tema da concepção de homem no Renascimento italiano. Neste sentido, o tema da alma insere-se na resposta pela pergunta: o que é o homem? Gentile desenvolve considerações acerca da *TP*, XIII, 3. Segundo Gentile⁵⁵⁰, o homem é entendido como um ser histórico, no sentido de que possui uma relação com o tempo e a mutabilidade, com a liberdade e a potência de seu espírito. Neste sentido, a liberdade sustenta a possibilidade da criação de um mundo próprio e que vence as condições naturais. Por isso o homem é um milagre⁵⁵¹. Estas noções seriam baseadas em uma obra platônica pseudoepígrafe chamada *Axioco*.

⁵⁴⁶ 1986, p. 124.

⁵⁴⁷ CASSIRER, 1986, p. 124.

⁵⁴⁸ CASSIRER, 1986, p. 125.

⁵⁴⁹ 1920, p. 140.

⁵⁵⁰ 1920, p. 141.

⁵⁵¹ Cf. *Asclepius*, 6; PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso Sobre a Dignidade do Homem**. Edição bilingue. 6ed. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 53.

A natureza sublime do homem se justifica na origem divina de sua alma⁵⁵², e que por meio de sua inteligência e da técnica tem a potência de dominar o mundo. Sua forma de ação evidencia duas formas distintas, uma ação moral que se liga a uma forma espiritual, enquanto a outra é a vontade. Deste modo, o homem é o único animal que se volta para si, para os outros e para o bem comum.

O último ponto desenvolvido por Gentile é acerca da identidade entre a mente humana e a mente divina. Segundo ele⁵⁵³, Ficino na *TP* não afirma tal identidade. Contudo, admite uma semelhança entre elas, enquanto um sinal de sua superioridade. Por fim, acerca do conceito de “saber” ou “conhecimento” enquanto “atividade construtiva” da consciência humana é delineada, sendo séculos depois será totalmente desenvolvida.

Eugênio Garin⁵⁵⁴ elencando a importância de Marsílio Ficino em termos de pensamento e prática filosófica considera que este desempenha um fator decisivo no séc. XV. Uma das suas principais contribuições foi seu esforço em vistas de uma concórdia entre as religiões, posto que Ficino tivesse proposto considerar a existência de uma base unitária das crenças religiosas, a *prisca theologia*, fontes originárias de diversas sabedorias nacionais. Neste sentido, o Neoplatonismo e o Hermetismo atuaram como um plano de fundo de concórdia e paz entre as religiões.

Outro fator de importância foi a relação estabelecida entre filosofia e poesia⁵⁵⁵. O filósofo é antes de tudo um poeta, assim como também é um mago. Neste sentido confluíam temas como o estudo do mundo natural e os influxos celestes, a fantasia e a imaginação, o oculto e a magia, a inspiração divina e a teoria do amor, a teoria da vida e da luz. Esta série de temas transversais e que extrapolam os temas comuns da filosofia passa a se confundir com o artista, o cientista, o mago. Para Garin⁵⁵⁶ esta configuração marca uma nova imagem de filósofo, ou melhor, do intelectual renascentista. Neste horizonte entra em jogo não somente um novo enquadramento do filósofo e a emergência do intelectual, também entre os processos, técnicas e métodos que envolvem o escritor, o pintor, o arquiteto, o poeta, o matemático, o astrônomo, o astrólogo, etc.

⁵⁵² GENTILE, 1920, p. 144.

⁵⁵³ GENTILE, 1920, p. 145.

⁵⁵⁴ 1991, p. 133.

⁵⁵⁵ GARIN, 1991, p. 134.

⁵⁵⁶ 1991, p. 137.

1.6 Considerações Parciais

Enquanto considerações parciais devemos agora deter-nos em perceber alguns pontos que nos são pertinentes para compreendermos o escopo do contexto de Marsílio Ficino e os aspectos de sua biografia que nos é relevante para aquilo que iremos nos direcionar no decorrer desta tese.

Florença em seu contexto renascentista foi uma cidade original e criadora de tendências que a levaram a dianteira tanto do movimento Humanista quanto do desenvolvimento das técnicas envolvendo as artes, a arquitetura, a literatura e o pensamento em geral. Todos estes aspectos foram decisivos para a implantação de um projeto de poder por parte da Família Médici e uma série de fatos importantes somou-se para chegarmos até o *status* cultural e político atingido por Florença no séc. XV.

O Concílio de Ferrara/Florença e a queda do Império Romano do oriente abriram espaço para a disseminação da cultura grega em Florença. Os intelectuais bizantinos trouxeram sua cultura e ensinaram o grego. O dinheiro dos Médici proporcionou a disponibilidade de obras originais favorecendo seu estudo e difusão. Marsílio Ficino encaixa-se na história florentina e da recepção da sabedoria do oriente como uma ferramenta estratégica com suas traduções, comentários e com a academia de Careggi.

Portanto, dois fatos devem ser destacados. Primeiro o acirramento entre os conhecimentos advindos de Bizâncio e o Cristianismo local gera atitudes de rejeição de por parte de algumas ordens religiosas para com os conhecimentos não cristãos disseminados. Segundo, o interesse de Ficino para com os conhecimentos não cristãos e seu ingresso na Igreja latina sugere uma inquietação. Esta conjunção naquele período poderia soar contraditória e perigosa, e como vimos Ficino parece ter sido advertido de não publicar seus escritos de juventude sobre Platão, Lucrécio e outros que foram perdidos, para que não se colocasse em risco. Faço notar que as atitudes dissimulatórias de Ficino já se iniciam neste período. Este fato será mais bem desenvolvido nos Capítulos 3 e 4.

Com efeito, podemos perceber que os interesses individuais de Ficino, seu senso religioso e sua autonomia o levaram a desenvolver seus estudos e seu trabalho com os autores pagãos por todos esses anos, e que se desenvolveu até os últimos anos de sua vida. A prioridade para com o Platonismo nos permite mesmo que metaforicamente compreender a Academia e estabelecê-la enquanto uma unidade simbólica e uma

narrativa que abrange não só Platão e os neoplatônicos, mas uma gama de autores não cristãos que estavam longe de agradar um cristão tradicional.

O que devemos perceber nesse ponto mais individual e biográfico que os historiógrafos e os biógrafos tendem a manifestar como o problema de uma crise espiritual de Ficino no período que compreende o início de sua produção intelectual, se encontra uma chave que pode nos auxiliar para compreender nossa hipótese. Neste período ele teria se dedicado profundamente a autores e ideias não cristãs. A publicação de uma obra apologética teria aplacado sua “crise” e o reconduzido para uma tranquilidade de espírito, pois assim não estaria mais em suspeita. Seus interesses religiosos individuais foram mais fortes que sua ortodoxia eclesiástica, contudo, teve que manter-se longe de suspeitas eclesiásticas, até porque estava ele dentro da Igreja, porém, anos à frente uma acusação de heresia cairia sobre ele.

Capítulo 2 Magia, Astrologia e Sabedoria Antiga

2.1 Problemas de Definição

Buscamos neste segundo capítulo problematizar algumas definições, propostas e perspectivas que visam subsidiar o uso de alguns termos como *magia*, e suas diversas ocorrências, *natural*, *demoníaca*, *espiritual*, *celeste*; como também outros termos, conceitos e correntes, como *astrologia*, e a noção de sabedoria antiga evidenciando a relação que venha a existir entre estes conceitos. Estabelecendo basicamente o sentido que estes termos devem ser entendidos no decorrer desta tese.

Salientamos que não pretendemos definir nenhum destes termos em vista de uma classificação arbitrária, senão apresentar o conceito, seu problema e as possíveis abordagens e tendências. Em nosso caso, a definição dos termos será apropriadamente detalhada e discutida na abordagem direta de nosso objeto de investigação, permitindo que o próprio se construa enquanto compreensão, se afastando de definições prévias.

2.1.1 Conceito de Magia

De maneira geral o termo “magia” indica na linguagem comum uma infinidade de sentidos, conteúdos, noções, correntes e atitudes. Queremos inicialmente empreender uma distinção conceitual e para isso iremos percorrer uma bibliografia básica que dialoga diretamente com nosso objeto. Investigaremos primeiramente algumas atitudes associadas ao fenômeno da magia de um ponto de vista sócio-histórico.

Entre a bibliografia básica disponível em português encontra-se uma breve introdução ao assunto apresentada pelo prof. Antônio Flávio Pierucci. Este nos apresenta “três atitudes básicas” associadas à magia⁵⁵⁷. A primeira delas é a “crença” que é ligada ao poder que alguns indivíduos possuem para controlar forças naturais benéficas, maléficas ou ocultas por meio de técnicas ou práticas rituais e do uso da vontade. Flávio Pierucci nomeia estes agentes como “mago”, “bruxo”, “feiticeiro”⁵⁵⁸ ou “xamã”. Estes indivíduos poderiam “predizer”, “curar”, “defender” ou “atacar”. Outras atitudes envolvem a adesão de círculo de indivíduos à crença e ao aspecto de “eficácia”

⁵⁵⁷ PIERUCCI, 2001, p. 9.

⁵⁵⁸ Francisco Bethencourt (2004, p. 11-12) em sua pesquisa sobre os processos da inquisição em Portugal envolvendo magia designou estes agentes como “bruxas, feiticeiras, adivinhadores e curandeiros”, e suas práticas consistiam nos “conhecimentos das coisas ocultas, domínio sobre o corpo, sentimentos e vontade”, podendo “intervir no destino, desvendar o oculto, perceber e manipular o corpo, de inclinar os sentimentos e a vontade”.

da ação mágica, e por fim, que se acham afetados por práticas mágicas⁵⁵⁹. Estas pessoas são consumidoras de literatura, clientes ou praticantes esporádicos.

Stuart Clark⁵⁶⁰, uma das principais referências em língua inglesa, por sua vez, nos apresenta que os propósitos mágicos seguem um padrão, não sugerindo um significado generalista. Os magos eram capazes de “encontrar” objetos perdidos ou roubados, tesouros escondidos, pessoas desaparecidas, “curar” doenças em humanos e animais, “obter” ou “afastar” o amor e influências domésticas, “prever” o futuro e “diagnosticar” e erradicar feitiços.

A segunda atitude associada por Pierucci é o ceticismo⁵⁶¹. Estes agentes se encontram em uma posição contrária daqueles que aderem à crença mágica. Segundo estes a crença mágica é produto de mentes “atrasadas” ou “ingênuas”, “primitivas” ou “infantis”, assumindo uma posição fortemente cientificista. Enquanto a terceira atitude é a “meia-crença”⁵⁶² ou semi-crença (*half-belief*) que seria um meio termo entre as duas anteriores, onde se “acredita desacreditando” e vice-versa.

Stuart Clark nos apresenta o problema desta definição nas humanidades. Acerca da definição de magia, esta não veio a se tornar nas ciências humanas um consenso. Enquanto fenômeno histórico e social acaba por conformar-se com contextos e épocas, produzindo ou gerando definições “locais”⁵⁶³. Contudo, a magia de maneira geral é empregada na cultura ocidental enquanto uma classificação geral ou generalizadora.

Para Stuart Clark⁵⁶⁴ essa situação decorre da rejeição ou recusa para com a magia, despojando-a em uma espécie de esfera de falsidade e impiedade, sendo assim sua definição padrão assentando-se no outro da visão judaico-cristã, enquanto no campo da ciência, a mentalidade científica moderna estabeleceu a si mesma enquanto racionalidade e a magia, o outro, enquanto erro.

A distinção entre magia popular e a “magia intelectual”, a “boa” magia natural, demonstra bem a aceitação da última e a rejeição da primeira pelos primeiros cientistas modernos. Para a moderna teoria da magia⁵⁶⁵ que começa com os antropólogos, sua definição também é antagônica diante da religião e da ciência, mesmo que isso se

⁵⁵⁹ PIERUCCI, 2001, p. 9-10.

⁵⁶⁰ 2002, p. 107.

⁵⁶¹ PIERUCCI, 2001, p. 10.

⁵⁶² PIERUCCI, 2001, p. 11.

⁵⁶³ CLARK, S. 2002, p. 105.

⁵⁶⁴ 2002, *idem*.

⁵⁶⁵ CLARK, S. 2002, p. 106.

contradiga em relação à religião quando a magia toma de empréstimo alguns de seus componentes rituais, como as orações⁵⁶⁶ introduzidas em práticas populares de magia.

De maneira geral, a magia é definida negativamente enquanto aquilo que ela “não é”⁵⁶⁷, evidenciando a distinção e posituação de sua contraparte, que seria a ciência e/ou a religião. Do ponto de vista do historiador se deve observar predominantemente o aspecto cultural para que se possibilite compreender determinadas atitudes, evitando equívocos generalistas.

Com efeito, aquilo que parece ser um ponto comum entre as mentes científicas, principalmente por parte de alguns antropólogos é a questão da “eficácia” da magia, e esta coaduna com a posição cética destes, fortificando a visão da magia como ineficaz, e logo assim falsa. Enquanto para os historiadores o problema é suprimido e deixado a cargo do próprio objeto, exercendo a neutralidade do pesquisador⁵⁶⁸. Se em certas comunidades humanas as práticas mágicas desempenhavam um fator importante, seja relacionada à cura ou proteção, individual ou coletiva, é porque naquele grupo a crença na eficácia mágica era uma adesão real e necessária.

A eficácia é, pois a crença no poder. A adesão de um grupo social ou comunidade ao poder de um mago o torna autoridade em seu ofício, entretanto, esta adesão, segundo Pierucci⁵⁶⁹ não prescinde de uma fidelização do consulente. O contrário é o que ocorre com a prática ou o ofício sacerdotal institucionalizado. A adesão à magia sustenta-se na crença em sua eficácia e de seus agentes ou especialistas, pois estes são reconhecidos pela comunidade ou grupo social.

Já o caráter *prático* da magia o distinguiria da religião, pois a magia não possui uma sistematização ou racionalização, mesmo quando se fala da ação de “forças ocultas”, embora esta concepção seja contestável. Esta distinção nem sempre é muito clara e a fronteira entre magia e religião não é muito nítida. O aspecto prático parece indicar uma forma de ação ou de usos particularizados⁵⁷⁰ e objetivos, ou seja, “curar”, “prever” ou “encontrar” sempre se apresenta no escopo daquilo que frequentemente se entende por magia. Não se justifica ou fundamenta no cômputo ou na repetição e experimentação, estes que são caracteristicamente associados ao método científico moderno. A prática mágica não segue uma linearidade lógica nem aquilo que

⁵⁶⁶ CLARK, S. 2002, p. 109.

⁵⁶⁷ CLARK, S. 2002, *idem*.

⁵⁶⁸ CLARK, S. 2002, p. 106-107.

⁵⁶⁹ 2001, p. 22.

⁵⁷⁰ CLARK, S. 2002, p. 110.

cotidianamente se afirma e torna previsível. Embora a magia pudesse ser fundamentada por *outra* lógica não linear e não causal. Por outro lado, pode ser entendida enquanto uma técnica ou recurso para solucionar um problema ou uma crise para a qual não se possui um recurso disponível⁵⁷¹.

Entre outros aspectos, o imediato se apresenta como um dos elementos de distinção entre magia e religião⁵⁷², pois na magia se busca solucionar um problema prático e imediato, enquanto na religião se busca o além do imediato, ou seja, a salvação, o além-mundo, o princípio ou fim último, etc. Outras características distintivas são o aspecto eminentemente prático ou instrumental da ação mágica; a especialização do agente mágico, pois o mago desempenha uma atividade “profissional” com seus “clientes”⁵⁷³; o caráter privado ou secreto o direciona para o Ocultismo e o Esoterismo; o uso da vontade enquanto estratégia de “coação divina”⁵⁷⁴; e por fim, a garantia da eficácia da ação mágica por parte daquele que oferece o “serviço”⁵⁷⁵.

Esta é a tese de Bronislaw Malinowski a qual Pierucci descreve em seu pequeno manual. Com efeito, a magia não é coisa do cotidiano, e sempre que se recorre a ela é em um momento atípico, quando os recursos racionalizados são incapazes ou inexistentes, em que estas são capazes de reverter os infortúnios⁵⁷⁶. Quando a técnica que se possui encontra-se em situação de defasagem ou o desconhecido rompe sua capacidade prática, a magia surge como elemento apaziguador da ansiedade humana⁵⁷⁷. Pierucci ressalta que apesar do estudo de Malinowski referir-se aos “povos primitivos”, e naturalmente ter sido criticado por outros antropólogos, seus resultados podem ser aplicados até mesmo aos povos modernos, onde a magia continua sendo empregada quando os recursos técnicos se esgotam⁵⁷⁸.

Entretanto, para Clark⁵⁷⁹ a falta ou ausência de recursos racionalizados mais eficazes não indica a razão da busca pela magia. Em alguns contextos a mera ausência ou o caráter ineficaz, ou a mescla destes fatores com diferentes técnicas, indicaria uma procura pela magia em uma situação de ecletismo. Contudo, reduzir a busca pela magia

⁵⁷¹ PIERUCCI, 2001, p. 54.

⁵⁷² PIERUCCI, 2001, p. 83.

⁵⁷³ PIERUCCI, 2001, p. 84.

⁵⁷⁴ PIERUCCI, 2001, p. 85.

⁵⁷⁵ PIERUCCI, 2001, p. 86.

⁵⁷⁶ PIERUCCI, 2001, p. 56.

⁵⁷⁷ PIERUCCI, 2001, p. 57.

⁵⁷⁸ PIERUCCI, 2001, p. 59.

⁵⁷⁹ 2002, p. 107-108.

como um recurso a falta de uma solução tecnológica não se enquadra mais na moderna compreensão de magia tanto por antropólogos quanto por historiadores.

Neste sentido, atualmente devemos buscar compreender o fenômeno da magia por meio de seus componentes práticos e teóricos. Segundo Stuart Clark⁵⁸⁰ muitos antropólogos e historiadores não dedicaram muito tempo para investigarem a racionalidade que envolve a prática mágica a nível ritual, quanto também suas leis ou regras. Seu caráter prático se mostra como uma justificativa para se compreender a magia para além da sua eficácia e dirigir-se ao seu aspecto metódico e técnico⁵⁸¹.

Falamos de magia enquanto prática. Entretanto, também devemos fazer referências a alguns autores que buscaram demonstrar que a magia possui alguns elementos de sistematização ou teorização. Neste sentido estamos falando da magia que é apresentada como fundada em leis. As “leis mágicas” podem expressar uma tentativa de racionalização da ação mágica. Estas leis são variavelmente as seguintes: lei da correspondência (ou semelhança), lei do contágio (ou contato) e lei da ação contrária (contraste ou antipatia). O princípio que rege estas leis é conhecido como *simpatia*. Este é o legado do antropólogo inglês James Frazer, para ele a magia se baseia na relação de correspondência entre os reinos da natureza⁵⁸².

A *magia simpática* sugere que a prática mágica produz um efeito por meio da *imitação* ou da *semelhança*, realizado por meio de um objeto (bonecos e artefatos de todo tipo) que se assemelha com aquilo que se busca. Estes objetos representam, simbolizam e/ou sugerem sua forma. São famosos os casos de bonecos utilizados pela feitiçaria haitiana, onde estes objetos buscam representar a pessoa que deve ser atingida⁵⁸³.

A *magia por contágio* se estabelece por meio do contato direto. São inúmeros os casos de cura associado ao toque sobre a enfermidade ou parte do corpo afetada⁵⁸⁴. São bons exemplos o sopro com fumaça e a sucção de secreções e tecidos, como também o uso de cabelos e aparos de unhas usados em sortilégios⁵⁸⁵; banhos, imersões e aspersões (benzeduras), imposição de mãos (como no Reiki) e passes (como no Espiritismo), esfregando um objeto no corpo (uma cruz ou medalha), portando um amuleto, etc.⁵⁸⁶.

⁵⁸⁰ 2002, p. 108.

⁵⁸¹ CLARK, S. 2002, p. 110.

⁵⁸² PIERUCCI, 2001, p. 62.

⁵⁸³ PIERUCCI, 2001, p. 64.

⁵⁸⁴ PIERUCCI, 2001, p. 68.

⁵⁸⁵ PIERUCCI, 2001, p. 71.

⁵⁸⁶ PIERUCCI, 2001, p. 72.

A *ação contrária*, a “contra-magia” ou lei do retorno, diz respeito a um princípio parecido com o da semelhança, entretanto, ressaltando o efeito contrário. Afastar, expulsar, reverter um malefício, pois “o semelhante afasta o semelhante”⁵⁸⁷, e neste sentido eram utilizados ossos humanos para fabricar amuletos de proteção.

Stuart Clark⁵⁸⁸ chama atenção para a relação existente entre a magia maléfica e a magia benéfica. Estas duas instâncias não se excluem, por outro lado, elas caminham juntas, pois aquilo que demonstra não somente a popularidade da magia, mas também a busca da população em geral pela magia foi a contra-magia. A busca pela cura de doenças advinda de malefícios era possivelmente a razão da procura pela magia, e os seus agentes, bruxas ou feiticeiros, eram tidos como capazes de agir para o malefício quanto para o benefício⁵⁸⁹, o que poderia gerar uma equivalência entre a arte de curar e a de prejudicar.

Estas afirmações se fundamentam em diversos documentos referentes à caça as bruxas no séc. XVI na Itália e na França, no qual a historiografia atual tem conseguido evidenciar alguns pontos cruciais, e como a afirmação das testemunhas nos processos constata que a crença em geral nos malefícios e seus agentes era real. Sendo que nem sempre esses agentes de malefícios estavam associados à figura do Diabo por meio do pacto diabólico⁵⁹⁰.

Nosso objeto não está diretamente ligado ao fenômeno da bruxaria e/ou da feitiçaria. No entanto, estas distinções preliminares nos auxiliarão a fundamentar em que bases se podem fazer determinadas afirmações e evitar confusões. A distinção básica entre bruxaria e feitiçaria desde os estudos de Evans-Pritchard⁵⁹¹ sobre os Azande, consiste na primeira em uma ação inconsciente ou não intencional e por meio psíquico, pois ser bruxo é uma característica intrínseca do indivíduo que possui a “substância bruxaria” em seu corpo. Este age sem precisar praticar ritos e não é coisa que se aprende, pois é inato e hereditário, enquanto o feiticeiro age intencionalmente e por meio de práticas rituais as quais ele aprendeu⁵⁹².

⁵⁸⁷ PIERUCCI, 2001, p. 74.

⁵⁸⁸ 2002, p. 112.

⁵⁸⁹ CLARK, S. 2002, p. 113.

⁵⁹⁰ CLARK, S. 2002, p. 114.

⁵⁹¹ EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Edição resumida e Introdução de Eva Gillies. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 34.

⁵⁹² PIERUCCI, 2001, p. 79.

2.1.2 Amuletos e Talismãs

Os ritos ou práticas mágicas são sempre acompanhados de objetos específicos, seja para o uso pessoal do mago ou para os seus consulentes, seja para o benefício ou para o malefício. Entre os objetos que nos é importante encontram-se os amuletos e os talismãs.

Contudo, outros objetos também são frequentemente associados à prática mágica, como a vara, objeto de comando produzido de ervas e que tem seu protótipo na personagem homérica Circe (*Odisseia*). Além de Homero outra referência importante na Antiguidade é Apuleio (*Asno de Ouro*) o qual descreve objetos mágicos e a maneira de obtê-los⁵⁹³. Os recursos são os mais diversos, ramos ou ervas para queima, recipientes, o uso de uma moenda ou triturador enquanto se pronuncia um encanto, uso de animais como salamandras, gatos, peixes, partes de corpos como a cauda da salamandra⁵⁹⁴. Estes recursos são encontrados em sua maioria em prescrições ou descrições de práticas de magia amorosa ou para ocasionar a morte. Nestes casos era comum a associação de concepções envolvendo vida e morte com os gatos em práticas egípcias.

A palavra *amuleto* em português origina-se do latim *amuletum*, e esta deriva do árabe *hamalet*, que significa um objeto que se carrega no corpo, principalmente no pescoço, e que possui a finalidade de proteção⁵⁹⁵. Seu uso é descrito em *Historia Naturalis* de Plínio, o velho, para fins apotropaicos (afastar malefícios), terapêuticos e exorcismos. A palavra latina foi de uso corrente e popular entre os autores renascentistas interessados em magia e bruxaria. Os principais manuais da época a utilizar o termo foram os do protestante Reginald Scot (1538-1599) e do jesuíta Martin Antoine Del Rio (1551-1608)⁵⁹⁶. Os amuletos também podem ser textuais, estes consistem em escritos feitos a mão ou impressos mecanicamente em folhas separadas ou rolos de papel ou qualquer outro material flexível⁵⁹⁷.

Os amuletos possuíam uma finalidade preventiva. Segundo Richard Kieckhefer, os talismãs possuíam um objetivo mais psicológico do que físico, “assegurava mais a saúde da mente que a do corpo”⁵⁹⁸. Em casos medicinais, as poções ou unguentos eram

⁵⁹³ VESCOVINI, 2006, p. 744.

⁵⁹⁴ VESCOVINI, 2006, p. 745; KIECKHEFER, 1992, p. 85.

⁵⁹⁵ SKEMER, 2006, p. 6.

⁵⁹⁶ SKEMER, 2006, *idem*.

⁵⁹⁷ SKEMER, 2006, p. 1.

⁵⁹⁸ KIECKHEFER, 1992, p. 85, tradução nossa. “[...] *aseguraban la salud de la mente más que la del cuerpo* [...]”.

ingeridos ou aplicados no corpo. No caso do amuleto bastava carregá-lo consigo. Assim, não há uma distinção precisa entre amuletos e outros “objetos” como unguentos⁵⁹⁹ em vista que possuíam propósitos semelhantes, no caso afastar a doença.

Contudo, afirma Kieckhefer⁶⁰⁰, os historiadores geralmente distinguem os amuletos e os talismãs. A distinção principal se dá pela predominância da escrita nos amuletos, quanto os talismãs são compostos predominantemente por figuras gravadas⁶⁰¹.

Não são necessariamente objetos, mas os *encantos* (*charm* em inglês, *carmen* em latim) podem ser entendidos como um tipo de amuleto textual. Possui sua origem no grego (*ἔπος*) que pode significar “poema”, “música” ou “encanto mágico”⁶⁰².

Talismãs são usados para se atrair algo, sempre para o benefício, como atrair boa sorte, e às vezes é sinônimo de amuleto. A palavra *talismã* parece ter duas proveniências, uma árabe (*tilasm*) e outra grega (*teleo*, *telesma*). No mundo medieval o principal termo utilizado era *imago*, ocorrendo também *sigillum* (sigilo), *character* (letra ou caractere), *figura* (caractere geométrico) e *anulus* (anel)⁶⁰³. Está justificado na relação de correspondência entre o objeto e um astro, que age por meio da escrita de um signo, um sigilo ou uma figura. O amuleto, pequeno objeto de proteção, tem a finalidade de afastar ou proteger aquele que o possui⁶⁰⁴. Estes são produzidos por meio de uma técnica específica e pode ser feitos a partir de uma infinidade de materiais, como pedras, papiros, metais, ossos, madeira, etc., podendo trazer representações, imagens ou símbolos diversos conforme o uso que o objeto se destina. Eram utilizados em contextos rituais envolvendo maldição, divinação e invocações⁶⁰⁵. Em suma tinham uso terapêutico e protetivo. Entretanto, outro recurso de proteção é o círculo mágico, usado para delimitar um espaço protegendo-o de influências externas.

No mundo mediterrâneo (antigo Império Romano) eram amplamente fabricados e populares. Seu uso na antiguidade pode ser constatado nos *Papiros Mágicos Gregos*⁶⁰⁶, possuindo influências babilônicas, egípcias, gregas e judaicas. Geralmente estes

⁵⁹⁹ KIECKHEFER, 1992, p. 86.

⁶⁰⁰ 1992, p. 86.

⁶⁰¹ LÁNG, 2008, p. 81.

⁶⁰² SKEMER, 2006, p. 9.

⁶⁰³ LÁNG, 2008, p. 81.

⁶⁰⁴ PIERUCCI, 2001, p. 19; KOTANSKY, Roy. Amulets. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 60; SKEMER, 2006, p. 7-8.

⁶⁰⁵ KOTANSKY, 2006, p. 61; SKEMER, 2006, p. 7-8.

⁶⁰⁶ KOTANSKY, 2006, p. 60.

amuletos eram descritos em manuais em conjunto de fórmulas teóricas para a sua aplicação, enquanto outros eram desprovidos de fórmulas. Seu princípio de uso baseava-se na magia simpática e antipática, sobrevivendo até o fim da idade média. O material usado para sua fabricação seguia geralmente o seu propósito, ou seja, ouro e prata quase sempre eram usados para proteção, enquanto o chumbo para maldição⁶⁰⁷, e baseadas em equivalências astrológicas (ouro = Sol [Helios], prata = Lua [Selene], chumbo = Saturno). No Cristianismo também encontramos o uso talismânico de alguns objetos, por exemplo, as relíquias dos santos e a hóstia da eucaristia.

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Figura 10 Exemplo de Amuleto Textual. Quadrado mágico “sator arepo tenet opera rotas”. As mesmas palavras se encontram quando lido de todos os lados. Disponível em: <http://im190.blogspot.com/2016/04/meme-sator-square.html>

O principal manual de magia medieval que surgiu no Renascimento do séc. XII e permaneceu até o Renascimento do séc. XV foi a *Picatrix*, tendo sido referida e utilizada por autores como H. C. Agrippa, Trithemius, Pedro de Abano e outros. Nesta obra há dois tipos de objetos ou instrumentos mágicos: “ferramentas para operar maldições, invocações e divinação” e ferramentas de proteção, como sigilos ou amuletos⁶⁰⁸. Esta obra apresenta uma série de instrumentos necessários para realização dos feitiços: ervas, correspondências astrológicas e objetos que são capazes de receber suas influências.

As figuras respectivas aos signos astrológicos desempenham papel central nos procedimentos descritos, como por exemplo, na magia amorosa a figura de Vênus⁶⁰⁹. Estas imagens devem ser gravadas em um material específico variando de acordo com a sua finalidade. Estas matérias são gemas (matérias orgânicas, minerais, etc.), seixos, cristais (cristalomania), etc.

⁶⁰⁷ KOTANSKY, 2006, p. 61.

⁶⁰⁸ VESCOVINI, 2006, p. 744; LÁNG, 2008, p. 81.

⁶⁰⁹ VESCOVINI, 2006, p. 745.

A *Picatrix* também descreve práticas de necromancia para feitiços, evocações, invocações e divinação. Esta prática baseia-se na ideia do “espelho mágico”⁶¹⁰ usado para comunicar-se com os mortos ou para prever o futuro. A ideia do espelho consiste em sua propriedade refletora e o sentido de *recepção*. Estes objetos eram naturais como a água em um recipiente usada como espelho, a fumaça ou vapores, e metais (lâminas, escudos, etc.). Veremos mais adiante que a magia ficiniana sugere a composição e o uso de talismãs.

Outras obras medievais importantes, além da *Picatrix*, que sugeriam o uso de talismãs foram o *Speculum Astronomiae*, o *De Imaginibus* de Thebit, o *Opus Imaginum* de Pseudo-Ptolomeu, o *Liber Sigillorum* de Thetel, o *De Lapidus* de Ptolomeu e o *De Lunae* de Hermes Trismegistos⁶¹¹. Estas obras conformam uma fonte essencial constituída entre os séc. XII e XIII.

Segundo Nicolas Weill-Parot⁶¹², as imagens de uso específico podem ser descritas como “performativas”, e por seu caráter particular e mágico, são chamadas de imagens talismânicas. Estas imagens particulares são objetos artificiais contendo uma figura ou selo. Um grupo específico delas são os talismãs astrológicos (ou imagens astrológicas), onde os astros são componentes principais de sua configuração com a finalidade de obter raios celestes ou o *spiritus*. Estes podem possuir uma semelhança morfológica com o astro de seu poder, enquanto outros possuem semelhança com os ganhos ou objetivos presumidos de obtenção.

As imagens astrológicas são originárias do séc. XIII e constam no famoso *Speculum Astronomiae*⁶¹³. Lá são descritas como eletivas, pois dependem de um momento astrológico específico. Estas podem ser “necromânticas” por incluir práticas rituais, i.e., procedimentos “destinativos”, em sua fabricação e por isso são ilícitas; ou “astrológicas” cujo poder é natural mediante o influxo dos astros.

2.1.3 A Magia Teórica Renascentista

A distinção estabelecida entre a “magia popular” – que carece da interpretação e da reputação que este objeto adquiriu no decorrer dos séculos entre aqueles que se

⁶¹⁰ VESCOVINI, 2006, p. 745.

⁶¹¹ LÁNG, 2008, p. 82.

⁶¹² 2017, p. 20.

⁶¹³ WEILL-PAROT, Nicolas. Relatos de los Poderes de las Imágenes Mágicas entre Prescripción y Prueba (Siglos XII-XV). *História Revista*, v. 22, n.1, 2017, p. 21.

preocupou em estabelecer sua constituição histórica – e a “magia intelectual” se justifica na ordem das fontes as quais, como sugere Stuart Clark⁶¹⁴, os “magos” se declaram eles mesmos enquanto tais em um número abundante de textos e livros.

Estes se encontravam em um contexto marcadamente intelectual ou erudito, e neste sentido não se busca, de maneira alguma, hierarquizar ou distinguir qualitativamente a magia “intelectual” em relação à magia “popular”. Busca-se apenas enfatizar e justificar o uso do termo sustentado no contexto os quais se apresentam. Para nós parece menos elitista a distinção entre “magia prática” e “magia teórica”. A chamada “magia intelectual” se encontra circunscrita à esfera instruída ou erudita, como também na esfera popular⁶¹⁵, e por isso não há uma distinção clara. Suas fontes são oriundas tanto da Idade Média quanto da Antiguidade.

Levando em consideração a distinção apresentada acima também consideramos pouco eficiente para definir objetos históricos, filosóficos, sociais e literários, posto que na magia popular também esteja presente aspectos de teorização, narrativas míticas e religiosas. Neste sentido buscaremos desenvolver uma breve avaliação e definição para isto que nossa base teórica chama de “magia intelectual” no Renascimento do séc. XV.

A principal definição da magia renascentista é a de Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) em sua *De Occulta Philosophia* [1533]:

A magia é uma faculdade das virtudes maravilhosas, cheia dos mais altos mistérios, contendo a mais profunda contemplação das coisas mais secretas, juntas com a natureza, o poder, a qualidade, a substância e as mesmas virtudes, como também o conhecimento de toda natureza [...] ⁶¹⁶.

Podemos perceber nesta citação que para a mentalidade renascentista representada na expressão de Agrippa, que do ponto de vista intelectual a magia se mostra enquanto a perfeição do conhecimento e da sabedoria. Este ponto demonstra um traço psicológico dos magos renascentistas que revela uma autoimagem elevada e com um forte apelo

⁶¹⁴ 2002, p. 147.

⁶¹⁵ MENDONÇA JUNIOR, Francisco de P. S de; VIDOTTE, Adriana. Magia Natural e Magia Demoníaca: O entrecruzamento de religião e magia no pensamento renascentista. **RBHR**, ano 4, n.11, 2011, p. 4.

⁶¹⁶ AGRIPPA, 1995, p. 5, tradução nossa. “*Magic is a faculty of wonderful virtue, full of most high mysteries, containing the most profound contemplation of most secret things, together with the nature, power, quality, substance, and virtues thereof, as also the knowledge of whole nature [...]*”.

pelo seu “poder de manipular a natureza” e as operações com o poder divino⁶¹⁷. É “cheia dos mais altos mistérios”, pois possui sua origem nos sábios antigos da Pérsia como Zoroastro, e do Egito como Hermes Trismegistos. O mago é aquele que busca e domina uma alta inteligência, mistérios e poderes de diferentes níveis de realidade (alma do mundo, espíritos estelares e planetários) que governam as coisas do mundo⁶¹⁸.

As unidades elementares desta forma de pensamento podem ser indicadas como o tema dos “mistérios”, dos “segredos” ou o conhecimento máximo (como indica a expressão “mais altos mistérios”), também é vista como “sagrada” nas linhas seguintes ao trecho de Agrippa citado acima, e culmina com a indicação como a “mais perfeita” e “excelente filosofia”. Agrippa define que esta “excelente filosofia” é natural, pois tratam das coisas que são no mundo, buscando inquirir suas “causas, efeitos, tempos, lugares, formas, eventos [...]”⁶¹⁹, além de também ser uma filosofia matemática e teológica, conformando suas três divisões.

A ideia compartilhada pela maioria dos autores contemporâneos a Agrippa e que marca aquilo que é talvez a principal característica da magia teórica seja o conhecimento ser o aspecto mais “secreto” e “oculto” sobre o mundo e a sua criação⁶²⁰. Disso faz do oculto um tema por excelência e o mago aquele que descobre ou desvela aquilo que foi ocultado na natureza por seu criador, sendo estas as “virtudes ocultas” ou virtudes naturais⁶²¹. Por virtudes ocultas podemos entender como aquilo que é inacessível, escondido, secreto ou encoberto para o entendimento humano, e não explicado por meio das qualidades físicas concebidas pela ciência da época, o Aristotelismo escolástico⁶²². O próprio criador teria as colocado em sua obra enquanto uma indicação, vestígio, marca ou sinal que deveria orientar aquele que o descobriu até si⁶²³.

Mircea Eliade⁶²⁴ indicou uma definição semelhante que consta em um verbete do dicionário Oxford, que afirma que este sentido surge em 1545. Um século depois, em

⁶¹⁷ CLARK, S. 2002, p. 149.

⁶¹⁸ CLARK, S. 2002, p. 150.

⁶¹⁹ AGRIPPA, 1995, p. 5, tradução nossa. “*Natural philosophy teacheth the nature of those things which are in the world, searching and enquiring into their causes, effects, times, places, fashions, events [...]*”.

⁶²⁰ CLARK, S. 2002, p. 148.

⁶²¹ CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios**. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 290.

⁶²² FORSHAW, Peter. The Occult Middle Ages. In: PARTRIDGE, Christopher (org.). **The Occult World**. New York: Routledge, 2015, p. 34; cf. CLARK, S. 2006, p. 290.

⁶²³ MENDONÇA JUNIOR; VIDOTTE, 2011, p. 7.

⁶²⁴ ELIADE, Mircea. **Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais**. Ensaios em Religiões Comparadas. Tradução: Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979, p. 56.

1633, assume o caráter de ciência antiga e medieval, envolvendo conhecimentos e experimentos secretos e misteriosos. Acrescenta Eliade⁶²⁵ a definição de oculto dada por Edward Tiryakian⁶²⁶ que consiste em práticas, técnicas e procedimentos que se utilizam de poderes naturais secretos e desconhecidos, não mensurados pela ciência que buscam agir empiricamente alterando a natureza.

Outro elemento característico observado na literatura associada à magia é a relação entre o “superior” e o “inferior”. Segundo Clark⁶²⁷, a magia teórica estabeleceu esta noção no núcleo de sua teoria casuística. Esta noção parece advir do Neoplatonismo de Proclo que afirma serem as coisas inferiores sujeitas as superiores, sendo uma noção cara ao citado Agrippa. Um século depois outro autor, Giambattista Della Porta em seu *Magiae Naturalis* utilizou uma noção semelhante advinda de Plotino⁶²⁸. Para Della Porta a magia natural se distinguia da magia ritual, pois a segunda implicava em um pacto diabólico, enquanto a primeira é uma operação com as propriedades ou virtudes ocultas por meio de formas de simpatia e antipatia⁶²⁹.

Como bem observa Stuart Clark⁶³⁰, a magia teórica renascentista se apresenta como a possuidora de uma alta estirpe e elevadas formas de sabedoria. A magia, em Agrippa, é completa em seu grande escopo quando se possui o conhecimento de suas três grandes divisões (elementar, celestial e intelectual)⁶³¹, pois a ordem de tudo que é possui sua origem nas ideias divinas e hierarquicamente disposta do plano celeste ao terrestre.

Seu envolvimento com o “sagrado” também indica um caráter de ofício sagrado e o sacerdote iguala-se ao “cientista”. Neste sentido, o mago renascentista é um sacerdote, é um mestre em religião, e isso não entra em contradição com o estatuto de conhecimento estabelecido dentro deste contexto, pois o mago/sacerdote é o operador do conhecimento natural, das “ciências ocultas”, é um iluminado ou iniciado. Por outro lado a Igreja buscou restringir o mago enquanto intermediário do Diabo, ou como no caso das bruxas, como seduzidos pelo maligno⁶³². Veremos adiante que este ponto se

⁶²⁵ 1979, p. 35.

⁶²⁶ TIRYAKIAN, Edward A. Toward the Sociology of Esoteric Culture. **American Journal of Sociology**, v. 78, n.3, p. 491-512, 1972.

⁶²⁷ 2002, p. 149.

⁶²⁸ CLARK, S. 2002, p. 149.

⁶²⁹ SHUMAKER, 1972, p. 108.

⁶³⁰ 2002, p. 150.

⁶³¹ AGRIPPA, 1998, p. 3.

⁶³² BETHENCOURT, 2004, p. 13.

conforma em Ficino, pois este chegou a desempenhar o ofício de sacerdote da Igreja Católica.

Com efeito, alguns pesquisadores associaram a convergência destas características intrínsecas à magia teórica renascentista com aquilo que hoje conhecemos como *Esoterismo*⁶³³. Jean-Paul Corsetti⁶³⁴, por seu lado, mesmo admitindo a complexidade em coadunar a magia natural, a magia cabalística, a filosofia natural e a filosofia oculta em uma mesma rubrica, afirma que as terminologias “Esoterismo” e “Ocultismo” são cômodas para se atribuir tais domínios.

Para Antoine Faivre⁶³⁵ a magia renascentista é o conhecimento das redes de simpatias e antipatias, e suas operações por meio de corpos naturais (talismãs, formas musicais, elementos físicos como pedras, metais e plantas). Aquilo que caracteriza a magia enquanto *Esoterismo* é o conhecimento ser entendido como uma *gnosis*, um caminho de ascensão espiritual. Em sua formulação dos quatro elementos fundamentais do Esoterismo Ocidental a magia se enquadra no elemento *natureza viva*, como também nas *correspondências*, e *imaginação e mediação* (os intermediários espíritos angélicos e planetários, etc.). Outros autores como Kocku Von Stuckrad⁶³⁶ segue uma tendência semelhante à de Antoine Faivre.

Retornando as tentativas de definição para o Renascimento, Jean-Pierre Brach⁶³⁷ afirma que a magia deste período se caracteriza pela tentativa de sistematização e justificação teológica, embora esta justificativa nem sempre se apresente em termos sintéticos. Neste sentido, os esforços dispendidos pelos autores renascentistas em meio à complexidade do tema, desempenhou uma contribuição para a teorização da magia no ocidente. Para J-P. Brach⁶³⁸, isso ocorreu, pois a magia atingiu um *status* de aceitabilidade. Entretanto, segue Brach⁶³⁹, este *status* de aceitabilidade nunca pareceu atingir uma amplitude geral, e são claros os casos de perseguição e condenação, como por exemplo, Jacques Levèvre d’Étaples, Pico Della Mirandola e Marsílio Ficino. Todos escreveram justificativas de “positivação” de suas ideias mágicas. Em muitos casos a

⁶³³ CLARK, S. 2002, p. 151.

⁶³⁴ CORSETTI, Jean-Paul. **Historial del Esoterismo y de las Ciencias Ocultas**. Buenos Aires: Larousse, 1993, p. 186.

⁶³⁵ 1994, p. 11.

⁶³⁶ VON STUCKRAD, Kocku. **Western Esotericism**. A Brief History of Secret Knowledge. London, UK; Oakville, CT, USA: Equinox, 2005a, p. 62.

⁶³⁷ 2006, p. 731.

⁶³⁸ 2006, p. 732.

⁶³⁹ 2006, p. idem.

distinção entre magia natural e magia ritual (demoníaca) serviu de padrão, porém enfrentando problemas de definição.

Segundo Stuart Clark⁶⁴⁰ estas duas categorias conformam dois ramos da magia natural. Esta definição delimita a agência demoníaca de um ramo e a agência natural do outro. Os tratados de demonologia foram importantes no início da modernidade, pois conferiram explicações ontológicas e epistemológicas para o fenômeno da magia e a necessária defesa da magia em seu domínio natural, posto que no domínio demoníaco houvesse a necessidade de se recorrer a um agente do campo mágico (bruxo/a ou feiticeiro/a)⁶⁴¹ Contudo esta distinção não implica que estas categorias sejam completamente separadas. Posto que na magia de Ficino (e outros autores neoplatônicos) as influências celestes dispersam-se por meio de uma hierarquia de seres imateriais que incluíam mentes angélicas e demoníacas.

A magia natural se sustentava em uma visão “natural” e entende a ação mágica como um agir sobre a natureza e seus elementos ocultos, ordenando ou reordenando, onde o mago enquanto um condutor da natureza combina, mistura e separa conforme as correspondências e analogias.

Com efeito, estes autores suscitaram profundos debates acerca da compreensão que envolvia o modo de ação mágica e um processo de conhecimento cosmológico e ontológico. Uma epistemologia sustentada em princípios causais e deterministas, como na astrologia, foi desenvolvida e marcou o *status* científico da época. Por fim, o mesmo ocorreu do lado oposto e a magia ritual beneficiou um campo de discussões que buscou compreender a natureza dos seres (daemones, anjos, espíritos planetários, etc.) envolvidos nestas práticas, assim mesmo como a importância da imaginação e das faculdades da alma⁶⁴². Deste modo, a teorização renascentista sobre a magia contribuiu a um espectro amplo que abrange Filosofia natural, Antropologia e Psicologia em um plano de fundo de práticas simbólicas herméticas, neoplatônicas, cabalísticas e árabes em um contexto cristianizado.

Seguindo a explanação de Brach, ele chama atenção para aquilo que era chamado de *deificatio*. A concepção de magia nos círculos cultos nesse período foi fortemente marcada de especulação filosófica. Como por exemplo, a relação entre a ideia estoica de

⁶⁴⁰ 2006, p. 286.

⁶⁴¹ CLARK, S. 2006, p. 309.

⁶⁴² BRACH, 2006, p. 732.

simpatia e a noção platônica de *participação* a qual levou Marsílio Ficino a desenvolver uma espécie de processo de purificação intelectual por meio da contemplação.

Eugênio Garin⁶⁴³, partindo da compreensão de magia de Campanella⁶⁴⁴, elenca três pontos importantes. Primeiro, que as ciências naturais quando se dedicam ao conhecimento sobre a realidade utilizam-se da magia, pois a maneira pela qual entendiam o funcionamento do mundo de forma técnica e mecânica, a magia entendida como conhecimento e uso técnico era completamente compatível. Segundo, que o caráter demoníaco da magia foi progressivamente desaparecendo com o progresso da ciência. E terceiro, que os fenômenos que continuaram fora do alcance do raciocínio científico mantiveram-se na esfera do mistério e do oculto, ou seja, na magia. No Renascimento do séc. XV a religião, a magia e a “ciência” coexistiam de forma pacífica⁶⁴⁵, pois a necessidade de verificação destes conhecimentos estavam no mesmo patamar.

Neste sentido, grandes nomes como Ficino, Pico, Bruno, Bacon, Kepler, Descartes e Leibniz buscaram na magia e na astrologia (cada um a seu modo) formas lógicas e indagações físicas para revelar o mundo dos mistérios e o fundamento maravilhoso no mundo. Para Eugênio Garin⁶⁴⁶, houve uma progressão linear entre a magia e os desdobramentos da racionalidade científica, que não apenas estava restrita a marginalidade científica ou entre nomes desconhecidos, senão entre os mais conhecidos e célebres.

O ponto de grande importância nesse processo progressivo foi a refutação da magia maléfica e a condenação e purificação dos ímpios. Convertendo-se em sua forma pura e fecunda. Por isso, são perceptíveis os grandes esforços dispendidos para investigar e diferenciar a magia boa e a magia maléfica, a boa astrologia e a falsa, a boa alquimia e a falsa⁶⁴⁷. Com efeito, alguns textos e elementos da magia que foram combatidos outrora pelos medievais acabaram por retornar ou tomar a superfície no discurso filosófico e teológico do Renascimento no séc. XV.

⁶⁴³ 1994, p. 132.

⁶⁴⁴ Sua teoria mágica se encontra na obra *Senso delle Cose e della Magia*, cf. também *A Cidade do Sol* para a sua aplicação política.

⁶⁴⁵ HELLER, 1982, p. 58.

⁶⁴⁶ 1994, p. 133.

⁶⁴⁷ GARIN, 1994, p. 134.

2.1.4 As Fontes da Magia Renascentista

Apresentamos aqui um panorama geral das fontes da magia renascentista. Sobre as fontes utilizadas por Ficino desenvolveremos a frente. Aquilo que consideramos enquanto as fontes da magia renascentista consistem em uma série de livros que começam a surgir a partir do séc. XIII e que ganham maior profusão nos séc. XV e XVI principalmente pelo advento da imprensa. São obras traduzidas e compilações provenientes do contexto árabe e latino, relacionados à magia, alquimia e astrologia. Geralmente são associados a figuras veneráveis como Hermes Trismegistos, Salomão, Aristóteles, Platão, Pitágoras e outros⁶⁴⁸.

Entre estas obras estão o *Pimander* e o *Asclepius* atribuídos a Hermes Trismegistos, o *Introductorium* de Albumasar, a *Chave de Salomão*, o *Tetrabiblos* de Ptolomeu e a *Picatrix*. Outros magos importantes foram Pietro de Abano, Roger Bacon, Arnaldo de Villanova, Raimundo Lúlio, entre outros. Estas obras e seus autores suscitaram o interesse e foram estudadas por eminentes filósofos, posto que não consistisse em obras voltadas para o vulgo⁶⁴⁹. Estes foram Guilherme de Auvergne, Alberto Magno, Marsílio Ficino, Pico Della Mirandola, Trithemius, H. C. Agrippa, Giordano Bruno, etc.

Estas obras constituíram uma vasta literatura que não passou despercebida na época. Foram lidas, usadas e defendidas ou rejeitadas e combatidas. Segundo Eugênio Garin⁶⁵⁰, nos séc. XV e XVI a magia, a astrologia e a alquimia desempenharam um fator importante diante da crise do pensamento medieval. Contudo, este fato não foi, segundo ele, bem desenvolvido pelos historiadores do pensamento medieval. Dos escritos de Avicena até a *Picatrix*, esta literatura influenciou de forma decisiva o pensamento mágico-religioso renascentista.

Porém, a crença comum de que os intelectuais renascentistas aboliram as constituintes da magia popular medieval, como o uso de fórmulas e elementos rituais como talismãs, é difícil de ser sustentada diante da grande quantidade de material impresso e das bibliotecas de manuscritos⁶⁵¹. Contudo, é consistente que a magia medieval tardia empreendeu a passagem da magia ritual para uma “mística” ou iluminação, para práticas mágicas interiorizadas.

⁶⁴⁸ GARIN, 1994, p. 147.

⁶⁴⁹ GARIN, 1994, idem.

⁶⁵⁰ 1994, p. 149.

⁶⁵¹ BRACH, 2006, p. 735.

A *Picatrix* representa a permanência da magia medieval no Renascimento e seus elementos de invocação de espíritos, imagens talismânicas e magia astral, além de elementos rituais presente na *Chave de Salomão*, como diagramas com imagens talismânicas, selos e figuras geométricas adaptadas para representação de hierarquias angélicas e demoníacas, e com a influência da Cabala judaica presentes no *Sefer Raziel*⁶⁵². Estes elementos estão perceptíveis na magia de Marsílio Ficino e seu recurso à magia talismânica e sua preocupação em atrair para os corpos terrestres as influências celestes.

2.1.5 Problematização Contemporânea e Polêmica Antimágica

As teses antropológicas da segunda metade do séc. XIX contribuíram fortemente para com o debate acerca da magia por parte da história intelectual⁶⁵³. Atualmente as clássicas teorias antropológicas sobre a magia são classificadas enquanto tendências⁶⁵⁴. Primeiramente, a tendência *Intellectualista* representada por Edward B. Tylor e James Frazer. E. B. Tylor em *Primitive Culture* [1871] entendeu que a magia consiste no “erro em confundir analogias com suas reais conexões”⁶⁵⁵. Segundo Hanegraaff, E. B. Tylor pressupôs que o homem primitivo estabeleceu em pensamento um ideal em conexão com a realidade e invertendo o processo pretendeu “prever e causar eventos”. A magia seria mais “ciência” do que religião e isso se conformou pelo uso do termo “ciências ocultas” por Tylor. Entretanto, na teoria de Tylor parece ser indissociável a noção animista e a teoria da religião, pois a eficácia da ação mágica é atribuída à existência de seres espirituais, enquanto outra parte dependa das analogias naturais e seus poderes.

Por outro lado, de modo simplificado, conforme Hanegraaff⁶⁵⁶, James Frazer apresenta a magia enquanto o mais antigo desenvolvimento, seguido pela “religião” e terminando na “ciência”. A magia é para Frazer uma operação por meio de simpatias e correspondências com ação à distância, podendo ser dividida em magia homeopática e magia contagiosa. Como bem observou Hanegraaff, a magia em Tylor e Frazer possuem

⁶⁵² BRACH, 2006, p. 736.

⁶⁵³ TAMBIAH, Stanley J. **Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality**. New York: Cambridge University Press, 1990, p. 2.

⁶⁵⁴ HANEGRAAFF, 2006a, p. 716.

⁶⁵⁵ TYLOR apud HANEGRAAFF, 2006a, idem.

⁶⁵⁶ 2006a, idem.

suas raízes no Esoterismo Ocidental, pois uma referência citada por E. B. Tylor é o *De Occulta Philosophia* de H. C. Agrippa.

A segunda tendência é a *Funcionalista*, representada por Marcel Mauss e Emil Durkheim. Contraposta à teoria Intelectualista que se funda em ideias, o Funcionalismo de Marcel Mauss sustenta-se no rito (ou ação ritual)⁶⁵⁷. O rito mágico, segundo Mauss, não é organizado em torno de um culto, e é caracterizado por ser “privado”, “secreto”, “misterioso” e com tendências para com o proibido.

Por sua vez Emil Durkheim, em sua obra *Formas Elementares da Vida Religiosa* [1912], sustenta que a magia é marcada por uma rejeição a religião, e a rejeição da magia pela religião⁶⁵⁸. Ele caracterizou a crença religiosa como centrada em um grupo social, ou “igrejas”, porém na magia não existe igreja, pois seus clientes são individuais, neste sentido sendo considerada como antissocial. Sua visão da magia é sustentada em termos marcadamente cristãos e corroborados por noções heresiológicas. Para Hanegraaff⁶⁵⁹, a teoria de Durkheim revela um aspecto acrítico, pois apenas toma o outro como não socializado e sustentada em paranoias antimágicas.

A terceira tendência é derivada da teoria da participação de Lévy-Bruhl, embora ele não tenha pretendido desenvolver uma teoria da magia⁶⁶⁰. Para ele a mentalidade pré-lógica primitiva associava causas e efeitos a uma participação, um tipo de conexão ou intermediação entre as causas primeiras e segundas. Esta “causalidade instrumental” era a base não somente da sociedade primitiva, como também da moderna.

Segundo Hanegraaff⁶⁶¹ outros autores passaram a afirmar que a participação é equivalente a noção de magia, e muitos a trataram a partir de então como uma “racionalidade diferente”⁶⁶², e em termos culturais tanto a “causalidade instrumental” quanto a “causalidade oculta” foram amplamente entendidas como “magia”, embora para Hanegraaff, estas estruturas proporcionam certa confusão para se compreender o que é “magia”.

Em um contexto geral a maior parte das teorias se justifica ou se baseia geralmente em E. B. Tylor, Marcel Mauss e Lévy-Bruhl. Mantendo a tripartição “magia-ciência-religião” de J. Frazer⁶⁶³, entendendo a religião como algo outro da

⁶⁵⁷ HANEGRAAFF, 2006a, p. 716.

⁶⁵⁸ DURKHEIM apud HANEGRAAFF, 2006a, idem.

⁶⁵⁹ 2006a, p. 717.

⁶⁶⁰ HANEGRAAFF, 2006a, idem.

⁶⁶¹ 2006a, idem.

⁶⁶² Cf. as teorias de Horton e Luhrmann.

⁶⁶³ HANEGRAAFF, 2006a, idem.

racionalidade científica. Tudo aquilo que se encontra fora desta racionalidade é enquadrado no termo “religião”. Neste sentido, Hanegraaff⁶⁶⁴ afirma que a “religião” passa a designar uma “cesta de lixo” onde “a magia”, “o oculto”, a “superstição”, o “misticismo”, o “esoterismo”, o “irracional”, etc., são descartados pelo pensamento científico.

Por um lado os pesquisadores da religião aceitavam a conciliação entre “religião” e “racionalidade científica”, enquanto por outro rejeitavam a associação entre religião e magia/ocultismo, distinção esta baseada em um “acriticismo” fundado no que foi historicamente concebido pelo Cristianismo enquanto ele mesmo “a verdade” e a magia enquanto “adoração demoníaca e idolatria pagã”⁶⁶⁵.

Aquilo que se entende por “polêmica antimágica” ou “argumento antimágico” (*anti-magical arguments*)⁶⁶⁶ permeia toda esta discussão e evidencia o *status* da magia não somente na cultura, mas no pensamento teológico e científico. Como já pudemos ver anteriormente, a magia natural renascentista mesmo sendo mais fácil de justificar teologicamente, ainda assim enfrentou ataques diretos aos envolvidos com ela por parte da Igreja de Roma, de autores ligados a Reforma, da emergente ciência do séc. XVI, do Iluminismo dos séculos XVII e XVIII, e como vimos durante os séc. XIX e XX nas ciências sociais.

Como bem esclarece Hanegraaff⁶⁶⁷, a distinção entre magia e religião é originária nas polêmicas teológicas cristãs, não sendo do domínio acadêmico, porém acabou por ser absorvido de maneira acrítica pela academia, tornando-se uma pressuposição ou intuitivamente dado, um conceito pré-concebido.

Ainda dentro da distinção entre religião e magia/ocultismo se percebe o uso político e/ou social que isso desempenhou nas colônias⁶⁶⁸, onde as práticas e crenças de outros povos que se podiam perceber resquícios da “verdadeira religião” eram “purificadas” e reconduzidas ao Cristianismo, enquanto os vestígios de superstições

⁶⁶⁴ HANEGRAAFF, 2006a, p. 717.

⁶⁶⁵ HANEGRAAFF, 2006a, idem.

⁶⁶⁶ HANEGRAAFF, 2006a, p. 717-718.

⁶⁶⁷ 2006a, p. 718.

⁶⁶⁸ Cf. SOUZA, Laura Mello de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; **Inferno Atlântico**. Demonologia e Colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O Diabo nos Porões das Caravelas**. Mentalidades, Colonialismo e Reflexos na Constituição da Religiosidade Brasileira nos Séculos XVI e XVII. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF; Campinas, SP: Editora Pontes, 2003. É bom notar quanto o imaginário anti-mágico europeu exerceu as bases da mentalidade do Brasil colonial em processos envolvendo o campo mágico e seus agentes.

mágicas vistas como “desprezíveis” eram cerceados com dureza, e as teorias acadêmicas serviram de justificativa para converter os povos não cristãos⁶⁶⁹.

Por fim, Hanegraaff⁶⁷⁰ afirma que ainda hoje usos correntes como “mágico-religioso” ou “formas religiosas” mantêm o “etnocentrismo” e a “arrogância eurocêntrica” que não admite ainda um possível diálogo religioso plural. Contudo, a magia se configura enquanto uma polêmica⁶⁷¹, uma forma de deslegitimação ou rótulo para enquadrar tudo àquilo que se considera ilegítimo, falso, enganoso, primitivo ou irracional.

Tratando acerca da delimitação do que venha a ser entendido como um conteúdo polêmico ou/e seus processos de rejeição relacionada às polêmicas anti-esotéricas – contudo em conformidade com as polêmicas antimágicas – Wouter Hanegraaff⁶⁷² elenca cinco componentes básicos presentes nestes discursos: 1) um senso de “inquietação” (*unrest*) ou “ameaça” (*threat*) (descontentamento ou insegurança real ou imaginária); 2) a indicação que a fonte desta ameaça pode não ser “totalmente clara” ou “facilmente acessível”; 3) estipulação de um alvo (a criação de uma ameaça real ou imaginária); 4) a constituição de uma audiência (posto que deva existir interessados); e 5) o apelo a um discurso básico ou simplificado de oposições.

A criação de uma ameaça real ou imaginária não implica necessariamente que esta seja imaginária ou não concreta, posto que este inimigo possa ser de fato uma ameaça real e concreta. A questão proposta por Hanegraaff⁶⁷³ enfatiza que esta ameaça deve sempre parecer real, nem que seja ao menos imaginariamente. Neste sentido, se faz necessário uma retórica que enfatize uma ameaça constante, contudo ambígua, constituída artificialmente enquanto outro (*other*) “mal” e um eu (*self*) posicionalmente “bom” como uma identidade simplificada, para assim ser efetiva e oposta. A efetividade do discurso deve ser proporcional à extensão da confusão entre imaginação e descrição da realidade dos envolvidos⁶⁷⁴.

Aplicado à construção do objeto do campo de pesquisa acadêmica do Esoterismo Ocidental, Wouter J. Hanegraaff⁶⁷⁵ apresenta um quadro de “razões para exclusão”

⁶⁶⁹ HANEGRAAFF, 2006a, p. 718.

⁶⁷⁰ 2006a, *idem*.

⁶⁷¹ Cf. CLARK, 2006, p. 311.

⁶⁷² HANEGRAAFF, Wouter J. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research. *Aries Journal for the Study of Western Esotericism*, v. 5, n.2, p. 225-254, 2005, p. 226-227.

⁶⁷³ 2005, p. 227.

⁶⁷⁴ HANEGRAAFF, 2005, p. 228.

⁶⁷⁵ 2005, p. 229.

(“perigo”, “imoralidade”⁶⁷⁶, “irracionalidade” e “erro”) e “estratégias de exclusão” (“segurança”, “moralidade”, “razão” e “verdade”), “proibição” e “ridicularização”, sendo estas categorias artificiais. Com efeito, o argumento busca demonstrar a hipótese de que ridicularizar e proibir assuntos relacionados ao Esoterismo e a magia foi amplamente utilizada tanto na esfera cultural quanto no ambiente acadêmico enquanto uma estratégia de exclusão.

Wouter J. Hanegraaff⁶⁷⁷ indica cinco contextos em que estas estratégias podem ser analisadas: a “construção do paganismo” a partir da oposição monoteísmo contra a idolatria; a “construção da heresia” a partir da oposição Cristandade contra Gnosticismo⁶⁷⁸; a “construção da magia” na oposição entre “Cristandade e Adoração ao demônio” (*Demon-Worship*)⁶⁷⁹; a “reconstrução do paganismo” entre Protestantismo e Catolicismo⁶⁸⁰; e a “construção do oculto” na oposição entre Iluminismo e Irracionalismo⁶⁸¹.

O contexto mais importante para nós é o da “construção da magia”⁶⁸². A sua constituição originária no mundo grego já indica uma estratégia de exclusão, pois *magiké* indicava uma prática privada cuja legitimidade era contestada e associada ao persa, ou seja, o estrangeiro, o *outro*, enquanto o termo *mageia* indicava uma oposição negativa para com a religião legítima.

Outros termos gregos como *góes* (*goeteia*), *pharmakeútria* ou *analutés*, e os latinos *saga*, *veneficus* e *maleficus*⁶⁸³ compartilham da mesma semântica ou categoria de exclusão, utilizados pelos primeiros cristãos como falsa religião e idolatria pagã. Deste processo se constituiu a imagem ou o imaginário do outro (o não cristão) *demonizado* e da magia como “ilegítima” e “proibida”, onde esta representa uma *ameaça* ou *perigo*. Dentro daquilo que Hanegraaff⁶⁸⁴ chama de “agenda polêmica” (*polemical agenda*) convergiu para a etiqueta *magia* variadas manifestações transformando-a em um “cesto de lixo” onde foi jogado: “geomancia, hidromancia,

⁶⁷⁶ A moralidade em conjunto a religiosidade e a ética conformavam categorias de distinção entre a magia natural e a demoníaca (Cf. CLARK, 2006, p. 310).

⁶⁷⁷ 2005, p. 230.

⁶⁷⁸ HANEGRAAFF, 2005, p. 234.

⁶⁷⁹ HANEGRAAFF, 2005, p. 236.

⁶⁸⁰ HANEGRAAFF, 2005, p. 239.

⁶⁸¹ HANEGRAAFF, 2005, p. 244.

⁶⁸² HANEGRAAFF, 2005, p. 236.

⁶⁸³ HANEGRAAFF, 2005, p. 237.

⁶⁸⁴ 2005, *idem*.

aeromancia, piromancia, astrologia, observação do voo e do som dos pássaros ou das entranhas de outros animais”⁶⁸⁵.

Sendo assim, no mundo cristão todas estas práticas foram construídas enquanto erro, falsidade, perigo, superstição, etc., e constituíram uma oposição as concepções cristãs de maneira normativa.

2.2 Astrologia

O tema das ciências ocultas e seu conhecimento das “qualidades ocultas” sugere uma aproximação com aquilo que é conhecido como “artes divinatórias” compostas pela magia, alquimia e astrologia⁶⁸⁶. Limitar-nos-emos a abordar alguns aspectos da astrologia, pois como veremos adiante em Ficino, esta desempenha um papel importante em sua magia e medicina. Isso não quer dizer que a alquimia não tenha relevância, pois no contexto geral da magia e do Esoterismo Ocidental é essencial. Contudo, em Ficino a alquimia é pouco explorada. Inicialmente se deve entender que na Baixa Idade Média, magia, alquimia e astrologia são vistas como distintas. Apenas no fim da Idade Média é que os astrólogos e alquimistas passaram a se considerarem “magos” e praticantes de magia natural. A partir do séc. XII, com o surgimento de novos conhecimentos, se desenvolvem a “astrologia científica” e a alquimia que envolvia em ambos os conhecimentos das ciências da Antiguidade clássica⁶⁸⁷ e os conhecimentos nascente ciência moderna.

A astrologia pode ser definida a partir de dois pontos interdependentes⁶⁸⁸. Primeiramente, a relação entre o movimento e localização dos corpos celestes (planetas, estrelas, planos e zonas) e os eventos terrestres. Nesta relação está efetivamente em ação às proporções e posições referentes aos agentes terrestres, que conforma um segundo ponto, possibilitando assim uma previsão do futuro. Em resumo, é a relação entre os fenômenos celestes e terrestres e sua influência sobre o mundo humano. Seus referentes podem ser míticos ou cosmológicos, podendo ser vistos de um ponto de vista *idolátrico* ou *técnico*.

⁶⁸⁵ HANEGRAFF, 2005, p. 238, tradução nossa. “[...] *geomancy, hydromancy, aeromancy, pyromancy, astrology, observation of flight and sounds of birds, or of the entrails of animals* [...]”.

⁶⁸⁶ FORSHAW, 2015, p. 34; HANEGRAFF, Wouter J. **Western Esotericism**. A Guide for the Perplexed. London; New York: Bloomsbury, 2013, p. 21.

⁶⁸⁷ KIECKHEFER, 1992, p. 127.

⁶⁸⁸ GIJSEN, 2006, p. 109.

Seu aspecto teórico possui basicamente três tendências: uma platônica, outra aristotélica, e uma tentativa de conciliação entre estas as duas⁶⁸⁹. Seus paradigmas seguem os dos campos da cosmologia, da filosofia natural e da metafísica⁶⁹⁰. A tendência platônica (basicamente baseada no *Timeu*) possui o transcendente enquanto origem do movimento e uma relação de proporção entre macrocosmo e microcosmo. A força motora do universo é a alma-do-mundo e os planetas são deuses menores que intermediam as influências celestes e o mundo terrestre. Já Aristóteles não desenvolve uma teoria propriamente dita, segundo Van Gijzen⁶⁹¹, suas teorias contidas no *De Caelo* e *De Generatione et Corruptione* tornou-se a fundamentação cosmológica e física mais amplamente desenvolvida e que também sustenta a transcendência enquanto origem, sendo esta última tendência a mais adotada no mundo latino. A tendência conciliatória é a mais complicada de ser sustentada em vistas de aspectos distintos entre ambas.

Conhecimentos astronômicos são amplamente necessários para se desenvolver os diagramas astrológicos, pois isto implica em observações e cálculos, além do uso de tabelas⁶⁹². A astrologia pode ser dividida em *mundana* (uso político, tomadas de decisão, como também a previsão de efemérides, estando profundamente envolvida com a política e a religião), *horária* (a descoberta de respostas a partir de específicos locais ou “horas”), *natal* (tenta desenvolver uma compreensão do caráter e vida de uma pessoa baseada na data de nascimento e fabricação de horóscopos⁶⁹³) e *eletiva* (escolha do momento mais propício para determinada ação).

Segundo Antoine Faivre⁶⁹⁴, em sua problematização sobre as terminologias renascentistas, a astrologia pode ser classificada como *judiciária* (preditiva) quando não é entendida propriamente como “esotérica”, pois a esta tipificação cabe à astrologia quando esta é vista enquanto uma prática hermenêutica para a compreensão dos sinais ou signos associados a uma *gnosis*. A astrologia também pode assumir o sentido de *divinação* enquanto arte mântica. Enquanto uma tipificação *esotérica* quando assume um sentido gnosiológico e soteriológico. E por fim, assume o sentido especificamente *histórico*, enquanto uma corrente associada a uma determinada visão-de-mundo e contexto. Neste sentido, a astrologia pode assumir um sentido enquanto uma “noção” associada a uma visão de mundo e *gnosis* ou como uma “corrente” histórica.

⁶⁸⁹ GIJSEN, 2006, p. 109.

⁶⁹⁰ GRANT apud GIJSEN, 2006, idem.

⁶⁹¹ 2006, idem.

⁶⁹² GIJSEN, 2006, p. 110.

⁶⁹³ Cf. KIECKHEFER, 1990, p. 130-132.

⁶⁹⁴ 1998b, p. 7.

O mesmo vale para a magia que no contexto do Esoterismo Ocidental pode assumir vários sentidos⁶⁹⁵. Entre eles o de uma visão-de-mundo onde a natureza possui uma vitalidade e é pautada por uma rede de correspondências entre os diversos planos ontológicos. De outro modo, enquanto uma prática cerimonial independente de uma visão teórica e amplamente popular. E por fim, enquanto uma “corrente” histórica específica, uma “ciência oculta” que incluem práticas “teúrgicas, alquímicas, astrológicas e talismânicas”⁶⁹⁶. Portanto, possui o sentido de “noção” e de “corrente”.

Outro autor que também problematiza estas nomenclaturas e definições é Kocku Von Stuckrad⁶⁹⁷. Segundo ele a definição de astrologia na modernidade reflete um determinado processo de construção de identidades. Isso atinge a astrologia quando esta passa a ser classificada enquanto “pseudociência”, “superstição” ou “ciência oculta”⁶⁹⁸. O termo “ciência oculta” é arbitrário e buscou a partir do séc. XVI unificar várias disciplinas que compartilhavam de um lugar comum associado aos poderes ocultos ou secretos. Neste sentido, alquimia, astrologia e magia transitaram de uma visão *êmica* para uma visão *ética* tornando-se uma classificação acadêmica. Autores como Keith Thomas⁶⁹⁹ e Brian Vickers⁷⁰⁰ compartilham desta visão.

Contudo, Von Stuckrad⁷⁰¹ argumentando acerca da problemática distinção destas “ciências”, afirma que todas elas possuem um desenvolvimento histórico independente mesmo que se entrelacem de forma complexa. Também que a relação entre a astrologia e outras disciplinas acabou por distorcer nossa compreensão acerca destas relações. Um quarto ponto é o uso do termo “ciência” com finalidade de legitimação. E por fim, o problema de demonstrar a irracionalidade da astrologia.

A astrologia enquanto “ciência dos astros” se distingue da astronomia em termos qualitativos e quantitativos. A astrologia calcula e mede para interpretar o significado dos acontecimentos celestes e sua relação de correspondência aos fenômenos terrestres⁷⁰². A medição e o cômputo na astronomia são puramente quantitativos,

⁶⁹⁵ FAIVRE, 1998b, p. 7.

⁶⁹⁶ FAIVRE, 1998b, p. 8.

⁶⁹⁷ 2009.

⁶⁹⁸ VON STUCKRAD, Kocku. Astrologia Hermetica: Astrology, Western Culture, and the Academy. In: HANEGRAAFF, W. J.; PIJNENBURG, J. (ed.) **Hermes in the Academy**. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, p. 53.

⁶⁹⁹ THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. Crenças Populares na Inglaterra Séculos XVI e XVII. Tradução: Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

⁷⁰⁰ 1986; On the Function of Analogy in the Occult. In: DEBUS, A. D.; MERKEL, I. **Hermeticism in the Renaissance**. Washington, DC: Folger Books, 1988.

⁷⁰¹ 2009, p. 53-54.

⁷⁰² VON STUCKRAD, 2005b, p. 21.

enquanto na astrologia se avalia a qualidade dos resultados obtidos. Von Stuckrad⁷⁰³ afirma que a astrologia busca medir a “qualidade do tempo” e as relações planetárias em termos qualitativos. A interpretação não é sustentada em uma causalidade, senão por meio de analogias simbólicas ou segundo princípios de a-causalidade ou sincronicidade.

A relação entre a magia e a astrologia pode ser percebida quando compreendemos o lugar do humano no mundo, posto que o humano tenha tanto a capacidade de conhecer as condições pelas quais os *céus* exercem seu poder sobre o mundo terrestre, como também agir em conjunto com os *céus* e harmonizar o mundo celeste e o mundo terrestre⁷⁰⁴.

Neste sentido, há primeiro o sábio, o astrólogo, que tem o conhecimento e o domínio sobre os astros. Depois há a necessidade de determinado indivíduo de controlar e dirigir as influências celestes. Por exemplo, quando iniciar uma viagem, quando fundar uma cidade, como descobrir seu destino a partir de sua localização e momento do nascimento, etc.

O astrólogo age, não interrogando a si mesmo, senão a própria ordem natural dos astros, traçando os pontos de atuação dos astros sobre o mundo, para assim poder dominar os influxos celestes e poder agir contrariamente ao julgo dos astros. Como bem exemplificou Eugênio Garin⁷⁰⁵ sobre o mago renascentista, a natureza vista enquanto uma criação divina opera em conjunto e unidade com o humano, e desta maneira conhecendo a natureza o humano poderia servir-se dela e persuadindo-a por meio de orações e encantamentos modelar ou plasmar sua força movente.

No Renascimento italiano o ensino da astrologia floresceu nas cortes e universidades a partir do séc. XV e estendendo-se até o séc. XIX⁷⁰⁶, e seu ensino estavam relacionados aos da medicina e da astronomia⁷⁰⁷. Neste ambiente foi utilizada em contextos políticos, culturais e artísticos. Um desses principais centros de ensino foi a Universidade de Ferrara, sendo os principais nomes os de Giovanni Bianchini (1410-1469) e Luca Gaurico (1476-1558) autor do *Tractatus Astrologicus*. Na Universidade de Bolonha estavam Domenico Maria Novara e Johannes Antonius Magini.

⁷⁰³ 2005b, p. 21.

⁷⁰⁴ GARIN, 1994, p. 140.

⁷⁰⁵ 1994, p. 141.

⁷⁰⁶ Para Kocku Von Stuckrad (2005b, p. 240) é em parte errôneo afirmar que a astrologia tenha florescido no Renascimento (séc. XV), posto que esta era bem desenvolvida no medievo no contexto árabe. Esse “florescimento” restringe-se de forma mais apropriada ao contexto cristão. Do mesmo modo, quando se afirma que esse florescimento finaliza com a revolução científica na modernidade (século XVI) também indica uma visão negativa. Cf. KIECKHEFER, 1992, p. 128.

⁷⁰⁷ FARACOV, 2006, p. 128.

Nas cortes sua presença era comum. Em Mântua estava Bartolomeo Manfredi, na Toscana, a serviço dos Médici, estava Lorenzo Bonincontri. Também havia astrólogos a serviço dos Sforza em Milão. Enquanto em Nápoles estava o famoso Giovanni Pontano⁷⁰⁸ bastante importante para se compreender a psicologia astrológica renascentista⁷⁰⁹. Em Ferrara estava Pellegrino Prisciani. Fora da Itália outras cortes europeias seguiam a mesma tendência.

A astrologia também possuía seus opositores, como Pico Della Mirandola. O seu famoso *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem* [1495] se encontra em um contexto de polêmica. Em seu texto Pico apresenta uma grande desconfiança acerca da ação à distância e buscava justificativas que se baseavam em causas naturais⁷¹⁰. Contudo, Ficino, Paracelso e outros, consideravam que as causas incluíam forças materiais quanto forças não materiais, ou seja, espirituais, pois sua visão do cosmos concebia uma força vital universal e cujas mediações são múltiplas e até desconhecidas (ocultas)⁷¹¹. Pico não negava que os astros eram causa natural de luz e calor, pois são “causas físicas universais”. Contudo, deles derivam efeitos particulares sem mediações desconhecidas, posto que a “ciência” daquela época ainda considerasse válidas explicações a partir das influências celestes⁷¹². Segundo Eugênio Garin⁷¹³, as teses de Pico giravam em torno da afirmação das causas eficientes, da liberdade humana e a negação do Determinismo, encaminhando-se para a assunção do indivíduo enquanto centro do mundo e da esfera do discurso⁷¹⁴.

A rejeição a astrologia em Pico não seria total porque esta ainda perdurava na esfera científica, enquanto que a crítica ao Determinismo ainda previsse um equilíbrio com a astrologia, contanto que ainda prevalecesse o tema da liberdade da vontade ou *liberum arbitrium*⁷¹⁵. Por fim, também rejeitando a ideia de destino e da idolatria e superstição, porém mantendo a defesa da religião cristã. Pico negou o aspecto divinatório da astrologia, enquanto considerou seu aspecto profético⁷¹⁶. A distinta visão acerca da astrologia entre Ficino, Pico, Poliziano e outros do círculo platônico de

⁷⁰⁸ FARACOVÌ, 2006, p. 129.

⁷⁰⁹ Cf. BARON, 1927, p. 146.

⁷¹⁰ GARIN, Eugenio. **El Zodíaco de la Vida**. La Polémica Astrológica del Trescentos al Quinientos. Tradução: de Antonio-Prometeo Moya. 1ed. Barcelona: Ediciones Península, 1981, p. 113-114.

⁷¹¹ DELUMEAU, 2009, p. 109.

⁷¹² BARON, 1927, p. 146.

⁷¹³ 1981, p. 114.

⁷¹⁴ Cf. VON STUCKRAD, 2005b, p. 251; BARON, 1927, p. 145.

⁷¹⁵ BARON, 1927, p. 146.

⁷¹⁶ BARON, 1927, p. 147; CATANI, 2000, p. 37.

Careggi indica que o ponto de partida destes autores deve ser visto enquanto um programa individual, no sentido de que a visão de Pico seja pouco platônica por não ser um desenvolvimento sustentado diretamente em Ficino o líder platônico florentino. Neste sentido, isto evidencia que a polêmica astrológica italiana estava presente neste círculo⁷¹⁷.

Embora tenha condenado a astrologia, Pico desenvolveu favoráveis considerações sobre magia e Cabala o que provocou reações adversas vindas do clero. O Papa Inocêncio VIII acabou condenando como heréticas algumas das teses de Pico preparadas para o debate público em Roma, fato que o fez abandonar parte de suas posições⁷¹⁸.

Envolvidos com a polêmica astrológica também estavam Marsílio Ficino e Pietro Pomponazzi. Acerca de Ficino este possuía um posicionamento dúbio sobre a astrologia, posto que este tenha escrito uma obra anti-astrológica (*Disputatio Contra Iudicium Astrologorum*), embora ao mesmo tempo, tenha desenvolvido uma notável medicina astrológica⁷¹⁹, tema que desenvolveremos mais detalhadamente no quarto capítulo.

Os principais escritos astrológicos de Marsílio Ficino são o *Disputatio Contra Iudicium Astrologorum* [1477], a epístola *De Stella Magorum* [1480] e outras pequenas epístolas escritas nas décadas de 1470 e 1480 onde desenvolve temas sobre influências estelares, características dos planetas, etc.; enquanto que no *DVLT* [1489] aborda características terapêuticas e seus fundamentos físicos e hiperfísicos.

Ficino interessava-se positivamente por temas astrológicos em seu escrito de 1482 a epístola intitulada *De Stella Magorum (A Estrela do Mago)*, na qual buscou conciliar o rigoroso discurso cristão e o processo profético e divinatório da astrologia, onde seus objetos são entendidos como ordenações divinas. Ficino abre a epístola com uma prece que exemplifica bem esta conciliação:

“Peço a Deus que me mostre hoje a estrela que uma vez foi mostrada aos magos, a qual conduziu os magos ao Cristo, que nos guie aos mistérios de Cristo”⁷²⁰.

⁷¹⁷ BARON, 1927, p. 148.

⁷¹⁸ MONTESANO, 2018, p. 207-208.

⁷¹⁹ VON STUCKRAD, 2005b, p. 248.

⁷²⁰ MARSILII FICINI FLORENTINI, INSIGNIS PHILOSOPHI PLATONICI, MEDICI, ATQUE THEOLOGI CLARISSIMI OPERA [...] TOMVS PRIMVS. Paris. Guillaume Pele. 1641a. Bibliothèque Numérique Medica. Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine, Paris, p. 478, tradução nossa. “*Ad spira*

A crítica ficiniana endereçada aos astrólogos consiste em suas observações puramente instrumentais e sua falta de percepção das configurações celestes como planos ou propósitos da mente divina, e estes imbuídos nos movimentos celestes que são movimentos da própria divindade⁷²¹. Ficino aplica seus argumentos aos fenômenos celestes bíblicos da estrela do natal e do eclipse da crucificação como forma de estabelecer suas justificativas.

Nesta epístola Ficino suscita a parábola bíblica de Balaão em *Números* 24, 17. Balaão teria habitado com magos nas vizinhanças de Jerusalém, os quais eram sacerdotes e astrônomos. Segundo afirma Ficino, seguindo as palavras de Balaão, o messias teria seu nascimento guiado por uma estrela. O evento que ocorrera quando do nascimento do Cristo é descrito por Ficino⁷²² como um cometa que iluminou o céu.

Ficino⁷²³ acreditava que o cometa do natal não era um fenômeno natural, senão um fenômeno divino, movido e iluminado pelo anjo Gabriel (*Cometam non naturalem, sed diuinum ab Angelo Gabriele motum existimamus & insuper illustratum*). Deste modo, Gabriel anunciou o lugar do nascimento aos gentios em forma de estrela (ou cometa), enquanto anunciou diretamente à vinda do Cristo a Maria e seu antecessor João Batista, filho de Zacarias. Ficino⁷²⁴ associou o anjo Gabriel com os fenômenos celestes ocorridos no dia do natal e da crucificação. No natal a luz do cometa fez da noite iluminar-se como dia (*noctem conuertit in diem*), enquanto no dia da morte do Cristo, Gabriel em forma de lua cheia (*Lunae forma plenam*) cobriu o sol e fez o meio-dia escurecer como noite⁷²⁵ (*meridie conuertit in noctem*).

As afirmações de Ficino sobre os acontecimentos bíblicos envolvendo a natividade, as ações do anjo Gabriel e fenômenos celestes são interpretações astrológicas que visam classificá-las como um ato divino ou miraculoso, destituído de um caráter natural.

Suas afirmações sobre os significados dos cometas sustentam-se no estoico Queremon de Alexandria, com semelhantes considerações em Orígenes⁷²⁶, Calcídio e Macróbio. Afirma Ficino que segundo suas fontes os cometas são entendidos como um

precot Alme Deus, monstra nobis tuam hodie stellam, quam olim ostendisti Magis, ut quae quodam Magos duxit ad Christum, cadem ad Christi mysteria nos perducat".

⁷²¹ VOSS, 2006, p. 38-39.

⁷²² 1641a, p. 478.

⁷²³ 1641a, p. 479.

⁷²⁴ 1641a, idem.

⁷²⁵ *Marcos* 15, 33; *Mateus* 27, 45; *Lucas* 23, 44.

⁷²⁶ *Contra Celso*.

fenômeno que pode indicar algo favorável e benéfico, por outro lado podem ser considerados sinais de infortúnio, indicando catástrofes, doenças e mortes. Ficino afirma que o cometa do natal indicaria a graça da salvação para os seres humanos e aos seres mortais. Também se afirma que para os caldeus se rendia honras a Deus por meio de presentes, de forma semelhante à ação dos magos que renderam adoração ao encontrar o Cristo.

Outra fonte citada por Ficino⁷²⁷ na epístola é Seutônio. Segundo esta fonte, os judeus depois de terem se rebelado contra os romanos estavam fadados e pereceram. Após este destino utilizaram da astrologia associada as suas leis e predicaram o nascimento de um rei com autoridade maravilhosa que faria a reforma do mundo.

Acerca dos cometas, Ficino⁷²⁸ indica uma interpretação do fenômeno a partir das cores vistas no céu e do seu caráter, onde “os cometas com caráter benéficos, prósperos e salutareis teriam natureza solar, jupiteriana e venérea”. Se o cometa tiver a cor de chumbo (*plumbeus*) será saturnino significando desastre (*penuriam*); se tiver a cor de fogo (*igneus*) será marciano e indicará batalhas, pois o caráter marciano atrai os vapores da terra e sua natureza ígnea propiciadora de combustão. De outro modo, também se poderiam prever muitos eventos por meio da orientação “ocidental”, “oriental” ou “meridional” dos cometas (*exoriuntur & occidunt a meridie*).

Ficino afirma que segundo os astrônomos orientais o cometa do natal de Cristo era benéfico, pois estava em ascensão no mês de dezembro, i.e., mês de sagitário, assim de caráter favorável, enquanto o Sol, Júpiter e Vênus estavam sob o mesmo signo de sagitário, e exibindo os raios dourados do sol, os raios prateados de Júpiter e a mistura destes em Vênus. Esta configuração indicaria, segundo as fontes antigas suscitadas por Ficino⁷²⁹ o nascimento de um verdadeiro rei justo, iluminado e clemente (*regem vero iustissimum, clarissimum, clementissimum*) ou justo (*iustitiae*), verdadeiro (*veritatis*) e gracioso (*gratiae*) pelos atributos do Sol, Júpiter e Vênus, respectivamente.

Este escrito de Ficino suscitou interpretações como a de Angela Voss⁷³⁰ que considerou duas perspectivas. Uma visão cosmológica que entende que o mundo celeste se encontra abaixo do plano ontológico da divindade e por isso sob suas leis, i.e., a providência e seu plano miraculoso; e a outra que pretende estabelecer que o plano

⁷²⁷ 1641a, p. 478

⁷²⁸ 1641a, idem, tradução nossa. “*Vbi enim iudicant Cometam esse prosperum & salutatem, agnoscunt eum esse ex natura Solis, Iouisque & Veneris*”.

⁷²⁹ 1641a, idem.

⁷³⁰ VOSS, Angela M. Introduction. In: **Marsilio Ficino**. Edited and introduced by Angela Voss. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2006, p. 39-40.

inteligível encontra-se em um nível oculto ou escondido, contudo, que possui a possibilidade de ser desvelado ou descoberto. A primeira perspectiva (“formal”) é a que estaria mais alinhada à ortodoxia cristã; enquanto a segunda (“imaginal”) está atrelada a percepção astrológica dos sinais e sua interpretação, que conduziu Ficino a explanar o horóscopo do Cristo.

Para Cesare Catà⁷³¹, o tema do mago estaria associado aos temas de fundo platônico e paulino desenvolvido por Ficino em perspectivas diferentes. Para ele o tema do mago suscita a ideia do caminho percorrido pelo peregrino em seu transcurso ao transcendente, e neste caminho ao divino o guia é a estrela, que além de um sinal físico e natural, é uma referência simbólica e sapiencial que interliga os mundos humano e divino. Aqui se inter-relacionam as imagens associadas aos sábios orientais e as imagens do peregrino cristão comuns à Idade Média. Estas referências associam as estrelas e o Cristo enquanto os marcos de orientação da vida cristã, da busca mística do peregrino e os fundamentos mágico-astrológicos orientais. Outra associação importante ligado ao encontro do Cristo pelos magos persas seria o encontro entre os mundos antigos e o novo mundo por meio do Cristianismo⁷³².

Em outra epístola, *Divina lex fieri a caelo non potest, sed forte significari* de 06 de janeiro de 1482 endereçada a Federico, Duque de Urbino, Ficino suscita novamente a estrela dos magos e afirma que esta é uma forte maneira de conciliar a astrologia e o Cristianismo. Afirma ainda que a vida humana é causada e movida pelas configurações e movimentos celestes, contudo, os astrólogos ignoram ou não consideram que isso implica consideravelmente naquilo que Ficino entende como a essência da religião.

Em epístola sem data endereçada a Francesco Ippoliti, um amigo humanista, Ficino⁷³³ envia ao seu correspondente o prefácio de seu *Disputatio Contra Iudicium Astrologorum*, afirmando ser este escrito contra os discursos vazios dos astrólogos. Segundo Ficino, estes astrólogos cometem três erros perniciosos (*perniciosis erroribus*). O primeiro deles é retirar, quando que possível, a onipotência e soberania de Deus negando sua providência; segundo, negam a justiça dos anjos, afirmando que os anjos são responsáveis por criar eventos maus sobre a humanidade e os guiando ao crime; e por fim, retiram a vontade livre do homem, privando-o de tranquilidade.

⁷³¹ 2015, p. 111.

⁷³² CATÀ, Cesare. Lumen requirunt lumine. Marsilio Ficino, Nicolo Cusano e l’iconologia del Magi nel Rinascimento. *Philosophical Readings*, v. 7, n. 1, p. 110-131, 2015, p. 114.

⁷³³ 1641a, p. 755.

O problema levantado por Ficino neste escrito é o da interpretação literal de alguns astrólogos, posto que estes não desenvolvam considerações ou interpretações simbólicas, limitando-se as causas materiais. Estas duas perspectivas são, segundo Angela Voss⁷³⁴, sustentadas em visões distintas entre Ptolomeu (simbólica) e Aristóteles (causal). Esta questão está relacionada intrinsecamente com o problema do conhecimento e da inteligibilidade do cosmos pela ciência humana.

A *Disputatio* de Ficino contra os astrólogos não foi finalizada nem publicada por em vida⁷³⁵, não existindo uma certeza de quando ela teria sido escrita. Esta obra teria semelhanças com a *De Christiana Religione* e a *TP*. Segundo Daniel P. Walker, pode ter sido escrito nos anos 1493/1494 e estava relacionada com a crítica de Pico Della Mirandola sobre o mesmo tema, ou em 1479, conforme Vasoli, cumprindo uma agenda eclesiástica mais dura. Já John North⁷³⁶ afirma ter sido escrito em 1477. Contudo, segundo Catani⁷³⁷ não possuindo muita adequação de tom com outros escritos da mesma época. Ficino teria se esforçado em criticar os defensores do Determinismo astrológico e defender um posicionamento cristão acerca do livre-arbítrio.

Esta posição é chamada de *inconsistente* em vistas da oscilação entre sua aprovação e reprovação. O pesquisador John North⁷³⁸ buscou compreender como isso se deu entre os envolvidos com a polêmica astrológica renascentista. Segundo North⁷³⁹ astrologia e Cristianismo acompanham-se desde muito tempo e apenas uma visão limitada poderia dissocia-las radicalmente. O problema teológico suscitado diz respeito a sua aplicação na previsão do futuro, e neste caso adentraria em um poder possuído apenas por Deus.

Sendo assim, muitos padres da igreja deixaram bem esclarecidos as suas críticas. Por outro lado muitos cristãos dedicados à astrologia buscaram argumentar favoravelmente que Deus ele mesmo deixou sinais em sua criação que poderiam ser reconhecidos. Contudo, as tentativas de justificar a astrologia por meio de uma base bíblica ocasionou uma serie de inconsistências.

⁷³⁴ 2006, p. 34.

⁷³⁵ A *Disputatio* foi publicada na edição das obras completas editada por P. O. Kristeller *Supplementum Ficinianum*, Firenze: Olschki, 1937. Há uma tradução parcial ao inglês em *Disputation against the judgement of the astrologers* em *Marsilio Ficino*, edited and introduced by Angela Voss. Berkeley: North Atlantic Books, 2006, p. 71-81.

⁷³⁶ 2009, p. 286.

⁷³⁷ 2000, p. 44.

⁷³⁸ 2009.

⁷³⁹ 2009, p. 282.

A principal referência bíblica é a narrativa sobre os reis magos. Estes foram guiados até o Cristo recém-nascido por uma estrela. O caso dos reis magos não é fortuito, encontra-se dentro na narrativa de *Mateus* (capítulo 2), como uma prova da divindade de Cristo⁷⁴⁰.

Alguns esforços foram distendidos para identificar o caso. Há muitas tentativas astronômicas para se identificar a estrela com o planeta Marte, um meteoro, uma supernova, uma aurora boreal ou algum fenômeno meteorológico identificando-o como um *sinhal milagroso* ou mero *objeto* astronômico distinto de um evento astrológico como, por exemplo, uma conjunção, uma ocultação, etc. Outros buscaram ver o caso como um sinal astrológico, enquanto outros tendem a ver um aspecto mítico fictício ou como uma inconsistência escritural. Segundo North⁷⁴¹ por conta de críticas defeituosas oriundas dos próprios astrólogos, como Albumasar e Piere d'Ailly, a astrologia foi vista como possuindo “inconsistências internas”, sendo ela própria fonte de visões inconsistentes.

Sobre as inconsistências de Ficino, Eugênio Garin afirmou que esta teria como origem a falta de rigor técnico acerca de qual tipo específico de astrologia, se apotelesmática ou mágica, estava sendo defendida e criticada. No mesmo sentido Zanier⁷⁴² considera que tal inconsistência seria fruto de uma oscilação em considerar os astros tanto quanto “causa” ou como “sinal” dos eventos. Sua crítica à previsão estava mais direcionada a sua praticabilidade do que em seus fundamentos teóricos ou nas crenças envolvidas.

John North⁷⁴³ entende que Ficino, e outros contemporâneos dele, conheciam bem as disposições estabelecidas pelos debates medievais, e que sua tentativa de retomar o debate foi um modo de remover a visão negativa sobre a astrologia principalmente quando esta é associada à magia. Em seus comentários a Plotino afirma que este, mesmo criticando fortemente a astrologia, ainda reconhecia sua validade para a previsão do futuro.

Por sua vez, Angela Voss⁷⁴⁴, sugere que estas interpretações acerca de inconsistências na teoria astrológica ficiniana possa representar uma incompreensão acadêmica de uma proposta que talvez seja uma tentativa de reforma da prática

⁷⁴⁰ NORTH, 2009, p. 283.

⁷⁴¹ 2009, p. 283.

⁷⁴² apud CATANI, 2000, p. 45

⁷⁴³ 2009, p. 285.

⁷⁴⁴ 1992, p. 8-9.

astrológica por parte de Ficino. Esta proposta já teria sido aventada por Eugênio Garin. Contudo, não foi vista com a devida atenção.

Porém, deve-se ter cautela com uma interpretação de contextos que envolvem relações pessoais, sociais e políticas em um tempo conturbado social e politicamente. Estas relações podem ter influenciado Ficino a mudar de ângulos e perspectivas depois da morte prematura e suspeita de Pico Della Mirandola e da conturbada passagem de Savonarola por Florença⁷⁴⁵.

Uma solução seria compreender que o entendimento da astrologia em Ficino não pudesse se dar por uma via racionalizada, senão por um entendimento imaginativo não racionalista, não reduzido a superstição⁷⁴⁶.

Voltando a outro envolvido com a polêmica astrológica, o filósofo aristotélico Pomponazzi buscou desenvolver uma posição crítica autônoma sem tirar partido de Ficino e Pico, senão desenvolveu um aprofundamento do problema do Determinismo, da liberdade e do destino na filosofia, na ciência e na magia⁷⁴⁷. Por um lado aceita a defesa das causas naturais proposta por Pico, enquanto mantém a ideia de um corte ontológico entre homem e natureza, onde o humano está circunscrito ao acontecer natural⁷⁴⁸.

A importância da astrologia no Renascimento italiano se deu por diversos fatores. Estes são apontados por Jean Delumeau⁷⁴⁹ como a influência das traduções de Ficino dos escritos herméticos; e da circulação das obras como as de Firmicus Maternus e a *Picatrix*. Outro fator foi o vácuo deixado pelo grande cisma e o lugar ocupado pela astrologia em meio um contexto de insegurança. Enquanto nos meios “intelectuais” tornou-se objeto de grande atenção, sendo utilizada em quase tudo. Os palácios de Ferrara, Pádua e Roma compostos de uma farta iconografia testemunham este fato. Segundo Delumeau⁷⁵⁰, Marsílio Ficino, por seu saber astrológico, chegou a ser consultado sobre quando se deveria começar a construção do Palácio Strozzi. Naquela época era comum consultar os astrólogos antes de coroamentos, casamentos, guerras e viagens.

⁷⁴⁵ VOSS, 1992, p. 10.

⁷⁴⁶ VOSS, 1992, idem.

⁷⁴⁷ VON STUCKRAD, 2005b, p. 254.

⁷⁴⁸ Cf. *De Incantationibus* e *De Fato, de Libero Arbitrio et de Praedestinatione*

⁷⁴⁹ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. 1300-1800. Uma Cidade Sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 115.

⁷⁵⁰ 2009, p. 115.

As principais fontes da astrologia medieval tardia e renascentista são oriundas dos mundos árabe e grego, estas são: o *Tetrabiblos* de Ptolomeu, o *Centiloquium* de Pseudo-Ptolomeu, o *Astronomicon* de Manilius, o *Mathesis* de Firmicus Maternus, o *Opus Continens X Tractatus Astronomiae* de Guido Bonatti, a *Tabulae Astronomicae* de Afonso da Castilha, a *Sphaera Mundi* de Giovanni Sacrobosco, a *Compilatio de astrorum Scientia* de Leopoldo da Áustria, o *Concodantia* de Pierre d'Ailly, além dos escritos de Pedro de Abano, Hermes Trismegistos, Porfírio, entre outros⁷⁵¹.

2.2.1 Humores, Saturno e Melancolia

Marsílio Ficino seria um dos representantes do Humanismo florentino que teria empreendido uma tentativa de transformação da astrologia ou desenvolver uma forma de astrologia benéfica em concórdia com o Cristianismo⁷⁵². Suas concepções astrológicas estariam complementemente em consonância com o ressurgimento dos antigos teólogos e de suas ideias astrológicas⁷⁵³. As implicações disto se tornam evidentes quando Ficino sustenta que o temperamento, o caráter e a constituição física de um indivíduo sejam determinados por seu natalício e por isso a importância dos horóscopos. Pico Della Mirandola (*De Rerum Praenotione*) teria se referido sobre a posição de seu amigo Ficino afirmando que ele se afastou dos astrólogos. Contudo, percebemos em sua obra sobre medicina (o *DVLT*) ele buscou o auxílio dos céus⁷⁵⁴ e o uso mágico-médico de talismãs.

Este fato sugere certa contradição em Ficino que possuía um discurso anti-astrológico, contudo, faz uso de preceitos astrológicos. Nas palavras de Pico, Ficino é um opositor da astrologia, e que as fontes de Ficino como Platão, Aristóteles, Avicena, Averróis e o próprio Plotino também o foram, porém de forma crítica e disposta a superá-la. Hans Baron⁷⁵⁵ acredita que o senso religioso de Ficino tenha sido decisivo acerca do tema da liberdade da vontade condicionando-o para uma defesa do determinismo astrológico. Esta defesa poderia gerar riscos para Ficino? No mínimo evidencia um contrassenso.

⁷⁵¹ FARACOVİ, 2006, p. 130; DELUMEAU, 2009, p. 115.

⁷⁵² CATANI, 2000, p. 37.

⁷⁵³ BARON, 1927, p. 146.

⁷⁵⁴ BARON, 1927, p. 148.

⁷⁵⁵ 1927, p. 149.

Com efeito, o problema da inconsistência das posturas de Ficino diante da astrologia já se constituiu entre os estudiosos de sua obra enquanto um problema importante, e que o estudo de sua obra mais controversa o *DVLT* se faz extremamente relevante⁷⁵⁶.

Ficino parece oscilar diante da astrologia, um momento a negando e em outro a afirmando. Seus biógrafos (como Giovanni Corsi e Della Torre) e alguns historiadores (Saitta, Kristeller e Marcel) consideram que isso está ligado a crise existencial que acometera Ficino, enquanto outros consideram que Ficino não hesitou em demonstrar seus interesses para com a astrologia⁷⁵⁷. As fontes nas quais Ficino apresenta sua astrologia enquanto polêmica são: *De Christiana Religione*, *Theologia Platonica*, *Disputatio contra iudicium astrologorum*, nas cartas a Francesco Ippoliti, a Federico Duque de Urbino e a Angelo Poliziano; e no *Comentário as Enéadas* (II, 3)⁷⁵⁸.

O pesquisador Remo Catani⁷⁵⁹ buscou compreender as posturas de Ficino diante da astrologia levando em conta os impulsos sincréticos formativos de seu senso religioso e de seu pensamento. Entendendo estas condições enquanto permanecem como guardadas em sua interioridade, contudo possível de ser rastreada.

Passemos agora a entender a medicina de Ficino e como isso condicionou seu *ethos* médico e mágico. A associação de elementos “pagãos” e cristãos conduziu Ficino para seu empreendimento pessoal sincrético que revela uma concórdia e harmonia entre astrologia e Cristianismo. Esta maneira de ver o contrassenso de Ficino possibilita conjecturar que suas críticas à astrologia poderiam visar preservar aspectos desta positivando as noções cristãs de providência e livre-arbítrio⁷⁶⁰.

Segundo Frances Yates⁷⁶¹, a medicina de Ficino não poderia ser desassociada da astrologia, pois esta era necessária para uma boa prática médica. Ficino afirmou que os antigos sacerdotes eram médicos e que o próprio Cristo era médico. A arte médica teria assim uma origem divina. A astrologia enquanto requisito para a prática médica teria sua comprovação ou validação na tradição médica medieval a qual Ficino, enquanto um médico de formação a conhecia bem⁷⁶². Conhecimentos astrológicos faziam parte do curriculum médico da época que era rigorosamente sistematizado, sendo necessária para

⁷⁵⁶ CATANI, 2000, p. 39.

⁷⁵⁷ CATANI, 2000, p. 37-38.

⁷⁵⁸ CATANI, 2000, p. 38.

⁷⁵⁹ 2000, p. 40.

⁷⁶⁰ CATANI, 2000, p. 43.

⁷⁶¹ 1964, p. 80.

⁷⁶² CATANI, 2000, p. 40.

a prática, por exemplo, em intervenções cirúrgicas era necessário correlacionar corretamente a parte do corpo com seu correspondente celeste⁷⁶³. Ficino afirmava que as antigas artes mágicas e astrológicas eram associadas à arte médica para contribuir com o cuidado da alma e do corpo, e para lograr esta proposta Ficino organizou sua prática terapêutica em três áreas: corpo, alma e espírito, e que seu tratamento seria também distinto: terapia medicamentosa (médico), terapia musical (mago) e terapia espiritual (sacerdotal)⁷⁶⁴.

Os principais escritos médicos de Marsílio Ficino são o *Consiglio contro la Pestilentia* (1479) e o *DVLT* (1489). Nesta sua primeira obra sobre a Peste, Ficino associou sua causa a condições astrológicas⁷⁶⁵. Diferente da *Disputatio* contra os astrólogos na qual se mantém fiel a “ortodoxia” da igreja, no *DVLT* teria ultrapassado o limite da “ortodoxia” e chamado atenção de seus fieis guardiões.

Segundo Aby Warburg⁷⁶⁶ a ideia de que a causa das doenças como a melancolia, advinha de condições astrológicas envolvendo saturno e júpiter, é oriunda do mundo árabe, principalmente por meio de uma obra árabe traduzida ao latim, a *Picatrix*, responsável por disseminar ideias mágico-astrológicas e/ou iatroastrológicas. Os escritos de Albumasar, Al-Kindi e Alcabitius (ou Al-Qabisi) também são uma fonte importante que relaciona as causas das doenças com condições astrológicas. Sua causa envolviam os astros Marte, Vênus, Saturno e Lua, os elementos e os temperamentos e suas cores e naturezas. Al-Kindi considerava a origem dos temperamentos a partir dos quatro quadrantes de um dia, onde cada quadrante é relacionado a um temperamento⁷⁶⁷.

No *DVCC*, Ficino⁷⁶⁸ refere-se aos astrólogos árabes acerca da natureza geral do ser humano. Esta é segundo ele, de natureza solar. Isto se justifica por sua postura ereta e sua beleza, pelos humores sutis, a claridade do espírito, pela perspicácia de sua imaginação, e por sua busca pela verdade e pela glória. Possui propriedades mercuriais pela agilidade de seu gênio, que nasce necessitado de tudo e por seu engenho produz tudo que lhe é necessário. Sua qualidade Jupiterial é o equilíbrio entre seu temperamento e as leis. Para Ficino, durante a gestação, o segundo (que é quando recebemos a vida) e o nono mês (quando nascemos) é regido por Júpiter. Sendo assim, estes três planetas (Sol, Mercúrio e Júpiter) são os responsáveis por compor o

⁷⁶³ KIECKHEFER, 1992, p. 132.

⁷⁶⁴ CATANI, 2000, p. 42.

⁷⁶⁵ CATANI, 2000, p. 40.

⁷⁶⁶ 2005, p. 481.

⁷⁶⁷ KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 2004, p. 139-140.

⁷⁶⁸ 1998, p. 250.

temperamento humano, e destes a humanidade pode obter seus poderes adaptando-se diariamente a eles. Os demais planetas são responsáveis não pelos temperamentos, senão um tipo de individualidade, destino, afetos e atos comuns a todos os seres animados.

Acerca de Saturno, este possuiu ao longo dos séculos desde a Antiguidade uma associação com Cronos e seus aspectos ou atributos míticos, astronômicos e astrológicos⁷⁶⁹. Constituindo um tema bastante profícuo na Antiguidade para o Neoplatonismo tardio e a Patrística e no medievo com algumas adesões na Escolástica.

Marsílio Ficino compartilhava destas ideias e empregava uma terapêutica que unia práticas espirituais, médicas e mágicas. O que compreende as práticas espirituais consiste em transformar a *mania* em *gênio*. As medidas médicas visam combater o caráter fleumático (frieza de ânimo) e tornar a bÍlis benigna contrapondo júpiter a saturno. Esta oposição a saturno seria produzida por meio “mágico” através da imagem talismânica de júpiter (acerca das imagens em Ficino cf. Capítulo 4).

Uma das imagens associadas às características de júpiter, ou ao seu poder, é o quadrado mágico igual ao desenhado por Albrecht Dürer em *Melancolia I* (figura). O desenho deste quadrado em um pedaço de papel serviria de conjunção entre os poderes jupiterianos que são também saturnianos, como o do gênio criativo⁷⁷⁰.

⁷⁶⁹ KLIBANSKY; PANOFKY; SAXL, 2004, p. 144.

⁷⁷⁰ WARBURG, 2005, p. 483.



Figura 11 Melencolia I. Albrecht Dürer, 1514, gravura, 31x25.
Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Melancolia_I



Figura 12 Quadrado Mágico de Júpiter. Albrecht Dürer, Melencolia I, 1514, gravura, 31x25 (detalhe).
Disponível em:
[https://pt.wikipedia.org/wiki/Quadrado_m%C3%A1gico#/media/File:Albrecht_D%C3%BCrer_-_Melencolia_I_\(detail\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Quadrado_m%C3%A1gico#/media/File:Albrecht_D%C3%BCrer_-_Melencolia_I_(detail).jpg)

Uma das mais importantes obras produzidas no Renascimento europeu sobre a melancolia foi *The Anatomy of Melancholy*⁷⁷¹ [1621] de Robert Burton (1577-1640).

⁷⁷¹ Título completo: *The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up.*

Em sua obra enciclopédica Burton recolheu os conhecimentos médico-filosóficos desenvolvido desde a Antiguidade até a Idade Média envolvendo diagnóstico e tratamento da melancolia⁷⁷², doença esta considerada uma das maiores epidemias da época, posto que fosse uma comum e grave doença. Burton e outros autores como Philipp Melanchthon (1497-1560), André du Laurens (1558-1609), Girolamo Mercuriale (1530-1606), Giulio Chiodini, etc., dedicaram-se em estabelecer um diagnóstico preciso⁷⁷³. Todos consideravam a alta frequência de casos e a baixa imunidade a ela um fator de preocupação.

O caso renascentista da melancolia associada ao espírito criador, poético e visionário foi identificado por Klibansky, Panofsky e Saxl⁷⁷⁴ como “melancolia poética” e “melancolia generosa”, onde o que era reconhecido por muitos como um mal era nesta nova concepção vista de maneira positiva, como um êxtase ou um estado de contemplação. Esta nova concepção sustentava-se em um apelo intelectual humanista empreendendo uma mudança de interpretação que antes partia da consideração acerca dos estados emocionais. Com efeito, ambas as visões podiam ser unificadas onde o valor intelectual corroborava com as condições de ordem emocional, embora a partir da Reforma estes pontos de partida tenham acabado por tornarem-se antagônicos.

Este apelo ao caráter intelectual atesta que os humanistas adotavam um valor epistemológico centrado no indivíduo e que o conhecimento era um produto da engenhosidade humana, e que os estados melancólicos criativos poderiam ser adquiridos por meio da racionalidade⁷⁷⁵. Estas considerações humanistas foram aplicadas na poesia, na pintura, na filosofia, etc., por importantes nomes da época, onde o aspecto especulativo era altamente valorizado.

Klibansky, Panofsky e Saxl⁷⁷⁶ nos chama atenção para os nomes de Angelo Poliziano (*Disputationes Camaldulenses*), Pico Della Mirandola (*Oratio*) e Albrecht Dürer (*Melencolia I*) para exemplificarem o amplo desenvolvimento de uma literatura e obras de arte sustentadas nestes princípios humanistas da centralidade do homem na vida pública e privada mediada por sua individualidade e seu espírito próprio. Contudo, a liberdade suscitada pela livre iniciativa do sujeito em um mundo cristão implica em riscos com a “ortodoxia” da igreja. Por este motivo foi necessário conciliar a livre

⁷⁷² GOWLAND, 2006, p. 33.

⁷⁷³ GOWLAND, 2006, p. 1-2.

⁷⁷⁴ 2004, p. 239.

⁷⁷⁵ KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 2004, p. 240.

⁷⁷⁶ 2004, p. 242-243

especulação (razão humana, autonomia, liberdade) e os princípios éticos e teológicos (razão divina, graça, providência).

Neste contexto foram inevitáveis os embates envolvendo a astrologia e seu estatuto epistemológico determinista/fatalista contra as adesões escolásticas. Assim, correntes contraditórias surgiram e a oposição entre a mentalidade neoplatônica e a aristotélica foi a mais marcada por querelas. Pelo lado neoplatônico a influência de Saturno sobre a consciência individual tornou-se ideia central, posição esta considerada otimista, pois o sujeito melancólico era considerado sujeito de bom gênio; enquanto na visão pessimista aristotélica considerava a associação entre genialidade e melancolia, contudo o melancólico era um sujeito infeliz e sofredor.

A relevância de Marsílio Ficino para o desenvolvimento das relações entre Saturno e a melancolia no Renascimento italiano é muito ampla. Ele é considerado o autor que dedicou as mais profundas observações sobre o tema, estabelecendo uma “nova doutrina” acerca do homem de gênio e a melancolia e legando o tema para o resto da Europa⁷⁷⁷ em um plano de fundo neoplatônico. As principais influências recebidas no ambiente florentino e ficiniano sobre a melancolia e suas caracterizações são Macróbio e Dante.

O interesse de Ficino no tema envolvendo Saturno e a melancolia possui um fator pessoal, tendo em vista que o mesmo era um acometido por esta doença por sua atividade intelectual e por seu natalício sob a influência de Saturno, o que lhe gerava preocupações. Estas preocupações foram expostas e debatidas com seus principais interlocutores: Giovanni Cavalcanti e Pico Della Mirandola⁷⁷⁸.

2.2.2 A Terapêutica Astrológica Ficiniana

Vejamos como Marsílio Ficino descreve, define e propõe um tratamento a melancolia e quais as suas relações. Em seu *DVS*, primeiro livro do *DVLT*, direcionado aos intelectuais, Ficino encarrega-se de desenvolver considerações acerca das condições destes indivíduos e apresenta prescrições a fim de preservar-lhes a vida e que possam desfrutar de uma vida saldável. Segundo Ficino⁷⁷⁹, os intelectuais devem ser

⁷⁷⁷ KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 250-251.

⁷⁷⁸ FICINO, Marsilio. **Meditations on the Soul**. Selected Letters of Marsilio Ficino. Rochester, VT, USA: Inner Traditions, 1996, p. 157-159; KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 252-253.

⁷⁷⁹ 1998, p. 112.

diligentemente cuidadosos com a bÍlis negra (*bílem*), além dos membros (*membra*) e do espírito (*spiritus*).

Acerca dos membros Ficino se refere ao cérebro, coração, fígado e estômago⁷⁸⁰, pois estes são os instrumentos do homem amante das letras. Acerca do espírito, Ficino direciona os intelectuais ao mesmo nível dos sacerdotes das Musas (*Musarum sacerdotes*), posto que estes busquem o bem e a verdade. Neste sentido, o espírito torna-se um de seus instrumentos.

A definição utilizada por Ficino é circunscrita a medicina, onde o *espírito* descrito como semelhante a “um vapor de sangue puro, sutil, quente e claro”⁷⁸¹. Seu calor é originado no coração, e que este “voa” até o cérebro. A alma então se serve deste sangue em seus exercícios interiores (entre o espírito e os sentidos; e entre os sentidos e a razão). O sangue possui três forças: natural, vital e animal. Sua virtude natural (*virtute naturali*) é originada no fígado e no estômago; sua força vital (*vitalis viget virtus*) floresce do coração; esta força vital quando ascende ao cérebro domina a força animal (*animalis*) que ali possui seu centro, onde é responsável pelos movimentos e pelos sentidos.

Os intelectuais por suas altas atividades mentais e cerebrais devem cuidar-se contra a *bÍlis negra*⁷⁸² (*melancolia* ou *melancholia* para os gregos) e a *pituíta*⁷⁸³ (*pituitam*), o que os gregos chamavam *flegma*⁷⁸⁴. A flegma quando se encontra abundante acaba por obstruir e sufocar a inteligência; já a melancolia quando abundante inflama, irrita ou perturba a mente causando distúrbios⁷⁸⁵.

As causas da melancolia são três: *celeste*, *natural* e *humana*⁷⁸⁶. A primeira é causada por Mercúrio e Saturno, posto que, de acordo com os astrônomos, o primeiro nos convida a buscar ou investigar as ciências e as artes, enquanto o segundo nos faz perseverar nesta busca. As características da melancolia como fria e seca (*frigidi quadammodo sicci*) correspondem médica e astronomicamente a Mercúrio e Saturno

⁷⁸⁰ FICINO, 1998, p. 110. “[...] *Aqueles que se dedicam ao estudo das letras devem se preocupar com o cérebro e o coração, com o fígado e o estômago* [...]”. “[...] *tantum saltem litterarum studiosos cerebri et cordis iecorisque et stomachi oportet habere* [...]”. A sequência dos argumentos acerca da Flegma se encontram em FICINO, 1998, p. 130-132; 1998, p. 140; 1998, p. 142; acerca do estômago: FICINO, 1998, p. 136-138.

⁷⁸¹ FICINO, 1998, p. 110, tradução nossa. “[...] *vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus* [...]”.

⁷⁸² Acerca dos cuidados contra a bÍlis negra cf. FICINO, 1998, p. 130, 132, 146, 148, 150.

⁷⁸³ Secreção viscosa da mucosa nasal. Acreditava-se que provinha do encéfalo e possuía características aquosas.

⁷⁸⁴ FICINO, 1998, p. 112.

⁷⁸⁵ Acerca dos cuidados contra a pituíta cf. FICINO, 1998, p. 130, 140.

⁷⁸⁶ FICINO, 1998, *idem*.

que são frios e secos – ou apenas seco para o caso de Mercúrio que por sua proximidade com o Sol não o faz frio, muito pelo contrário. Os intelectuais são melancólicos, pois são acometidos pela natureza de Mercúrio e Saturno em seu dia-dia desde o nascimento⁷⁸⁷.

A causa natural é consequência da busca pelo conhecimento que faz com que a alma concentre-se em sua interioridade e em seu centro, assim percorrendo um trajeto da periferia ao centro que é em si mesmo, ou seja, o homem⁷⁸⁸. O recolher-se em si mesmo enquanto seu foco total de atenção e estabilidade é semelhante ao ânimo produzido pela bÍlis negra. O recolhimento interior é o mais profundo estado de contemplação que, segundo Ficino, permite especular sobre as realidades mais sublimes. Este mais alto nível de contemplação se assemelha aquele que é conduzido por Saturno, considerado o mais elevado dos planetas (*quandoquidem cum Saturno maxime congruit altissimo planetarum*). Neste sentido, Ficino teria logrado colocar Saturno em outro patamar, agora valorizado⁷⁸⁹.

A causa humana é a própria atividade do ócio contemplativo que nós mesmos desenvolvemos e que coloca o cérebro agitado em estado de secura (*quoniam frequens agitatio mentis cerebrum vehementer exsiccat*), pois o humor se consome com o calor natural⁷⁹⁰ e o cérebro resseca e torna-se seco e frio, com natureza terrestre⁷⁹¹ e melancólica. Esta condição é causada pela busca contínua, a qual também faz se consumir o espírito (*spiritus*), este que pode ser recuperado através da parte mais sutil do sangue. Segundo Ficino, o intelectual, como o filósofo, ao empreender uma profunda contemplação, a alma distancia-se do corpo e das coisas terrenas para atingir o incorpóreo, e assim o corpo que permanece na materialidade torna-se frio e melancólico. Esta afirmação seria confirmada por Platão no *Timeu*, e de fato nos passos 87e e 88a-d refere-se aos males causados pelo abandono do corpo, como quando se

⁷⁸⁷ FICINO, 1998, p. 112: “[...] *A mesma natureza de Mercúrio e Saturno impactam os estudiosos das letras e seus seguidores desde o nascimento e aumenta dia após dia*”. “[...] *eandemque naturam Mercurius ipse Saturnusque litterarum studiosis eorum sectatoribus impartunt ab initio ac servant augentque quotidie*”.

⁷⁸⁸ FICINO, 1998, idem: “*A causa natural consiste no fato de que na busca do conhecimento, principalmente do mais difícil, a alma precisa recolher-se do exterior para ao seu interior, como da circunferência ao centro, e quando especula mantém-se concentrada em seu centro (como eu diria), no homem [...]*”. “*Naturalis autem causa esse videtur, quod ad scientias praesertim difficiles consequendas necesse est animum ab externis ad interna tanquam a circumferentia quadam ad centrum sese recipere, atque dum speculatur in ipso (ut ita dixerim) hominis centro stabilissime permanere [...]*”.

⁷⁸⁹ KLIBANSKY; PANOFKY; SAXL, 2004, p. 264.

⁷⁹⁰ Cf. FICINO, 1998, p. 108.

⁷⁹¹ Tudo que é semelhante a terra e se encontra em estado denso é prejudicial. Neste sentido deve-se presar pela composição mais sutil da bÍlis, pituíta, sangue e do espírito. Quanto mais temperado se encontrem os humores estes assumiram um caráter benéfico.

dedica a certas matérias e investigações. O remédio proposto por Platão nesta passagem é sempre exercitar a alma acompanhado do exercício do corpo e vice-versa.

O problema envolvendo as três causas da melancolia avança no capítulo V do *DVS*, perguntando-se se os sacerdotes das musas (*Musarum sacerdotes*) são acometidos por este mal desde que iniciam seus estudos ou desde o nascimento. Para responder tal questão lança mão de argumentos de Platão, Aristóteles e Demócrito. Para Aristóteles em *Problema XXX*⁷⁹² (953a 10) todos os homens de gênio eram melancólicos (*μελαγχολικοί ὄντες*). Em sua conta entram filósofos, estadistas, poetas, artistas, heróis, em suma, todos aqueles indivíduos extraordinários, até mesmo os tomados pela loucura, epiléticos (chamada de “doença sagrada”) e acometidos por úlceras. Opinião semelhante se encontra em Platão no *Teeteto* e *Fedro*. Em *Teeteto* 144a Teodoro afirma que os indivíduos dotados de vivacidade, um bom entendimento e boa memória são sujeitos à ira e às paixões. Teodoro e Sócrates na verdade estavam se referindo ao temperamento de Teeteto. No *Fedro* 244c-d o delírio (mania) é descrito como um dom divino para os antigos. Para Ficino⁷⁹³ o que interessa é o tema do furor divino e sua fonte de inspiração para a poesia, pois esta afecção é própria também ao melancólico, afirmação também confirmada pelos médicos. Ficino associa nestas duas fontes os termos *ekstasis* e *mantiké* com o sentido de acesso extraordinário. O mesmo sentido é atribuído por Ficino em referências a Demócrito⁷⁹⁴ e Avicena⁷⁹⁵.

Seguindo estas referências Ficino conclui que a melancolia possui duas razões: uma chamada de *natural* (*naturalis*) pelos médicos e outra *inflamatória* (*adustione*). A natural já descrita é a parte densa e seca do sangue, e que se divide em quatro: “da combustão da melancolia natural, da parte pura do sangue, da bÍlis ou da pituita”⁷⁹⁶. Esta é prejudicial para o juízo ou pensamento e incapacita para a sabedoria, sendo aquilo que os gregos chamaram de *mania* (*maniam*) e os latinos de *furor* (*furorem*). A terminologia melancolia (*melancholiam*) é associada também a obtusidade (*stolidos*) e

⁷⁹² Pseudo-Aristóteles, *Problemata XXX* é uma obra duvidosa atribuída ao *corpus aristotelicum* considerada pelos especialistas como uma coletânea médica de autores diversos. Ficino parece considerar sua autoria legítima.

⁷⁹³ 1998, p. 116: “[...] *Ainda que talvez pretenda entender o furor divino, conforme os médicos este tipo de furor acomete o melancólico mais que nenhum outro*”. “[...] *Etsi diuinum furorem hic forte intelligi vult, tamen neque furore eiusmodi apud physicos aliis unquam uliis praeterquam melancholicis incitatur*”.

⁷⁹⁴ DK 68 B 18; Clemente de Alexandria, *Stromata*, VI.

⁷⁹⁵ *Liber de philosophia prima*, I, e *De anima*, IV.

⁷⁹⁶ FICINO, 1998, idem, tradução nossa: “[...] *aut enim naturalis melancholiae aut sanguinis purioris aut bilis aut salsae pituitae combustionem concipitur*”.

estupidez (*stupidos*). A melancolia possuía dois níveis, a leve e a profunda. A profunda era capaz de produzir estados *maníacos* (no sentido grego de mântica) ou possessos.

Para que os humores assumam um caráter benéfico, Ficino⁷⁹⁷ elenca algumas condições. O caráter sutil dos espíritos que são criados nos humores pelo calor é semelhante ao espírito do vinho obtido via destilação pelo fogo. Sobre pressão estes espíritos tornam-se mais rarefeitos, enquanto mantem-se o calor. Por este calor mantem-se então mais puros e ágeis. Neste sentido pode-se manter a atividade intelectual com bons resultados por mais tempo. Assim a harmonia entre Mercúrio e Saturno pode ser atingida.

Ficino⁷⁹⁸ elege uma linguagem mítica para explicar o caminho daqueles que buscam a sabedoria. Caminho este cheio de perigos como os enfrentados na terra e no mar, ou a pituíta e a melancolia prejudicial. Mitologicamente, no mar os perigos são Cila e Caríbdis, e em terra são Vênus e Príapo, Baco e Ceres, e a temida Hécate. A ajuda contra estes males viriam de Apolo no céu, Netuno no mar e Hércules em terra.

Com efeito, alguns males devem ser combatidos. O primeiro mal é o coito⁷⁹⁹ (*Venerius coitus*) que incita a Vênus e esgota as forças, assim debilitando o espírito, o estômago, o coração e embotando o gênio. Ficino sustenta que esta afirmação se encontra em Avicena⁸⁰⁰. O segundo mal é o cansaço causado pelo vinho e pela comida. Esta condição produz no cérebro vapores e humores ruins. Quando se excede um destes o estômago se debilita e seu torpor satisfaz apenas aos loucos, posto que prejudique o pensamento. A autoridade de Galeno é a justificativa para estas afirmações de Ficino. Por fim, o terceiro monstro a ser combatido são as vigílias prolongadas⁸⁰¹.

As sete razões (*rationes*) alegadas por Ficino contra as longas horas de vigília se encontram no céu (*tres planetae*), nos elementos (*elementis*), nos humores (*humoribus*), na ordem das coisas (*ordine rerum*), na natureza do estômago (*natura stomachi*), no espírito (*spiritibus*) e na fantasia (*phantasiae*).

A primeira razão afirma que os planetas que nos auxiliam a contemplação e a eloquência é o Sol, Mercúrio e Vênus. Estes planetas durante o dia percorrem o céu e a noite se recolhem para a décima segunda região celeste (*coeli duodecimam*) chamada de

⁷⁹⁷ 1998, p. 120.

⁷⁹⁸ 1998, p. 122.

⁷⁹⁹ FICINO, 1998, p. 112-114.

⁸⁰⁰ *De animalibus*, III.

⁸⁰¹ Acerca da vigília e prescrições de como obter um sono de qualidade cf. FICINO, 1998, p. 156-158.

cárcere e trevas (*carceri tenebrisque*)⁸⁰². Por este motivo se deve dedicar-se a contemplação e a escrita quando estes astros se encontram em ascensão durante o dia.

A segunda razão afirma que quando o Sol nasce move o ar e o torna sutil e transparente, e quando o Sol se põe ocorre o contrário, denso e obscuro. Por conseguinte, o sangue e o espírito seguem o movimento e a qualidade do ar. Neste sentido se devem observar estas condições para melhor se dispor destes elementos.

A terceira razão afirma que a produção dos humores é distinta quando do raiar do Sol e quando do anoitecer. Durante o dia estes são mais sutis, enquanto a noite é submetida à melancolia e a pituita mais densa e fria.

A quarta razão afirma que o dia é dedicado à vigília (*dies vigiliae*) enquanto a noite é dedicada ao sono (*nox somno*). Esta condição está relacionada à ordem natural das coisas, ou seja, os influxos dos raios solares quando estão sobre nosso hemisfério estes propiciam a passagem e a difusão dos humores e do espírito impulsionando-os do exterior para o interior, enquanto que a noite dar-se o contrário.

A quinta razão afirma que durante o dia o estômago, por contínua ação do ar, experimenta uma boa dilatação favorecendo o espírito, enquanto a noite se dá o contrário. Isto deve ser observado, pois quando se trata de atividades que exigem uma grande concentração é necessário que os espíritos sejam atraídos para a cabeça (*ipsos ad caput spiritus retrahere nititur*).

Já a sexta razão afirma que do mesmo modo, o espírito se dissolve pelas fadigas diurnas, e por este motivo a noite se torna pouco adequada para atividades intelectuais. Sendo assim, a noite se pratica o descanso para que o espírito se restabeleça até o dia seguinte.

Por fim, a sétima razão afirma que a fantasia (*phantasiae*) – que Ficino faz entender como o mesmo que a imaginação (*imaginatio*) e o pensamento (*cogitatio*) – durante a vigília se encontra distraída e perturbada por uma longa série de imagens (*imaginibus*), considerações e pensamentos. Por este motivo durante o dia esta se desgasta com tal agitação e precisa que seja recomposta a noite, em vista que se requeira tranquilidade e serenidade para o seu melhor desempenho. Ficino apela para a autoridade de Platão – sem referenciar –, de Aristóteles em *Econômicos*⁸⁰³ (1345a) e

⁸⁰² Cf. Guido Bonatti, *De astronomia* 1, 2, 5, col. 75 (KASKE; CLARK, 1998b, p. 415).

⁸⁰³ Obra duvidosamente atribuída ao *Corpus aristotelicum*, considerada atualmente como Pseudo-Aristóteles ou atribuída a Xenofonte.

Davi⁸⁰⁴. Todos se referem ao dia como o momento propício para as atividades filosóficas e para render graças a Deus de forma confortável e de preferência acompanhado pelo som de uma cítara⁸⁰⁵.

Na conclusão do *DVS*, capítulo XXVI, Ficino⁸⁰⁶ finaliza sua exposição e prescrições acerca de como os intelectuais devem cuidar de sua saúde para obterem uma vida sadia, lançando alguns argumentos filosóficos. Segundo ele, os intelectuais devem observar firmemente sua constituição física, principalmente o espírito e o entendimento, posto que estas sejam as únicas ferramentas capazes de atingir o saber, pois este é de natureza incorpórea, e somente o incorpóreo é capaz de conduzir até a verdade.

Neste sentido não se deve se descuidar da alma, pois esta é a rainha do corpo, e nisto estão de acordo os magos e Platão. Assim se deve seguir uma tripla disciplina⁸⁰⁷: primeiro a do corpo (disciplina médica), segundo a da alma (disciplina moral) e terceira da religião (a verdade). Afirma Ficino que se deve primeiro cuidar do corpo, por isso Apolo criou a medicina. Sendo assim, do mesmo modo que conduziu Hipócrates a maestria da ciência do corpo e Sócrates a maestria da ciência da alma. Contudo, ambos os intentos foram apenas reunidos e logrados pelo Cristo.

Conclui Ficino que o cultivo da mente é necessário porque da mesma forma que o olho foi feito para “ver” o sensível, a mente foi feita para “ver” o inteligível. Sendo que a luz inteligível captada pela mente é propriamente a luz divina, única garantia de lograr êxito na busca da verdade. Por isso, segundo Ficino, a mente deve ser purificada (*purgatis oculis*) das perturbações do corpo pela disciplina moral. Para assim por meio da disciplina da verdadeira religião, pelo amor a verdade que é divina, realizaria sua felicidade (*gaudio beate*), ou seja, conheceria as verdades divinas.

No *DVL*, I, segundo livro do *DVLT*, sequência lógica do primeiro livro, Ficino afirma que para que um sujeito que queira se dedicar às letras, a sabedoria e a busca do conhecimento além de observar os cuidados descritos no *DVS*, deve cuidar-se para uma vida longa, posto que tais atividades intelectuais careçam de um longo período de vida para atingir a perfeição da ciência, e levando em consideração a diligência daqueles que não gozam de uma saúde plena. Segundo Ficino, esta afirmação estaria novamente de

⁸⁰⁴ *Salmos*, 56.

⁸⁰⁵ Cf. FICINO, 1998, p. 134, Tanto Davi como Mercúrio Trismegistos, Pitágoras e Platão estavam de acordo que o som da cítara conduzia a tranquilidade do ânimo.

⁸⁰⁶ 1998, p. 160.

⁸⁰⁷ Acerca da disciplina geral cf. FICINO, 1998, p. 120.

acordo com os magos, Platão e as prescrições dos médicos; enquanto Plutarco julga-se correta a observância dos cuidados aos sujeitos de saúde mais frágil.

Por fim, a disciplina moral sugerida por Ficino não deve ser divulgada entre os ignorantes e preguiçosos (*inertibus ignavisque*), aos homens vulgares, suas leviandades e prazeres (*hominibus divugari perdita voluptatum libidine dissolutis*), aos perversos e iníquos (*nec improbis iniquisque patefieri*), senão aos homens prudentes e moderados (*prudentibus atque temperatis*).

Percebamos que Ficino cita indiscriminadamente “os magos” nos capítulos descritos acima de uma maneira muito generalista. Em outros momentos cita alguns personagens históricos nominalmente, por exemplo, Pedro de Abano, Arnaldo de Vilanova, Haly⁸⁰⁸, etc. Vejamos que os aspectos mágicos e os autores associados existentes no *DVCC* surgem timidamente nos *DVS* e *DVL*. Contudo, no argumento final do *DVL* – e que nosso autor o indica como resumo para os dois primeiros livros do *DVLT* – Ficino suscita “os magos” de maneira generalista enquanto argumento final. Segundo ele

Os magos, observando as estrelas, chegaram ao Cristo, guia da vida, guiados por uma estrela, e lhe ofereceram como um precioso tesouro de vida, ouro, incenso e mirra, dedicando ao senhor das estrelas os três dons que representam os senhores dos planetas [...]⁸⁰⁹.

Onde o ouro corresponde à natureza temperada de Júpiter; o calor ardente e fragrante de Febo corresponde à natureza do Sol; e a mirra protetora do corpo corresponde a Saturno. Estes “dons” reunidos significam os elementos necessários para uma vida longa e devem ser preparados em momento oportuno e administrados todos os dias pela manhã.

Segundo Ficino⁸¹⁰, se deve tratar o passar dos dias assim como dos anos, seguindo uma contagem de sete dias e sete anos correspondentes aos sete planetas. Esta contagem começa com a Lua e termina em Saturno⁸¹¹. Neste sentido, o início da vida é guiado pelos bons raios da Lua enquanto o fim de cada ciclo está sob a influência pouco

⁸⁰⁸ Albohazen Haly Filii Abenragel ou Haly Abenragel ou Hali ou Haly, astrólogo do séc. X-XI.

⁸⁰⁹ FICINO, 1998, p. 228-230, tradução nossa. “*Magi, stellarum observatores, ad Christum, vitae ducem, stella duce venerunt, pretiosum vitae thesaurum offerentes, aurum, thus et myrrham, tria dona tribus planetarum dominis stellarum Domino dedicantesi [...]*”.

⁸¹⁰ 1998, p. 228.

⁸¹¹ A sequência completa é Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno.

favorável de Saturno. O fim destes ciclos corresponde a grandes mudanças, por isso implica em perigos. Contudo, naturalmente se retornaria ao governo da Lua e seus benefícios. Segundo Ficino esta configuração é chamada pelos latinos de “escalar” (*scalares*), “gradual” (*gradarios*) ou “decretória” (*decretorios*), correspondendo ao que os gregos chamam de “climatério” (*climactericos*).

A crença de Ficino é a de que os planetas regem as doenças de acordo com a escala sequencial, e por este motivo é imperativo consultar-se com um astrólogo a cada sete anos para que não veja sua vida interrompida por estes ciclos. Uma vez consultado o astrólogo (precipitação dos astros sobre a vida), deve seguir ao médico que lhe dará as prescrições adequadas (dieta e compleição), e por fim seguir a prudência e a temperança (a prática das virtudes). Estes cuidados são necessários para aqueles que buscam uma vida longa, posto que a vida não esteja determinada desde o nascimento, se levar em consideração as alterações corporais levadas a curso pelas transformações dos astros e seus influxos sobre a vida terrestre. Assim Ficino conclui seu argumento médico-filosófico e defende sua posição favorável a astrologia não determinista.

Vale observar que a indicação acerca das imagens talismânicas já surge na conclusão no *DVL*, e que estas são úteis para se prolongar a vida, estando de acordo com a autoridade de Ptolomeu. Ficino alude à sequência do *DVL*, enquanto uma obra de comentários a Plotino na qual aborda a questão. Esta obra referida por Ficino é o *DVCC*, livro terceiro do *DVLT*.

2.3 Definições de Sabedoria Antiga

O que devemos notar quando falamos no resgate de nomes de personagens notáveis da Antiguidade no Renascimento do séc. XV é aquilo que Eugênio Garin⁸¹² descreveu como sendo o nascimento de uma figura de filósofo que passou a significar não aquela imagem do “filósofo” antigo, senão um “filósofo” que se “veste de mago” ou de “astrólogo”. Daí a palavra “renascimento” fazer tanto sentido, posto que a filosofia renasça, contudo, de outra forma em termos de adaptação.

O antigo modelo de “mestre-escola” ou “mestre da vida” não é retomado, e este novo perfil assume uma postura de grande curiosidade e liberdade de investigação, ultrapassando os limites comuns da vida ativa. Uma obra de arte do séc. XV é utilizada

⁸¹² 1991, p. 123.

por Garin como fonte para demonstrar esta mudança de paradigma, esta é *Os Três Filósofos* de Giorgione Barbarelli.



Figura 13 Giorgione Barbarelli (1477-1510). *Os Três Filósofos* (1505-1509). Óleo sobre tela. *Kunsthistorisches Museum*, Viena, Áustria.

Disponível em: <http://virusdaarte.net/giorgione-barbarelli-os-tres-filosofos/>

Esta representação misteriosa de três filósofos inominados suscitou muitas especulações sobre suas possíveis identidades ou referências simbólicas. Nesta imagem vemos representado o que sugere serem três gerações diferentes, um jovem (naturalista), um homem de meia-idade (com feições orientais) e um velho (com feição venerável ou sapiencial). Segundo Garin⁸¹³ estas representações não suscitam a imagem comum na época do “filósofo medieval” ou das imagens do “filósofo” conservadas na história ou na memória coletiva. Seguindo a investigação de Salvatore Settis, Garin indica que nesta obra estão representados os “reis magos”. Enquanto uma interpretação possível para a obra, os reis magos e sua narrativa bíblica desempenharam no Renascimento uma justificativa em torno do problema ou da disputa sobre a astrologia.

As três figuras parecem indicar os três âmbitos assumidos neste novo paradigma, ou seja, o filósofo além de investigar a natureza em suas considerações clássicas, também deve considerar a potência dos astros. Garin considera que a atividade do filósofo renascentista é

⁸¹³ 1991, p. 125.

[...] penetrar no fundo da realidade natural; interrogar as estrelas; dissecar os vivos; ditar as leis das cidades, [...], curar a melancolia e a loucura [...] ⁸¹⁴.

A narrativa não chamou atenção somente de Giorgio Barbarelli, esta também serviu de inspiração a Andrea Mantegna, Benozzo Gozzoli, Gentile da Fabriciano, Paolo Uccello, Albrecht Dürer e Hyeronimus Bosch ⁸¹⁵. A inspiração artística da época absorveu esta narrativa em seus elementos significativos, como o mistério dos magos ou sábios orientais, seu fantástico conhecimento das estrelas e sua capacidade de guiar-se por elas. Elementos tais que também foram absorvidos pela especulação renascentista não somente artística, mas na filosofia, esta que serviu de base para as representações iconográficas ⁸¹⁶.

Este novo modelo de filósofo no séc. XV consiste em uma adaptação dos antigos filósofos ou sábios para a cultura da época, onde os reis magos passam a significar sábios (*sapiens*) e sacerdotes (*sacerdos*) ⁸¹⁷. Em Marsílio Ficino esta associação entre vários filósofos ou sábios antigos cumpriu uma agenda que é chamada de *prisca theologia* ou sabedoria antiga. Dentro deste modelo o filósofo assume também a imagem de mago em seu plano de ação no mundo natural e da magia enquadrada na prática científica ⁸¹⁸.

Acerca da concepção da imagem Marsílio Ficino possuía um hábito que foi descrito por Tim Parks ⁸¹⁹ como “conflação”, que significa que ele confundia ou misturava frases, sentenças ou ideias. Neste sentido, Ficino tinha o hábito de para onde olhasse via sempre o mesmo em termos de unidade. Um caso claro disso seria sua interpretação do hino ao sol no qual viu semelhanças em Platão (na alegoria da caverna e analogia do sol na *República*), Proclo e Agostinho (*Solilóquios*). Esta sua característica teria lhe conduzido para a constatação de que todos os antigos sábios, filósofos e sacerdotes – como Hermes Trismegistos, Zoroastro, Orfeu, Pitágoras, Platão, Paulo e Agostinho – constituíam um único grupo em um contínuo fluxo temporal, uma religião primordial ⁸²⁰.

⁸¹⁴ GARIN, 1991, p. 126.

⁸¹⁵ CATÁ, 2015, p. 110.

⁸¹⁶ CATÁ, 2015, *idem*.

⁸¹⁷ MONTESANO, 2018, p. 205.

⁸¹⁸ GARIN, 1991, p. 133.

⁸¹⁹ 2006, p. 207

⁸²⁰ ASSMANN, 2010, p. 77.

A visão humanista de Ficino teria lhe propiciado uma nítida ruptura com os padrões medievais, no sentido de que não se guiava pelas distinções e demarcações unívocas estabelecidas pela mentalidade cristã imediatamente anterior, abrindo-se para um horizonte mais pessoal e livre para experiências individuais, o que Tim Parks⁸²¹ alude a esta atitude como sendo a origem de nossos hábitos modernos de escolha de ideias como em um supermercado.

O ecletismo de Ficino lhe conduziu a uma expressão de tolerância que afirmava que toda a religião é universal e que tal experiência pressupunha uma espécie de *homo religiosus*. Neste sentido, toda religião é uma expressão particular, parcial ou menor de uma esfera única⁸²². Contudo, o Cristianismo ainda era visto por Ficino como uma expressão superior.

O primeiro estudo remonta a um artigo de P. O. Kristeller de 1938, *Marsílio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, no qual julga que a redescoberta dos escritos platônicos no Renascimento estava associada em Ficino a tradição filosófica e religiosa⁸²³ na qual Platão estava inserido. Um dos principais pesquisadores sobre o tema da concepção da *sabedoria antiga* renascentista foi Daniel P. Walker, e em seus dois estudos *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonism* de 1953 e *The Prisca Theologia in France* de 1954 onde estabeleceu uma forte linha teórica que se tornou clássica. Segundo seus estudos a *prisca theologia* originou-se desde a antiguidade quando os primeiros cristãos buscaram estabelecer uma ordem temporal da revelação divina admitindo a existência de uma linha revelacional anterior ao Cristianismo. As principais fontes não cristãs elencadas são o Hermetismo, o Orfismo, os *oráculos caldeus*, os fragmentos dos filósofos Pré-Socráticos e os oráculos sibilinos.

Este conjunto de fontes difusas possuía uma relação estreita com adesão do Platonismo e do Cristianismo⁸²⁴. A revelação cristã teria sido possivelmente entregue aos judeus e canalizada pelos gentios por meio do Egito onde Moisés teria ensinado aos

⁸²¹ 2006, p. 208.

⁸²² ROBERTS, 2013, p. 143.

⁸²³ KRISTELLER, 1938; GENTILE, Sebastiano. *Condiderazioni Attorno al Ficino e alla Prisca Theologia*. In: CAROT, Stephano; COMPAGNI, Vittoria P. (org.) **Nuovi Maestri e Antichi Testi**. Umanesimo e Rinascimento alle Origini del Pensiero Moderno. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012, p. 57.

⁸²⁴ WALKER, 1954b, p. 204; ASSMANN, 2010, p. 77.

sacerdotes locais. Por fim, entende-se que as diversas expressões desta revelação eram formas parciais ou incompletas⁸²⁵.

Deste modo, o Cristianismo é visto por Ficino como uma religião primordial antecedida e anunciada pelos pagãos. Esta religião primordial seria baseada nos relatos bíblicos sobre sua origem pré-noaquita e que no período pós-diluviano teria se dispersado sobre a terra através da linhagem de Noé⁸²⁶. Deste modo, todas as religiões possuem uma só fonte, porém foram expressas em diferentes codificações culturais e linguísticas por diferentes sábios e profetas.

Neste sentido, a imagem do “filósofo” cunhada por Ficino é a do *magus*, um conjunto de sábio, piedoso e terapeuta. Esta construção simbólica do filósofo quebra com a visão unitarista da tradição mosaica que distancia os afazeres espirituais e os afazeres mundanos, e confunde-se com o médico, o filósofo, o filólogo e o teólogo. Devemos assim atentar-nos a apologia de Ficino ao *DVLT* que utiliza desta conformação para estabelecer seu argumento de autodefesa.

Vejamos algumas considerações teóricas que buscaram sistematizar essa concepção. Daniel P. Walker⁸²⁷ resumizou a crença dos renascentistas em torno da sabedoria antiga em quatro categorias interpretativas. A primeira diz respeito à constituição de um Cristianismo liberal e aberto a diferentes crenças religiosas que buscavam mais enfatizar as semelhanças do que as diferenças, e que esta se manteve até a Reforma Protestante e permaneceu posteriormente a ela. A segunda afirma a aceitabilidade da filosofia não cristã pelos cristãos e a sua inserção na própria história do Cristianismo como um dos componentes de sua tradição, o que teria aliviado possíveis tensões a Ficino e outros. A terceira é a contribuição para a permanência dos temas pagãos e a sobrevivência de deuses, heróis, mitos e etc. Por fim, a quarta afirma a predominância da interpretação teológica de Platão pelos neoplatônicos renascentistas. Platão teria sido uma derivação de Moisés e um canal que levaria a revelação cristã.

A origem da ideia de *prisca theologia* em Ficino teria sido anterior ao seu contato com Plethon. Esta é a hipótese sugerida por James Hankins⁸²⁸, e segundo este pesquisador Ficino já estava interessado pela sabedoria antiga na década de 1450, e que esta foi estabelecida através de fontes patrísticas e neoplatônicas. O plano de fundo desta adesão de Ficino seguia a tendência comum entre os humanistas desde o século

⁸²⁵ WALKER, 1954a, p. 210.

⁸²⁶ ASSMANN, 2010, p. 78.

⁸²⁷ 1953, p. 119-120.

⁸²⁸ 1990b, p. 282.

XIV que consideravam que os antigos eram os mais avançados, adotando assim suas ideias filosófico-religiosas como paradigma. Este programa ficiniano está disposto em seu *De Christiana Religione*.

Esta sabedoria especial era considerada muito superior às ideias comuns da religião popular da Antiguidade e teria sido ocultada do vulgo e suas superstições, assim mantendo-se preservada da vulgarização enquanto um conhecimento reservado (i.e. secreto, esotérico, perene)⁸²⁹. Esta sabedoria “esotérica” teria sido gestada como uma maneira de preparar os gentios para a revelação cristã da mesma forma que os judeus foram preparados por Moisés. Segundo Hankins⁸³⁰, Ficino foi o primeiro autor a dedicar-se de maneira aprofundada e capacitada pelo domínio do grego e da teologia cristã sobre a sabedoria oculta dos antigos, produzindo a mais sofisticada teoria renascentista sobre o tema da sabedoria secreta.

A proposta de James Hankins⁸³¹ afirma que Ficino elaborou minuciosamente um plano “histórico, metafísico e funcional” entre a “teologia antiga, neoplatonismo e a tradição judaico-cristã”. Este elaborado plano possui duas grandes linhas divisórias: um período de *inspiração* e um período de *interpretação*. O primeiro período compreende as revelações recebidas por mentes inspiradas diretamente por Deus, como Moisés e os profetas entre os cristãos, e Platão e outros teólogos pagãos entre os gentios. Estas revelações em forma de leis e mistérios foram escritas poética e gnomicamente e, sobretudo, por seu caráter sublime e inefável eram pouco compreendidos até mesmo por aquele que o recebia. Neste período filosofia e teologia estavam fundidas.

Com o advento do Cristo se inicia um novo período de interpretação das revelações recebidas, esta que é a era dos grandes intérpretes e dos teólogos cristãos e “pagãos”. Com este novo período há a divisão entre filosofia e teologia, contudo, a fusão entre ambas torna-se patente nos grandes intérpretes como Paulo e Pseudo-Dionísio Areopagita. Depois deste momento a igreja teria sido atingida por uma calamidade que conduziu a sabedoria novamente a ocultação. Esta sabedoria foi retomada a luz pela Patrística em autores como Agostinho de Hipona, Orígenes e outros. Porém, na idade média esta sabedoria teria novamente entrado em ocultação, retornando de seu véu no Renascimento “pela obra de Marsílio Ficino”⁸³².

⁸²⁹ ALLEN, 2008, p. 34.

⁸³⁰ 1990b, p. 282.

⁸³¹ 1990b, p. 283.

⁸³² HANKINS, 1990b, p. 284.

Em suma, os dois períodos sumarizados acima se alinham a um duplo movimento observado na história das religiões, de que a sabedoria divina manifestou-se originalmente em indivíduos inspirados e através do Cristo no mais humilde dos homens e mulheres em uma forma de expressão poética e misteriosa de difícil compreensão. Mas que poderia ser levada a um número maior de indivíduos pelo dom da interpretação que também se dar por meio do Cristo. Para Hankins⁸³³, Ficino compõe o plano de uma gnose religiosa que combina a visão platônica da progressiva corrupção do clero e as visões de Paulo e Eusébio de Cesareia de que Cristo conduz a manifestação da verdade, e a concepção de conspiração platônica de George de Trebizonda.

Contudo, mesmo que para Ficino o Cristianismo seja uma forma aperfeiçoada, as teologias antigas ainda devem ser observadas e consideradas como um recurso para a teologia cristã.

Seguindo uma posição inicial semelhante à de D. P. Walker, contudo propondo uma nova linha teórica, os estudos de Maria Muccillo⁸³⁴ sobre a *prisca theologia* afirmam que este não é um fenômeno moderno ou renascentista. Esta formulação possui como ponto central as condicionantes temporais e nacionais os quais ela se manifesta e seus objetivos a serem defendidos.

A *prisca theologia* surge ainda na Antiguidade⁸³⁵ e está presente nas obras dos primeiros padres da igreja e de autores “pagãos”, como no Neoplatonismo tardio de Proclo. Na Patrística a sabedoria antiga estava vinculada a legitimidade das ideias pagãs e seu uso pela apologética cristã; enquanto para o Neoplatonismo tardio correspondia à ideia de uma origem antiga dos problemas neoplatônicos acerca da figura completa ou perfeita do filósofo, mago e sacerdote. Esta última concepção é completamente tomada de uma característica da mentalidade filosófico-religiosa, ou mística, comum naquele momento da Antiguidade. Como também possuindo enquanto um valor a primazia da sabedoria nacional e a justificativa da origem da cultura e religião grega.

No Renascimento do séc. XV os interesses eram outros. Neste período está relacionado à ideia de um único plano de fundo religioso temporalmente antigo. Neste sentido podemos afirmar que a *prisca theologia* no Renascimento pode ser entendida como uma tentativa original de problematizar o passado filosófico e religioso, em suma,

⁸³³ 1990b, p. 285.

⁸³⁴ 1996, p. viii.

⁸³⁵ MUCCILLO, 1996, p. viii; cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. **Alien Wisdom**. The Limits of Hellenization. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1998; WALKER, 1953.

uma indagação acerca do problema histórico da filosofia, ou um modelo de história da filosofia⁸³⁶ ou história da religião.

Para Maria Muccillo⁸³⁷ é uma expressão própria ou demonstração da concórdia universal (da *pia philosophia* ou *pax philosophica*) entre as sabedorias nacionais (Hermetismo egípcio, Cabala judaica, Zoroastrismo persa, Orfismo e Pitagorismo gregos, etc.) e as escolas filosóficas (Platonismo, Aristotelismo, etc.) desenvolvidas por Marsílio Ficino (*prisca theologia*), Pico Della Mirandola (*concordia philosophorum*), Agostino Steuco (*perennis philosophia*), Francesco Patrizi e outros.

Todas estas posições possuíam um programa definido, como no caso de Pico Della Mirandola onde a concórdia assumia um valor apologético de defesa do Cristianismo, programa tal que era semelhante em Ficino, Steuco e Patrizi⁸³⁸, além do domínio de uma autoridade (Zoroastro, Trismegistos, Orfeu, etc.). Em Ficino, Pico e Patrizi também há a ideia de uma tradição filosófico-religiosa contínua originada diretamente na divindade e identificada enquanto “verdade” e “autenticidade”, como uma “*pia* tradição filosófica” da Antiguidade⁸³⁹.

Já para Mosh Idel⁸⁴⁰ a “filosofia oculta” renascentista possuía duas fontes que compõem o *corpus* de uma tradição religiosa, sendo esta o *corpus* grego-helenístico e o hebraico-cabalístico. Estas fontes passaram por um processo de validação e legitimação em um ambiente dominado pela dogmática cristã. Estes componentes foram tratados e expostos de uma “maneira esotérica” não apenas como fontes filosóficas, senão também religiosas, e é nisso que consiste a chamada *prisca theologia*.

Duas teorias básicas conforme Mosh Idel podem ser percebidas para se compreender como se deu sua adesão pelos cristãos. Salientando que estas disposições dizem respeito à própria história da religião e do monoteísmo. A primeira teoria afirma que estas doutrinas concordam com o Cristianismo e que foi transmitida por uma tradição primitiva da igreja, ou seja, deve ser entendida como uma dimensão histórica. A segunda afirma que não se trata de uma dimensão histórica, mas sim de uma série de revelações parciais entre os não-cristãos.

Para a primeira houve uma única revelação e mais de uma linhagem de transmissão. Esta fonte única teria sido a tradição “mosaica”, também referida como

⁸³⁶ Cf. CELENZA, 1999, p. 675.

⁸³⁷ MUCCILLO, 1996, p. viii.

⁸³⁸ MUCCILLO, 1996, p. ix.

⁸³⁹ MUCCILLO, 1996, p. 169.

⁸⁴⁰ 2002, p. 137.

“adâmica” ou “abraâmica” que teria sido transmitida aos gregos por meio de Pitágoras, Platão e Hermes Trismegistos. Estas linhas de transmissão teriam sido unilineares⁸⁴¹. Esta teoria unilinear teria como fonte as tradições da antiguidade patrística e judaica. Enquanto a teoria multilinear teria sido adotada pelos renascentistas⁸⁴² e que teve uma influência bizantina (de Plethon e outros).

A posição multilinear é a mais complicada de ser sustentada a partir de um “ponto de vista monoteísta”, pois equiparam figuras míticas com formas religiosas consideradas avançadas ou sofisticadas gerando uma disposição a crítica pela ortodoxia. Algumas posições consideradas inconsistentes são difíceis de ser sustentadas enquanto unilineares.

Um caso deste tipo era o de Marsílio Ficino, pois ele manteve mais de uma visão em seus escritos. Segundo Mosh Idel⁸⁴³ e P. O. Kristeller⁸⁴⁴, Ficino sustentou uma visão multilinear; já Schmitt afirma que a visão de Ficino era unilinear⁸⁴⁵, todas estas interpretações podem está certas se analisado cada escrito de Ficino em separado.

Conforme Mosh Idel, em Ficino no prefácio ao *Pimander* e no comentário a Platão a visão multilinear é acertada, pois Ficino apresenta demarcações claras entre as fontes pagãs e mosaicas; enquanto no *De Christiana Religione* (capítulos 25-26) a opinião de Schmitt se encaixa com o encontro entre paganismo e Judaísmo. Contudo, um estudo de James Hankins⁸⁴⁶ sugere que Ficino transitou no curso de sua produção de uma posição multilinear para outra unilinear (enquanto uma terceira via interpretativa), porém, Mosh Idel⁸⁴⁷ não concorda com esta hipótese afirmando que em sua produção tardia Ficino apresenta sua visão multilinear em alguns comentários a Platão.

A questão colocada por Mosh Idel e James Hankins é fundamental para nós, pois incide diretamente na postura pública de Ficino. Levando em consideração a proposta da *prisca theologia* em suas duas linhas, unilinear e multilinear, teria Ficino abandonado o “paganismo” após sua crise espiritual como resultado de uma conversão? Este fato teria alguma relação com a sua obra apologética? Esta transição para o Cristianismo e a superioridade desta marcaria um sinal de independência sobre as fontes não-cristãs?

⁸⁴¹ SCHMITT apud IDEL, 2002, p. 139.

⁸⁴² IDEL, 2002, p. 141.

⁸⁴³ 2002, p. 145.

⁸⁴⁴ 1946, p. 27-29.

⁸⁴⁵ SCHMITT apud IDEL, 2002, p. 139.

⁸⁴⁶ 1990, p. 460.

⁸⁴⁷ 2002, p. 146.

Enquanto uma última tentativa de estabelecer uma compreensão do dúbio caso ficiniano e das questões por nós elencadas acima, Mosh Idel⁸⁴⁸ propõe que Ficino teria aderido a uma posição dos averroístas que afirmaria uma “dupla verdade”⁸⁴⁹. Entretanto, entender que Ficino tenha assumido a independência do Cristianismo talvez não signifique que este seja admitido como superior (o que tornaria possível uma quarta linha interpretativa).

Por outro lado, Jan Assmann⁸⁵⁰ propõe uma formulação teórica semelhante à proposta de Mosh Idel (unilinearidade e multilinearidade) fundamentada na noção de “distinção” (*distinction*) a qual se aplica a esfera cultural e/ou intelectual. Suas ideias estão presentes em suas duas importantes obras *Moses the Egyptian* e *The Price of Monotheism*. A “distinção” opera por meio da aplicação do valor de verdade ou falsidade de uma religião ou construção cultural. Esta forma de criação de identidades é a que construiu as distinções entre “judeus e gentios”, “cristãos e pagãos”, “mulçumanos e não crentes”. Estas distinções não somente produzem um universo de significação, identidade e sentido (i.e. um universo simbólico), senão também “conflito, intolerância e violência”.

Contudo, o que se apresentou na Antiguidade enquanto uma distinção entre monoteístas e pagãos, no Renascimento do séc. XV se deu no próprio universo monoteísta⁸⁵¹. Na Antiguidade podemos propor duas alternativas de compreensão: ou o passado politeísta converteu-se em um monoteísmo mosaico (ou abraâmico), ou se admite que as várias fontes da revelação façam parte da mesma história ou memória. Para Assmann, no séc. XV a distinção mosaica foi dissolvida pelo Neoplatonismo florentino e foi retomada a visão unilinear onde se equiparou Zoroastro, Hermes Trismegistos e outros. A ruptura com a tradição mosaica proposta pelos renascentistas, a começar com o programa pagão de Plethon, buscou equiparar as antigas fontes das religiões não monoteístas.

Partindo da discussão envolvendo a história da religião na Europa, Kocku Von Stuckrad⁸⁵² propõe uma investigação assentada na análise do discurso visando objetivar a construção de identidades no início da Europa moderna envolvendo as concepções de secularização e pluralismo, e como o esoterismo se encontra dentro deste constructo.

⁸⁴⁸ 2002, p. 147.

⁸⁴⁹ Conceção nunca defendida pelo próprio Averrois.

⁸⁵⁰ 1997, p. 1.

⁸⁵¹ ASSMANN, 2010, p. 76.

⁸⁵² 2010a.

Dentro deste contexto encontra-se em uma posição proeminente a concepção de *prisca theologia*.

Esta concepção confronta outra importante, a de “tradição”, onde no ocidente o termo “tradição cristã” ou “tradição judaico-cristã” marca um processo de diferenciação operada por uma retórica de singularização⁸⁵³. Neste sentido, para Von Stuckrad, a *prisca theologia* pode ser entendida como uma estratégia discursiva com o objetivo de formular uma nova identidade e origem do conhecimento filosófico e religioso distinto da tradição cristã escritural. A criação desta alteridade joga diretamente no campo religioso como uma identidade alternativa em meio a uma retórica inter-religiosa (composta pelo Cristianismo, Judaísmo e Islamismo).

Os condicionantes históricos são os já indicados pelos estudos anteriores, ou seja, o ressurgimento do interesse pelo Platonismo e as literaturas herméticas e neoplatônicas ligadas a uma estrutura pluralista e as querelas envolvendo as três religiões monoteístas. Isso se constata, pois Hermes Trismegistos, Zoroastro, Pitágoras e outros são amplamente conhecidos e mencionados por cristãos, mulçumanos e judeus. Para os autores cristãos do Renascimento do séc. XV o acesso a textos oriundos de fora da tradição cristã e sua possível antiguidade contribuiu com sua constituição enquanto uma tradição alternativa e o problema de como esta se relacionaria com as tradições escriturais. Assim se encontram as teorias de Mosh Idel e Kocku Von Stuckrad.

O problema envolvendo a *prisca theologia* e sua relação com as tensões entre as confissões religiosas monoteístas nos séc. XV e XVI e as propostas de uma renovação na interpretação do Cristianismo pela Reforma – diferente da maior parte dos estudos sobre o Renascimento que foca no horizonte do Humanismo – foi desenvolvido por James Heiser em *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*.

Centrado nas proeminentes figuras do Platonismo florentino Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola, James Heiser⁸⁵⁴ buscou em seu estudo desenvolver uma análise destes dois autores e suas concepções de sabedoria antiga a partir da ideia de reforma e tratando-os como reformadores. Contudo, diferente da Reforma e seu retorno às escrituras, Pico e Ficino propuseram um retorno e apelo às fontes por eles consideradas como *prisci theologi*, fontes as quais são consideradas *outsiders*, “pagãos”. O tema da

⁸⁵³ VON STUCKRAD, Kocku. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*. Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden, NED: Brill, 2010a, p. 25.

⁸⁵⁴ 2011, p. 11.

renovação do Cristianismo e sua associação com a *prisca theologia* foi objeto de investigação por Cesare Vasoli. Esta *renovatio* do Cristianismo possuía seu fundamento na especulação acerca das origens da religião em termos de uma única raiz e suas ramificações e que deveria guiar o conhecimento humano em busca da sua regeneração⁸⁵⁵.

Por fim, seguindo uma proposta semelhante à de Maria Muccillo acima referida, Wouter J. Hanegraaff⁸⁵⁶ afirma que a busca renascentista e a redescoberta dos clássicos e das tradições filosóficas e religiosas antigas impulsionou uma consideração entre a racionalidade humana e revelação divina que originou uma especulação acerca de suas origens de forma histórica e/ou cronológica, busca tal que produziu considerações harmônicas ou coincidentes com o Cristianismo. Este projeto de redescoberta teria se iniciado em Florença desde o encontro de Cosmo de Médici com Gemistos Plethon e do desejo de Cosmo de fundar a Academia Platônica. Esta tradição filosófica e religiosa conformava em Ficino um *corpus* que incluía os escritos platônicos, herméticos e neoplatônicos. Toda a história da criação da Academia, das coincidências astrológicas e da literatura obtida por Cosmo e traduzida por Ficino se encontra no prefácio de Ficino a sua tradução de Plotino⁸⁵⁷.

Estes desenvolvimentos conformam aquilo que se entende como a “história da verdade metafísica”, o que para aqueles indivíduos envolvidos esta história possuía um fundamento auto-evidente para a sua investigação. Contudo, para a historiografia atual apresenta-se diante de sérias contrariedades. As descobertas renascentistas destas literaturas pagãs os conduziram para uma necessária apologética cristã que exigiu um profundo esforço intelectual. Este esforço produziu uma narrativa extremamente forte que pôs em risco a narrativa tradicional da Igreja.

Wouter J. Hanegraaff⁸⁵⁸ considera que se deve bem notar a distinção entre *prisca theologia*, *philosophia perennis* e *pia philosophia* conforme também enfatizou Schmitt. A *prisca theologia* possuiria o sentido de *declínio* e *esperança* de *retorno* ou *reavivamento*; a *philosophia perennis* por sua vez significaria uma enfática *continuidade*; enquanto a *pia philosophia* considera um *desenvolvimento gradual* até a revelação final. Segundo Hanegraaff, as duas primeiras formas de discurso foram as

⁸⁵⁵ GENTILE, Sebastiano. Vasoli, Ficino e il Mito del ‘Prisci Theologi’. *Rinascimento*, v. 54, n.65, p. 69-83, 2014.

⁸⁵⁶ 2012, p. 5.

⁸⁵⁷ GENTILE, 2012, p. 59.

⁸⁵⁸ 2012, p. 10-11.

mais comuns no Renascimento, contudo, não podemos deixar de lado a terceira forma, pois as três representam formas ou esquemas macro-históricos: evolutivo, degenerativo e continuidade.

O esquema evolutivo, ou “educativo”, sugeria o estudo das fontes antigas redescobertas, contudo, a revelação cristã se consolidava como o modelo mais aperfeiçoado, onde as inconsistências das teorias pagãs deveriam ser resolvidas por meio da teologia cristã. Por outro lado, o modelo perene mesmo afirmando a universalidade das verdades conhecidas, o estudo das fontes redescobertas implicaria apenas como um meio para reconfirmar as verdades já existentes e não implicando em novas verdades. O modelo da *prisca theologia* assumia exatamente que as fontes antigas, por serem as mais próximas da revelação original, poderiam conter novos conhecimentos ou implicações.

Sendo assim, a promessa de um conhecimento novo impulsionou a busca pelas fontes e o seu estudo. Um problema que pode ser suscitado neste modelo é que as formas religiosas mais recentes poderiam ser consideradas formas obsoletas ou deficientes por seu distanciamento cronológico das fontes originais. Com efeito, o Cristianismo corria o risco de ver-se como uma forma declinante ou insignificante, onde uma tentativa de reforma a levasse a tornar-se uma religião pagã renovada.

2.3.1 Ficino e os *Prisci Theologi*

Apresentaremos agora as referências de Marsílio Ficino aos *prisci theologi* enfatizando sua formulação genealógica e seus argumentos filosófico-religiosos. As principais fontes são o seu comentário introdutório ao *Pimander* e a *Theologia Platonica*.

No *Argumentum* (Prefácio) ao *Pimander* de Hermes Trismegistos publicado em 1471, Marsílio Ficino nos apresenta o que parece ser a primeira referência a genealogia dos *prisci theologi*. A genealogia formulada por Ficino pode ser disposta do seguinte modo: Hermes Trismegistos → Orfeu → Aglaofemo → Pitágoras → Filolau → Platão⁸⁵⁹. A sequência é cronológica e sugere um esquema de linhagem onde o

⁸⁵⁹ “Seguido por Orfeu, o segundo entre os antigos teólogos. Aglaofemo foi iniciado na sacralidade de Orfeu. Aglaofemo foi sucedido na teologia por Pitágoras, de quem Filolau é seu seguidor, e preceptor de nosso divino Platão. Desta maneira, uma sabedoria antiga que concorda seis teólogos cuja ordem é constatada, começa em Mercúrio, e no divino Platão termina” (FICINO, 2011, p. 4, tradução nossa). “[...] Eum secutus Orpheus secundas antique theologie partes obtinuit; Orphei sacris initiatus est

conhecimento é transmitido em forma de uma cadeia sucessiva desde Trismegistos até Platão, este que é visto como o mais perfeito, pois é a culminância da cadeia. Nota-se a ausência de Zoroastro que surge em outras obras compondo a genealogia.

Na *TP* Livro VI, 1, 7, Ficino apresenta mais uma linhagem quando trata acerca das opiniões sobre a alma humana. Segundo os *prisci theologi* a alma não é submetida à matéria, ou seja, sua potência pertence ao suprassensível, que é a sua origem. A lista descrita é: Zoroastro → Mercúrio → Orfeu → Aglaofemo → Pitágoras → Platão⁸⁶⁰. Nesta lista Filolau é suprimido, enquanto Zoroastro é inserido como o inicial.

Em mais um argumento centrado na origem divina das constituintes humanas na *TP* Livro XII, capítulo I, 4, Ficino afirma que a mente humana é formada em conformidade a mente divina, justificando com a autoridade dos *prisci theologi*. A lista é estabelecida deste modo: Zoroastro → Mercúrio Trismegistos → Orfeu → Aglaofemo → Pitágoras → Platão⁸⁶¹. Mais uma vez Zoroastro é inserido encabeçando a lista e Filolau é suprimido.

Ainda na *TP* Livro XVII, capítulo I, 2, Ficino elenca novamente uma lista de teólogos acerca da condição da alma antes e depois do corpo. A lista cita: Zoroastro → Mercúrio Trismegistos → Orfeu → Aglaofemo → Pitágoras → Platão⁸⁶². Aquilo que era um sagrado mistério foi misturado no universo profano como medida de preservação, o que resultou em uma variedade de caminhos e sucessores intérpretes. Consequência disso, segundo Ficino, foi a divisão dos sucessores de Platão em seis escolas dentro da Grécia (Xenócrates, Arcesilau e Carnéades) e fora da Grécia (Amônios Saca, Plotino e Proclo). A lista apresentada mantém as mesmas sequências e personagens das outras citações da *TP*.

Aglaophemus; Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri preceptor. Itaque una prisce theologie undique sibi consona secta ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordium sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta [...]".

⁸⁶⁰ "[...] Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato [...]" (FICINO, 2002, p. 124).

⁸⁶¹ "[...] Cum haec theologi prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil erat aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoras a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia incohabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a deo praecipiebat in singulis atque ipse semper exordiebatur a deo. Se redeo parumper ad Pythagoram. Hic cum invenisset latus longius trianguli illius quem rectangulum nominant [...]" (FICINO, 2004, p. 24).

⁸⁶² "[...] queorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegistus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit [...]" (FICINO, 2006, p. 6).

No *Comentário ao Filebo* (Livro I, Cap. XVII), Ficino utiliza mais uma vez a autoridade dos *prisci theologi* para justificar a verdade das formas e a sua presença no corpo. A lista sequencial de teólogos antigos é: Zoroastro → Trismegistos → Orfeu → Aglaofemo → Pitágoras → Platão⁸⁶³. No capítulo XXVI do *Comentário ao Filebo* volta a mencionar os *prisci theologi* em sequência: Zoroastro → [Hermes] Mercúrio [Trismegistos] → Orfeu → Aglaofemo → Pitágoras⁸⁶⁴. Esta é talvez a única sequência de *prisci theologi* onde Platão não é mencionado.

Na epístola *Lex et Iustitia* (*Lei e Justiça*) Ficino apresenta uma lista de legisladores que teriam recebido as leis através de revelação divina, pois segundo ele os deuses produziram as leis celestes e humanas. A lista sequencial é esta: Mercúrio (Osíris) → Zoroastro (Arimaspos) → Zalmoxis (Vesta) → Minos e Sólon (Jove) → Licurgo (Apolo) → Numa (Ninfa Egéria) → Maomé (Anjo Gabriel) → Platão⁸⁶⁵. Todos estes segundo Ficino teriam copiado Moisés parcialmente, este que é a o receptor mais perfeito.

Uma lista semelhante a da epístola *Lex et Iustitia* é apresentada no sumário de Ficino ao *Minos* de Platão. Neste sumário são listados os legisladores de cada nação. A lista segue a seguinte sequência: Zoroastro (aos bactrianos e Persas através de Horomasis) → Trismegistos (aos egípcios através de Hermes) → Moisés (aos hebreus diretamente de Deus) → Minos (aos cretenses por meio de Júpiter) → Charondas (aos cartagineses por meio de Saturno) → Licurgo (aos espartanos através de Apolo) → Draco e Sólon (aos atenienses por meio de Minerva) → Pompílio (aos romanos por meio de Egéria) → Maomé (aos árabes por meio de Gabriel) → Zolmoxis (aos setianos através de Vesta) → Platão⁸⁶⁶ (aos magnésios e siculis por meio de Júpiter e Apolo).

Em outra epístola endereçada a Johannes Pannonius [1480] Ficino apresenta uma lista sequencial da *pia philosophia* semelhante às anteriores: Zoroastro (entre os persas)

⁸⁶³ “[...] *Quod, cum ab antiquis theologis Zoroastre, Mercurio, Orpheu, Aglaophemo, Pythagora quos secutus Plato est diceretur [...]*” (ALLEN, 1975, p. 181).

⁸⁶⁴ “[...] *Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras [...]*” (ALLEN, 1975, p. 247).

⁸⁶⁵ “[...] *Egyptiorum legum lator osiris a Mercurio, Zautrastes apud Arimaspos a bono numine; Xamolsis apud scythas a vesta. Minos cretensis & Solon Atheniensis abi ove; Licurgus lacaedemonius ab apolline. Numa rex romanos a nynpha egeria. Maumethes rex arabusque ab angelo Gabriele; nostre Plato legum libros exordite a deo [...]*” (EPISTOLAE MARSILII FICINI FLORENTINI. Florentiae. 1497. Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze. M.7.37. 243ff, fol. III).

⁸⁶⁶ “[...] *Zoroaster Bactrianis Persisque leges tradens, in Horomasim. Trismegistus, Aegyptiis, in Mercurius. Moyses, iudaes rectissime in patrem totius naturae Deum. Minos cretensibus, in Iouen. Charondas Chartaginensibus, in Saturnum. Lycurgus ladecaemoniis, in Apollinem. Draco & Solon Atheniensibus, in mineruam. Pompilius Romanis, in Aegeriam. Mahometus Arabibus, in Gabrielem. Zamolxis Scythis, in Vestam. Plato noster Magnesiis & Siculis, in Iouem & Apollinem [...]*” (FICINO, 1641b, p. 106-107).

→ [Hermes] Mercúrio [Trismegistos] (entre os egípcios) → Orfeu e → Aglaofemo (entre os trácios) → Pitágoras (entre os gregos e italianos) → Platão (entre os atenienses)⁸⁶⁷. Nesta mesma epístola Ficino afirma a religião cristã é a forma religiosa mais aperfeiçoada, e por este motivo deve ser a *causa* de todas as outras, podendo existir religiões semelhantes ou no mesmo patamar do Cristianismo e outras que não deveriam ser chamadas de “religião”. Consideração semelhante é encontrada no prefácio ao comentário a Plotino⁸⁶⁸.

Na epístola não datada endereçada ao seu amigo Giovanni Cavalcante, intitulada *Amicitia illa stabilis quae a deo conflatur* (*A amizade é constante quando por Deus é firmada*) Ficino afirma que a amizade pode ser extremamente firme quando esta possui Deus como mediador. Segundo ele, todos os teólogos antigos estabeleceram firmes laços de amizade por meio do vínculo sagrado. A sequência descrita por Ficino entre os sábios antigos e seus amigos é: Zoroastro (e Arimaspo) → [Hermes] Mercúrio Trismegistos (e Esculápio) → Orfeu (e Museu) → Pitágoras (e Aglaofemo) → Platão (primeiro Dion de Siracusa – depois Xenócrates)⁸⁶⁹.

Percebamos que na *TP*, *Comentário ao Filebo* e no sumário ao *Minos* Zoroastro é colocado com a fonte inicial, enquanto no *Pimander* e na epístola *Lei e Justiça* esse posto é de Trismegistos. Esta oscilação de concepções existe provavelmente pelas diversas adesões de Ficino, que em parte era devedora de Plethon e sua predileção por Zoroastro, quanto de suas fontes latinas mais favoráveis à antiguidade de Hermes Trismegistos⁸⁷⁰. Contudo, na epístola citada Ficino afirma que todos os sucessores copiaram Moisés. Vale também mencionar omissões importantes às quais Ficino incorreu, pois não ele incluiu em suas genealogias nomes importantes como os de Sócrates, Timeu, Parmênides, Empédocles e as Sibilas⁸⁷¹. No *DVCC* não há referências às genealogias, contudo, os *prisci theologi* Platão, Pitágoras, Orfeu, Zoroastro e Hermes Trismegistos são citados como autoridades.

⁸⁶⁷ “[...] *facturn est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis. Vetus autem Theologorum mos erat divina mysteria turn mathematicis numeris et figuris, turn poeticis figmentis obtegere [...]*” (FICINO apud CELENZA, 1999, p. 679).

⁸⁶⁸ Cf. HANKINS, 1990, p. 286.

⁸⁶⁹ “[...] *apud persas Zoroaster in diuinis religiose philosophiae mysteriis assiduum sibi comitem arimaspem aspirante numine dicite adsciuisse. Mercurius Trismegistus apud aegyptios similiter Esculapiusque. Museum in trácia orpheus. Illic etiam aglaophemus pythagoram. Atheniensis platô dionem primo siracusanum dione deinde defuncto Zanocratem [...]*” (FICINO, 1497 p. 19).

⁸⁷⁰ MORESCHINI, 2011, p. 142.

⁸⁷¹ ALLEN, 2008, p. 35.

2.3.2 Zoroastro



Figura 14 Zoroastro. Representação em manuscrito de 1425.
The British Library, Londres, MS 39.844, fol. 51.
(Fonte: CALVO, 2016, p. 74).

Zoroastro foi uma das mais importantes figuras associada à sabedoria antiga no Renascimento do séc. XV⁸⁷². Sua vida e seus atribuídos escritos eram conhecidos desde a Antiguidade tardia e Idade Média onde foram mencionados e descritos por vários autores como Plínio, Porfírio, Clemente de Alexandria, Orígenes, Arnóbio de Sica, Suídas, etc., embora de maneira incompleta e às vezes até mesmo errônea⁸⁷³.

Sua equivocada atribuição como autor dos *OC* – cuja crença era compartilhada por Ficino e Pico⁸⁷⁴ – semelhante à equivocada atribuição do *Pimander* a Hermes Trismegistos – é apenas uma das crenças sobre ele neste período. Sua relação com Platão povoou a imaginação de muitos autores antigos e modernos e os conduziu a aproximações entre os dois. Zoroastro também foi considerado teólogo, filósofo e mago. As obras atribuídas a Zoroastro (*OC*) e Hermes Trismegistos (*Hermetica*) foram constantemente equiparadas e relacionadas quanto à sua especulação astrológica,

⁸⁷² Zoroastro foi bastante importante para Pico Della Mirandola em suas novecentas teses. Em suas teses sobre Zoroastro a cabala desempenhou uma noção interpretativa. Pico foi responsável por marcar uma grande aproximação entre Zoroastro e a Cabala no Renascimento o que influenciou uma gama de outros autores (cf. WIRSZUBSKI, Chaim. **Pico Della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism**. Cambridge, MA, USA; London: Harvard University Press, 1989).

⁸⁷³ DANNENFELDT, Karl H. The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance. **Studies in the Renaissance**, v. 4, p. 7-30, 1957, p. 7.

⁸⁷⁴ WIRSZUBSKI, 1989, p. 241.

mistérios e além-vida⁸⁷⁵. Sua imagem enquanto um mago pode ser observado na imagem acima original de um manuscrito inglês do séc. XV, associando Zoroastro com a magia e a Teurgia.

Os *Logia* ou *OC* possuem componentes platônicos, neopitagóricos, estoicos, gnósticos e persas. É composto de formulações filosóficas, representações religiosas orientais e uma tentativa de comunicar revelações. Sua provável autoria é atribuída a Juliano, “o teurgo” (ou “o caldeu”) por volta do séc. II A.C., o qual afirma ser produto de revelação divina⁸⁷⁶.

A importância de sua imagem foi legada principalmente por Plethon que o identificou como autor dos *OC* e buscou fundar uma nova religião pagã baseada no Neoplatonismo e outras fontes antigas⁸⁷⁷. Zoroastro também foi descrito como Assírio, Mede, Persomede, Caldeu e Bactriano; e como fundador da astrologia, criador da magia, e autor de filosofia, ciência, magia, alquimia e astrologia⁸⁷⁸.

Ficino, um dos seguidores de Plethon, também cultivou a mesma crença em torno da autoria dos *OC* e fonte da Teurgia antiga. Ficino também tinha uma grande estima por essa figura chegando a indicá-lo como o primeiro grande teólogo em sua genealogia da sabedoria antiga⁸⁷⁹. Outra fonte de Ficino em *De Christiana Religione* foi possivelmente os cabalistas judeus⁸⁸⁰ que afirmavam ser Zoroastro um discípulo de Enoque, e que Ficino parecia concordar. Esta possível transmissão entre Zoroastro, Enoque e seu antecessor Abraão configura-se como uma visão unilinear onde Zoroastro é inserido na tradição judaica. Contudo, é difícil precisar a exata visão que Ficino pretendeu a Zoroastro. Mas de fato Ficino associa Zoroastro com figuras da tradição hebraica como Noé⁸⁸¹. Com efeito, na opinião de Mosh Idel⁸⁸², Ficino assume em outras referências uma visão multilinear que tentar explicar estas relações difusas.

Outro elemento atribuído a Zoroastro foi sua associação com a prática da Teurgia. O mago teurgo utilizava-se de antigos métodos para fazer a alma ascender à realidade

⁸⁷⁵ MOMIGLIANO, 1998, p. 144; REALE, Giovanni. **Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo**. História da Filosofia Grega e Romana. Vol. VII. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 388.

⁸⁷⁶ DANNENFELDT, 1957, p. 8; REALE, 2008, p. 388-389.

⁸⁷⁷ IDEL, 2002, p. 150; ASSMANN, 2010, p. 76; VON STUCKRAD, 2010a, p. 29.

⁸⁷⁸ DANNENFELDT, 1957, p. 8.

⁸⁷⁹ DANNENFELDT, 1957, p. 13.

⁸⁸⁰ IDEL, 2002, p. 153. Zoroastro foi bastante citado por autoridades judaicas medievais e renascentistas, por exemplo, em Elijah de Genazzano.

⁸⁸¹ Segundo Dannenfeldt (1957, p. 14), Hugo de São Vítor (1096-1141) e Pedro Comestor (1100-1178) teriam confundido Zoroastro com Cam, segundo filho de Noé.

⁸⁸² 2002, p. 154.

divina e unir-se a ela⁸⁸³. Essa técnica mística foi entendida como um dos legados da sabedoria antiga para se alcançar o divino e devemos perceber que ela ocupar um lugar importante na magia do *DVCC*.

Os *OC* concentrou um profundo interesse de alguns neoplatônicos tardios como Porfírio, Proclo, Jâmblico e Siriano de Alexandria, enquanto nas obras platônicas *Leis* e *Primeiro Alcebiades* são encontrados referências ao dualismo e a magia; ela obra foi citada por antigos historiadores como Heródoto e duvidosamente referida por Empédocles⁸⁸⁴. Proclo chegou a afirmar que os *OC* e o *Timeu* de Platão deveriam ser preservados para leitores futuros por seu conteúdo e escreveu um livro de comentários, hoje perdido. Com o mesmo intuito Miguel Pselo também escreveu comentários e produziu compilações dos *Oráculos*. Pselo foi uma das principais referências bizantinas acerca do Hermetismo e do Neoplatonismo, principalmente em seus aspectos mágicos e astrológicos influenciando decisivamente os autores renascentistas italianos do séc. XV⁸⁸⁵.

A associação com a magia dos sacerdotes persas rendeu a associação entre os três reis magos da narrativa bíblica como estes sendo zoroastrianos e sua chegada com o encontro com sua sabedoria com o cristo recém-nascido, um “novo Zoroastro”. E neste sentindo promovendo um encontro reconciliador entre as sabedorias zoroastristas e abraâmicas⁸⁸⁶.

No Renascimento italiano, Petrarca e Plethon consideravam Zoroastro como o inventor da magia e o inseriram em uma tradição místico-filosófica por vezes harmonizada com o Cristianismo. Plethon foi o responsável pela ideia de sua grande antiguidade e pela interpretação que concebia que as obras de Platão seriam uma derivação das ideias zoroastrianas. A concepção da antiguidade de Zoroastro em Ficino se originou das interpretações de Plethon quanto de Proclo e o do próprio Platão⁸⁸⁷.

A primeira posição de Trismegistos na linhagem de Ficino se daria por este ter sua proeminência em ser o primeiro filósofo e o primeiro teólogo, enquanto que a relação de Zoroastro com os magos da Pérsia o secundarizava. Uma possibilidade favorável ao primeiro lugar para Zoroastro seria a de que os escritos herméticos sejam compostos de ideias mais claras e densas considerações filosóficas que o estilo oracular dos *OC*. Tal

⁸⁸³ IDEL, 2002, p. 151.

⁸⁸⁴ DANNENFELDT, 1957, p. 7-8; MOMIGLIANO, 1998, p. 142.

⁸⁸⁵ BERNAL, 1987, p. 150-151.

⁸⁸⁶ ALLEN, 2008, p. 36-37.

⁸⁸⁷ MORESCHINI, 2011, p. 141.

fato dentro da concepção da sabedoria antiga colocaria os *OC* em um nível inicial da recepção da revelação esta remontaria ao período de inspiração, enquanto a *Hermética* ao período de interpretação⁸⁸⁸. Entretanto, estes manteriam suas posições como teólogos originais se considerados em sua origem nacional.

2.3.3 Hermes Trismegistos



Figura 15 Hermes Mercúrio Trismegistos Contemporâneo de Moisés. Giovanni di Stephano, 1488. *Cattedrale Metropolitana di Santa Maria Assunta*, Siena, Itália.

Disponível em:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hermes_mercurius_trismegistus_siena_cathedral.jpg

Ficino provavelmente entrou em contato pela primeira vez com a literatura hermética ainda na juventude no ano de 1456⁸⁸⁹. Neste momento a imagem de Trismegistos constituída por Ficino era a de teólogo. A imagem de Hermes Trismegistos enquanto “teólogo” ou “mago” suscitou uma variedade de problemas e interpretações, sendo as mais importantes às propostas por Frances Yates, Eugênio Garin, Walter Scott, A.-J. Festugière e Arthur D. Nock, acerca da distinção entre o componente “filosófico” ou “teórico” (direcionado as pessoas instruídas) e o componente “popular”, “mágico” ou “técnico” (para um público comum), como também da origem da chamada “tradição hermética”.

⁸⁸⁸ MORESCHINI, 2011, p. 142.

⁸⁸⁹ COPENHAVER, 1993, p. 149.

A imagem mais marcante e importante para se compreender o *status* de Hermes Trismegistos no Renascimento italiano é sem dúvida a sua representação no piso da Catedral de Siena produzida por Giovanni di Stephano (Figura 15). No *Duomo* Trismegistos se encontra no centro e circundado por uma série de outras figuras pagãs, como as Sibilas. Contudo, nesta representação em Siena, Trismegistos não aparenta associação com a magia, senão com a sabedoria antiga⁸⁹⁰. Esta aproximação entre as imagens de Trismegistos e das Sibilas está presente em Ficino para além do *Duomo* em sua *De Christiana Religione* nos capítulos XXV e XXVI sobre as profecias sibilinas e o advento do Cristo, onde se afirma que o próprio Trismegistos é um dos seus anunciadores. Ambos, Marsílio Ficino e Giovanni di Stephano, parecem se apoiar em Lactâncio para estabelecer tanto a imagem pictórica quanto a imagem intelectual de Trismegistos.

A principal referência em Ficino é seu *Argumentum* a sua versão do *Pimander*. No *Argumentum*, que introduz sua versão latina dos escritos herméticos, Ficino apoia-se nas autoridades de Platão, Cícero, Lactâncio e Agostinho para argumentar acerca da importância de Hermes Trismegistos enquanto “rei”, “sacerdote” e “teólogo” (seu epíteto de *três vezes grande*)⁸⁹¹ e sua genealogia. Esta tripla associação teria como fonte Platão no *Político* 290d-e (associação com a ascensão real) e Lactâncio em *Instituições Divinas* I, 6, 4. Já o epíteto “Trismegistos” (“três vezes grandes”) é oriundo de Lactâncio.

O conhecimento de Ficino acerca do *Pimander* era direto por meio do original trabalhado em sua própria tradução, enquanto acerca do *Asclepius* este se deu principalmente por meio de Lactâncio e Agostinho⁸⁹². Embora a constituição da imagem de Trismegistos seja complementemente devedora de suas fontes acima mencionadas. O *Asclepius* contribuiu para a construção da imagem de Trismegistos associada à medicina, magia e alquimia e que vinha suscitando interesse dos ocidentais desde o séc. XII, principalmente em torno da magia e sua origem egípcia⁸⁹³. Embora, segundo Gentile e Gilly⁸⁹⁴, estes temas foram considerados por Ficino em um nível secundário, o

⁸⁹⁰ COPENHAVER, Brian. Hermes Theologus. The Sienese Mercury and Ficino's Demons. In: O'MALLEY, J. W.; IZBICKI, T. M.; CHRISTIANSON G. (ed.). **Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation**. Enssays in honor of Charles Trinkaus. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993, p. 154; ROSA, 2010, p. 33.

⁸⁹¹ FICINO, 2011, p. 3.

⁸⁹² ALLEN, 2008, p. 35-36.

⁸⁹³ BERNAL, 1987, p. 151.

⁸⁹⁴ 2001, 125.

que justificaria seu lugar nas narrativas sobre a *prisca theologia* em seu aspecto filosófico-religioso por sua aproximação com a revelação cristã.

O *Fedro* foi considerado por Ficino como a confirmação da antiguidade de Trismegistos, embora a passagem refira-se a Thoth. Para os renascentistas esta era uma referência clara aos atributos metafísicos e teológicos a Trismegistos⁸⁹⁵. Acerca da referência no *Fedro*⁸⁹⁶ de Platão, a repreensão de Amon a Thoth acerca da criação da escrita sugere uma defesa da manutenção do ensino oral, o que resultaria na valorização de um ensino privado ou esotérico contra o ensino público. Também seria atribuído a Hermes Trismegistos o desenvolvimento da astronomia e da astrologia⁸⁹⁷. Acerca da criação da escrita e das leis também se encontra em Lactâncio⁸⁹⁸. Por isto Michael J. B. Allen⁸⁹⁹ sugere que foi segundo este princípio que Ficino empreendeu um projeto de ensino e convencimento da elite florentina por meio da sabedoria antiga. A Passagem do *Político* 490d-e se refere ao ofício do sacerdote como dotado de nobreza, e para tanto no Egito os reis deveriam ascender de uma linhagem sacerdotal. Para Ficino esta passagem conforma mais uma comprovação da alta importância de Trismegistos e seu epíteto.

Segundo Copenhaver⁹⁰⁰, Ficino omite o tema da magia hermética neste escrito não o mencionando como um “mago” nem sugerindo tal leitura, provavelmente para enfatizar sua imagem filosófico-religiosa. Contudo, o entendimento de Trismegistos como aquele que conhece a “ordem dos daemones” ainda assim o caracterizaria como demonólogo e não como demonólatra⁹⁰¹. Sendo que esta teorização da magia acerca do domínio dos daemones é a justificativa construída no *DVCC*. Mantem-se assim sua imagem de profeta semelhante a das Sibilas, associação indiciada já em Lactâncio⁹⁰². Ainda para Copenhaver⁹⁰³, tanto a argumentação no *Argumentum* e a representação no *Duomo* de Siena mantem a caracterização enquanto profeta e teólogo.

Os elementos teológicos suscitados em Lactâncio e outros cristãos na Antiguidade provavelmente aguçou a atenção de Ficino em considerar os escritos herméticos como uma legítima “filosofia teológica”⁹⁰⁴. Outras referências da Antiguidade que ajudaram a

⁸⁹⁵ ROSA, 2010, p. 34.

⁸⁹⁶ 274c.

⁸⁹⁷ GENTILE; GILLY, 2001, p. 124.

⁸⁹⁸ *Instituições Divinas* I 6, 3.

⁸⁹⁹ 2008, p. 35-36.

⁹⁰⁰ 1993, p. 165.

⁹⁰¹ Tal entendimento de Ficino parece partir de Lactâncio, cf. *Instituições Divinas* II 14, 6.

⁹⁰² *Instituições Divinas* I, 6. Este trecho se refere aos testemunhos sobre os deuses pagãos através das Sibilas e oráculos onde são elencados entre outros testemunhos Trismegistos e as Sibilas.

⁹⁰³ 1993, p. 166.

⁹⁰⁴ COPENHAVER, 1993, p. 167; MORESCHINI, 2011, p. 134.

moldar a imagem de Ficino sobre Hermes foram Tertuliano acerca da costura e da função pedagógica de Trismegistos enquanto instrutor dos filósofos; Gaio Mário Vitorino sobre as divisões das horas, dias, meses e anos; Heron de Alexandria sobre o uso de engrenagens para deslocar objetos de grande peso e Diodoro sobre a criação do alfabeto, da eúritmia, o desenvolvimento da eloquência e da música, e sua relação com o comércio⁹⁰⁵.

O subtítulo da versão ficiniana do *Pimander* como “o poder e a sabedoria de Deus” evidencia os conceitos sob os quais Ficino edifica sua concepção da sabedoria em Trismegistos. Conceitos como *vontade*, *poder* e *sabedoria* ocorrem para designar o poder de Deus enquanto categorias interpretativas para os escritos herméticos.

No *Argumentum*, Ficino⁹⁰⁶ suscita o legado hermético segundo seus feitos ao povo egípcio – que o chamava de Thoth (Theuth) – enquanto sacerdote, legislador e criador de um sistema de escrita, esta que era baseada em formas de plantas e animais, e que poderia indicar a maneira pela qual foi criada a linguagem astronômico/astrológica dos signos zodiacais e de outras formas celestes⁹⁰⁷. A associação entre Trismegistos com a criação das letras e dos hieróglifos e a divindade egípcia Thoth e o grego Hermes enfatiza o ecletismo ficiniano pautado em suas referências da Antiguidade e a inserção de elementos mitológicos nas características filosófico-religiosas de Trismegistos.

Marsílio Ficino delimita os escritos herméticos em alguns temas fundamentais. Estes são as coisas divinas, a imortalidade de Deus e seus mistérios e oráculos. Neste sentido, a imagem de Trismegistos cunhada por Ficino⁹⁰⁸ é a do primeiro teólogo ou escritor de teologia, e além de filósofo, Trismegistos é um profeta, pois previu a decadência da idolatria egípcia, a vinda do Cristo, o julgamento final, a restauração do mundo, a glória dos bons e o suplício dos maus. Nitidamente esta imagem consiste em referências exatas a Lactâncio e Agostinho.

Sua posição como “primeiro autor de teologia” levou Ficino a justificar tal posto cronologicamente colocando Trismegistos como o teólogo mais antigo e original, iniciador de uma sequência de *prisci theologi*. Contudo, essa posição é modificada em outros escritos onde Trismegistos aparece em segundo e Zoroastro em primeiro.

⁹⁰⁵ GENTILE; GILLY, 2001, p. 124-125.

⁹⁰⁶ 2011, p. 3.

⁹⁰⁷ ALLEN, Michael J. B. Marsilio Ficino, Hermes Trismegistos and the Corpus Hermeticum. In: **Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources**. Brookfield, Vermont, USA; Aldershot, Hampshire, GB: Ashgate, 1995, p. 41; GARIN, 2001, p. 15; BONO, 1995, p. 27.

⁹⁰⁸ 2011, p. 4.

Esta posição inicial de Trismegistos no *Argumentum* ao *Pimander* parece priorizar o aspecto egípcio da origem do conhecimento sobre Deus, argumentação que é corroborada pelas mesmas fontes suscitadas por Ficino neste escrito, principalmente das considerações de Platão em passagens que sugerem o *Político* 290d-e/291a e o *Fedro* 274c, além de Agostinho em *Cidade de Deus* capítulo XXIII, Cícero em *Sobre a Natureza dos Deuses* III, 22, e Lactâncio em várias passagens de seu *Instituições Divinas*. Sua equiparação com Moisés é significativa, pois eleva o *status* de Trismegistos e da imagem do Egito⁹⁰⁹. E seu poder de previsão e profecia lhe aproxima das Sibilas, e o seu pretense domínio sobre os daemones e sua capacidade visionária, os furores divinos e acessos possessivos que lhe aproxima de Sócrates e seu “bom daemone”⁹¹⁰.

Contudo, o tema da magia parece sutilizado ou encoberto, priorizando-se a imagem de Trismegistos como profeta ligado as opiniões de Lactâncio e Agostinho. Ficino⁹¹¹ consolida essa imagem quando justifica que o dom profético de Trismegistos não está ligado aos daemones, senão ao *poder* e a *sabedoria* de Deus e o processo no qual se ascende a estas instâncias do conhecimento direto sobre Deus. Estas características são justificadas mais em Lactâncio do que em Agostinho⁹¹². O poder e a sabedoria juntamente a bondade de Deus foram características associadas pelos primeiros padres da igreja com a doutrina da Trindade⁹¹³. A adoração de Trismegistos por apologistas cristãos e sua posterior cristianização conferiram a Ficino uma base sólida para sua conciliação da sabedoria hermética com o Cristianismo. Para Ficino é da própria divindade que provêm o conhecimento, por meio de sua luz, e o intelecto humano somente pode acessá-lo se estiver em conexão⁹¹⁴ ou comunhão com o divino⁹¹⁵,

⁹⁰⁹ ASSMANN, Jan. **Moses the Egyptian**. The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, USA; London: Harvard University Press, 1997, p. 18; EBELING, 2007, p. 62-63.

⁹¹⁰ ALLEN, 1995, p. 40.

⁹¹¹ 2011, p. 5.

⁹¹² EBELING, Florian. **The Secret History of Hermes Trismegistus**. Hermeticism from Ancient to Modern Times. Tradução: David Lorton. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 2007, p. 63.

⁹¹³ MORESCHINI, 2011, p. 134.

⁹¹⁴ Uma das formas de conexão com o divino são os *furores divinos* (poético, profético, hierático e amatório) que podem ser descritos como uma forma de arrebatamento, torpor, arroubo emocional, delírio, “loucura” ou êxtase. Estão relacionados aos estados de consciência distintos do considerado “normal” ou lógico/racional, como estágios visionários ou em práticas proféticas, divinatórias e amatórias. Marsílio Ficino as considerou provenientes do plano divino e fonte das distintas formas de inspiração divina em quatro categorias, poéticas, proféticas, sacerdotais e amatórias, que são ordenadas de maneira hierárquica onde cada furor é originado em uma divindade. Cf. as epístolas *De Divino Furore*, *Vera Poesis a Deo ad Deum*, *Poeticus Furor a Deo est*, *De Quatuor Speciebus Diuini Furores*; e as obras *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonis Ionem de Furore Poetico*, *Theologia Platonica*, *Argumentum et Commentaria Marsilii Ficini in Phaedrus* e *In Convivium Platonis De Amore Commentarius*.

⁹¹⁵ BONO, 1995, p. 29.

como o olho que carece da luz que lhe proporciona a capacidade de ver, o humano depende do divino para o conhecimento⁹¹⁶.

Por outro lado, Florian Ebeling⁹¹⁷ afirma que Hermes Trismegistos, para a mentalidade de Ficino, foi decisivo para a formação de Pitágoras e Platão. Platão em sua viagem ao Egito teria sido iniciado nos mistérios herméticos. Para ele, os três tiveram acesso direto da revelação divina, contudo, Hermes teria a prerrogativa da antiguidade e única fonte autêntica da sabedoria. Nas palavras de Florian Ebeling⁹¹⁸, Trismegistos foi o “fundador da filosofia” na concepção de Ficino. Esta reverência por Trismegistos evidencia o respeito pelo Egito na mentalidade renascentista dos séc. XIV e XV e que marcou profundamente o movimento Humanista e sua visão acerca das potencialidades humanas⁹¹⁹.

O hermético *Asclepius*, a *Hieroglyphica* de Horapolo, os escritos de Pselo e outros autores neoplatônicos que ressurgiram nesta época foram fontes basilares para a visão renascentista sobre o Egito e seus mistérios e sua linguagem hieroglífica intrigante. Estes aspectos envolvendo a linguagem foram importantes para Ficino por fundamentar sua visão neoplatônica da linguagem enquanto um mecanismo semiológico, onde os sinais semelhantes aos hieróglifos egípcios seriam uma forma mais adequada que a fonética humana para conduzir significados, embora esta compreensão tenha suscitado debates entre os historiadores sobre a correta interpretação dos renascentistas acerca dos hieróglifos⁹²⁰.

Sem dúvida Marsílio Ficino teve uma relação próxima com os escritos herméticos desde seu período de juventude. Do mesmo modo, estes escritos suscitavam em Ficino uma grande estima e reverência. Contudo, a crítica histórica e filosófica desenvolvida há quase um século demonstra que o tema da autoria e autoridade de Hermes Trismegistos e dos escritos atribuídos a ele conforma um problema específico. Neste sentido a classificação “hermética” se tornou um aspecto cultural e passou a desempenhar uma justificativa teórica na academia.

Este problema consiste na função que estes escritos exerceram na obra de Ficino e outros autores renascentistas e modernos enquanto uma fundamentação teórica em termos filosóficos ou uma fundamentação técnica em termos mágicos considerando sua

⁹¹⁶ Sobre a relação entre Deus e Luz em Ficino cf. SILVA, 2007.

⁹¹⁷ 2007, p. 64.

⁹¹⁸ 2007, p. 60.

⁹¹⁹ BERNAL, 1987, p. 152.

⁹²⁰ BERNAL, 1987, p. 153.

classificação como “mágico-religiosos”. Este problema suscita outras questões de fundo como a distinção entre o aspecto teórico e prático, e a primazia do aspecto filosófico e teológico sobre o técnico ou prático. Veremos que este problema é fundamental para nossa hipótese porque incide no tipo de justificativa usada por Ficino. Como vimos anteriormente, a magia renascentista empreendeu uma sistemática justificativa de si mesma enquanto uma “ciência”, uma “filosofia natural” ou uma “magia natural”.

Como já vimos, Marsílio Ficino foi o responsável pela tradução de uma compilação de escritos herméticos intitulado por ele como *Pimander*. O *Asclepius* era um texto já conhecido na época por meio da versão latina de um original grego perdido cuja tradução era atribuída erroneamente a Apuleio (ou Pseudo-Apuleio) no séc. II. Este conjunto de escritos possui um componente “filosófico-religioso” classificado como “erudito” ou “teórico” dentro do contexto geral da *Hermetica*. Por outro lado, há os escritos mágicos, alquímicos, astrológicos e iatromatemáticos classificados como “popular”, “técnico” ou “prático”. Esta classificação foi inicialmente constituída por A.-J. Festugière que categorizou o grupo de escritos que apresentam concepções metafísicas, cosmológicas e teológicas como uma literatura filosófica ou erudita⁹²¹, enquanto os escritos mágicos, astrológicos e alquímicos foram considerados uma literatura popular ou vulgar por consistir em elementos práticos cotidianos como receitas médicas e procedimentos iatromatemáticos designadas pejorativamente como “ciências ocultas”. Entretanto, esta classificação é considerada hoje como antiquada ou elitista.

Todavia, existem no *corpus* teórico alguns componentes que podem ser considerados técnicos que incluiria, por exemplo, a ideia de *sympatheia*, noção que aproxima os fenômenos do mundo humano ao plano da ação divina⁹²². Estes mundos se interconectam por meio de uma rede de correspondências simpáticas que se dispersam desde o mundo superior até o mundo terrestre. Entretanto, mesmo que os escritos teóricos apresentem estes elementos, estes carecem de fundamentos teóricos ou explicações detalhadas sobre o funcionamento destes princípios simpáticos⁹²³.

Diante de tais problemas vários teóricos buscaram compreender quais os fundamentos e as funções exercidas pelos textos herméticos nos escritos ficinianos. P.

⁹²¹ Composto pelo *Corpus Hermeticum*, *Excertos de Estobeu*, *Testimonia*, *Nag Hammadi Codex* VI (6, 7 e 8) e *Definições Herméticas* Armênias.

⁹²² FOWDEN, Garth. **The Egyptian Hermes**. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, p. 75-76.

⁹²³ FOWDEN, 1993, p. 77.

O. Kristeller⁹²⁴ foi o primeiro a considerar de maneira crítica qual a função dos escritos herméticos em Marsílio Ficino. Ele sugere que estes escritos foram utilizados por Ficino enquanto “proposições formais” ou como “conceitos filosóficos”. Para tanto, os organiza em dois blocos: a primeira categoria na distinção entre o homem vulgar e o filósofo e a primazia da vida contemplativa, enquanto a segunda no tema da dignidade humana por sua posição privilegiada no mundo. Esta segunda categoria teria o *Asclepius* enquanto fundamento filosófico.

Entre os escritos herméticos o *Asclepius* é o mais importante, este que em conjunto as fontes neoplatônicas são comumente parafraseadas por Ficino⁹²⁵. Segundo D. P. Walker⁹²⁶, Ficino teria entendido que Plotino estava comentando o *Asclepius* de Hermes Trismegistos em sua passagem relativa à magia sacerdotal egípcia envolvendo a animação de estátuas e enquanto um argumento favorável a sua eficácia mágica. Ainda segundo D. P. Walker, o argumento de Ficino ainda articula a eficácia mágica e a noção de sabedoria antiga a qual Hermes Trismegistos conforma uma autoridade inquestionável. No final do *DVCC*, Ficino⁹²⁷ ao retomar o comentário inicial a Plotino, afirmou que este último apenas parafraseou a passagem referente a Hermes Trismegistos sobre a animação de estátuas, ou seja, a magia hermética do *Asclepius*, 23.

Segundo D. P. Walker⁹²⁸, o fundamento teórico do *DVCC* e sua teoria do *spiritus* são herméticos. Estes escritos foram frequentemente parafraseados por Ficino. Porém, o caráter “demoníaco” da magia hermética teria colocado Ficino em uma situação complicada lhe obrigando a defender-se da magia ilícita. Esta atitude que chamamos de “dissimulação” será desenvolvida mais a diante.

Outros autores seguem a opinião de D. P. Walker de que a magia ficiniana se baseia em uma visão de mundo mágico-hermética, como Wayne Shumaker⁹²⁹, Frances Yates⁹³⁰, Thomas Moore⁹³¹, John S. Mebane⁹³² e Eugênio Garin⁹³³. Enquanto Brian Copenhaver⁹³⁴ problematiza o reducionismo hermético e a importância de outras fontes para a magia ficiniana.

⁹²⁴ 1938, p. 248.

⁹²⁵ WALKER, 2000, p. 37.

⁹²⁶ 2000, p. 40-41.

⁹²⁷ 1998, p. 930.

⁹²⁸ 1954, p. 236.

⁹²⁹ 1972, p. 123.

⁹³⁰ 1964, p. 66.

⁹³¹ 1990, p. 34.

⁹³² 1989, p. 34-35.

⁹³³ 1994, p. 249.

⁹³⁴ 1984; 1987.

A referência bastante popular que defende o fundamento hermético da magia ficiniana é Frances A. Yates⁹³⁵. Segundo a famosa pesquisadora do *Warburg Institute* e da Universidade de Londres, tanto o *Asclepius* quanto o *Pimander* compõem o fundamento teórico da magia de Ficino. A autoridade de Hermes Trismegistos é considerada um elemento central para Yates, levando-a a implicar esta concepção a uma série de outros autores renascentistas enquanto uma “tradição hermética”.

Neste sentido a autoridade hermética segue a tendência dos estudos do *Warburg Institute* e já desenvolvida por Daniel P. Walker. Frances Yates também segue o que foi teorizado por P. O. Kristeller de que o tema da dignidade cosmológica do homem na visão de mundo renascentista está relacionado com o tema da magia e do fundamento plotiniano da teoria do *spiritus*. Para tal efeito, Yates desenvolveu em seu famoso *Giordano Bruno* uma interpretação dos principais tratados do *Pimander* traduzido por Ficino e do *Asclepius* com a finalidade de justificar sua hipótese.

Esta posição de Frances Yates foi amplamente criticada por Wouter J. Hanegraaff⁹³⁶ que justificou que as fontes da magia e do esoterismo renascentista não podem ser reduzidas a tipificação ou classificação “hermética”, diante de que o conjunto das fontes evidencie uma origem difusa que contraria a tese defendida.

Segundo a interpretação de Frances Yates⁹³⁷, Ficino após afirmar que Plotino e Trismegistos descreveram a mesma prática, buscou argumentar que mesmo que a autoridade de Tomás de Aquino tenha sido suscitada por ele contra as imagens e a ilícita magia dos daemones, a magia do *Asclepius* era uma magia lícita, pois Trismegistos não se utilizava de daemones, senão de sua interpretação da natureza, das razões seminais e da alma-do-mundo. Neste sentido, às imagens não eram atribuídas à ação demoníaca.

Pelo contrário, o que agia por meio das imagens eram as ideias da mente divina que se refletia através dos aliciantes naturais que uniam os céus e a terra. Segundo Frances A. Yates⁹³⁸, o *modos operandi* descrito por Plotino era então uma reinterpretação neoplatônica da magia hermética que engenhosamente se conformaria para Ficino como uma prática lícita e benéfica. Sua visão valorativa da magia egípcia foi também justificada suscitando o embate teórico entre Orígenes e Celso com citação de ambos e que segue na mesma direção de seu argumento favorável à licitude de Hermes Trismegistos.

⁹³⁵ 1964.

⁹³⁶ 2012.

⁹³⁷ 1964, p. 67-68.

⁹³⁸ 1964, p. 68.

Claudio Moreschini⁹³⁹ considerou que o problema suscitado por Frances Yates estaria sustentado nas atitudes dos primeiros padres da igreja para com o Hermetismo. Uma atitude conciliatória guiada por Lactâncio nas *Instituições Divinas* e sua refutação liderada pela rejeição de Agostinho em *A Cidade de Deus*, VIII. Contudo, consideramos que Ficino concilia ambas as fontes em seu *Argumentum* ao *Pimander*.

Eugênio Garin segue a mesma tendência interpretativa de P. O. Kristeller, D. P. Walker e Frances A. Yates. Segundo Garin⁹⁴⁰ o *Pimander* e o *Asclepius* serviram de justificativa em termos de ideias mágicas e religiosas, enquanto uma gnose diferente do Cristianismo, com tons de magia e astrologia. Por outro lado, sua concepção de filosofia estava relacionada à realidade transcendente, aos mistérios e a libertação da humanidade em sentido soteriológico. Neste sentido, suas ideias filosóficas estavam muito comprometidas com suas ideias teológicas. Para Garin⁹⁴¹, o Hermetismo pode ser entendido neste contexto como uma “exaltação do homem”, este grande milagre⁹⁴², e sua visão do nosso mundo como um complexo de vida, amor e luz universais impregnou a visão de mundo de Ficino⁹⁴³ como tomado por vida que aflui dos céus fecundando a terra.

Para John S. Mebane⁹⁴⁴ o interesse de Ficino pelo Hermetismo se concentrava mais em seus aspectos salvíficos e menos na prática mágica suscitada no *Asclepius*. Isso poderia sugerir que Ficino pode ter se usado de certa cautela pelo risco de violar a ortodoxia da Igreja. É possível que ele nem tenha tido interesse em associar magia e iluminação espiritual à revolução social, política ou religiosa⁹⁴⁵.

Além do *Asclepius*, outra provável fonte da magia hermética em Ficino se encontra no hermético *Poimandres* (CH, I)⁹⁴⁶. Para Yates e Moore a magia ficiniana teria sua fundamentação no astralismo hermético que concebe a influência dos planetas (chamados de “governadores” ou “regentes”⁹⁴⁷) sobre o mundo sublunar. Estes planetas

⁹³⁹ 2011, p. 146.

⁹⁴⁰ 1994, p. 250; 1991, p. 133; 2001, p. 11.

⁹⁴¹ 1991, p. 133.

⁹⁴² Cf. Sófocles, *Antígona*, 330: “Existem muitas coisas maravilhosas e, contudo, a mais maravilhosa é o homem [...]”. *Asclepius*, 6: “Por causa disto, Asclépio, o ser humano é uma grande maravilha, um ser viviente que deve ser honrado e venerado”; Pico Della Mirandola (2011, p. 53): “Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: “Grande milagre, ó *Asclepius*, é o homem [...]”, e mais a frente em seu texto Pico (2011, p. 55) cita textualmente o *Asclepius*, 6.

⁹⁴³ LIRA, David Pessoa de. Recepção, Tradução, Influência e Sucesso do *Corpus Hermeticum*. *Nuntius Antiquus*, v. 13, n.1, p. 149-170, 2017, p. 152-154.

⁹⁴⁴ 1989, p. 34-35.

⁹⁴⁵ Cf. CLARK, 2006, p. 289.

⁹⁴⁶ YATES, 1964; MOORE, 1990, p. 36.

⁹⁴⁷ Cf. CH I, 12.

ou regentes seriam aquilo que Ficino chama metaforicamente de *céus* (*coelitus*), enquanto um sentido genérico referindo-se às realidades celestes. Neste sentido, os planetas e seus aspectos se encontram refletidos sobre o corpo e os temperamentos humanos. Assim, a humanidade e a natureza se encontrariam em íntima ligação por meio dos planetas e dos daemones planetários. A psique e o comportamento humanos naturais seriam regidos pelos aspectos planetários onde o homem natural vive de forma inconsciente guiado pelas forças da natureza⁹⁴⁸ em um aspecto negativo.

No sentido original do texto hermético a causa astral estaria ligada ao destino (*heimarmene*) que dispõe sobre os corpos terrestres suas compleições. Este texto talvez tenha chamado a atenção de Ficino por apresentar uma visão soteriológica que indica uma subversão contra os desígnios da *heimarmene* através da libertação da alma sobre as influências dos astros por meio de sua ascensão (anábase) e retorno à esfera superior livre da ação astral⁹⁴⁹. Esta visão possibilitaria a defesa de concepções astrológicas não deterministas porque coloca a liberdade humana acima dos poderes dos astros e do destino, pois estes possuiriam o poder de influenciar, mas não o poder de determinar a vontade humana que tem a capacidade de romper a esfera causal em direção ao transcendente. Outros textos relevantes sobre o tema da *heimarmene* são o CH XIII e o próprio *Asclepius* que é indicado por Yates e Moore.

Outra fonte que teria influenciado Ficino que foi referida por Moore seria o livro *De Nous a Hermes* (CH XI)⁹⁵⁰, porque provavelmente Ficino tenha retirado deste livro a noção de que alma-do-mundo a tudo penetra, além da relação da alma com o movimento. Entretanto, consideramos que Plotino seja a referência mais adequada.

No caminho contrário as hipóteses defendidas por P. O. Kristeller, D. P. Walker, F. A. Yates e E. Garin, que justificam que o *Pimander* e o *Asclepius* constituem uma fonte evidente da magia ficiniana, Brian Copenhaver⁹⁵¹ propõe uma compreensão diferente. Segundo ele, as justificativas e fundamentações da magia ficiniana se utiliza das ideias herméticas enquanto um aspecto técnico (em termos de eficácia), diferentemente dos outros especialistas que propõem um aspecto teórico (filosófico, teológico, etc.). Neste sentido, para Copenhaver⁹⁵², a passagem do *Asclepius* sobre a animação de estátuas não consiste em um aparato teórico, senão técnico, relativo à

⁹⁴⁸ Cf. CH I, 24.

⁹⁴⁹ Cf. FOWDEN, 1993, p. 109.

⁹⁵⁰ MOORE, 1990, p. 39.

⁹⁵¹ 1984; 1987; 2015.

⁹⁵² 1987, p. 443; 2015, p. 88.

eficácia ou a crença na magia. Ou seja, a inserção de tal narrativa no texto hermético do recurso de animação de estátuas serviria de convencimento aos incrédulos acerca do poder da alma-do-mundo.

Com efeito, a justificativa teórica das ideias herméticas é um problema complexo de ser sustentado⁹⁵³ porque consistem em afirmações genéricas ou argumentos de autoridade, e não existem no *Asclepius* referências ao uso ou fabricação de talismãs⁹⁵⁴. Estas referências parecem mais voltadas a sua imagem ligada às narrativas da sabedoria antiga que o associa a Zoroastro, Orfeu e outros, pois são passagens desprovidas de argumentação teórica. O relato que afirma a possibilidade dos aprendizados platônicos no Egito reafirmaria a antiguidade de Hermes Trismegistos solidificando seu *status* de originalidade⁹⁵⁵.

Wouter J. Hanegraaff⁹⁵⁶, por seu lado, questionando as demonstrações de Frances Yates sobre o fundamento “hermético” da magia ficiniana, afirma que supostas ideias presentes no *Pimander* são insuficientes para conformarem uma fonte teórica, pois no *Pimander* há pouco ou quase nada de magia celeste. Acerca destes fundamentos estaria mais próximo o *Asclepius* e a *Picatrix*.

Outros autores contribuíram para uma compreensão do fundamento hermético de Marsílio Ficino. Marina Montesano⁹⁵⁷ afirma, por sua vez, que os escritos herméticos foram fundamentais para a magia ficiniana no sentido do lugar cosmológico ocupado pelo homem e seu caráter mediador. O homem possui o poder de “captar”, “coordenar” e “direcionar” as forças naturais de acordo com a sua vontade e os seus interesses. Em termos de defesa de sua prática mágica e médica Ficino teria desassociado os termos *veneficus* e *maleficus* dos termos *sapiens* e *sacerdos*, sendo sua magia uma “caridade” ou “ciência divina”⁹⁵⁸. Sua autodefesa acerca de suas ideias mágicas visou legitimá-las e enquadrá-las enquanto partícipes da sacralidade cristã. Contudo, não pareceu suficiente.

Consideramos que o aporte hermético à magia ficiniana é um problema relativo às fontes e justificativas de sua teoria. Mesmo assim, afirmamos que é difícil sustentar uma afirmação cabal de que a magia de Ficino se sustenta teoricamente em concepções oriundas dos escritos herméticos, pois como consideramos acerca da sabedoria antiga,

⁹⁵³ COPENHAVER, 1984, p. 524.

⁹⁵⁴ MORESCHINI, 2011, p. 147.

⁹⁵⁵ ALLEN, 1995, p. 39.

⁹⁵⁶ HANEGRAAFF, Wouter J. How Hermetic was Renaissance Hermetism? *Aries Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, p. 179-209, 2015, p. 181.

⁹⁵⁷ 2018, p. 205.

⁹⁵⁸ MONTESANO, 2018, *idem*.

Ficino empreendeu um esforço para descolar da imagem de Hermes Trismegistos sua atribuição enquanto autoridade mágica, senão enquanto sábio antigo e venerável. Contudo, o próprio Ficino o associa ao comentário de Plotino que é a referência fundamental e objeto de seu comentário. Ficino faz o mesmo em outros escritos, onde ele associa Trismegistos com concepções mágicas e demonológicas⁹⁵⁹ ou com noções empregadas em sua teoria mágica como a função do Eros como mediador⁹⁶⁰.

2.3.4 Orfeu



Figura 16 Orfeu Domando Animais Selvagens. Através do som de sua lira e do seu canto Orfeu encantava animais, plantas e pedras.

Mosaico romano, aprox.. 194 E.C. Encontrado em Odessa, Império Romano do Oriente. *Dallas Museum of Art*, Dallas, TX, USA.

Disponível em: <https://www.dma.org/art-deaccessioned-artworks/orpheus-taming-wild-animals>

Orfeu é entre as figuras míticas e heroicas da Grécia antiga a que mais ganhou espaço no Renascimento, tendo sido recebido como um teólogo talvez com maior ênfase do que entre suas outras distinções como poeta ou filósofo⁹⁶¹.

Daniel P. Walker⁹⁶² elenca duas distinções importantes que Orfeu desempenhou para os seus adeptos renascentistas. Primeiro como um “fundador de uma religião”

⁹⁵⁹ Cf. *Comentário à Apologia de Sócrates*.

⁹⁶⁰ Cf. FICINO, 1994, p. 10-13.

⁹⁶¹ WALKER, 1953, p. 100.

⁹⁶² 1953, idem.

mistérica ou “esotérica” que expressava uma identidade religiosa específica distinta da religião grega. Orfeu era entendido como o fundador da religião e escritor de seu cânon. Contudo, a religião órfica foi interpretada como a fonte original das religiões de mistérios gregas que também são associadas a Dionísio.

A sua segunda distinção era o seu canto. Enquanto cantor Orfeu teria a capacidade de “produzir efeitos”⁹⁶³. Estes “efeitos” são encantamentos que poderiam ser aplicados a animais, plantas e pedras com o som de sua voz e de sua lira. Seu poder advém de inspiração divina (profética, poética, religiosa e amorosa) e os furores divinos teriam produzido um efeito civilizador nos povos não gregos. Assim sua autoridade assenta-se na esfera poética e teológica. Seus efeitos musicais atribuíam a sua melodia e harmonia o poder de conduzir a contemplações filosóficas e práticas mágico-religiosas⁹⁶⁴. Sua atuação terapêutica também foi aventada por meio da comparação com a narrativa bíblica de Davi que curou Saul por meio do som de uma harpa⁹⁶⁵. Seus aspectos mágicos e ritualísticos suscitaram o interesse de renascentistas como Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola e os *Hinos Órficos* passaram a serem vistos como fonte de inspiração divina e um interesse literário⁹⁶⁶. Neste contexto os *Hinos Órficos* eram tomados como escritos sagrados, embora perigosos. Enquanto Orfeu comparado a Davi se tornou o “Davi dos pagãos” e seus textos “os Salmos dos pagãos”⁹⁶⁷.

Marsílio Ficino é o primeiro renascentista a buscar conciliar o Cristianismo e o “paganismo”, e como já vimos ao longo desta tese este é um marco histórico para o ocidente. O sincretismo de Ficino teria partido das ideias sincréticas de Plethon, contudo, este não fez menção a Orfeu ou a literatura órfica⁹⁶⁸, como também a Hermes Trismegistos e a *Hermetica* como fontes da sabedoria antiga.

O interesse de Ficino por Orfeu originou-se diretamente da literatura órfica, tendo em vista que esta já lhe era conhecida, pois sua tradução data de 1462⁹⁶⁹, período inicial de sua produção. Neste período, que Allen⁹⁷⁰ chama de “reavivamento neo-órfico”, Ficino estava profundamente interessado pelo Orfismo e pelo Hermetismo, porém

⁹⁶³ WALKER, 1953, p. 100.

⁹⁶⁴ WALKER, 1953, p. 102.

⁹⁶⁵ 1 *Samuel* 16, 23.

⁹⁶⁶ Além dos *Hinos Órficos*, também é considerado literatura órfica: *As Argonáuticas* de Apolônio de Rhodes e fragmentos dispersos em autores gregos como Proclo, Pseudo-Justino, Clemente de Alexandria e Eusébio de Cesárea (WALKER, 1953, p. 103).

⁹⁶⁷ ALLEN, 2008, p. 35.

⁹⁶⁸ WALKER, 1953, p. 109.

⁹⁶⁹ WALKER, 1953, p. 108.

⁹⁷⁰ 2008, p. 35.

apenas publicou sua tradução do *Pimander*, ficando os *Hinos Órficos* não publicados possivelmente pela querela entre Plethon, George de Trebizonda e Bessarion que gerou uma visão negativa do Platonismo. Segundo Walker⁹⁷¹ além de Plethon, Trebizonda, Eusébio de Cesárea também teria influenciado Ficino em sua concepção de *prisca theologia*.

Mas porque cristãos renascentistas estavam interessados em Orfeu e na literatura órfica? Segundo D. P. Walker⁹⁷² este interesse se deve a três temas capitais que foram associados entre Orfismo e Cristianismo: o monoteísmo, a Trindade e a criação do mundo.

O tema do monoteísmo está presente em um dos hinos (*Testamento* ou *Palinode*) (com possível fonte judaica) e que foi amplamente comentado pelos cristãos Clemente de Alexandria, Eusébio de Cesárea, Cirilo de Alexandria e Pseudo-Justino⁹⁷³. Outro hino importante é o dirigido a Jove onde se encontra a referência a Trindade constituída pelo Deus criador, “Amor” e “Sabedoria”, os dois últimos associados ao “Filho” e ao “Espírito Santo”, respectivamente.

Ficino cita um fragmento semelhante em sua carta sobre os Furores Divinos, que é indicado por Walker⁹⁷⁴ como um trecho da *Eneida*, onde Jove é comparado com a *anima mundi*. Esta referência seria originária do comentário de Porfírio ao *Palinode*. Agostino Steuco, por sua vez, teria associado a *mens mundi* com o *logos* de Trismegistos e este ao Cristo. Na interpretação de Steuco a segunda pessoa da Trindade judaica Jove é Jehovah. Este tema órfico acabou sendo posteriormente associado à heresia dos Trinitários.

Sendo assim, percebemos que para Ficino, Orfeu representava tanto um “mestre dos encantamentos” como um “mago paradigmático”, onde sua eficácia encantatória órfica transformou-se em um modelo chave para a poesia, filosofia, adoração e transe associados aos furores⁹⁷⁵.

2.3.5 Pitágoras, Aglaofemo e Filolau

⁹⁷¹ 1953, p. 109.

⁹⁷² 1953, *idem*.

⁹⁷³ WALKER, 1953, p. 110-114.

⁹⁷⁴ 1953, p. 116.

⁹⁷⁵ ALLEN, 2008, p. 35.

Devemos observar que o caso de Pitágoras se assemelha ao de Hermes Trismegistos, os quais se apresentam com duas características marcantes: o aspecto do homem *sábio* (o caráter filosófico, “racionalista” ou “científico”) e o aspecto do *profeta* ou *vaticinador* (o caráter religioso)⁹⁷⁶. Estas características devem ser bem consideradas a partir de uma problematização das fontes, pois as diversas caracterizações são oriundas de pontos de vista distintos, não sendo mais possível considerar a Antiguidade de uma maneira fechada ou como um bloco compacto.

As mais diversas “antiguidades” devem ser consideradas separadamente de acordo com as diversas fontes para se entender quais os pontos de partida de autores como Marsílio Ficino tiveram para que possamos compreender mais efetivamente sua mentalidade, construções teóricas e seu imaginário. Neste sentido, Celenza propõe vermos Ficino do ponto de vista do Pitagorismo renascentista e as implicações que este movimento contribuía ao Pitagorismo ficiniano.

Segundo Christopher Celenza⁹⁷⁷ a imagem de personagens como Pitágoras e outros enquanto “profeta” e “hierofante” é uma representação intimamente relacionada ao milenarismo intelectual florentino do século XV, incluindo Giovanni da Carreggio e Savonarola. Esta mentalidade que associou Pitágoras como profeta estava alinhada as interpretações de autores neopitagóricos e neoplatônicos como Jâmblico. Nesta perspectiva suscitada acima devemos perceber que o Platonismo de Ficino é devedor do Pitagorismo, ou de outra maneira, é um Platonismo “pitagorizado”, pois é o Platonismo que define o interesse pelo Pitagorismo, o que implica diretamente na imagem modelada de um Pitágoras profético.

Pitágoras foi, entre outros nomes, uma referência da Antiguidade extremamente importante para os renascentistas. Os florentinos Coluccio Salutati, Francisco Petrarca, Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio, Lorenzo Valla e Francesco Filelfo, entre outros, lhe nutriam grande estima em termos intelectuais e morais⁹⁷⁸ considerando-o um exemplo. Suas considerações sobre a harmonia musical também foi entusiasticamente considerada e renderam profundas discussões.

Um personagem central dentro desse contexto renascentista italiano foi o bizantino Plethon que considerava Pitágoras o escritor de uma importante obra sobre as

⁹⁷⁶ CELENZA, 1999, p. 668.

⁹⁷⁷ 1999, p. 670.

⁹⁷⁸ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 19-23.

leis, receptor da sabedoria caldeia e antecessor direto de Platão⁹⁷⁹. Ambos, Pitágoras e Platão, são para Plethon os elos principais da tradição dos legisladores. Neste sentido, Pitágoras teria sido educado na sabedoria caldeia e transmitido a Platão conhecimentos sobre magia, enquanto Platão teria escrito sobre temas pitagóricos relacionados à dimensão mística e hierática.

Pitágoras também era tido por Plethon como um exemplo acerca da moral. Esta visão de Plethon influenciou sensivelmente os intelectuais florentinos, como o caso de Ficino e outros de seu círculo. Basílio Bessarion também foi um entusiasta e defensor das ideias de Pitágoras e Platão, enfatizado a importância do primeiro para Platão, como também da relação entre o Pitagorismo e o Cristianismo⁹⁸⁰.

A visão religiosa da *prisca theologia* de Ficino fundada enquanto uma história da sabedoria divina desde as revelações originais contidas na *Hermetica* e nos *OC*, e que culmina em Platão, justifica-se ecleticamente em materiais “filosóficos” que consideram o Egito e a “Caldeia” como fontes equivalentes. Esta noção é oriunda do *De Mysteriis* de Jâmblico o qual creditava aos antigos a originalidade da religião e da filosofia enquanto uma “era de ouro” (*golden age*)⁹⁸¹ venerada e contrastante as atuais (i.e. na Antiguidade tardia) onde religião e filosofia eram vistas como formas contemporâneas degradadas.

A posição de Pitágoras no imaginário ficiniano, e representado em suas genealogias da sabedoria antiga, é intermediária entre os originários Trismegistos, Zoroastro e Orfeu, e seus discípulos Aglaofemo, Filolau e Platão. Além de ser responsável por legar o conhecimento sobre a imortalidade da alma e a sabedoria órfica. Neste sentido, Pitágoras e os pitagóricos ocupam um lugar importante dentro desta cadeia, e como bem notou Celenza⁹⁸², Ficino os cita constantemente em seus escritos e Pitágoras está sempre presente nas genealogias apresentadas. Para Celenza, estas referências a Pitágoras e aos pitagóricos funcionam como um reforço retórico e argumento de autoridade dentro de tais escritos.

Contudo, as menções aos “pitagóricos”, que são as mais frequentes, são referências unitárias, ou seja, estes são designados como um bloco unitário (onde atualmente é visto pelos historiadores da filosofia de maneira periodizada). Esta tendência corriqueira em Ficino é comumente encontrada no ecletismo da Antiguidade

⁹⁷⁹ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 24.

⁹⁸⁰ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 25.

⁹⁸¹ CELENZA, 1999, p. 676.

⁹⁸² 1999, *idem*.

tardia (por exemplo, em Proclo e Jâmblico) que costumava representar a tradição platônica e seus escritos de forma unitária, a qual o Pitagorismo é devedor a visão dos neoplatônicos e neopitagóricos⁹⁸³.

Todavia, devemos observar que o Pitagorismo de Ficino no plano de fundo da *prisca theologia* considerava outras fontes fora deste espectro, tendo em vista que a sequência de sábios antigos considera uma progressão e aperfeiçoamento da sabedoria – por isto que Platão era visto por Ficino como o teólogo antigo mais perfeito. Isto assim se conforma dentro do modelo de “história da filosofia” que foi concebido desde a Antiguidade até o início da Modernidade como uma “sucessão” de autores⁹⁸⁴. Neste sentido, seria natural para Ficino considerar a *prisca theologia* – enquanto uma história da filosofia – segundo o modelo comum para a sua época, como uma cadeia sequencial. Assim a sequência que leva até Platão e a mediação de Pitágoras, semelhantemente como sugere a visão dos pitagóricos e neoplatônicos, foi fortemente considerado por Ficino.

Segundo Joost-Gaugier⁹⁸⁵, Marsílio Ficino ainda na juventude (aproximadamente 1455) já creditava a Pitágoras uma grande estima e o entendia como uma figura central na cadeia de transmissão da *prisca theologia*. A posição proeminente de Pitágoras no imaginário ficiniano é marcada como o inspirador direto do divino Platão, e este *status* é apresentado em todas as suas genealogias dos antigos teólogos.

Um dos temas centrais da filosofia de Ficino e um dos maiores legados filosóficos atribuídos a Pitágoras é sem dúvida o tema da imortalidade da alma. Em sua máxima obra *TP*⁹⁸⁶ Ficino discorreu longamente sobre o tema sob os pressupostos pitagóricos da indivisibilidade, incorporeidade e divindade da alma⁹⁸⁷.

Citações de Pitágoras também são frequentes em suas *Epistolae* endereçadas a diversas e importantes personalidades de seu tempo, abordando diversos temas ligados à alma e a vida eterna, a moral, a medicina, a educação, sobre Deus, etc., além da sua relação com o Cristianismo e o Judaísmo⁹⁸⁸.

⁹⁸³ CELENZA, 1999, p. 677; JOOST-GAUGIER, 2009, p. 15.

⁹⁸⁴ CELENZA, 1999, p. 680.

⁹⁸⁵ JOOST-GAUGIER, Christiane L. **Pythagoras and Renaissance Europe**. Finding Heaven. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 27; cf. HANKINS, 1990b, p. 460.

⁹⁸⁶ V, 1; VI, 1; IX, 1; XI, 5; XII, 1; XIII, 2 e 4; XIV, 8; XV, 3.

⁹⁸⁷ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 28.

⁹⁸⁸ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 29, 80.

O Pitagorismo também suscitou em Ficino um profundo interesse em medicina e magia⁹⁸⁹. As formas pitagóricas de cura envolviam música e dietas, e estas foram incluídas em suas prescrições, como o uso do canto e do som de uma lira como calmantes. Ficino também fez considerações acerca dos benefícios da alimentação vegetariana enquanto uma prática pitagórica (Porfírio, *De Abstinentia*). Muitas das suas prescrições envolvendo preceitos pitagóricos estão no seu *DVLT*, parte II, capítulo VI.

A influência do Pitagorismo em Ficino também se fazia presente em seu modo de vida. Esta informação é sustentada por Giovanni Corsi⁹⁹⁰ em sua biografia ficiniana. Ficino teria abnegadamente praticado a medicina com a finalidade de curar seus amigos.

Há pouquíssima ou quase nenhuma informação sobre Aglaofemo no Renascimento italiano. Marsílio Ficino o cita mais ou menos seis vezes em suas genealogias, presença esta que é muito frequente para o montante de referências. Com efeito, Aglaofemo constitui-se enquanto um mistério nas referências de Ficino. Provavelmente Ficino tenha visto algumas poucas menções a ele nas obras dos antigos neoplatônicos Jâmblico (*De vita pythagorica*) e Proclo (*Theologia platonica*).

São raras as referências onde Ficino acrescenta algum comentário sobre este teólogo antigo. Na *TP* (XII, 1, 14) ele afirma que a filosofia de Orfeu e Aglaofemo consiste em elogios a divindade⁹⁹¹. Enquanto na epístola *Amicitia illa stabilis quae a deo conflatur* Aglaofemo é descrito como aquele que manteve firme amizade com Pitágoras. A maioria das várias referências limita-se apenas a mencionar o seu nome, não sendo acrescentadas considerações sobre os seus escritos e ideias. Talvez a frequente menção a seu nome sirva de reforço retórico e/ou argumento de autoridade.

⁹⁸⁹ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 82.

⁹⁹⁰ JOOST-GAUGIER, 2009, p. 83.

⁹⁹¹ “[...] *Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur* [...]” (FICINO, 2004, p. 24).



Figura 17 Pitágoras e Filolau de Crotona em estudo musical com flautas. Franchino Gaffurio, *Theorica musicae*, 1480 ou 1492.

Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Pythagoras_and_Philolaus.png

Filolau foi um pitagórico e discípulo direito de Pitágoras, e que teria escrito uma obra contendo a doutrina pitagórica, esta que teria influenciado Platão profundamente. As referências a Filolau em Ficino são poucas e ele não figura em todas as menções a sabedoria antiga.

Filolau é citado nominalmente por Ficino no *Comentário ao Parmênides* (cap. XXXVIII) acerca do limite e do ilimitado e da composição dual dos corpos, doutrina esta discutida no *Filebo* de Platão. Os temas associados à unidade de Deus e a dualidade enquanto a primeira divisão entre os números e o plano causal da dimensão material⁹⁹² surge em *TP* livro XVII, cap. II, 11, possuindo Filolau como interlocutor.

Na *TP* livro XIII, cap. IV, 10, Ficino afirma que é possível por meio de uma prece piedosa atingir a cura do corpo ou preservá-lo da corrupção agindo como “doutores da humanidade” (*hi medici saepe sunt generis humani*), desde que aquele que a esta se submeta esteja devidamente preparado para receber esta ação que é divina ou exercida por agentes divinos. Segundo Ficino, estariam de acordo com esta doutrina Zoroastro, Pitágoras, Empédocles e Filolau, e que Jâmblico atesta tal concepção entre os pitagóricos, enquanto Filóstrato afirma que Apolônio de Tiana teria produzido milagres semelhantes⁹⁹³. Ainda na *TP* livro XVII, capítulo IV, 4, Ficino afirma que Platão foi

⁹⁹² “[...] Proinde Philolaus, cum deum unitatem more pythagorico nominasset, mox extensam materiam dualitatem cognominavit, propterea quod quemadmodum dualitas ipsa prima inter números divisio est, sic materiae dimensio causa est im primus ut formae distractae inter se repugnantesque evadant [...]” (FICINO, 2006, p. 20).

⁹⁹³ “[...] Hinc Zoroaster inquit: ‘Ἐκτείνεις πύριον νοῦν Ἐργον ἐπ’ εὐσεβίας, φρεσὶν καὶ σώμα σαώσεις. Id est: ‘Si mentem ardentem ad opus pietatis intenderis, labile corpus servabis’, Talia quaedam miracula

instruído na sabedoria pitagórica (oriunda de Zoroastro) por Arquintas, Euritos e Filolau, e que Platão propositadamente inseriu pitagóricos como interlocutores em alguns de seus diálogos⁹⁹⁴.

Ficino no *Sumário ao Górgias*⁹⁹⁵ afirma que Sócrates em uma visão particular dos pitagóricos Filolau e Empédocles, e usando um duplo método de história e exemplo, considera que a alma quando se encontra dentro do corpo está na verdade morta, condenada a vicissitude desta condição.

2.3.6 Platão

Com certeza Platão é o filósofo ou teólogo antigo mais importante para Ficino, tido como o mais perfeito, aquele que é equiparado a Moisés e outros *prisci theologi*. Platão seria pela interpretação renascentista como uma derivação histórica de Moisés, através do qual se chegaria à revelação cristã⁹⁹⁶. Platão também foi assim considerado pelos cristãos da Patrística os quais o utilizava para produzir um discurso que fosse credível para os “pagãos” e que assim os conduzisse ao Cristianismo⁹⁹⁷. Michael J. B. Allen⁹⁹⁸ considerou que em Ficino o conteúdo da revelação platônica se equiparava a revelação mosaica.

Sem dúvidas o projeto filosófico-religioso de Marsílio Ficino tinha sua mais forte coloração de Platonismo enquanto a única doutrina/escola/corrente antiga capaz de conciliar-se plenamente com o Cristianismo. Contudo, Ficino tinha conhecimento do projeto escolástico de confluir Aristotelismo e Cristianismo, porém o ranço antiaristotélico dos humanistas o conduziu na direção da restauração do Platonismo e em uma rejeição ao Aristotelismo em um formato não crítico o qual não objetivou a sua

facta ab Apollonio Theaneo philosopho narrat Philostratus, Rursus a Pythagora, Empedocle, et Philolao similia quaedam gesta Pythagorei multi affirmant, Scribit insuper Iamblichus Pythagoricos, quotiens narrarentur miracula, facile solitos credere ilia a deo per divinas animas fieri [...] (FICINO, 2004, p. 196).

⁹⁹⁴ “[...] meminisse debemus Platonem pythagoricam sapientiam, quae a Zoroastre manaverat, ab Archyta, Euryto, Philolao didicisse, et cum peragrasset orbem aliasque omnes philosophorum opiniones examinavisset, pythagoricam denique sectam tamquam verissimiliorem prae ceteris elegeret, quam suis litteris illustraret. Propterea Pythagoricos inducit in dialogis suis praecipuis disputantes, Timaeum Locrum, Parmenidem Eleatem atque Zenonem, a quibus Socrates apud Platonem discit, quae in ceteris Platonis dialogis ipse aliis referat [...]” (FICINO, 2006, p. 50).

⁹⁹⁵ FARNDSELL, Arthur. **Gardens of Philosophy**: Ficino on Plato. Tradução: Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2006, p. 117.

⁹⁹⁶ WALKER, 1953, p. 120.

⁹⁹⁷ HANKINS, 1990, p. 287.

⁹⁹⁸ 2008, p. 34.

superação. Como observou James Hankins⁹⁹⁹, Ficino foi mais fortemente influenciado pelo Humanismo renascentista mais inclinado ao Platonismo e pouco dado ao pensamento escolástico aristotélico.

Não apenas o próprio Ficino, senão todos aqueles os quais se direcionavam as suas intenções, ou seja, os aristocratas florentinos, também estavam mais voltados ao Humanismo e ao Platonismo, e este fato corrobora para percebermos a amplitude do projeto ficiniano não apenas em termos religiosos e filosóficos, mas também político e cultural. Como propõe Hankins¹⁰⁰⁰, o projeto cultural ficiniano acabou por tornar-se um projeto pessoal e este parecia ter se envolvido em tal plano também enquanto uma vocação político-religiosa de renovação da religião e restauração de uma era de ouro da sabedoria religiosa em sua mais sofisticada apreensão e formulação, levando em conta a reconsideração das teologias “pagãs”.

Com efeito, Platão, Platonismo e Neoplatonismo estavam assim intimamente entrelaçados neste grande projeto enquanto um componente político, religioso, intelectual, teórico e retórico. Deste modo, a conjunção filosofia/religião se fazia necessária para restaurar a religião que se encontrava em sua visão em um estado de decaimento. Assim, dentro do projeto de restauração religiosa do Cristianismo e moral dos cidadãos florentinos, Ficino comportou-se como um verdadeiro médico platônico da alma de seus concidadãos e a obra platônica tornou-se o grande remédio, tal qual a realização da vontade divina pela ação da providência.

As equiparações entre Platão e Moisés foram talvez o fator mais impulsionador na política platônica e esta foi transformada em uma forma religiosa direcionada aos eruditos florentinos admiradores da cultura clássica. Esta foi a conjunção entre religião e filosofia empreendida pelo projeto de Ficino, constituindo segundo aquilo que James Hankins¹⁰⁰¹ chamou de um “composto ideal”, diferenciando-se da religião vulgar escolástica.

Além dos males espirituais, o Platonismo e suas ideias políticas foram convertidos em bálsamo para a política civil florentina enquanto um meio termo entre a política socrática/pitagórica e a política aristotélica, consideradas opostas¹⁰⁰². Em Platão as sabedorias divinas (doutrina da graça divina) e humanas (o ensino platônico) se encontram equilibradas viabilizando uma solução viável para o problema civil

⁹⁹⁹ 1990, p. 290.

¹⁰⁰⁰ 1990, p. 288-289.

¹⁰⁰¹ 1990, p. 292-293.

¹⁰⁰² HANKINS, 1990, p. 293.

florentino da falta de uma política homogênea centrada em interesses públicos e o bem comum em detrção dos interesses particulares.

Acerca de seu lugar nas genealogias ficinianas da sabedoria antiga, Platão se encontra em lugar de destaque, embora frequente o último posto da sequência. Todavia, esta posição não é sem importância. Pelo contrário, seu lugar no final da cadeia consiste em uma posição de soma e difusão. Platão é frequentemente colocado como o sexto *prisci theologi* e o número seis parece sugerir algo essencial na numerologia ficiniana, pois o seis estaria ligado ao número de Júpiter, aos dias da Criação, aos elos da corrente de Ouro de Homero e seis são as categorias ontológicas de Platão no *Sofista*¹⁰⁰³.

2.3.7 Mitanálise da Sabedoria Antiga

Neste ponto iremos empreender uma análise da sabedoria antiga conforme a metodologia da teoria do imaginário estabelecida por Gilbert Durand. A metodologia durandiana, ou melhor, a *mitodologia* conforma-se a partir do estruturalismo figurativo proposto por Gilbert Durand em *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, *A Imaginação Simbólica* e outras obras, dividindo-se em duas em sua aplicação: a *mitocrítica* e a *mitanálise*. Ambas são aplicações distintas, contudo, podem ser aplicadas em conjunto notando-se um movimento que parte inicialmente na mitocrítica e caminha para a mitanálise. Em nosso caso aplicaremos apenas a mitanálise e a noção de bacia semântica.

A mitocrítica é aplicável a objetos literários e define-se enquanto uma crítica ao texto onde se busca suas estruturas míticas fundamentais, porém, não se limitando a uma crítica “tradicional” do texto mítico ou a sua análise comparativa. A mitocrítica busca compreender o sentido e a ordenação das imagens (individuais, sociais e culturais) e as fases de seus ciclos e os mitos dominantes quando estes estiverem presentes no plano de fundo das narrativas. As recorrências a serem analisadas são as ações verbais, temas e elementos simbólicos considerando o tempo e as condições sociais e históricas¹⁰⁰⁴.

O termo *mitocrítica* origina-se do termo *psicocrítica* cunhado por Charles Mauron o qual buscava aplicar o processo de compreensão do mito ao método da crítica

¹⁰⁰³ ALLEN, 2008, p. 34.

¹⁰⁰⁴ CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é o Imaginário?** Olhar Biopsicossocial da Obra Transdisciplinar de Gilbert Durand. João Pessoa: Editora UFPB, 2015, p. 63; GUTIÉRREZ, 2012, p. 127.

literária. Esta proposta transdisciplinar coaduna três métodos distintos: de uma maneira geral todos os métodos críticos; a psicologia e psicanálise (Baudoin, Allendy, Mauron, Doubrowsky); e as novas críticas (Jakobson, Greimas)¹⁰⁰⁵. Neste sentido, estão sendo considerados não somente o aspecto histórico ou sócio-histórico, senão o da história de vida, da mentalidade e o psiquismo.

Já a mitanálise se aplica a uma análise dos mitos os quais se sustenta um determinado tempo ou momento histórico, sendo uma mitocrítica mais ampla (uma sociedade ou época) considerando os mitos que subjazem as relações sociais¹⁰⁰⁶. Assim a análise dos mitos presentes nestes contextos ajuda a entender as formas de expressão das tensões, medos e anseios de determinada época. Neste sentido, semelhante à mitocrítica se deve considerar de forma ampla as mínimas recorrências dos mitos, os mitemas e os mitologemas, além dos aspectos repetitivos como hábitos, ideias, costumes, etc.

O termo *mitanálise* originou-se a partir do modelo da *psicanálise* desenvolvido por Gilbert Durand, contudo, aplicado à compreensão do mito em um sentido psicológico (Diel, Hillman, Y. Durand) e sociológico (Lévi-Strauss, Zahan, G. Durand)¹⁰⁰⁷. Por fim, o modelo psicanalítico seguido por Gilbert Durand é mais voltado ao de C. G. Jung, mantida as devidas distinções entre ambos.

A noção de *bacia semântica* consiste em uma ferramenta própria para a mitanálise e que também possui seus fundamentos no estruturalismo figurativo proposto por Gilbert Durand¹⁰⁰⁸. Esta noção objetiva identificar os regimes dominantes dos mitos e das imagens suscitadas a partir de uma visão de mundo e expressões culturais, seus estilos e fundamentos estéticos. Gilbert Durand utilizou-se de metáforas alusivas a uma bacia hidrográfica: *escoamento, separação das águas, confluências, nome do rio, ordenamento das margens e declínios, meandros e deltas*.

O termo *bacia semântica* é considerado por Gilbert Durand¹⁰⁰⁹ como o conceito mais recente desenvolvido pelos estudiosos do imaginário. Origina-se de confluências entre teorias da embriologia (Waddington e Sheldrake), da lógica matemática (René Thom), da microfísica (Bohm), da neurologia (Pribam) e da sociologia (Monnerot,

¹⁰⁰⁵ DURAND, Gilbert. **De la Mitocrítica al Mitanálisis**. Figuras Míticas y Aspectos de la Obra. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 341.

¹⁰⁰⁶ CAVALCANTI; CAVALCANTI, 2015, p. 65; GUTIÉRREZ, 2012, p. 128.

¹⁰⁰⁷ DURAND, 2013, p. 347.

¹⁰⁰⁸ GUTIÉRREZ, 2012, p. 135.

¹⁰⁰⁹ DURAND, Gilbert. **Mitos y Sociedades**. Introducción a la Mitodología. Tradução: Sylvie Nante. 1ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003, p. 72.

Boudon, Toynbee, Rambaud, Bozonnet). Noções semelhantes podem ser confrontadas e aproximadas com as teorias de alguns historiadores como Spengler, Peyre, Matoré, Worringer, d'Ors, Vico; dos estruturalistas como Lévi-Strauss, Dumézil e Veyne; e economistas tais como Kitchin, Junglar, Labrousse, Kondratieff e Kuznet¹⁰¹⁰.

Vejamos como se constituem estas seis etapas que constitui o tempo de uma bacia semântica e aplicadas a nosso objeto de investigação neste subitem, ou seja, as narrativas envolvendo a *prisca theologia*. Neste caso, o plano teórico já foi amplamente desenvolvido no subitem anterior, onde aqui nos resta estabelecer um quadro geral conforme nossa mitanálise.

Escoamento. São as correntes que se formam em um determinado momento cultural e que são originadas em específicas circunstâncias históricas, científicas ou culturais¹⁰¹¹. Em nosso caso, consiste no surgimento destas narrativas na Antiguidade tardia com Proclo e seu desenvolvimento até o Renascimento com Plethon, Ficino, Pico, Steuco, Patrizi, e outros.

Separação das águas. Refere-se às correntes que se separam ou que se tornam divergentes entre si constituindo disputas, querelas e oposições¹⁰¹². Neste caso, identificamos como sendo compatíveis com os embates entre Aristotelismo e Platonismo; entre o pensamento crítico, histórico e filológico e as narrativas imaginativas, críptico-históricas ou evemeristas, como entre a tese de Isaac Causabon e a realidade histórica dos escritos herméticos; e entre a cultura do livro e da escrita e a cultura discursiva.

Confluências. Para que se forme o caldo do rio é necessária a existência de afluentes, e estes são as correntes culturais e as autoridades ou influentes¹⁰¹³. Aqui consiste nos autores e autoridades antigas e medievais suscitadas pelos autores renascentistas nos planos de fundo cristão e não cristão. A corrente cultural envolvida é notadamente o Neoplatonismo filosófico-religioso.

Nome do rio. Este momento demarca a nomeação do rio por meio de uma narrativa (histórica ou fictícia) e um mito dominante. A partir da identificação do mito devem-se identificar os mitemas, ou seja, as redundâncias e significações mínimas¹⁰¹⁴. Aqui as narrativas dominantes envolvem as ideias de origem e retorno a origem. Temos

¹⁰¹⁰ DURAND, 2003, p. 73-74.

¹⁰¹¹ DURAND, 2003, p. 74; GUTIÉRREZ, 2012, p. 135.

¹⁰¹² DURAND, 2003, *idem*; GUTIÉRREZ, 2012, p. 136.

¹⁰¹³ DURAND, *ibidem*; GUTIÉRREZ, 2012, p. 137.

¹⁰¹⁴ DURAND, 2003, p. 75; GUTIÉRREZ, 2012, p. 137-138.

duas propostas de mito dominante: o mito de Hermes e o paradigma da comunicação, do mistério, da recepção, da interpretação e do segredo; e o mito mosaico como narrativa civilizatória. As unidades mitêmicas são “dignidade”, “palavra”, “origem”.

Ordenamento das margens. Este é o momento teórico onde se confere a conceituação e sua consolidação filosófica, estilística e/ou racional¹⁰¹⁵. Trata-se do desenvolvimento teórico originado em Plethon e amplamente desenvolvido por Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola enquanto conceito e ideologia.

Declínios, meandros e deltas. Marca o momento de declínio do rio e quando este não possui mais forças e passa a dividir-se e suas divisões absorvem as correntes próximas¹⁰¹⁶. Em nosso caso, identificamos como o desenvolvimento posterior ao Renascimento do séc. XV, das correntes esotéricas modernas e sua absorção pelos esoterismos/misticismos cristão, judaico e islâmico.

Segundo Gilbert Durand¹⁰¹⁷, o movimento de formação e declínio de uma bacia semântica é cíclico e em espiral, que não se esgota, pois em seu declínio os *deltas e meandros* formam outros *escoamentos*. Estas bacias possuem uma duração provável de um mínimo aproximado de 180 anos a um máximo de 210 anos. Contudo, variações podem ocorrer de acordo com as diferentes dinâmicas sociais.

Este tempo provável leva em consideração um processo sociocultural que Durand¹⁰¹⁸ chama de “*trend*”, processo este que respeita uma duração de formação onde são constituídos, transmitidos, memorizados e rememorados. Estas são as fases da tópica sociocultural e os componentes políticos e ideológicos descritos por Gilbert Durand para o seu método arquetipológico.

2.4 Considerações Parciais

A construção do sentido de magia e seus significados na cultura, ciência e religião no ocidente revela que esta possui um significado geral ou generalizador. Em todos os contextos, sejam eles históricos, culturais, teológicos, filosóficos ou científicos a magia se encontra em um esquema de rejeição ou polêmica segundo valores de verdade e falsidade. Neste sentido, nosso critério assumirá a necessidade de analisar o contexto específico.

¹⁰¹⁵ DURAND, 2003, p. 75; GUTIÉRREZ, 2012, p. 141.

¹⁰¹⁶ DURAND, 2003, p. 75.

¹⁰¹⁷ 1998, p. 165.

¹⁰¹⁸ 1998, p. 162.

As definições internalistas (êmicas) contribuíram de forma negativa para esta visão de rejeição, e do mesmo modo que a distinção pejorativa e elitista entre “erudito” e “popular” também conduziram a magia para um contexto de polêmica. Neste sentido, buscaremos estabelecer um critério de análise que leva em consideração não os valores de verdade ou falsidade, visando o uso de termos neutros e técnicos. Por isso aplicaremos os termos “teórico” e “prático” para designar justificativas e/ou fundamentação argumentativas e eficácia. Em algumas ocasiões o termo magia instruída (*learned magic*) pode ser utilizado para referir-se ao contexto erudito específico do Renascimento (séc. XIV-XVI).

No Renascimento um dos principais fundamentos da magia em seu aspecto teórico foi o sentido de iluminação ou deificação (*deificatio*). É perceptível o contexto de polêmica com a magia popular (*maleficium*) e a necessidade de defesa de seu caráter benéfico (magia natural). Este aspecto indica que a perseguição que sofria o campo da magia é um fator crucial para entender algumas atitudes sociais destes agentes.

A necessidade de defesa da magia natural e sua distinção da magia ritual, popular e/ou demoníaca apresentado em nossa problematização, nos abre a possibilidade de empregar o pressuposto de análise baseado na formulação teórica da polêmica antimágica. Como vimos os discursos polêmicos podem ser sintetizados em razões e estratégias de exclusão.

Observando o contexto regional e local percebemos que a perseguição era presente e que se fazia necessária uma postura pública de autodefesa. Veremos mais adiante que o discurso pró-mágico de alguns humanistas, como Ficino, indica a tentativa de defesa cristã de uma forma legitimada ou conciliada de magia sustentada em argumentos teológicos cristãos e pagãos. Os argumentos em torno da querela astrológica nos indica uma relação de tensão entre a aprovação e rejeição de algumas práticas associadas, evidenciando uma tentativa de defender a astrologia por meio de pressupostos teológicos ou uma teologização da astrologia.

A ambígua adesão de Ficino entre uma posição favorável à astrologia e uma posição anti-astrológica evidencia uma oscilação. Esta oscilação é mais um fato de sua biografia que sugere relação com sua crise existencial e seu impulso sincrético (Catani) que visava equivaler e harmonizar o Cristianismo e a astrologia. Em uma possível ação de defesa do Cristianismo, e ao mesmo tempo uma defesa da astrologia, Ficino desenvolve uma argumentação que associa a arte médica e arte mágico-astrológica – condição normal para a época – onde ele entendia as causas das doenças relacionadas a

condições astrológicas (Warburg). Estas ideias revelam uma influência de autores antigos e fontes árabes no pensamento médico-mágico ou iatroastrológico de Ficino.

Sua terapêutica era dividida em espiritual, médica e mágica. A doença a qual Ficino empreendeu seus esforços para contribuir com sua cura é a melancolia, considera o mal da época. A melancolia em Ficino assume um novo valor, agora positivo, intelectual e emocional, cujo tratamento consistia em transformar a mania em gênio. Todas estas disposições possuíam como plano de fundo a defesa da individualidade e da livre iniciativa que estavam em disputa no debate epistemológico entre a visão escolástica aristotélica e a visão neoplatônica. A melancolia era entendida como uma doença do homem intelectual. Suas condições podem ser astrológicas ligadas a Saturno e Mercúrio, naturais como a busca pelo conhecimento ou humanas (o caso do ócio contemplativo). Vejamos que era quase impossível para Ficino desassociar temas envoltos em magia e astrologia de sua prática médica, e assim constatamos a importância que estes temas desempenham em seu pensamento iatroastrológico ou iatromatemático. As repetidas menções a astrólogos e magos medievais atesta seu conhecimento sobre o tema e sua adesão às suas ideias.

A imagem do filósofo constituída no Renascimento dos séculos XV e XVI, rompe com a imagem firmada na Antiguidade e Medievo do “mestre-escola” ou “mestre de vida”, transformando-a em uma conjunção de filósofo naturalista, mago e astrólogo. Esta imagem foi corroborada pela imagem sapiencial, teológica e místico-religiosa suscitada pelas narrativas da *prisca theologia* ou sabedoria antiga.

A *prisca theologia* constitui-se enquanto um modelo de sábio assentado na Antiguidade pagã e enquanto uma visão unitarista do Monoteísmo, que evidencia tendências ecléticas e pluralistas, além das ideias de uma religião universal, do *homo religiosus* e da superioridade do Cristianismo.

Em linhas gerais a *prisca theologia* pode ser entendida como uma ordem temporal de uma linhagem revelacional (D. P. Walker) e que pode ser entendida como reivindicadora de uma fonte unitária codificada em diferentes línguas e culturas (J. Assmann). Esta linhagem foi responsável por transmitir e ocultar um conhecimento considerado superior, exclusivo ou esotérico.

As mais importantes contribuições teóricas (históricas, filosóficas e sociais) para a compreensão das narrativas da *prisca theologia* podem ser esquematizadas como segue:

Tabela 2 Quadro Sintético. Propostas Teóricas sobre a Prisca Theologia

D. P. Walker	Cristianismo liberal (aceitabilidade das filosofias não cristãs); Sobrevivência do paganismo; Interpretação teológica de Platão.
J. Hankins	Dois momentos distintos: 1) Inspiração/revelação recebidas diretamente da divindade; 2) Interpretação: grandes intérpretes, filósofos e teólogos.
M. Muccillo	Tradição filosófico-religiosa; Ideia de continuidade; Único plano de fundo religioso que implica em uma concórdia entre as sabedorias nacionais e escolas filosóficas; Valor apologético.
M. Idel	Dimensão histórica (unilinear); Dimensão não histórica (multilinear); Dupla-verdade.
J. Assmann	Noção de “distinção” para a formação de identidades; Produção de um universo simbólico; Significação – Identidade – Sentido.
K. Von Stuckrad	Estratégia discursiva (M. Foucault); Processo de diferenciação; Retórica de singularização
J. Heiser	<i>Prisca Theologia</i> como uma tentativa de Reforma do Cristianismo e retorno às fontes pagãs.
W. J. Hanegraaff	Racionalidade humana x Revelação divina; Cronologia das origens; Esquemas macro-históricos: - Evolutivo (<i>pia philosophia</i>); - Degenerativo (<i>prisca theologia</i>); - Continuidade (<i>philosophia perennis</i>).

Marsílio Ficino desenvolveu em várias de suas obras uma série de genealogias dos *prisca theologia*, as quais possuem sensíveis alterações. Na maioria delas Hermes Trismegistos e Zoroastro despontam como o teólogo original seguidos de uma linhagem

de filósofos/teólogos. Estas genealogias sugerem um esquema histórico ou cronológico unilinear, pluralista ou eclético. A união de todas as cronologias propostas por Ficino se organizaria no seguinte sentido:

Tabela 3 Genealogia dos Prisci Theologi conforme Ficino

Zoroastro	>	Orfeu	>	Aglaofemo	>	Pitágoras	>	Filolau	>	Platão
Hermes Trismegistos										

Algumas disposições sobre os *prisci theologi* nos é pertinente. Primeiro, que Hermes Trismegistos e Zoroastro são figuras míticas ou sem comprovação histórica. Para Marsílio Ficino, Hermes assume uma imagem predominantemente teológica, enquanto Zoroastro uma imagem mágica. Pitágoras também é uma destas fontes antigas que possui realidade histórica duvidosa. Para alguns pesquisadores se trata de uma figura mítica, enquanto para outros é um personagem histórico. Pitágoras é visto por Ficino sob um manto platônico, como um Pitágoras profético. Orfeu talvez seja o personagem mítico o qual não produz questionamento histórico. Contudo, Ficino parece lhe atribuir aspectos mágicos (encantamento), religiosos (fundador de uma religião e teólogo), poeta e músico (ambas com conotações mágico-terapêuticas; furor divino).

Nosso entendimento é o de que Marsílio Ficino e sua adesão a *prisca theologia* tenha relações com os fatos de sua biografia que dizem respeito a sua crise espiritual e sua obra apologética. Enquanto que as disposições unilineares e multilineares apresentadas por ele gere certa ambiguidade. Em suma, a visão de Ficino sobre a sabedoria antiga e os *prisci theologi* assumem uma caracterização teológica, profética e filosófico-religiosa.

Com o apoio da mitocrítica conseguimos dispor as informações levantadas sobre a *prisca theologia* e ordenar conforme o método proposto por Gilbert Durand. Enquanto resultado pode-se visualizar um quadro sintético da formação de um imaginário em torno das fontes antigas e suas autoridades e intérpretes, correntes, oposições e conciliações e meio a isto um lastro comum que é o Neoplatonismo. Diante dos dados propomos os mitos organizadores que envolvem a produção, guarda e difusão de um *corpus* escrito e uma imagem exemplar do livro e da escrita como autoridade e sua função conceitual e ideológica. Por fim, sua disseminação em suas diversas ramificações constata sua continuidade.

Capítulo 3. A Magia Ficiniana

3.1 O *De Vita Libri Tres*

O *De vita libri tres* ou *De triplice vita*¹⁰¹⁹ (*Marsilii Ficini Florentini Medici atque Philosophi celeberrimi, de Vita libri Tres, recens iam a mendis situque uindicati*) [1489] é composto, naturalmente, por três livros: 1º) *Primus De vita sana*¹⁰²⁰ (subtítulo: *De litteratorum valetudine curanda*) também intitulado alternativamente como *De studiorum sanitate tuenda* e *De cura valetudinis eorum qui incunbunt studio litteratorum*; 2º) *Secundus De vita longa*¹⁰²¹ (alternativo: *De vita producenda*); 3º) *Tertius De vita coelitus comparanda*¹⁰²² (título completo: *De vita cum valida tum longa coelitus comparanda*). Ao final dos três livros encontra-se uma *Apologia* (*in qua de Medicina, Astrologia, vita mundi, atque praeterae de Magis Christum salutatibus agitur*)¹⁰²³.

O livro foi iniciado em 1482 e finalizado em julho de 1489 e ainda no mesmo ano Ficino se viu compelido a escrever sua *Apologia* que foi acrescentada nas posteriores reimpressões. Acerca de seu conteúdo, os dois primeiros livros tratam da saúde dos intelectuais e de como torná-las mais saudável e longa. O terceiro livro trata das influências astrais para a finalidade terapêutica¹⁰²⁴.

Segundo Catani¹⁰²⁵ a publicação do *DVLT* seguiu certa cautela, senão alguma astúcia. O segundo livro, o *DVL*, foi o último livro a ser escrito, contudo na versão publicada foi colocado como o segundo livro, enquanto o *DVCC* foi colocado como o terceiro e último livro como uma sequência natural da medicina.

O fato de o *DVLT* ter chamado a atenção das autoridades eclesiásticas pode ter sido sua aproximação temporal com a publicação do *Malleus Maleficarum* em 1486.

¹⁰¹⁹ *Três Livros Sobre a Vida.*

¹⁰²⁰ *Sobre a Vida Sã.*

¹⁰²¹ *Sobre a Vida Longa.*

¹⁰²² A edição de Charles Boer (FICINO, 1980) traduz o título como *On Making your Life Agree with the Heavens* (*Sobre Fazer sua Vida Concordar com os Céus*), enquanto a edição de Karol Kaske e John Clark (FICINO, 1998) optou por *On Obtaining Life from Heavens* (*Sobre Obter a Vida dos Céus*). Na versão italiana de Alessandra T. Canavero (FICINO, 1995) este título foi traduzido *Su Come Ottenere la Vita dal Cielo* (*Sobre Como Obter a Vida do Céu*). A edição espanhola traduzida por Marciano Sallas (FICINO, 2006) optou por *Como Acrecer la Vida en Virtud de los Astros* (*Como Acrescentar a Vida as Virtudes dos Astros*). Levando em consideração o título original e o cotejamento com as edições em inglês, italiano e espanhol, optamos por traduzir este título da seguinte forma: *Como Fazer Concordar a Vida com os Céus*.

¹⁰²³ MARCEL, 1958, p. 495.

¹⁰²⁴ NORTH, 2009, p. 286; SHUMAKER, 1972, p. 120-121.

¹⁰²⁵ 2000, p. 46.

Segundo Paola Zambelli¹⁰²⁶ isto poderia justificar o grande número de reimpressões posteriores à publicação.

3.1.1 Manuscritos

Os três livros que compõem o *DVLT* são em sua versão manuscrita textos independentes e separados. Segundo Karol Kaske e John Clark¹⁰²⁷ o *DVS* (*De cura valetudinis eorum qui incunbunt studio litteratorum*) foi o primeiro a ser concluído em 1480 e teria circulado como manuscrito. O *DVS* foi anexado ao volume sete (VII) das *Epistolae* e depois separado onde foi acrescentada uma nota introdutória. Cinco cópias manuscritas em versão independente do *DVS* foram preservadas até hoje, enquanto quatro cópias da versão inserida nas *Epistolae* sobreviveram. Estes manuscritos foram os que deram base para a versão final do *DVS* que compõe o *DVLT*.

O *DVL* foi concluído em setembro/outubro de 1489¹⁰²⁸ ou agosto de 1489 em meio a leitura de Arnaldo de Vilanova¹⁰²⁹. Já suas cópias não sobreviveram até nós. Em setembro de 1489, Ficino escreveu sua dedicatória a Filippo Valori.

Já o *DVCC* foi concluído após o *DVL* e era inicialmente um trecho dos *Comentários a Plotino* e preservado em *Enéadas* IV, livro III, capítulo 11. Este texto teria se originado a partir do *Liber de Favore Coelitus Hauriendo* atribuído a Plotino¹⁰³⁰. Contudo em 10 de julho de 1489, Ficino o separa da obra de comentários e inclui na versão completa do *DVLT* junto a dedicatória a Matias Corvino, Rei da Hungria. A versão final do *DVCC* data de 01 de agosto de 1489 e após algumas revisões¹⁰³¹.

Segundo Kaske e Clark¹⁰³², Ficino depois de unir os três livros em um único volume ele inseriu amarrações intertextuais que interligavam os três livros estabelecendo uma unidade. O segundo proêmio ao *DVCC*, o prefácio geral dedicado a Lourenço de Médici e as duas *Apologias* foram produzidas em setembro de 1489. Em sua dedicatória Ficino teria formulado uma história fictícia acerca da cronologia dos

¹⁰²⁶ 2007, p. 22.

¹⁰²⁷ 1998a, p. 6.

¹⁰²⁸ FARBAKY, P. et al. **Mattia Corvino e Firenze: Arte e Umanesimo alla corte del re di Ungheria**. Firenze: Giunti Editore, 2013, p. 294.

¹⁰²⁹ MARCEL, 1958, p. 495; KASKE; CLARK, 1998a, p. 7.

¹⁰³⁰ KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 257.

¹⁰³¹ KASKE; CLARK, 1998a, idem.

¹⁰³² 1998a, idem.

livros para justificar sua ordem de composição. Entretanto, ainda segundo Kaske e Clark, o próprio Ficino teria se confundido com a ordem descrita por ele. Dois destes manuscritos conseguiram sobreviver, estes com datação posterior à versão impressa. Um destes manuscritos foi uma cópia feita por Filippo Valori a Lourenço de Médici em abril de 1490.

Existe uma série de variações entre os manuscritos que indicam que estas são versões não revisadas ou com omissões e adições de outra pessoa por meio de notas marginais. Outras versões manuscritas presentes em bibliotecas europeias indicam outras variações como a inserção do manuscrito das *Epistolae* e compilações de textos alquímicos (cf. versões de Munique)¹⁰³³.

A seguir apresentamos uma lista dos manuscritos conforme estabelecido por Carol Kaske e John Clark¹⁰³⁴:

L: Florença, Biblioteca Medicea-Laurenziana Plut. 73, 39 (início de 1490);

A: Florença, Biblioteca Medicea-Laurenziana Ashburnham 917 (final do séc. XV);

B: Berlim, Staatsbibliothek lat. 374 (final do séc. XV);

D: Florença, Biblioteca Medicea-Laurenziana Plut. 90 sup. 43 (final do séc. XV);

G: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 73 Aug 2 (final do séc. XV);

R: Florença. Biblioteca Riccardiana 797 (final do séc. XV);

P: Florença, Biblioteca Medicea-Laurenziana Plut. 81, 11 (1490);

M: Munique, Staatsbibliothek, Clm 10781 (final do séc. XV);

Mo: Munique, Staatsbibliothek, Clm 26059 (1508);

H: Haarlem, Stadsbibliotheek 187C6 (final do séc. XV/início do séc. XVI).

3.1.2 Edições

A *editio princeps* do *DVLT* foi publicada em dezembro de 1489 em Florença. Existiram algumas edições publicadas ainda durante a vida de Ficino, mas que não parecem ter sido revisadas as colocando sobre certa dúvida. Neste sentido, P. O. Kristeller¹⁰³⁵ suspeita da edição de Bolonha, 1490 e as edições Bolonha, 1501 e Veneza, 1498 que parecem ser forjadas. Já as edições Florença, 1499 e Estrasburgo, 1500

¹⁰³³ KASKE; CLARK, 1998a, p. 8.

¹⁰³⁴ 1998a, p. 9-11.

¹⁰³⁵ apud KASKE; CLARK, 1998a, idem.

parecem cópias. A edição Paris, 1494 (segunda impressão) segue a *editio princeps*, porém sem a errata incorporada. Algumas outras edições possuem corruptelas, erros e correções indevidas¹⁰³⁶.

A seguir apresentamos a lista das edições mais confiáveis estabelecida por Carol Kaske e John Clark¹⁰³⁷: W: Florença, *editio princeps*, 03 de dezembro de 1489; X: Veneza, 1498; Y: Basileia, 1497; Z: Basileia, em *Opera omnia*, 1576.

3.2 A Magia no *De Vita Coelitus Comparanda* (1489)

O proêmio ao *DVCC*, que é dirigido a Matias Corvino¹⁰³⁸ (1443-1490), chamado por Ficino como “Rei de Panônia¹⁰³⁹” (*Pannoniae Regi*), se refere à diligência dos antigos filósofos (como Pitágoras, Demócrito e Apolônio de Tiana entre outros) em buscar compreender a natureza das coisas celestes e a melhor maneira de conduzir a vida celeste aos corpos terrestres¹⁰⁴⁰. Ficino afirma que as vidas destes demonstram o acúmulo de conhecimento que alcançaram e a felicidade que produziram, vivendo bem de saúde e longamente. Seus conhecimentos os tornaram bem aventurados e próximos de Deus. Isso seria possível para Ficino, pois os médicos e os astrólogos possuem uma ciência e uma prudência capazes de prolongar a vida. Segundo Ficino, o seu *DVCC* trata de como conseguir atrair estes favores celestes. Dedicado a Lourenço de Médici, o *DVCC* é segundo Ficino¹⁰⁴¹ concentrado entre as obras de comentários destinados a Plotino.

Nas *Palavras ao Leitor* (*Verba Marsilii Ficini ad lectorem*) Ficino¹⁰⁴² apresenta seu livro como uma obra médica que contém tudo que é útil à vida para torná-la mais saudável e longa. Tal efeito é levado a cabo pelo médico para alcançar os favores celestes. Vários tipos de medicamentos são descritos e prescritos conforme o temperamento e a personalidade. Segundo Ficino, seu trabalho médico deve ser amparado pelo céu e por isso ele mais descreve do que aprova o uso de imagens astronômicas. Estas imagens foram feitas para auxiliar a saúde dos mortais. Contudo,

¹⁰³⁶ KASKE; CLARK, 1998a, p. 9; CLARK, John R. Two Ghost Edition of Marsilio Ficino's *De Vita inanes esse figuras suspicor* (op. 559). *The Papers of the Bibliographical Society of America*. v. 73, p. 75-77, 1979.

¹⁰³⁷ 1998a, p. 11.

¹⁰³⁸ Matias I da Hungria. Coroado em 1463, governou a Hungria de 1458 até a sua morte em 1490.

¹⁰³⁹ Antiga província romana que atualmente corresponde ao território da Hungria.

¹⁰⁴⁰ FICINO, 1998, p. 236.

¹⁰⁴¹ 1998, *idem*.

¹⁰⁴² 1998, p. 238.

Ficino indica que se alguém as desaprova este pode passar bem sem elas. Mesmo assim, Ficino considera que as imagens são imprescindíveis para obter uma boa saúde, sendo que seu resultado é qualitativamente melhor quando utilizado.

Como argumento de eficácia Ficino¹⁰⁴³ suscita o caso de uma criança nascida há poucos meses que ele teria ajudado a sobreviver graças sua medicina astral. Por fim, Ficino retorna a enfatizar que sua obra é um comentário a Plotino e que respeita aquilo que a Igreja considera apropriado.

3.2.1 A Cosmologia Neoplatônica de Ficino

O *DVCC* localiza-se no conjunto de comentários de Marsílio Ficino sobre as *Enéadas* de Plotino. Sua versão manuscrita fazia parte do texto referente às *Enéadas* IV, livro III, capítulo 11¹⁰⁴⁴, que trata da alma como um mediador entre o inteligível e o sensível. Todavia, D. P. Walker¹⁰⁴⁵ indica que no mesmo texto das *Enéadas* entre os capítulos 30-42 também são importantes para o *DVCC*, pois fazem referência às influências astrais que serão desenvolvidas ao longo do texto de Ficino.

Segundo os estudos “estruturais” e “lógicos”¹⁰⁴⁶ que interligam o comentário de Ficino e o texto de Plotino a passagem referida acima é o ponto de partida do *DVCC*. Os assuntos tratados nos primeiros capítulos – a mediação por meio das razões seminais, do *spiritus* e da alma – são comentários aos onze capítulos iniciais do livro terceiro das *Enéadas* IV. Por outro lado, o tema das figuras talismânicas que compõe a parte da teoria do receptáculo é oriundo das considerações escolásticas tomistas¹⁰⁴⁷, da magia árabe e hermética.

Assim, é operativa a noção plotiniana de razões seminais por um lado e as de formas substanciais tomistas por outro. Estas duas concepções se complementam para resolver o problema da limitação à causa física ou natural em termos de substanciais segundo a fundamentação aristotélica da magia medieval¹⁰⁴⁸. Ambas as noções compõem a concepção ficiniana de correspondência entre os objetos do mundo superior

¹⁰⁴³ 1998, p. 240.

¹⁰⁴⁴ YATES, 1964, p. 64; KASKE; CLARK, 1998a, p. 7.

¹⁰⁴⁵ 2000, p. 3.

¹⁰⁴⁶ COPENHAVER, 2015, p. 55.

¹⁰⁴⁷ COPENHAVER, 2015, p. 56-57.

¹⁰⁴⁸ VESCOVINI, Graziella Federich. L'espressività del Cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco Medievale e Plotino. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, v. 1, n.1, p. 111–125, 1996, p. 119.

e os objetos do mundo inferior, posto que os objetos celestes adquiram suas qualidades por meio das razões seminais e as inferiores por meio das figuras não em termos formais, senão enquanto uma configuração¹⁰⁴⁹ incluindo a teoria da causação astral, a noção de “significado” que tem relação direta com as noções de movimento e tempo propício e com uma visão do céu como caracteres ou sinais que devem ser decifrados. Brian Copenhaver¹⁰⁵⁰ considera que estas noções são fundamentais para Ficino, porque elas abrem e fecham o *DVCC* fundamentando filosoficamente¹⁰⁵¹ a manipulação da matéria e as formas de acesso específico de acordo com determinado tipo de poder. As noções de “figura” (*schema*), “forma” (*eidos*) e “razão seminal” (*logos spermatikos*) compõem o que Brian Copenhaver¹⁰⁵² chamou de “constelação de ideias” e Vescovini¹⁰⁵³ de “partículas esquemáticas”, que permeiam as *Enéadas* IV, 3 e também as *Enéadas* IV, 4 onde estes termos e seus cognatos mais aparecem.

O primeiro capítulo do *DVCC* apresenta a concepção geral da magia ficiniana¹⁰⁵⁴. A condição inicial e fundamental apresentada por Ficino consiste em como corretamente atrair os “favores dos céus” (*favorem coelitus*), favores estes que significam as “virtudes” ou “poderes” dos corpos celestes. A “atração” (*attrahens*) consiste em direcionar aos corpos físicos e fazer concordar neles as virtudes presentes na *Alma-do-Mundo*, nos raios das estrelas e nos raios dos daemones.

Marsílio Ficino concebeu um mundo animado, inteligente, interligado e mediado por meio de estruturas que foram concebidas diretamente pela mente divina. Unida a sua visão neoplatônica, encontram-se antigos autores que confirmam a existência de aliciantes mágicos que tinham o poder de capturar a alma-do-mundo¹⁰⁵⁵. Estas concepções presentes no *DVCC* possuem próxima relação com as da *TP*¹⁰⁵⁶ e outras obras como o *De Amore* e o *De Sole et De Lumine*.

Em seu *DVCC*, Marsílio Ficino desenvolve extensos argumentos e prescrições médicas sustentadas em uma teoria mágica peculiar. A magia ficiniana firma sua ideia

¹⁰⁴⁹ VESCOVINI, 1996, p. 115.

¹⁰⁵⁰ 2015, p. 57-58.

¹⁰⁵¹ O filósofo no *DVCC* deve ser também um cientista natural e um astrônomo (astrólogo), ou seja, um mago. Esta concepção em Ficino não é fortuita, senão expressa a máxima qualificação metafísica ou filosófica e “extra-filosófica” que compõe suas noções mágico-astrológicas (COPENHAVER, 2015, p. 58).

¹⁰⁵² 2015, p. 58.

¹⁰⁵³ 1996, p. 117.

¹⁰⁵⁴ FICINO, 1998, p. 242.

¹⁰⁵⁵ YATES, 1964, p. 65; CULIANO, 1987, p. 137-138; MEBANE, 1989, p. 28; TOMLINSON, 1993, p. 112-113; KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 2004, p. 258; VESCOVINI, 1996; COPENHAVER, 2015, p. 56.

¹⁰⁵⁶ MEBANE, 1989, p. 22.

central e ponto de partida na tripartição entre intelecto (*intellectus*), alma (*anima*) e corpo (*corpus*). A alma é a mediadora¹⁰⁵⁷ que aproxima o Intelecto ao corpo por esta estar na esfera do movimento. Segundo esta concepção, Intelecto e Corpo se encontram separados tanto pela incapacidade de movimento do Corpo quanto pela distância entre ambos.

A alma enquanto assume as funções de meio, mediação e movimento é responsável por atrair o intelecto para o corpo. A alma mesmo a distância abarca tudo, está conectada a tudo, se conforma a tudo desde a realidade divina e eterna até a realidade terrestre e transitória, unindo-se a tudo simultaneamente por afecção ou desejo de unir-se. A alma, em sua condição na organização do cosmos se encontra no limite da esfera inteligível ao mesmo tempo em que se comunica com as realidades mais materiais, pois a tudo compreende. Sendo assim, sua condição permite sua função mediadora, estando tanto perto das coisas eternas, divinas e imutáveis, quanto da realidade sensível e transitória. Sendo assim, está em todos os lugares de maneira simultânea, e por esse motivo, como se expressa Plotino em *Enéadas* IV, 3, 11, a alma converte-se em uma espécie de intérprete ou espelho entre o inteligível e o sensível, interligando ambas as realidades, aproximando-as e fazendo com que se comuniquem.

A alma, com efeito, possui uma fluida e espontânea capacidade de se movimentar e preencher a todos os espaços. Seu caráter intermediário também consiste em sua posse de todos os componentes da realidade em sua devida proporção (*ratione propinqua*). Por este motivo faz concordar ou conciliar todas as coisas (*ideoque conciliatur et omnibus*) que estejam próximas ou distantes. Neste sentido, não existem distâncias para a alma. Por um lado, está próxima das coisas divinas, enquanto por outro está próxima às coisas perecíveis (*caducis*), isto de maneira simultânea ou total (*tota interim est simul ubique*). Com efeito, a ideia de alma em Ficino está assentada em uma visão de totalidade e concordância.

A *Alma* é a última hipóstase na hierarquia plotiniana, contudo, na visão de Ficino ela é a primeira a se encontrar na esfera do movimento, o que justifica esta ser o movente do *primum mobile*¹⁰⁵⁸ (a esfera do primeiro motor). *Alma* em Ficino pode também ter o mesmo sentido de *inteligência*, embora o primeiro em sentido platônico e o segundo sentido enquanto uma noção aristotélica ou escolástica.

¹⁰⁵⁷ Cf. FICINO, Marsilio. **De Amore**. Comentario a “El Banquete” de Platón. Traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura. 3ed. Madrid: Tecnos, 1994, p. 222.

¹⁰⁵⁸ FICINO, 1998, p. 242.

A Alma-do-mundo possui em si as razões seminais, tais quais as ideias na mente divina, que por meio delas pode fabricar novas espécies de matéria¹⁰⁵⁹. As razões seminais são produzidas a partir destas ideias. Por este motivo as coisas materiais concordam com as razões seminais que a produziram e com as ideias correspondentes a elas. Por isso, tudo se corresponde por meio das razões seminais.

Esta grande estrutura cósmica consiste em mais de um eixo de interconexões ou mediações. O primeiro eixo consiste na mediação entre as ideias originárias na mente divina e a matéria do mundo mediante as razões seminais. O segundo eixo consiste na mediação do *spiritus* entre a alma-do-mundo e o corpo do mundo. Enquanto o terceiro eixo consiste na união entre mente e corpo por mediação da alma¹⁰⁶⁰. Esta concepção que Frances Yates¹⁰⁶¹ considerou confusa é a que afirma a existência de um *medium* entre a alma e o corpo era comum a outros autores renascentistas que seguiam uma visão de mundo neoplatônica¹⁰⁶².

Semelhante forma de organização é descrita para um nível macrocósmico, onde esta tripartição se expressa entre a Mente Divina (*mente divina*), a Alma-do-mundo (*anima mundi*) e a Matéria (*materia*)¹⁰⁶³. A Alma-do-mundo desempenha uma função mediadora entre as ideias divinas (*ideae*) e as razões seminais (*rationem seminalem*) que dão forma a matéria, além de possuir o caráter reformador da matéria degenerada. É com a Alma-do-mundo que o mago opera a retificação da matéria. Neste sentido, deve-se fazer concordar determinada matéria e suas ideias originárias por meio das razões seminais, e assim seduzir (ou aliciar) a alma das estrelas e dos daemones. Entretanto, essas virtudes celestes não são atraídas pela matéria em si, senão por meio de aliciantes (*alliceretur*).

Por outro lado, também se verifica uma mediação entre a mente humana e mente divina por meio da alma. Outra estrutura que também se apresenta em uma forma triparticionada é a alma humana, dividida entre *idolum* (imaginação e percepção), *mens* (mente) e *ratio* (razão ou entendimento)¹⁰⁶⁴. A alma humana em suas três estruturas

¹⁰⁵⁹ FICINO, 1998, p. 242.

¹⁰⁶⁰ CULIANO, 1987, p. 128; MEBANE, 1989, p. 22-23; MOORE, 1990, p. 44; BONO, 1995, p. 29; SHUMAKER, 1972, p. 121; YATES, 1964, p. 68-69; KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 259; COPENHAVER, 2015, p. 56-57.

¹⁰⁶¹ 1964, p. 63-64.

¹⁰⁶² KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 258-259.

¹⁰⁶³ FICINO, *ibidem*.

¹⁰⁶⁴ KRISTELLER, 1964, p. 285; MEBANE, 1989, p. 23; MOORE, 1990, p. 51.

superiores e independentes não se submetem as influências celestes e sua “causalidade mecânica” como as partes mais inferiores¹⁰⁶⁵.

Já o *idolum* (percepção e imaginação) assume seu lugar de importância por ser este o instrumento de “animação do corpo”¹⁰⁶⁶, pois as imagens são fundantes acerca das respostas corporais. Thomas Moore chama nossa atenção que a palavra *idolum* signifique “ídolo” em sentido comum, como também “ideia” se associada a *eidos*. Contudo, *idolum* significa “imaginação”, “percepção” e “poder nutritivo”¹⁰⁶⁷.

3.2.1.1 O *spiritus*

Estas disposições descritas acima são devedoras das noções neoplatônicas de emanção (ou processão) das hipóstases, onde o *spiritus* (espírito cósmico ou *spiritus mundi*) emana gradativamente até a matéria reificando-a. Esta reificação consiste em uma “materialização” do *spiritus*¹⁰⁶⁸. O *spiritus* é o responsável por impregnar todo o cosmos com as influências estelares, os quais no corpo humano são absorvidos pelo *spiritus* humano. Contudo, segundo Frances Yates¹⁰⁶⁹, a passagem de Plotino que os pesquisadores acreditam que Ficino está se referindo não faz menção ao *spiritus*. Porém, Plotino o menciona em outra parte das *Enéadas*, mas de maneira obscura. Para Frances Yates, Plotino não desenvolve tão claramente as noções acerca do *spiritus mundi* na mesma profundidade que Ficino lhe concebe, como instrumento de canalização das influências celestes e fonte de uma prática mágica. Angela Voss¹⁰⁷⁰ sugeriu que a noção de *spiritus* em Ficino seja de origem aristotélica¹⁰⁷¹ mediada por Boécio, Avicena e Alberto Magno. Contudo, Ficino vai além da concepção aristotélica.

O *spiritus* é o instrumento em um sentido médico, porque em Ficino o *spiritus* assume uma definição delimitada ou restritiva a medicina, enquanto um vapor corporal que se concentra no cérebro e percorre o sistema nervoso¹⁰⁷². O mago é o operador deste

¹⁰⁶⁵ KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 259-260.

¹⁰⁶⁶ MOORE, 1990, p. 51.

¹⁰⁶⁷ MOORE, 1990, *idem*.

¹⁰⁶⁸ VICKERS, 1986, p. 117; MEBANE, 1989, p. 29; CLARK, 2006, p. 290.

¹⁰⁶⁹ 1964, p. 69.

¹⁰⁷⁰ 1992, p. 260.

¹⁰⁷¹ *De Anima*, 423b-424a.

¹⁰⁷² WALKER, 2000, p. 4.

sistema por ser ele o detentor do conhecimento especializado e capaz de produzir seus efeitos¹⁰⁷³.

Em sua relação com o corpo e a alma, o *spiritus* é o meio-termo entre o corpóreo e o incorpóreo, sendo o instrumento da alma incorpórea, da percepção sensorial, da imaginação e do movimento¹⁰⁷⁴. Na magia natural renascentista a noção de *spiritus* está associada à noção de causa oculta. A noção de *spiritus* em Ficino e outros renascentistas são similares à noção estoica de *pneuma* como força efetiva entre os corpos celestes e os corpos terrestres¹⁰⁷⁵. Segundo Stuart Clark¹⁰⁷⁶, a noção de *spiritus* em Ficino pode também assemelhar-se a noção de éter, o que indicaria uma mesma visão mecanicista em ambas as visões de mundo.

O *spiritus* assume a centralidade da teoria médica ficiniana por sua íntima relação com o pensamento e a imaginação por estes serem os instrumentos dos intelectuais. Neste sentido, por sua atividade os intelectuais se encontram sujeitos à melancolia e a bílis negra por um lado, enquanto por outro pelas maléficas influências de Saturno. Para superar estas debilidades Ficino indicou no *DVLT* a necessidade dos intelectuais de se aproximarem das boas influências de Júpiter, Vênus, Sol e Mercúrio¹⁰⁷⁷. O tratamento indicado por Ficino consistia em dietas e purificações do *spiritus* por meio de diversos objetos do mundo que possuíam a capacidade de capturar as influências astrais e direcioná-las ao corpo por meio da alimentação, da respiração e da audição¹⁰⁷⁸.

O *spiritus* é então um elemento fundamental da psicologia ficiniana¹⁰⁷⁹, pois é através dele que a alma se conecta com o corpo. O *spiritus* é um elemento essencial à vida em termos físicos e psicológicos, pois é ele que alimenta a alma. Por sua variedade, o *spiritus* constitui-se como um dos mais importantes componentes de sua terapêutica. A função do “discernimento imaginativo do *spiritus*”¹⁰⁸⁰ consiste em fazer da linguagem da astrologia (seus símbolos, signos, cartas, etc.) parâmetros de sentido para as muitas características psicológicas.

O capítulo terceiro¹⁰⁸¹ do *DVCC* sustenta a ideia de uma tripartição entre Alma-do-mundo (*animam mundi*), espírito (*spiritus*) e corpo do mundo (*mundanum corpus*).

¹⁰⁷³ MEBANE, 1989, p. 28.

¹⁰⁷⁴ MEBANE, 1989, p. 29.

¹⁰⁷⁵ GOWLAND, 2006, p. 51; KIECKHEFER, 1992, p. 158.

¹⁰⁷⁶ 2006, p. 343.

¹⁰⁷⁷ WALKER, 2000, p. 5.

¹⁰⁷⁸ SHUMAKER, 1972, p. 121; YATES, 1964, p. 69.

¹⁰⁷⁹ MOORE, 1990, p. 48; CULIANO, 1987, p. 28.

¹⁰⁸⁰ MOORE, 1990, *idem*.

¹⁰⁸¹ FICINO, 1998, p. 254.

O mundo é percebido enquanto ser vivo, pois este possui movimento e geração. Segundo Ficino, esta condição já foi observada pelos filósofos hindus (*Indorum philosophi*). Seu aspecto vital consiste em uma alma que abarca tudo e todas as coisas em perfeita proporção.

O *spiritus* se encontra exatamente em um nível intermediário entre a Alma-do-mundo e a parte mais decaída e densa do corpo do mundo. Assim, a vida é comunicada desde o mais sutil e divino até o corpo mais pesado e denso. Por sua leveza e rapidez de movimentos o *spiritus* pode ser descrito enquanto uma definição negativa como um “não-corpo” (*non corporis*)¹⁰⁸².

Nas coisas mais densas o *spiritus* está retido de maneira densa, enquanto nas sutis de forma equivalente. Deste modo, se manipulado de maneira correta, este espírito poderia ser extraído e utilizado para gerar algo do mesmo gênero. Estes processos são aqueles empreendidos pelos filósofos naturais (*spiritum physici*) por meio da sublimação pelo fogo. Extraíndo o espírito do ouro e aplicando-o a outro metal o transformam em ouro. Segundo Ficino¹⁰⁸³, sua correta extração (*rite tractum*) produz aquilo que os astrólogos árabes chamam de *elixir*. O *spiritus* também desempenha um papel fundamental para a geração dos seres, pois é por seu intermédio que toda espécie de coisas é comunicada.

Para Ficino, o *spiritus* é o mesmo que aquilo que podemos chamar de “céu” (*coelum*) ou “quintessência” (*quintam essentiam*). Esta quintessência se encontra misturado no corpo do mundo, do mesmo modo que o nosso espírito se encontra misturado em nosso corpo. Contudo, há uma essencial diferença que consiste na presença dos quatro elementos e seus temperamentos. No espírito do mundo os quatro elementos não comunicam temperamentos, o que no corpo humano é exatamente o contrário. O que na linguagem de Platão e Plotino quer dizer que o espírito do mundo gera por si e por seus próprios poderes geradores, do mesmo modo que as estrelas, gerando os quatro elementos em função do espírito. Isto é possível por seu caráter sutil (*corpus tenuissimum*) e sua presença no corpo denso. Neste sentido, além de um não-corpo, é uma quase-alma (*quasi iam anima*), quase não-alma (*quasi non anima*) e quase-corpo (*quasi iam corpus*)¹⁰⁸⁴. É quase desprovido de natureza térrea, aérea, ígnea,

¹⁰⁸² FICINO, 1998, p. 256.

¹⁰⁸³ 1998, *idem*.

¹⁰⁸⁴ Cf. FICINO, 2002, p. 234; 1998, p. 111; 1994, p. 134-135.

aquosa e estelar. Contudo, está presente e age ativamente em todas as coisas, atuando na geração e no movimento.

Para concluir o capítulo três e seu conceito Ficino recorre à autoridade de Virgílio que afirma que “o espírito alimenta desde dentro”¹⁰⁸⁵ e Filóstrato: “não há de maravilhar-se, ó Apolônio [de Tiana], que tenhas adquirido o conhecimento da divinação, pois levas éter em sua alma”¹⁰⁸⁶.

No quarto capítulo, Ficino¹⁰⁸⁷ continua desenvolvendo considerações acerca do *spiritus*. Suscita a opinião de Plotino, Porfírio e Timeu acerca da equivalência entre a proximidade do espírito e as coisas do mundo comparado à proximidade entre a alma-do-mundo e o corpo do mundo. De igual modo, todo ser que vive e respira tem a capacidade de absorver o espírito, semelhante à realidade celeste absorve as virtudes divinas.

Com efeito, Ficino¹⁰⁸⁸ indica que nós devemos buscar que esse espírito entre em nós, para que assim possamos atingir o nível de um ser celeste. Para tanto, devemos ser diligentes em cuidar de nosso espírito a maneira que sugere Avicena e o seu próprio *DVS*, separando os vapores ofuscantes, purificando os sentidos, iluminando-os e sanando-os simultaneamente com as coisas mais sutis e mais sólidas. Também indica que se busquem todas as coisas que são solares, principalmente quando o Sol esteja em Áries e Leão. Todo o capítulo quarto e o subsequente descreve como aproximar-se de coisas solares para obter seus benefícios e bem nutrir o espírito recapitulando aquilo que expôs nos dois livros anteriores, o *DVS* e *DVL*. Já os capítulos sexto e sétimo (*DVCC*, VI; VII) desenvolvem relações e prescrições envolvendo cada planeta.

Segundo Ficino¹⁰⁸⁹, os poderes celestes que se propagam pelos raios das estrelas irradiam-se pelas ervas e arvores (*herbas et arbores*) que são como os pelos e os cabelos do corpo do mundo. Está impregnado nas pedras (*lapides*), nos metais (*metalla*), nos dentes (*dentes*) e nos ossos (*ossa*). Tudo que existe possui uma vida própria e uma vida comum ou compartilhada (*communi totius vita*). Esta vida comum é mais presente nas formas sutis. Já os quatro elementos possuem em si seres vivos e seu próprio movimento. Neste sentido, se recorrermos às plantas e outros seres nós podemos obter os poderes dos céus.

¹⁰⁸⁵ FICINO, 1998, p. 256, tradução nossa. “*Spiritus intus alit*”. Cf. Virgílio, *Eneida*, VI, 726.

¹⁰⁸⁶ FICINO, 1998, idem, tradução nossa. “*Mirari nemo debet, O Apolloni, te divinandi scientiam consecutum, cum tantum aetheris in anima geras*”. Cf. Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, III, 42.

¹⁰⁸⁷ 1998, p. 258.

¹⁰⁸⁸ 1998, idem.

¹⁰⁸⁹ Ibidem, idem.

Para tanto, Ficino¹⁰⁹⁰ prescreve que nos aproximemos de coisas vivas, frescas, aromáticas e fragrantas; que caminhemos em regiões altas, calmas e temperadas. Também em regiões em que respiremos o ar mais puro e os mais resplandecentes raios do Sol e das estrelas.

A natureza do *spiritus* consiste em suas qualidades Jupiteriais, ou seja, por influir no tempo de Júpiter. Contudo, também é solar quando combina (*temperat*) os poderes do Sol. Tem os poderes de Vênus expressos na procriação, no prazer dos sentidos e no senso de dor. É mercurial e solar pela sensibilidade, imaginação, mobilidade e adaptabilidade. Contrariamente, o *spiritus* não possui as qualidades de Saturno, Marte e da Lua, pois ele seria estúpido, furioso e obtuso. Estes três últimos planetas são quase que seus inimigos.

Em suma, suas qualidades podem ser resumidas em natural (Júpiter), vital (Sol) e animal (Mercúrio). Devem-se buscar estes planetas (Júpiter, Sol e Mercúrio) e o espírito correspondente de maneira específica ou em conjunto. O *spiritus* natural está relacionado com os sabores, enquanto o *spiritus* vital e animal com os odores. As cores, figuras (*figurae*) e vozes estão associadas diretamente com o *spiritus* animal. A semelhança (*similitudinem*) é quem direciona e move o *spiritus*¹⁰⁹¹, primeiro desde o animal até o vital, e desde o vital até o natural. Isso acontece porque possuem natureza própria (ígneia, aérea, luminosa e móvel) semelhante à luz (*similis est luminibus*) e movidos pela alma.

No décimo segundo capítulo Ficino¹⁰⁹² busca argumentar e definir o modo ou funcionamento dos influxos e sua relação com o *spiritus*. Segundo ele, todas as qualidades descritas e suas correspondências podem ser vistas, sentidas, observadas, ouvidas e degustadas, em suma todas estas propriedades podem ser conhecidas. Contudo, existem outras propriedades que estão incutidas nas coisas que não são conhecidas, ou melhor, são ocultas (*occultas*) para nossa sensibilidade (*sensibus*) e entendimento (*rationi*)¹⁰⁹³.

Estas propriedades difíceis de serem percebidas são também influências celestes irradiadas pelo *spiritus* do mundo e pelos raios das estrelas. Por tanto, por meio delas também é possível que sejam obtidas estas influências de forma abundante e mais imediatamente. Para o conhecimento da época estas propriedades ocultas estavam mais

¹⁰⁹⁰ 1998, p. 290.

¹⁰⁹¹ FICINO, 1998, p. 296.

¹⁰⁹² 1998, p. 298.

¹⁰⁹³ FICINO, 1998, p. 300.

concentradas na esmeralda, no jacinto, na safira, no topázio, no rubi, no cifre de unicórnio e no que os árabes chamam de pedra *bezaar*¹⁰⁹⁴. A justificativa de Ficino consiste na eficácia a qual se encontra o uso destes objetos até mesmo em pequenas quantidades.

3.2.1.2 A Teoria do Receptáculo

Como vimos, as formas divinas são conduzidas a sua realização e perfeição na matéria terrestre por meio da Alma-do-mundo. Seguindo o mesmo raciocínio, alguns acreditam que certas divindades (*numina*), daemones e as virtudes das estrelas podem ser atraídas por determinadas matérias do mundo, ou até mesmo a própria Alma pode ser atraída. Para tanto, basta que as razões seminais ou as virtudes da própria Alma se adaptem aos aliciantes/seduções que funcionam como atrações posto que uma vez presentes ali vivem e permanecem de boa vontade.

Estas seduções/atrações não agem de forma coercitiva, senão por meio de uma mútua afeição, posto que as coisas se unam pela força do amor ou do desejo de unir-se, nunca por uma contrariedade ou repulsão. Por este motivo Ficino usa termos como “atração”, “sedução”, “aliciante” para identificar estas relações de mediação e união do que se encontra separado ou distante. Para isto deve existir uma compatibilidade entre as sementes ou razões seminais e a espécie de coisa que se busca fazer concordar. Além disso, o momento (tempo) específico deve ser observado.

A observação do tempo propício suscita o argumento acerca da eficácia que se encontra na conclusão do décimo segundo capítulo. Ficino¹⁰⁹⁵ afirma que do mesmo modo que um corpo esteja sujeito a um local (*locus*) e um tempo (*tempus*), e que a este tempo refere-se a movimento e ação (*motus et actio*), os corpos celestes também quando se conservam em um determinado local e tempo (*locis et temporibus coalescunt atque servantur*), suas ações possuem eficácia (*efficaciam*). Sua sustentação também recorre à autoridade de Platão no *Alcebiades* 104c-d e segundo a interpretação de Proclo¹⁰⁹⁶, de Pitágoras (com o termo símile “oportunidade” [*opportunitatem*]), e Jâmblico (*Vida de Pitágoras*, 30, 182)¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁴ Massa ou concreção encontrada no sistema gastrointestinal de alguns animais, principalmente ruminantes, como o cavalo. Ficino volta a referir-se a pedra *Bezaar* em outros trechos do *DVCC*.

¹⁰⁹⁵ 1998, p. 302.

¹⁰⁹⁶ *In alcebiadem* I, 120-121.

¹⁰⁹⁷ FICINO, 1998, p. 304.

Segundo Ficino

[...] o primeiro princípio é a medida de todas as coisas, de modo que lhe distribui da melhor forma a cada corpo e ação o tempo e lugar adequados. Disto estão de acordo Platão e Pitágoras¹⁰⁹⁸.

Neste sentido, Ficino indica que a ação dos corpos celestes é eficaz quando estes se encontram em um local e um tempo adequados. Assim, as melhores ações só podem se concretizar quando estão em harmonia com os objetos celestes. Ou seja, em seu tempo e lugar propício para tal efeito benéfico. Estes benefícios não são apenas prerrogativas dos agricultores e dos médicos em seus empreendimentos agrícolas e farmacêuticos, senão também aos astrólogos quando estes se utilizam de imagens construídas a partir de pedras e metais.

A magia ficiniana consiste em operações com a finalidade de obter causas imediatas através dos corpos superiores que infundem sobre os inferiores, que se correspondem por meio de estruturas que servem de ligação, os aliciantes, e por fim, mediante um tempo propício¹⁰⁹⁹. Todo este processo segue o que Ioan P. Culiano chamou de “mecanismo transitivo” que movimenta princípios físicos com a finalidade de obter “resultados hiperfísicos”, estes últimos que se tornam novas causas e propiciadores de novos resultados. Sendo assim, a “sedução mágica” é o principal componente entre os dois polos correspondentes (os corpos superiores e os inferiores). Estes aliciantes ou seduções são os daemones (seres pneumáticos ou espirituais), os elementos animados do mundo (receptáculos naturais) e os raios das estrelas.

A magia ficiniana pretende demonstrar como isso é possível e por quais meios se atrai os dons celestes e dos daemones para empreender tal efeito. Ficino afirma que determinadas matérias do mundo possuem a capacidade de atração dos influxos celestes¹¹⁰⁰. Tudo no mundo possui relação com a alma-do-mundo e seus dons por meios destes aliciantes. Segundo Ficino, Zoroastro chamou estes aliciantes de “atrações

¹⁰⁹⁸ FICINO, 1998, p. 304, tradução nossa. “*Primum nanque principium sic apud Pythagoram et Platonem omnium est mensura, ut iliis corporibus actionibusque alia loca distribuerit atque tempora*”.

¹⁰⁹⁹ CULIANO, 1987, p. 138.

¹¹⁰⁰ FICINO, 1998, p. 244.

divinas” (*divinas illices*) e Sinésio¹¹⁰¹ por sua vez de “seduções mágicas” (*magicas esse illicebras*)¹¹⁰².

Este procedimento deve respeitar o tipo determinado de matéria e o momento propício, para que seja capaz de atrair as razões seminais, e levando em consideração a noção de semelhança (*consimiles*)¹¹⁰³. Seu princípio é a semelhança morfológica, a semelhança da matéria utilizada associada a determinado astro ou daemone é capaz de capturar suas influências. Isso é possível, pois foram as razões celestes que construíram as razões das estrelas e das figuras (*aedificavit ultra stelas in coelo figuras*) e nas quais foram impressas suas propriedades (*impressitque his omnibus proprietates*). Assim, as estrelas, suas partes e figuras estão contidas as propriedades das coisas inferiores. Segundo Ficino, estas noções estariam de acordo com antigos platônicos.

Segundo James J. Bono¹¹⁰⁴, esta disposição apresentada por Ficino sugere uma estrutura arquitetônica do cosmos que opera por meio de padrões pré-estabelecidos que se corresponda em vários níveis sustentados por meio de ação e atração simpática, o que cumpre em um nível maior uma harmonia entre todas as partes enquanto unidade. Sua concepção também leva em consideração a relação de dependência do mundo terrestre para com o mundo celeste, posto que toda e qualquer eficácia dar-se por meio de intermediação celeste, ou seja, que as coisas terrestres não possuem “poder” em si mesmas¹¹⁰⁵. Neste sentido se misturam magia e medicina.

Neste sentido, unidade e harmonia constituem uma chave interpretativa onde o conhecimento humano sobre os poderes celestes se estabelece enquanto compreensão deste mecanismo de correspondências entre as formas e seus conectores/aliciantes. Contudo, estes conectores não são conhecidos ou perceptíveis, posto que sejam ocultos, ou seja, são essências ou virtudes escondidas. Entretanto, estas essências podem ser administradas e conduzidas pelo engenho humano. Estes poderes naturais podem ser dirigidos à manutenção da saúde e o prolongamento da vida, pois são componentes da vida cósmica e fonte inesgotável de poder divino¹¹⁰⁶. Neste sentido, astrologia e magia se tornam conhecimentos e práticas imprescindíveis para tais concepções. Assim é

¹¹⁰¹ Segundo Brian Copenhaver (1987, p. 446) Ficino refere-se à passagem do *De Insomniis*, 132c3-4; enquanto a referência a Zoroastro é dos *OC*.

¹¹⁰² Carol Kaske e John Clark traduzem *illices* como “*lure*”, literalmente “atração”, e *illicebras* como “*bait*”, literalmente “iscas”. As duas formas da palavra em latim indica “atrair”, mas também, “seduzir” ou “encantar”. Neste sentido, estes aliciantes podem ser também nomeados como “encantamentos”.

¹¹⁰³ FICINO, 1998, p. 244.

¹¹⁰⁴ 1995, p. 36.

¹¹⁰⁵ KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 2004, p. 261-262.

¹¹⁰⁶ BONO, 1995, p. 36.

porque as condições celestes são responsáveis pela formação dos temperamentos e natureza dos indivíduos.

Estas concepções de Marsílio Ficino são profundamente devedoras do Neoplatonismo de Plotino e seus sucessores os quais moldaram sua visão acerca de seu mestre. Acerca da magia neoplatônica são importantes Jâmblico (*De Mysteriis* e *Vita Pythagorae*), Porfírio (*De Abstinencia*) e Proclo (*De Sacrificio et Magia*) ao que consiste os fundamentos da magia simpática e teúrgica, purificações e práticas órficas constantemente parafraseadas por Ficino¹¹⁰⁷, como também do *De Insomniis* de Sinésio e dos *OC*¹¹⁰⁸. As referências a estes autores e suas obras aparecem no início e na conclusão do *DVCC* em conjunto ao uso que Ficino faz das noções de Plotino, ao qual é atribuído seu comentário, embora a posição de centralidade pareça está em disputa com Hermes Trismegistos. Contudo, autores como Brian Copenhaver¹¹⁰⁹ argumentam que é difícil sustentar tal suposição acerca da equiparação da importância maior de Trismegistos na magia do *DVCC*, sugerido considerar as outras fontes difusas (árabe, neoplatônica, escolástica) como já havia sugerido P. O. Kristeller.

A questão da justificação da eficácia por meio da animação de estátuas também envolve referências à magia neoplatônica de Proclo, Sinésio e Jâmblico, como também associado a Hermes Trismegistos no *Asclepius*. Sinésio é citado quando Ficino busca justificar que a matéria inferior pode servir de base para atrair as influências celestes por meio de formas intermediárias¹¹¹⁰. Contra argumentando acerca da tese hermética da magia ficiniana, Copenhaver¹¹¹¹ considera que os acréscimos à teoria plotiniana são de origem neoplatônica. Da parte de Sinésio se trata das chamadas “seduções mágicas”, ou seja, os poderes de atração correspondente à matéria do mundo inferior, que corresponde ao mesmo tema nos *OC*, o qual menciona as chamadas “atrações divinas” (“os poderes da alma”) atribuídas por Ficino a Zoroastro¹¹¹².

Os *OC* são mencionados em um dos capítulos finais (XXVI) do *DVCC*. Esta menção se encontra em um trecho no qual Ficino alude acerca da eficácia e legitimidade da ação mágica e sobre como os magos dirigiam seres espirituais para a matéria. Menção esta que se encontra em meio a outras autoridades como Hermes Trismegistos, Jâmblico e Sinésio. Estas referências consistem em um caráter técnico de posituação da

¹¹⁰⁷ WALKER, 2000, p. 37; KLAASSEN, 2013, p. 24.

¹¹⁰⁸ COPENHAVER, 1987, p. 442.

¹¹⁰⁹ 1987.

¹¹¹⁰ COPENHAVER, 1987, p. 446.

¹¹¹¹ 1987, p. 447.

¹¹¹² COPENHAVER, 1987, p. 450; 2015, p. 72-74.

eficácia¹¹¹³. Isto poderia suavizar uma implicação demoníaca ou uma crença herética tendo em vista que autoridades da igreja como Agostinho já haviam condenado tais concepções. Brian Copenhaver sugere que poderia existir uma ambiguidade neste quesito. O apelo ao aspecto teúrgico talvez tenha visado diminuir a eminência de incorrer em uma demonolatria¹¹¹⁴.

Já as referências ao *De Mysteriis* de Jâmblico consistem em argumentos acerca da eficácia e legitimação da Teurgia e da divinação, nas quais empreende algumas “distinções e justificativas”¹¹¹⁵. Segundo Jâmblico, a prática teúrgica consiste em um rito inicial (preparatório), a baixa Teurgia, e a sua culminação no alto rito teúrgico. O primeiro estágio corresponde à manipulação simpática da matéria inferior através de divindades cósmicas, enquanto a culminação da alta Teurgia se dava por meio de divindades “hipercósmicas”, do amor (*filia*) divino e da “simpatia cósmica transcendente”.

O estágio inicial é dependente da matéria inferior e sua “própria esfera de eficácia”, enquanto seu estágio superior consiste em uma operação na esfera noética cuja autonomia extrapola os poderes do rito inicial, em uma nítida distinção entre mente e matéria, tornando o estágio inicial limitado e até perigoso. Contudo, seus perigos não são da ordem das forças divinas empregadas, senão da “maldade” e da “ignorância humana”¹¹¹⁶. Entretanto, Jâmblico parece temer o mal e a perversão dos daemones, fato tal que deve ter produzido certa ansiedade em Ficino que ao tratar do tema entre imagens e daemones transparece sua inquietação, reconduzindo a mesma suspeita de Jâmblico para com a “taumaturgia demoníaca”¹¹¹⁷. Neste sentido, muitas das fontes de Ficino buscaram maneiras de argumentar a favor de alguma espécie de rito piedoso, antidemonológico ou anti-idólatra como em Pselo ou Jâmblico.

As concepções de magia sustentadas por Ficino parecem refletir o impasse vivido por ele diante de um tema nada ortodoxo. Acerca de sua adesão as fontes neoplatônicas Brian Copenhaver¹¹¹⁸ considera que estas condições levaram Ficino em seu tratado sobre magia a concepções ambíguas e “conclusões perplexas” em alguns de seus capítulos. Por um lado, Plotino o auxiliou apenas em termos de uma magia simpática universal, ficando a cargo de Pselo, Jâmblico e os *OC* a concepção de aliciantes

¹¹¹³ COPENHAVER, 1987, p. 445.

¹¹¹⁴ COPENHAVER, 2015, p. 79.

¹¹¹⁵ COPENHAVER, 1987, p. 448.

¹¹¹⁶ COPENHAVER, 1987, p. 449.

¹¹¹⁷ COPENHAVER, 1987, p. 450-451.

¹¹¹⁸ 1987, p. 453.

mágicos. Estas autoridades neoplatônicas foram utilizadas por Ficino enquanto um reforço teórico às concepções plotinianas as quais são o âmago da teoria mágica do *DVCC*. Quanto à prática teúrgica, o nível mais alto era a principal meta do teurgo neoplatônico. Contudo, Ficino parecia demonstrar interesse pela fase inicial – por seu uso iatromatemático – a qual Jâmblico tinha grandes reservas.

Alguns estudos recentes¹¹¹⁹ sobre os *Comentários a Plotino* colocaram em discussão o impacto dos sucessores de Plotino para a visão de Ficino sobre o grande mestre do Neoplatonismo. Os problemas levantados consistem em compreender até que ponto Ficino considerou Plotino um autor inautêntico passando a considerar mais seriamente seus sucessores e estes colaboraram para um maior esclarecimento demonstrando a autenticidade da filosofia plotiniana. Outros problemas desenvolvidos por estes estudos são as relações e equiparações de Ficino, suas crenças cristãs e sua interpretação de Plotino, sendo colocadas em questão as adaptações cristãs de Ficino às ideias de Plotino e seu resgate de ideias aristotélicas. Para os nossos propósitos julgamos importante considerar as indicações de Anna Corrias sobre a relação entre as adaptações cristãs de Ficino em sua interpretação de Plotino pode coincidir com suas preocupações com a Inquisição.

3.2.2 A Teoria dos Raios

Os influxos celestes são dispersos no cosmos por meio dos raios das estrelas com o auxílio dos daemones estelares e da alma-do-mundo que a tudo permeia. É por meio da alma-do-mundo que os raios das estrelas e dos daemones adquirem uma “racionalidade” que pode ser “seminal” ou “exemplar” conforme Shumaker¹¹²⁰. Esta racionalidade pode ser entendida como um *status* de inteligibilidade que confia aos raios e daemones estelares ação e conhecimento de sua ação, pois são forças celestes inteligentes. Esta visão também se justifica concebendo a alma-do-mundo como responsável por “imprimir” suas propriedades nas imagens celestes, enquanto as razões seminais são as responsáveis por comunicar as ideias da mente divina para a matéria.

¹¹¹⁹ GERSH, Stephen. Analytical Study. In: FICINO, Marsilio. **Commentary on Plotinus**. Volume 4. Ennead III, Part 1. Cambridge; London: Harvard University Press, 2017; Marsilio Ficino Commentator on Plotinus: Some Case Studies. In: GERSH, Stephen. (ed.). **Plotinus' Legacy**. The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2019; CORRIAS, Anna. **The Renaissance of Plotinus**. The Soul and the Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the Enneads. New York: Routledge, 2020.

¹¹²⁰ 1972, p. 123-124.

O mago deve utilizar aquilo que propicia a ligação entre a matéria e os dons da Alma-do-mundo. Estes são obtidos por meio dos daemones e dos “raios das estrelas” (*stellae daemonisque radios*)¹¹²¹. Os corpos inferiores são produzidas por meio das razões auxiliadas pelos raios dos astros e das formas celestes, proporcionando-lhes suas virtudes específicas. Esta condição é semelhante para as diversas espécies de coisas, como para os indivíduos. Estes últimos possuem suas características definidas por meio das razões seminais e com o auxílio das formas e figuras celestes de acordo com a sua posição momentânea, seu movimento e os aspectos dos planetas e das estrelas. Ficino afirma que de modo semelhante ao Sol que dá vida aos seres direcionando esse poder sobre os corpos inferiores, o coração direciona o fogo da alma para os membros do corpo.

No capítulo segundo do *DVCC*, Ficino¹¹²² desenvolve suas ideias de concórdia do mundo, das condições astrológicas dos indivíduos e como atrair seus influxos. Segundo ele, a realidade do mundo que vivemos é plenamente regida pela realidade celeste. Este mundo é entendido como um animal vivente¹¹²³, dotado de movimento e organicidade, onde o movimento de um de seus membros afetam os membros restantes de maneira coordenada. O mesmo equivale para os céus, e neste sentido, aqueles que buscam captar os influxos celestes devem primeiro dirigir-se ao astro ou corpo celeste ao qual é submetido¹¹²⁴. Esta imagem apresentada por Ficino resume em uma metáfora o quadro geral do universo e suas partes que se inter-relacionam desde o plano mais alto que é a mente divina até o plano mais inferior que é o mundo sublunar.

No capítulo quinze, Ficino descreve com grande síntese uma imagem das redes de influxos que existem no mundo e seu funcionamento conforme uma citação neoplatônica:

Que a máquina do mundo está conectada de um modo que as coisas celestes têm na terra uma condição terrestre, e por outro lado, as coisas terrestres têm no céu uma dignidade celeste, e na vida oculta do mundo e na mente, rainha do mundo, estão

¹¹²¹ FICINO, 1998, p. 244.

¹¹²² 1998, p. 248.

¹¹²³ A referência ao mundo como um animal vivo é comum à mentalidade de Ficino. Cf. FICINO, 1998, p. 254, sobre a conformidade de visão com ideias platônicas e com os astrólogos árabes; FICINO, 1998, p. 258, onde se afirma que o mundo “vive” e “respira”.

¹¹²⁴ FICINO, 1998, p. 250.

presentes as realidades celestes ambas com propriedades vitais e intelectuais¹¹²⁵.

A referência neoplatônica de Ficino é provavelmente Proclo em *De Sacrificio et Magia*. Esta crença mágica consiste naquilo que se entende como uma intermediação entre as realidades celestes e terrestres por meio de rede de ligações coordenadas. Estas coordenações e interligações expressam-se em termos de semelhança ou participação. Estas redes de ligações se estabelecem a partir de analogias e simpatias conforme a episteme da semelhança que demanda a necessidade de uma hermenêutica que compreenda a causalidade das forças ocultas¹¹²⁶.

A teoria dos raios está associada à ideia de causação astral. Segundo a magia natural renascentista a eficácia dos procedimentos da magia natural se encontra nos poderes dos astros. Esta conjunção aproxima magia e astrologia, filosofia natural e filosofia oculta¹¹²⁷. Segundo Liana Saif¹¹²⁸, esta concepção possui como sua fonte epistemológica a teoria das causas de Aristóteles e a teoria neoplatônica da alma enquanto transmissor dos influxos astrais conforme foram recepcionadas pela filosofia natural árabe. Estas concepções oriundas do mundo árabe impulsionaram uma gama de autores latinos que empreenderam uma série de argumentos com o intuito de conciliar concepções astrológicas com o Cristianismo.

As principais obras árabes que desenvolve o assunto são a *Grande Introdução* de Albumasar, o *De Radiis* de Al-Kindi e a *Picatrix*. Todas estas obras sustentam suas afirmações a partir da noção de causação astral. O primeiro trata acerca das relações simpáticas entre as coisas e suas ligações em termos de uma ação magnética, enquanto o segundo apresenta a formulação acerca do agente físico de tal causa os denominados “raios”¹¹²⁹. Já a *Picatrix* apresenta um maior número de práticas utilizando os raios. Estes raios estão relacionados com a dinâmica cósmica e são entendidos como elementos fundamentais para diversas práticas mágicas, incluindo o uso de talismãs como um método de administração das causas astrais através da correta seleção de formas e matérias correspondentes. As duas primeiras obras constituem um firme

¹¹²⁵ FICINO, 1998, p. 318, tradução nossa. “*Hanc mundi machinam ita secum esse conexam, ut et in terris coelestia sint conditione terrena et in coelo vicissim terrestria dignitate coelesti, et in occulta mundi vita menteque regina mundi coelestia insint, vitali tamen intellectualique proprietate simul et excellentia*”.

¹¹²⁶ SAIF, 2015, p. 3.

¹¹²⁷ SAIF, 2015, p. 2.

¹¹²⁸ SAIF, 2015, p. 4.

¹¹²⁹ SAIF, 2015, p. 30.

núcleo teórico, enquanto a última estabelece uma grande compilação descritiva de práticas de diversas origens¹¹³⁰. Estas obras foram importantes para Ficino de duas maneiras, como apoio técnico e teórico acerca da causação astral, quanto do poder das palavras em sua teoria neoplatônica da linguagem¹¹³¹.

3.2.5 Teoria Neoplatônica da Linguagem

A interpretação desenvolvida por James J. Bono propõe que Ficino se utilizou daquilo que podemos chamar de uma teoria da linguagem para justificar suas concepções no *DVLT*. A proposta de James J. Bono segue as pesquisas desenvolvidas por P. O. Kristeller, D. P. Walker, Frances Yates e Brian Copenhaver. Sua proposta direciona os resultados obtidos por estes importantes pesquisadores em direção da linguagem como um importante fundamento do pensamento filosófico, mágico e histórico de Ficino. Com efeito, Ficino parece expor outras visões epistemológicas e outros modos de linguagem e expressão em sua obra mais tardia que parece admitir a causa astral¹¹³².

Estas formas de expressão são o que Liana Saif¹¹³³ chamou de alegórica, semiológica e etiológica. Ficino compreendia de maneira alegórica as narrativas míticas como formas metafóricas das interações entre subjetividade e mundo submetidas a uma interpretação cristã que transita entre os níveis: literal, moral, alegórico e anagógico; sua semiologia consistia em prever e interpretar os fenômenos da natureza enquanto signos, como um poder simbólico de eventos fora da subjetividade, mas que podem repercutir subjetivamente; enquanto sua etiologia entendia os planetas, estrelas e outros corpos celestes enquanto causas naturais¹¹³⁴.

Como sugere James J. Bono¹¹³⁵ a teoria da linguagem de Ficino considera que Deus é o depósito ou originador das formas, estas que são as *essências* de todas as coisas. Estas estão armazenadas na mente divina e seu conhecimento consiste em fazer corresponder nossa mente com a mente divina. Esta correspondência se daria por meio da ideia do espelho. As ideias originais presentes na mente divina refletem as formas naturais dispostas no mundo, assim como as representações que se encontram na mente humana.

¹¹³⁰ SAIF, 2015, p. 37.

¹¹³¹ SAIF, 2015, p. 103.

¹¹³² Cf. VESCOVINI, 1996, p. 115-116.

¹¹³³ 2015, p. 103.

¹¹³⁴ SAIF, 2015, p. 104.

¹¹³⁵ 1995, p. 29.

Esta concepção se enquadra dentro daquilo que James J. Bono chama de “teoria neoplatônica da linguagem”. Esta teoria considera que a mente divina ela mesma transferiu as formas originárias do mundo divino diretamente aos corpos materiais por meio de um “ato criativo”. Esta concepção é o plano de fundo no qual Ficino direciona para justificar sua prática médico-astrológica e sua “magia espiritual”. Essa concepção suscita aquilo que Claude-Gilbert Dubois¹¹³⁶ chama de “projeto”, pois as ideias em seu estado original na mente divina consistiam em um projeto em sentido arquitetônico, onde a palavra enquanto ato criador é a transformação do “projeto” em realidade concreta. A eficácia da ação verbal (da palavra ou do *logos* enquanto ato significador) consiste em sua perfeita adequação ou conformidade ao “projeto” em sua execução. Neste sentido, podemos afirmar com os termos de Claude-Gilbert Dubois, que nesta concepção há uma perfeita assimilação entre o racional (mental) e o real¹¹³⁷.

Diante deste tema polêmico Ficino buscou assim justificar um uso lícito das imagens e dos nomes. Segundo seu argumento, o poder das imagens não depende dos daemones, senão de um caráter natural que liga o nome a coisa¹¹³⁸. Essa associação entre nome e coisa estava assentada em uma interpretação neoplatônica que concebia que os nomes correspondem com suas ideias originárias quando ainda estavam na mente divina. Este argumento implicava em seu escopo o uso lícito de uma magia encantatória e musical.

De maneira semelhante, Frances Yates¹¹³⁹, considerou que Ficino concebeu as imagens como relacionadas “organicamente” com as razões seminais presentes na alma-do-mundo enquanto “reflexo” das ideias na mente divina. Assim, as imagens tornar-se-iam “formas das ideias” em seu estado de intermediação, o que espelharia ou refletiria a mente divina nos corpos materiais. Seria por meio desta zona intermediária (mesocosmos) e estas formas mediadoras que os antigos sábios encantavam e animavam estátuas de deuses. O mago assume nesta concepção a função de operador “semidivino”, posição tal que lhe permite manipular e reconduzir a matéria degenerada a sua regeneração.

Deste modo, na opinião de Frances Yates¹¹⁴⁰, Ficino desenvolveu enquanto um comentário a Plotino um argumento que justifica o uso das imagens talismânicas, as

¹¹³⁶ 1995, p. 71.

¹¹³⁷ DUBOIS, 1995, *idem*.

¹¹³⁸ BONO, 1995, p. 41.

¹¹³⁹ 1964, p. 65.

¹¹⁴⁰ 1964, p. 66.

quais ela atribui como fonte original o hermético *Asclepius* e que não se sustentava na manipulação demoníaca, senão em uma profunda compreensão da natureza e dos reflexos da mente divina nesta.

Esta concepção neoplatônica da linguagem em Ficino parece se estabelecer em uma relação entre a linguagem divina e a linguagem humana. A primeira consiste em um ato produtivo e formativo, enquanto a segunda evidencia o que Bono¹¹⁴¹ chama de “estratégia hermenêutica”, que lança mão de uma linguagem originária que legitima uma interpretação do mundo, o que entendemos como uma leitura do mundo, este último entendido como um livro ou ato de escrita ou simbolização, onde a interpretação sobre o mundo já trás em si a criação do mundo enquanto tal.

As letras e as figuras que compõe a escrita do mundo são imagens e sinais que devem ser interpretados. Segundo a visão de cosmos animado, interligado e dividido em níveis Vescovini afirmou que Ficino nos apresentou uma “teoria da expressividade do céu”¹¹⁴², onde em termos de unidade, cada componente do cosmos pode ser tomado como uma síntese do todo, noção justificada pela teoria das correspondências. Isso significa que os céus não são causa, senão que os céus representam uma “expressividade” ou como também descreveu Vescovini¹¹⁴³ um “ritmo” que anima e faz significar a intenção dos céus em sua correspondência terrestre e que se expressa no corpo celeste, na imagem e na propriedade que concentra sua essência e na coisa que lhe é semelhante. Este “ritmo” celeste é expresso por Ficino segundo a imagem de um dançarino, onde seus movimentos e gestos assemelham-se ao movimento das estrelas em seu signo (imagem e caractere) e esquema (*schemata*), em sua dança apresenta sua expressão, representação e intenção¹¹⁴⁴.

Continuando, James Bono considera que Ficino no *DVLT* empregou esta estratégia acerca das origens do conhecimento sobre o divino de uma maneira “historiográfica” ou como uma construção “supra-filosófica” (*supraphilosophical*) (cf. *prisca theologia*) quando sugeriu a imagem do mago enquanto aquele que era capaz de utilizar-se desta estratégia e apresentar a linguagem da magia como possuidora legítima de poder.

¹¹⁴¹ 1995, p. 30.

¹¹⁴² VESCOVINI, 1996, p. 116, tradução nossa. “[...] *teoria della “espressività” dal cielo* [...]”.

¹¹⁴³ 1996, p. 116-117

¹¹⁴⁴ VESCOVINI, 1996, p. 117.

Segundo James J. Bono¹¹⁴⁵, a fonte legitimadora da magia talismânica de Ficino foi o *Asclepius*, do qual se utilizou para justificar o poder da palavra. Esta referência seria originária pela importância dada aos escritos herméticos por Ficino em sua juventude. Contudo, a teoria da linguagem de Ficino também se apresenta em suas obras platônicas como no *Comentário ao Filebo* e no *Comentário ao Crátilo*¹¹⁴⁶. Estas fontes são importantes para a concepção ficiniana, pois apoiam sua ideia de que a palavra por sua associação às formas na mente divina é dotada de poderes similares aos da divindade. Esta concepção foi sintetizada por Ficino em várias passagens alusivas a imagem do sol como fonte, origem e unidade.

Para Ficino, referindo-se a discussão no *Crátilo*, o poder da palavra estava evidentemente representado nos nomes divinos. Contudo, aponta James J. Bono¹¹⁴⁷, que Ficino em seus comentários negligencia os contra argumentos acerca da diversidade das linguagens humanas¹¹⁴⁸. Segundo Brian Vickers não somente Ficino, mas outros autores renascentistas suscitavam estas passagens do *Crátilo* como um argumento de autoridade para justificar a concepção da palavra como carregada por uma essência, enquanto rejeitavam as demais partes do diálogo platônico onde Sócrates argumenta que a linguagem humana é uma construção arbitrária. Esta concepção estaria mais alinhada com a interpretação neoplatônica dada por Jâmblico das palavras serem “um intermediário das coisas” por estas serem suas essências. Ainda segundo Vickers, concepções semelhantes também se encontram em referências renascentistas aos textos herméticos e ao misticismo judaico.

A solução para o impasse para com a fonte é dado por Ficino ao suscitar referências a Pseudo-Dionísio Areopagita, Orígenes e outros autores, acerca do poder miraculoso das palavras. Para Bono, Ficino buscou assim solucionar o problema da diversidade das linguagens humanas justificando acerca do caráter de unidade da palavra associando o poder natural das coisas e a inerência do poder divino aos seus nomes. Isso significa que a palavra seria dotada de uma espécie de “poder verbal” como sugere Stuart Clark¹¹⁴⁹ e Gary Tomlinson¹¹⁵⁰. Neste sentido, em Ficino a palavra possuiria poder em termos físicos e psicológicos sobre as coisas do mundo, como também sobre as pessoas.

¹¹⁴⁵ 1995, p. 30-31.

¹¹⁴⁶ TOMLINSON, 1993, p. 115-116.

¹¹⁴⁷ 1995, p. 32.

¹¹⁴⁸ 1986, p. 105.

¹¹⁴⁹ 2006, p. 375.

¹¹⁵⁰ 1993, p. 115.

Essa justificativa estava firmemente apoiada em uma concepção que envolvia segredo e ocultação, que desempenhou um papel fundamental na filosofia oculta renascentista, onde a palavra possuía um poder mágico e místico. A concepção ficiniana dispunha de uma visão que indicava que os nomes possuíam um poder intrínseco, em termos de uma propriedade oculta, que ligava linguagem e objeto enquanto uma fusão entre significado e significante. Contudo, Bono afirma que esta discussão renascentista foi obscuramente desenvolvida.

Já Brian Vickers¹¹⁵¹, argumenta no mesmo sentido, afirmando que os autores das ciências ocultas do Renascimento dos séculos XV e XVI seguiam uma tendência retórica e uma teoria da linguagem neoplatônica que rompia com a clássica teoria aristotélica. Neste sentido, Ficino e outros argumentaram a favor de uma tradição linguística “subversiva do oculto”, a qual empreendeu uma reforma¹¹⁵² teórica acerca da linguagem reconstituindo-a sobre pressupostos das ciências ocultas e aplicando-a na magia, na astrologia e na medicina de tendência oculta. Foram assim, de grande importância as noções neoplatônicas de *emanação* e *processão* desde o mundo mental ou espiritual de maneira gradativa até a matéria. Este processo Brian Vickers¹¹⁵³ chamou de “reificação da matéria”.

Neste sentido, a concepção dada por Ficino acerca do poder da linguagem nos capítulos finais do *DVCC* foi, segundo sugere Bono¹¹⁵⁴, uma importante contribuição para a discussão sobre a linguagem e as propriedades ocultas naquele momento histórico. Ficino associou a teoria médica tradicional com pressupostos mágico-astrológicos que concebia o *spiritus* como uma forma intermediária entre o mundo supraceleste e o mundo sublunar.

O “ocultismo ficiniano”, nas palavras de Bono¹¹⁵⁵, concebia um mundo permeado de um poder oculto. Este poder quando dominado seria capaz de produzir benefícios se aplicados à manutenção da saúde. Este “ocultismo” estabelecia uma disposição dupla de manifestação e ocultação. Estas qualidades manifestas consistiam em realidades

¹¹⁵¹ 1986, p. 117.

¹¹⁵² Referindo-se a noção de “reforma” no séc. XVI, Claude-Gilbert Dubois (1995, p. 69) afirma que entre os reformadores, e nós entendemos Ficino como um reformador (cf. HEISER, 2011), a linguagem foi vista como esvaziada de significado, sendo preciso refundar uma nova linguagem que retomasse o sentido originário da religião para reorganizar a realidade. Neste sentido, a noção de sistema simbólico é extremamente pertinente, pois a linguagem religiosa se expressa em um conjunto de ritos, liturgias, gestos, palavras e significados decodificados (cf. CASSIRER, 1994).

¹¹⁵³ 1986, *idem*.

¹¹⁵⁴ 1995, p. 33.

¹¹⁵⁵ 1995, p. 34.

observáveis em termos “metafóricos” que poderiam ser operacionalizados por meio de procedimentos específicos, enquanto que a realidade não manifesta ou ocultada consistia em qualidades escondidas ou não perceptíveis sensível e inteligivelmente. Bono¹¹⁵⁶ sugere que esta concepção de Ficino represente um aspecto teórico que considera o poder da linguagem acima da realidade manifestada como uma característica supervalorizada e distintiva da condição vulgar da linguagem. A distinção entre uma linguagem vulgar e outra especializada ou “técnica” dos “doutores” da religião constitui o que Claude-Gilbert Dubois¹¹⁵⁷ chama de “esoterismo voluntário” por sua supervalorização enquanto “inovação” e livre de contaminação do discurso vulgar.

O procedimento sugerido por Ficino para conhecer esse mundo entendido como um ato de escrita seria senão por meio um ato de interpretação. Esse ato consistia em metaforicamente “ler o mundo”¹¹⁵⁸. A operação mágica significaria assim uma arte humana de transformar os poderes naturais em forças direcionadas para a preservação da vida e o tratamento da saúde. Esta era a sua magia natural, senão sua magia espiritual como sugeriu D. P. Walker.

A prática médica consistiria em direcionar a “vida dos céus”, metáfora para as virtudes celestes, através da alma-do-mundo, esta que funcionaria como um espelho mediador entre a mente divina e a natureza criada dispersando suas razões seminais. Este esquema de correspondências e intermediações faz com que o universo, na visão de Ficino, seja visto como uma grande rede onde tudo se conecta. É por meio destas conexões (*links*) que se fazem corresponder às diversas espécies de objetos do mundo e a sua razão seminal específica. Estas operações simpáticas ocorrem, pois o cosmos, na visão ficiniana, foi estruturado pela mente divina para corresponder padrões pré-estabelecidos em diversos níveis simpáticos.

Neste sentido, James J. Bono¹¹⁵⁹ considera que Ficino desenvolveu uma conexão entre a teoria neoplatônica da linguagem e a magia natural renascentista. Contudo, segundo Bono, no Renascimento dos séculos XV e XVI essa conjunção produziria uma tensão teórica. A teoria neoplatônica da linguagem tem como pressuposto o poder da linguagem sobre as coisas do mundo mediante um conhecimento essencial da natureza. Estas essências, no entanto, são ininteligíveis, ou seja, inacessíveis ao entendimento

¹¹⁵⁶ 1995, p. 34.

¹¹⁵⁷ 1995, p. 70.

¹¹⁵⁸ BONO, 1995, p. 35.

¹¹⁵⁹ 1995, p. 42-43.

humano, pois nós, em condições normais, não temos acesso aos verdadeiros nomes das coisas.

Este acesso se daria mediante um “requisito espiritual” que viabilizaria uma correta interpretação desta linguagem oculta. Esse requisito implica no reconhecimento de uma linguagem apropriada e seu domínio como chave hermenêutica. Deste modo, esta linguagem seria desvelada e reconhecida. Este requisito conjugaria, assim, “exegese e iluminação”¹¹⁶⁰. A exegese incluía dois níveis de sentido: o do homem comum e outro reservado ao “teólogo místico” e ao “mago” (respectivamente, linguagem vulgar e linguagem especializada). Apenas estes últimos seriam capazes de transpor o sentido comum das palavras e alcançar o sentido próprio, originário ou arcaico da linguagem, em suma, a sua essência. Suas ferramentas exegéticas incluíam aspectos ideológicos¹¹⁶¹ impregnados de sentido e exclusivismo. A iluminação, por seu turno, consistia em um acesso privilegiado de caráter exclusivista e mediante um dom celeste.

A imagem do mago em Ficino e outros renascentistas assumiu um duplo sentido: contemplação e operação. O mago não somente conhece o mundo em sua essência através da exegese, senão também é capaz de operar a natureza e conduzi-la ao seu benefício. Neste sentido, Ficino sugere o poder da palavra em relação aos talismãs, ao encantamento e a magia ritual mesmo sobre suspeição. Segundo Bono¹¹⁶², era comum aos intelectuais renascentistas considerarem a visão conjunta envolvendo a teoria da linguagem neoplatônica associado ao estudo da natureza. Neste sentido, a prática (por exemplo, os métodos cabalísticos de ascese mística) e/ou a exegese (ou interpretação esotérica) foram estratégias operativas e hermenêuticas envolvendo estas formas esotéricas de conhecimento no Renascimento europeu. Do mesmo modo, o uso “performativo” do mago e do filósofo natural envolviam recursos de identificação de “palavras, signos e imagens”¹¹⁶³.

¹¹⁶⁰ BONO, 1995, p. 43.

¹¹⁶¹ Este aspecto ideológico consiste naquilo que uma gama de pesquisadores do esoterismo, da filosofia e da ciência no Renascimento (Frances Yates, Eugênio Garin, P. O. Kristeller, Ernst Cassirer) chama de “hermetismo” ou “tradição oculta” do Renascimento ou como nós preferimos chamar de *Neoplatonismo renascentista* (Brian Vickers, James Hankins) que incluía além das ideias e noções oriundas dos escritos herméticos, os componentes da alquimia, da astrologia e da Cabala (FEINGOLD, 1986, p. 73; VICKERS, 1986, p. 170).

¹¹⁶² 1995, p. 43.

¹¹⁶³ BONO, 1995, *idem*.

Por fim, James J. Bono¹¹⁶⁴ considera que o quadro geral da adesão de Ficino à teoria neoplatônica da linguagem é devedora da noção de *prisca theologia* ou sabedoria antiga. Esta indicação considera o elemento de *transmissão* que une a linhagem dos primeiros teólogos responsáveis de receberem a revelação da religião e sua comunicação na forma de um conhecimento “esotérico” (i.e. secreto ou reservado). O aspecto pedagógico e instrutivo da *prisca theologia* pode ser entendido como uma garantia ou legitimação desta enquanto uma fonte fidedigna e original.

Por este motivo, a linguagem passa a ser entendida como um componente imprescindível de comunicação desta sabedoria pelas diversas línguas e nacionalidades (Grécia, Egito, Pérsia, Caldeia, Israel). Neste sentido, o caráter instrutivo que envolve cada sábio antigo e sua língua, sugere a existência de graus de entendimento e acesso interpretativo.

Diante das propostas teóricas apresentadas argumentamos que seja possível considerar que a magia ficiniana, em uma interpretação neoplatônica da linguagem, concebeu um mundo como uma rede de correspondências que podem ser compreendidas em um nível interpretativo que dispõe os significados e os significantes em um grande fundo unitário onde tudo se reflete hierarquicamente desde a mente divina e suas ideias até a mente humana. Assim consideramos que é por meio da mente humana que se estabelece um conhecimento da mente divina, da estrutura do mundo criado e do modo pelo qual se dá o seu funcionamento. Neste caso, a linguagem funciona como um sistema simbólico que legitima e decodifica um código linguístico em seu ato performático que envolve signos, imagens, símbolos e mitologias em um nível críptico e exclusivista. Em termos de mitologias, Ficino parece ter se utilizado destas narrativas tanto em seu aspecto moral quanto de seu aspecto astrológico¹¹⁶⁵. Estas considerações incluíam tanto a identificação dos planetas com deuses quanto com daemones¹¹⁶⁶.

3.2.3 Palavra, Canto, Música e Harmonia.

¹¹⁶⁴ 1995, p. 46.

¹¹⁶⁵ GOMBRICH, 1972, p. 74; cf SAIF, 2015, p. 103-104.

¹¹⁶⁶ VESCOVINI, 1996, p. 112.

No capítulo XXI, Ficino¹¹⁶⁷ alude a crença no poder da palavra (*verba*). Segundo se pensava na época as palavras eram eficazes se completamente imbuídas de afeto e solenidade. Sendo assim, seriam capazes de engendrar poderes nas imagens. Uma prática de magia amatória suscitada por Ficino neste capítulo prescreve para a finalidade de unir duas pessoas à construção de uma imagem de Vênus quando a Lua e Vênus estiverem em conjunção em Peixes ou Touro. Ainda incluía a observação das estrelas e a pronúncia de palavras apropriadas.

Estas operações mágicas ou fantásticas consistem nos trabalhos da imaginação com processos que envolvem o *eros*, a arte da memória e a relação entre ambos. Não as desenvolveremos por completo aqui por falta de espaço e por extrapolar nosso escopo. Contudo, vale a pena indicar que a “magia erótica” ficiniana consiste na “interação pneumática intersubjetiva entre indivíduos” e que corresponde à *transferência* na moderna teoria psicanalítica¹¹⁶⁸. O *eros* é um princípio da magia porque corresponde as formas de interação intersubjetivas entre o amante e o amado mediante efeitos hipnóticos, estes que são uma manifestação espontânea do sentimento amoroso.

O escopo ou *corpus* da teoria ficiniana do amor corresponde em suma ao *De Amore*¹¹⁶⁹. Para Zamora Calvo¹¹⁷⁰ a magia amatória de Ficino no *De Amore* concebe o *eros* como o fundamento da magia o qual se torna um *copula mundi*, ou seja, o fio condutor, impulsionador, princípio do movimento e ordenador, em suma, a força de coesão do cosmos que leva tudo a se coordenar. Neste sentido a noção de *eros* se assemelha a de *spiritus*¹¹⁷¹. Enquanto *spiritus*, o *eros* é um intermediário.

Contudo, Ficino se furta a descrever estas práticas com o argumento destas não serem médicas. Para ele são mais eficazes os procedimentos em que se utilizam daemones venéreos (*Venereos daemones*), pois estes são sedutores. Tal realidade é sugerida através de uma grotesca referência a vida de Apolônio de Tiana. Este teria repreendido (por meio da palavra) espíritos venéreos ou Lârias¹¹⁷². Esta referência consiste em um argumento a favor da eficácia e que confirmaria na mentalidade ficiniana a potencialidade de tal crença. *Lamiae* (Lâmia) significa na mitologia grega uma rainha da Líbia que se tornou um demônio e passou a devorar crianças. Esta

¹¹⁶⁷ 1998, p. 354.

¹¹⁶⁸ CULIANO, 1987, p. 107.

¹¹⁶⁹ Cf. COHEN, 2003, p. 73.

¹¹⁷⁰ 2016, p. 115.

¹¹⁷¹ CALVO, 2016, p. 117.

¹¹⁷² A Lâria é descrita por Ficino (1998, p. 354) como demônio lascivo com aspecto de jovens belas que seduzem os homens para devorá-los como uma serpente engole um grande animal. Para tal se utilizam de sua vulva (abertura da vagina) para sugar os homens até exauri-los.

imagem acabou associada a monstros e espíritos femininos e às bruxas. O nome *Lâmia* também foi utilizado num sentido de infâmia por Luca Pucci em seu *Il Driadeo* [1446] dedicado a Lorenzo de Médici.



Figura 18 Lâmia. Representação em obra inglesa do início do Séc. XVII.
Disponível em: <https://exhibits.library.unt.edu/bureaucracy-love-story/items/elizabethan-zoo-book-beasts-both-fabulous-and-authentic-0>

A Lâmia era representada na antiguidade grega como uma mulher com calda de serpente. Na idade média e início da modernidade outras representações surgiram. Na imagem acima (Figura 18) se encontra representada como uma criatura híbrida com cabeça de mulher, corpo e patas dianteiras de felino e patas traseiras similares aos de caprinos. As imagens grotescas e “imundas” da Lâmia pode ter origem em histórias de bruxaria que circulavam na época envolvendo seres monstruosos, relatos folclóricos e imagens mitológicas da cultura clássica¹¹⁷³.

Em conjunto ao relato sobre Apolônio de Tiana, outras referências antigas são suscitadas por Ficino como comprovação do poder da palavra. Estes são Orígenes, Sinésio, Al-Kindi, Zoroastro, Jâmblico, Catão, os pitagóricos e alguns hebreus. Segundo estas referências, as palavras são dotadas de poderes que devem ser bem conduzidas e controladas. Estes poderes envolvem o canto, os sons e a poesia. Um exemplo recorrente em Ficino considera que por meio do canto e do som Saul teria curado Davi da loucura, contudo, Ficino¹¹⁷⁴ indica que a cura de Davi foi por efeito divino.

Acerca das vozes (*voces*), com efeito, estas são dedicadas a Apolo e ocupam um lugar intermediário entre os graus de atração dos dons celestes. A escala se inicia com

¹¹⁷³ MONTESANO, 2018, p. 209.

¹¹⁷⁴ 1998, p. 354.

os materiais mais rígidos como as pedras e os metais; o segundo nível é composto pelas ervas, plantas, frutas, árvores e membros de animais; o terceiro concentra os pós, vapores, aromas, etc.; o quarto é o lugar das palavras, cantos e sons; o quinto as imagens e conceitos da imaginação, das formas e do movimento; o sexto os discursos da razão humana; até o sétimo que corresponde à inteligência e as coisas secretas. Esta escala de sete níveis corresponde, respectivamente, aos sete planetas: Lua, Mercúrio, Vênus, Apolo (Sol), Marte, Júpiter e Saturno¹¹⁷⁵.

Apolo se encontra disposto entre os níveis de atração, pois este representa a força da poesia e do canto. Como se pode notar, todos estes aspectos devem ser devidamente observados quando se busca harmonizar os objetos do mundo e os dons dos céus. A importância dos sons e das palavras, segundo Jâmblico e Apolônio de Tiana, consiste em seu poder de vaticínio (*vaticiniis*) ou divinação.

O procedimento de harmonização entre o canto e as estrelas consiste de três passos¹¹⁷⁶: primeiro em averiguar as forças e os efeitos de tirar ou acrescentar que podem ser inseridos nos signos por meio de palavras; o segundo consiste em considerar a estrela específica para o determinado caráter da pessoa e quais palavras são correspondentes; o terceiro em observar as posições e os aspectos das estrelas e quais “sermões, cantos, movimentos, danças, costumes e ações” (*sermones, cantus, motus, saltus, mores, actus*) podem imitar e induzir as correspondentes disposições celestes.

Segundo Ficino¹¹⁷⁷, o canto é a forma de expressão mais apropriada para induzir e imitar intenções e paixões, gestos e movimentos. Do mesmo modo, possui a capacidade de imitar a ordem celeste e induzi-las para o nosso espírito. Isso ocorre por sua capacidade de articulação entre o espírito e a imaginação de manifestar afetos e significados. Por este motivo, afirma Ficino¹¹⁷⁸, o canto é “cheio de espírito e significado” (*spiritu sensuque plenus*). A função desempenhada pelo *spiritus* e pela imaginação é similar a do canto e da harmonia enquanto forma de comunicação ou transferência de significados, que podem ser empregados de forma frutífera para direcionar e obter os influxos celestes. Neste sentido o canto teria poder ou virtude intencional (*virtute, opportunitate, intentione*) de encantar (*fascinare*¹¹⁷⁹), contaminar

¹¹⁷⁵ FICINO, 1998, p. 356, 362.

¹¹⁷⁶ FICINO, 1998, p. 354.

¹¹⁷⁷ 1998, p. 358.

¹¹⁷⁸ 1998, *idem*.

¹¹⁷⁹ *Fascinatio*: “fascinar”, “encantar” ou “seduzir”. *Fascino*: “enfeitiçar”, além dos mesmos significados já indicados. *Fascinum*: “malefício”, “quebranto” ou “sortilégio”.

(*inficere*¹¹⁸⁰) ou influenciar (*afficere*¹¹⁸¹). Acerca disso estariam de acordo platônicos e pitagóricos¹¹⁸².

Os diversos tipos de canto estão associados às características de cada planeta. As características consideradas benéficas estão ligadas a Júpiter, Vênus e Mercúrio por sua proximidade aos poderes Apolíneos (i.e. Solares) de graça e suavidade. Enquanto Saturno (voz lenta e grave) e Marte (voz veloz e aguda) são considerados como opostos. A Lua, por sua vez, é considerada intermediária.

A prescrição de Ficino¹¹⁸³ indica que se devem conciliar as diversas tendências dos planetas através de sons adequados que bem os invoquem por meio do canto e do toque de uma cítara. Assim, por meio da ressonância das cordas da cítara se estabelece um tipo de eco e ressonância natural com a música celeste. Quando uma perfeita harmonia é estabelecida se pode então solicitar que os influxos celestes intentados se efetivem interiormente no espírito, na alma ou no corpo.

O mesmo potencial do canto e da harmonia é indicado por Ficino para com a oração (*orationem*) se bem executada com afeto e intensidade. Segundo ele, a oração possui o poder evocativo da memória. Esse poder consistiria em uma “potência natural do discurso, do canto e das palavras”¹¹⁸⁴.

Um dos regimes ou tratamentos indicados por Marsílio Ficino em seu *DVCC* direcionado ao cuidado da saúde dos intelectuais consiste em uma espécie de musicoterapia. Este tratamento sustentava-se na distinção do *spiritus* em natural, vital e animal, estando o tratamento musical melhor direcionado aos dois últimos. Segundo D. P. Walker¹¹⁸⁵, o recurso musical consistia em uma particular maneira de direcionar o *spiritus* ao corpo humano por meio dos sons, dos movimentos, das vozes, etc.

Esta visão estaria sustentada em considerações semelhantes ao *De Mysteriis* de Jâmblico e o *De Musica* de Agostinho. Outras fontes importantes para a magia musical ficiniana são Pedro de Abano (*Conciliator*) acerca do poder da palavra, o que também sugere Roger Bacon, Al-Kindi, Avicena e a *Picatrix*¹¹⁸⁶. Em sua visão cristã, Ficino admitia como fundamentais a referência bíblica relativa a Saul e Davi e a cura por meio

¹¹⁸⁰ *Inficio*: “mergulhar”, “tingir”, “revestir”, “impregnar”; “envenenar”, “infectar”, “corromper”, etc.

¹¹⁸¹ *Afficio*: “dispor” ou “afetar”.

¹¹⁸² FICINO, 1998, p. 360.

¹¹⁸³ 1998, p. 360.

¹¹⁸⁴ FICINO, 1998, p. 362, tradução nossa. “[...] *naturali quadam potestate sermonis et cantus etque verborum*”.

¹¹⁸⁵ 2000, p. 5.

¹¹⁸⁶ WALKER, 2000, p. 36.

da música¹¹⁸⁷. Sua concepção consistia na crença de que do mesmo modo que a música transmitia imagens e sentimentos, poderia também transmitir uma espécie de *spiritus* por meio da vibração e do ar.

Na hierarquia dos sentidos apontada por Ficino, o som ou a audição está em um nível superior às sensações do olfato, paladar e tato. Em sua teoria sensorial, Ficino concebia que cada órgão dos sentidos possuía uma espécie de substância semelhante ao seu objeto¹¹⁸⁸. Neste sentido, os sons possuíam certa espécie de ar que também se apresentava no órgão auditivo. Segundo D. P. Walker¹¹⁸⁹, esta concepção é semelhante à teoria musical de Agostinho.

Outra concepção que é suscitada por Ficino, agora de origem platônica, diz respeito ao poder do som de fazer movimentar um objeto, pois o som lhe transmitiria motricidade. Esta concepção acredita que o som é capaz de fazer mover o *spiritus* e fazer unir corpo e alma, além de agir sobre a mente e o intelecto¹¹⁹⁰. Para D. P. Walker, esta concepção teria origem aristotélica, na obra de autoria duvidosa *Problemas XXX*, a qual também lhe originou sua teoria sobre a melancolia.

A distinção fundamental que supervaloriza a audição como superior a visão, o olfato, o paladar e o tato, consistem em que estes últimos são considerados sem movimentos ou estáticos, enquanto que o som e a audição são dotados de movimento e capazes de transmitir sua motricidade aos seus objetos.

Segundo D. P. Walker¹¹⁹¹, a magia astral ficiniana assenta-se fundamentalmente em duas concepções. A primeira é de fundo platônico (*Timeu*) e pitagórica. Esta concebe o universo (macrocosmo) e o homem (microcosmos) como estruturas cósmicas harmônicas e proporcionais. Os influxos celestes poderiam ser obtidos ou direcionados por meio de vibração ou ressonância se coordenados através de proporções numéricas correspondentes ou simpáticas a cada particular esfera ou objeto celeste.

O segundo princípio sugerido por D. P. Walker¹¹⁹² consiste no poder do som ou da música de transmitir, entre cantor e auditório, emoções e sentimentos morais. Segundo este princípio, o caráter moral associado a cada planeta pode ser imitado por meio da música e transmitido para aquela que ouve. D. P. Walker chama esta concepção de “teoria mimética da música” (*mimetic theory of music*).

¹¹⁸⁷ WALKER, 2000, p. 6.

¹¹⁸⁸ WALKER, 2000, p. 7.

¹¹⁸⁹ 2000, p. 8-9.

¹¹⁹⁰ WALKER, 2000, p. 10.

¹¹⁹¹ 2000, p. 14.

¹¹⁹² 2000, p. 16.

O caráter performático da música induziria o *spiritus* a assumir o caráter planetário benéfico à saúde. O desempenho indicado por Ficino consiste em uma composição musical astrológica que buscasse imitar a harmonia celeste e capturar suas emanções naturais¹¹⁹³. A forma e características destas composições musicais são dadas por Ficino no *DVCC* em um capítulo dedicado a magia musical.

Provavelmente Ficino desempenhou uma prática musical astrológica conforme atesta alguns documentos apontados por D. P. Walker¹¹⁹⁴. Segundo este pesquisador, era comum naquele período o uso de um instrumento musical chamado de “lira de *braccio*” que simulava a lira órfica. Tratava-se de um violino ou viola aguda e que tinha como adorno uma imagem de Orfeu encantando animais com sua música. Seu desempenho musical era acompanhado de canto ou recital monódico (para uma única voz). Com efeito, a música era entendida como mais poderosa que o texto, pois a ela teria um caráter maior de abstração e capacidade de atingir as partes mais superiores da mente, ou seja, a sensibilidade e a emoção. Para D. P. Walker¹¹⁹⁵, o ato performático ficiniano talvez consistisse, além de uma prática musical, em um rito religioso ou hierático.

A importância de Orfeu para Ficino pode ter origem ainda em sua juventude, sob o patronato de Cosme de Médici, quando traduziu um conjunto de fragmentos chamado de *Hinos Órficos*. Posteriormente, no *DVCC*, Ficino refere-se a Orfeu no capítulo dedicado a música astrológica. O próprio Ficino faz referências a Orfeu relacionando-o a magia em outros escritos, como no *Comentário a Plotino*¹¹⁹⁶ enfatizando a possibilidade de operar os influxos por meio da palavra e do canto. Sendo assim, se pode afirmar que os *Hinos Órficos* (principalmente o hino ao Sol) são uma das principais fontes de Ficino para a sua magia musical¹¹⁹⁷. O que evidencia o papel predominante da *prisca theologia* em Ficino.

Sobre a magia órfica, Frances Yates¹¹⁹⁸ afirma que esta é mais uma das possíveis fontes utilizada por Ficino. Esta está associada aos *Hinos* direcionados a diversas divindades. Para Ficino as esferas planetárias emitiam um tipo de som ou música, concepção semelhante a dos pitagóricos. Os hinos poderiam assim ser associados aos

¹¹⁹³ WALKER, 2000, p. 16-17.

¹¹⁹⁴ 2000, p. 19.

¹¹⁹⁵ 2000, p. 20.

¹¹⁹⁶ WALKER, 2000, p. 22.

¹¹⁹⁷ MEBANE, 1989, p. 31; KIECKHEFER, 1992, p. 159.

¹¹⁹⁸ 1964, p. 78; cf. AAKHUS, 2008, p. 199.

nomes e signos dos planetas como um reforço para a sua invocação e assim atrair seus influxos. Esta forma de magia também estava fundamentada na teoria do *spiritus*.

A sua distinção da magia talismânica da *Picatrix* consiste em seu apelo auditivo e vocal por meio do canto e do som de um instrumento, principalmente uma lira, enquanto a outro tem um característico apelo imagético. Ambas as formas de magia admitidas por Ficino é classificada por ele mesmo como natural, uma forma de afastar-se da associação com a magia ilícita.

A magia musical ficiniana combinava em sua prática terapêutica três tipos de composições associadas às correspondentes reações psicológicas de seus pacientes. Estas são a música cósmica (*musica mundana*), a música humana (*musica humana*) e a musica instrumental (*musica instrumentalis*)¹¹⁹⁹. Acerca da primeira se acreditava na época que era possível recriar o movimento do universo e que este poderia se refletir na esfera humana. Sendo assim, por meio da música poder-se-ia reproduzir padrões relativos a virtudes e qualidades¹²⁰⁰.

Diante do paradigmático estudo de D. P. Walker acerca da magia musical ficiniana, Gary Tomlinson¹²⁰¹ propõe algumas reconsiderações de sua teoria. Segundo Tomlinson, a distinção fundamental da teoria de D. P. Walker é a “diferença funcional” existente entre “palavra e música”. Em sua teoria apenas a palavra é capaz de transmitir “significados racionais”. Contudo, algumas suposições de D. P. Walker caminham em direção contrária a sua própria afirmação, como a relação dos sons e o *spiritus* humano ou a superioridade da audição entre os demais sentidos. Entretanto, as afirmações de D. P. Walker sobre a palavra e a música foram amplamente aceitas pelos pesquisadores posteriores (Charles Nauert, Ruth Katz, Carol Kaske e Michael J. B. Allen)¹²⁰².

Gary Tomlinson¹²⁰³ considera importante a justaposição entre as “palavras significativas” e a “música não significativa” por sua participação na conjuntura racional e sub-razional, principalmente na região ocupada pelo *spiritus* entre o corpo e a alma, e seu caráter de veículo entre as faculdades inferiores e superiores da alma. Como sabemos a alma em Ficino possui três divisões: mente (*mens*), razão (*ratio*) e *idolum*. A última instância é a mais íntima ao “veículo etéreo” do *spiritus*. Um quarto elemento é a alma irracional que se constitui dos reflexos da alma que anima o corpo. Entretanto, P.

¹¹⁹⁹ VOSS, 1992, p. 260

¹²⁰⁰ MOORE, 1990, p. 86.

¹²⁰¹ 1993, p. 101.

¹²⁰² TOMLINSON, 1993, p. 102.

¹²⁰³ 1993, p. 108.

O. Kristeller¹²⁰⁴ considerou uma distinção entre o “veículo etéreo” e o *spiritus*, que Tomlinson¹²⁰⁵ considera dúbia, pois a aproximação entre estes componentes consistem em semelhanças verbais que podem induzir erros de assimilação.

Para Tomlinson, a associação entre som e música consiste, em parte, no seu componente aéreo e em sua semelhança com o *spiritus*; enquanto por outro lado, sua influência sobre o *spiritus* é o seu movimento ou igual o ar em movimento¹²⁰⁶. Com efeito, o movimento também o faz assemelhar-se ao corpo e sua motricidade. A harmonia enquanto uma forma de movimento do som é capaz de produzir através de sua força mimética um “movimento racional”. Esta força mimética consiste na capacidade da música em imitar e capturar coisas, atingindo-as com sua ressonância e “ativando suas afinidades”¹²⁰⁷ entre o objeto de imitação e seu receptor. Enquanto a sua força mimética consiste em um caráter provocativo, muito além de uma mera evocação, senão uma identidade. Esta visão estaria sustentada em uma noção neoplatônica que concebe a força da similitude, uma força provocativa que conectaria a todas as coisas enquanto uma força oculta. O mago deveria seguir este princípio quando produzir sua música astrológica conforme a descrição de Ficino¹²⁰⁸.

A distinção entre palavra e música se faz presente mais uma vez quando Ficino considera que as palavras das músicas não são determinantes de sua racionalidade quando apresenta a descrição do caráter mimético da música¹²⁰⁹. O que sugere a continuidade de concepção da não ligação da racionalidade musical com as palavras. Sendo assim, Ficino parece comprometer-se mais com a garantia da força racional da música em si e menos a das palavras¹²¹⁰. Para se compreender mais profundamente o que é chamado aqui de “racionalidade” da música, deve-se rever a teoria da linguagem e da percepção.

Por outro lado, na interpretação de James Bono¹²¹¹, Ficino evitou a atribuição de poder às palavras e somente à música possivelmente para destingir sua prática mágica musical das práticas encantatórias. Os cantos possuíam poderes “naturais” associados aos componentes do mundo sublunar e dependente de uma rede comunicativa integrada ao *spiritus*. James Bono compartilha da visão de Gary Tomlinson da prioridade da

¹²⁰⁴ 1964, p. 372.

¹²⁰⁵ 1993, p. 109.

¹²⁰⁶ TOMLINSON, 1993, p. 110.

¹²⁰⁷ TOMLINSON, 1993, p. 112; BONO, 1995, p. 42.

¹²⁰⁸ VICKERS, 1986, p. 117-118.

¹²⁰⁹ TOMLINSON, 1993, p. 114; BONO, 1995, *idem*.

¹²¹⁰ BONO, 1995, p. 41.

¹²¹¹ 1995, *idem*.

música e do som sobre a palavra em Ficino. Bono considera que Ficino reintroduz o tema do poder da palavra quando trata da medicina astrológica e da magia espiritual. Gary Tomlinson¹²¹² argumenta também no mesmo sentido. Assim, considera que palavras, sons e música ocupam um lugar de importância na magia ficiniana. Estas seriam formas intrínsecas e essenciais próprias da teoria neoplatônica da linguagem.

3.2.4 Imaginação, Vontade e Norma de Vida.

Ficino¹²¹³ apresenta a consideração, segundo fontes árabes, de que a imaginação (*imaginationis*) tem a capacidade de participar da obtenção dos influxos, direcionando-os às imagens durante seu processo de fabricação. Isso ocorreria se harmonizássemos nossa imaginação e nosso espírito com os raios das estrelas assim direcionando seus raios por meio do espírito do mundo. Esta união entre a imaginação, raios das estrelas e espírito do mundo seria capaz de infundir os influxos sobre a própria imaginação. Neste sentido, fumigações adequadas também são propícias e indicadas. Sendo assim, no momento da fabricação das imagens, os raios das estrelas infundem sobre as fumigações, sobre a matéria utilizada, sobre o ar do ambiente e sobre o espírito do artesão. Ficino¹²¹⁴, por seu turno, afirma que a imaginação é importante e eficaz, todavia, não para a fabricação das imagens. Para ele, o amor, o afeto e a confiança seriam os responsáveis por auxiliar a infundir os dons dos céus no mundo.

O primeiro autor a desenvolver um sistemático entendimento da psicologia ficiniana foi o historiador da religião romeno Ioan Petru Culiano¹²¹⁵. Ele concebeu a magia renascentista como uma “ciência do imaginário”¹²¹⁶, ou seja, que o campo de exploração da prática mágica é o imaginário e se procede *desde e para* o imaginário. Isso significa, nos termos de Culiano, que esta ciência trata da “manipulação de fantasmas”¹²¹⁷ enquanto dirigida à imaginação com o intento de produzir “imagens persistentes”. Neste sentido, o mago do Renascimento europeu é em suma “um psicanalista” além de um “profeta”, “relações públicas”, “espião”, “político”, um profissional de marketing, etc.¹²¹⁸.

¹²¹² 1993, p. 115.

¹²¹³ 1998, p. 352.

¹²¹⁴ 1998, p. 352.

¹²¹⁵ 1987.

¹²¹⁶ CULIANO, 1987, p. xviii.

¹²¹⁷ Fantasma refere-se ao objeto da fantasia ou da faculdade fantástica.

¹²¹⁸ CULIANO, 1987, p. xvii.

Acerca da psicologia ficiniana a formulação teórica de Ioan P. Culiano leva em consideração dois parâmetros: a psicologia empírica (*empirical psychology*) e a psicologia profunda (*deep psychology*). Segundo Ioan P. Culiano¹²¹⁹ a psicologia e a astrologia de Ficino sustentam-se na noção de *spiritus*, onde sua melhor definição se encontra no *DVCC*. A magia espiritual de Ficino fundamenta-se naquilo que Culiano¹²²⁰ chamou de “princípio pneumático universal”. Seu princípio diretor é a capacidade humana de modificar sua imaginação e por meio dela direcionar inconsciente e conscientemente o *pneuma* (espírito ou quintessência). A magia é então um saber exploratório das correntes pneumáticas (espirituais) e suas “relações ocultas” entre as diversas coisas do mundo. Sendo assim, o mago é aquele que conhece os “vínculos” e as taxonomias dos objetos segundo suas correspondências e benefícios¹²²¹.

Ioan P. Culiano¹²²² concebe duas formas de magia: a intrasubjetiva e a intersubjetiva. A primeira consiste em uma prática sem intermediários (como os daemones) e que o mago aplica em si mesmo como uma espécie de atividade propedêutica. Todas as indicações e prescrições (dietas, hábitos, moradia, companhias, purificações, etc.) de Ficino consistem neste tipo de preparação. Esta preparação levaria a uma segunda prática que consiste em iluminar-se com coisas solares e reluzentes. E por terceiro, obter os benefícios celestes das três Graças¹²²³ solarizando o *spiritus*.

Este tema da purificação em Ficino pode ter origem em Sinésio, Pselo e nos *OC*. Estas práticas podem ser associadas ao que os antigos designavam Teurgia. Para Culiano¹²²⁴, a magia intrasubjetiva ficiniana era teúrgica, pois almejava a purificação e a restituição do *spiritus*. A prática purificatória sugerida por Culiano¹²²⁵ é bastante similar e talvez mais completa à reconstruída por D. P. Walker¹²²⁶. Já a magia intrasubjetiva constitui o que Culiano¹²²⁷ considera como um “caso especial da magia intersubjetiva”.

Outro autor a explorar a psicologia ficiniana foi Thomas Moore. Segundo Moore¹²²⁸, Ficino teria desenvolvido uma profunda psicoterapia a partir de ideias platônicas. Assim, Ficino teria considerado que uma boa condição psicológica estava no

¹²¹⁹ 1987, p. 28.

¹²²⁰ 1987, p. 127.

¹²²¹ CULIANO, 1987, *idem*.

¹²²² 1987, p. 130.

¹²²³ CULIANO, 1987, p. 131-132. Ficino teria associado o mago às três graças: a benevolência de Júpiter, do Sol e de Vênus (AAKHUS, 2008, p. 198).

¹²²⁴ 1987, p. 136.

¹²²⁵ 1987, p. 136-137.

¹²²⁶ 2000, p. 30.

¹²²⁷ 1987, p. 137.

¹²²⁸ 1990, p. 21.

mesmo patamar de uma boa nutrição e da prática da imaginação. Para tanto, sua prática psicoterapêutica fundamentava-se em uma observação atenta às imagens e suas características intrínsecas. Em sua investigação, Moore buscou traduzir a linguagem ficiniana para expressar a vida interior para uma linguagem psicanalítica moderna, que no caso de Thomas Moore tem seus pressupostos nos estudos de C. G. Jung e James Hillman. Um dos principais problemas para esta leitura moderna está entre a interpretação literal e a interpretação metafórica das noções utilizadas por Ficino.

O caminho percorrido por Thomas Moore¹²²⁹ possui a imaginação como chave ou noção principal. Neste quesito Ficino não se expressa em termos racionais, senão por meio de imagens poéticas, literárias, artísticas ou oníricas. Isso ocorre quando ele relaciona animais, pedras e medicamentos com deidades e tipos de personalidade.

Estas associações levavam em consideração o imaginário associado aos bestiários comuns na Idade Média, os quais incluíam animais imaginários¹²³⁰. O significado destas bestas imaginárias apenas emergiria na mente através de um esforço imaginativo considerado. Em um estado de liberdade absoluta de imaginação se alcançaria um bom patamar de imagerias.

Segundo Thomas Moore¹²³¹, o *DVCC* foi concebido por Ficino a partir de uma “inflamada imaginação” e “imagerias arquetípicas”. Seus procedimentos levam em consideração o conhecimento enquanto gnose, e por isso sua preocupação se volta para uma via transformativa onde o aspecto psicológico, entendido como um desenvolvimento da alma assume um lugar central de sua terapêutica.

Acerca da teoria ficiniana sobre a alma no *DVCC*, Thomas Moore¹²³² afirma que Ficino constituiu o que ele chama de uma “psicologia poética” (*poetic psychology*) ou “psicopoética” (*psychopoetics*). Tal psicologia consiste em “fortalecer e educar a imaginação”, cujo procedimento visava privilegiar a atenção dado a alma em seu processo terapêutico como um fomento a alma. Sua psicologia não visava, em termos modernos, a racionalidade, a vontade ou o ego, senão aspectos outros relacionados à alma como a memória, o entendimento, etc. Em suma, seu procedimento psicoterapêutico pode também ser chamado de uma “psicologia da imaginação”, onde a imaginação se torna a “substância de sua visão que se tornará pensamento”. Sua função é proporcionar a produção de imagens e intuições.

¹²²⁹ 1990, p. 22.

¹²³⁰ MOORE, 1990, p. 23.

¹²³¹ 1990, p. 35.

¹²³² 1990, p. 38-39.

Com efeito, as imagens são fundamentais nestes processos. É por meio delas que se formam os julgamentos, a memória, a fantasia e os objetos da imaginação. Segundo Moore¹²³³, as imagens operam um mecanismo de interação entre o interior (subjetividade) e exterior (mundo) na epistemologia ficiniana, conformando-se como um estoque interior que é ativado pelas experiências externas.

Neste sentido, a imaginação assume uma centralidade na relação com o mundo objetivo e a formação e cultivo da vida interior, resultando tanto seu fomento e nutrição benéfica, quanto na formação de quadros psicológicos prejudiciais (depressão, melancolia, etc.). Gary Tomlinson¹²³⁴ também chama atenção para a importância das imagens nos processos de cognição espiritual. Naquilo que Tomlinson¹²³⁵ chama de “mecanismo de percepção espiritual” as imagens são mediadoras que permitem transpor o limite das percepções sensoriais para uma experiência espiritual a margem da realidade inteligível. Isso corresponderia ao outro lado da percepção que seria ativado na parte superior da alma, o mesmo que Ioan P. Culiano¹²³⁶ chamou de “teoria da percepção fantasmática” enquanto um tipo de “mecanismo” mágico.

No capítulo XXII do *DVCC*, Ficino apresenta considerações sobre a imaginação. Segundo ele, “a imaginação, a razão e a mente estão localizadas na alma”¹²³⁷. A imaginação enquanto faculdade da alma e a nossa capacidade volitiva são capazes de dispôr-se e conformar-se instantaneamente às qualidades de Marte e do Sol. Sendo assim, de maneira similar, a imaginação se auxiliada por nossa vontade, razão e espírito seria capaz de harmonizar-se com os influxos de Júpiter por meio da imitação.

Já a sua aproximação a Saturno se dá por meio da contemplação e o distanciamento das coisas sensoriais e dos hábitos de nossa imaginação e entendimento cotidianos e vulgares. Neste quesito, Júpiter e Saturno são posicionalmente opostos. O primeiro representa a vida social e civil, enquanto que o segundo representa o recolhimento e a vida contemplativa. Assim, cada planeta auxilia aos indivíduos que lhes pertencem de acordo com suas atividades. Do mesmo modo, os próprios planetas também sofrem influências celestes, a seu modo, por aqueles outros planetas que lhe são mais próximos.

¹²³³ 1990, p. 52.

¹²³⁴ 1993, p. 121.

¹²³⁵ 1993, p. 122.

¹²³⁶ apud TOMLINSON, 1993, *idem*.

¹²³⁷ 1998, p. 364, tradução nossa. “*In anima vero nunc imaginationem, rationem, mentem ponimus*”.

Levando em consideração estas disposições apresentadas, Ficino¹²³⁸ indica que se quer que os influxos celestes desçam e penetrem em nosso corpo, devemos entender que este deve estar devidamente preparado e disposto, para que os raios celestes, administrados de maneira natural ou artificial, possam infundir em nosso espírito. Este processo se dá de maneira natural ou por intermédio da eleição de nossa vontade (*electione arbitrii liberi*).

Sendo assim, são felizes aqueles que se dedicam em assemelhar-se ou imitar as ordens celestes obtendo assim a abundância de seus dons, enquanto são desafortunados aqueles que se distanciam e desassemelham-se com os céus são rejeitados ou não são reconhecidos por ele. O que Ficino indica é a adoção de um modo de vida que leve em consideração suas condições astrológicas natais e sua atividade profissional para que obtenha sucesso em seus empreendimentos.

Com efeito, esta norma de vida consiste em uma conduta que incluía fazer, pensar, imaginar, desejar, sonhar e imitar o céu em acordo com seu rigor e ordenamento¹²³⁹. A classe dos desafortunados são aqueles que não desempenham uma profissão ou aqueles que desempenham uma profissão em desacordo com suas inclinações naturais e seu gênio.

Deve-se assim buscar identificar as estrelas que o rege e o daemone pessoal que lhe guia (*duce daemone*) e qual a região que estes ocupam no céu, para deste modo lhes bem guiar de maneira propícia e feliz em sua região terrestre correspondente. Ficino também indica que o campo é o melhor lugar para se habitar, pois nele estamos fora da área de ação da vida na cidade. Além de sugerir mudar de profissão, de cidade, de modo de vida e de hábitos, Ficino¹²⁴⁰ também, de acordo astrólogos orientais, sugere que mudemos de nome. Tudo isso vale para estarmos de acordo com a vida dos céus!

Já o daemone pessoal (*daemonem custodem*) pode ser duplo, um relacionado ao nascimento e outro relacionado à profissão. Se estes estão de acordo se conforma, naturalmente, uma concordância, senão ficam em divergência. O mesmo ocorre com o daemone pessoal ligado ao gênio ou temperamento. Pode haver também uma terceira situação, que seria um desacordo entre o temperamento e a profissão, assim os

¹²³⁸ 1998, p. 368.

¹²³⁹ FICINO, 1998, p. 370.

¹²⁴⁰ 1998, p. 372.

daemones pessoais de cada lado entram em divergência. As fontes mencionadas por Ficino¹²⁴¹ para tal concepção são Porfírio¹²⁴² e Fírmico Materno¹²⁴³.

Depois de advertir-nos acerca da consideração dirigida pelos antigos aos daemones relacionados com cada quadrante e região do céu, Ficino¹²⁴⁴ prescreve que devemos conhecer nossas compleições naturais, os aspectos do daemone pessoal e da prática de uma profissão decorosa. Neste sentido, as estrelas e os daemones, ou anjos-guia (*angelorum ducem*), são como guias naturais de nossas atividades.

Outra prescrição sugerida por Ficino considera que em nossas relações pessoais devermos nos aproximar de pessoas que são próximas das Graças celestes (*Gratiae coelestes*) (i.e. os poderes celestes do Sol, Júpiter, Vênus e Mercúrio). Do mesmo modo que somos prejudicados se nos colocarmos sob os influxos de estrelas e daemones maléficos, assim se nos aproximarmos de pessoas prejudiciais seremos também influenciados por seu caráter. Segundo Ficino, devemos “nos distanciar de pessoas desregradas, imprudentes, malignas e infelizes”¹²⁴⁵. Para ele, estas características são danosas e pestilentas por aproximação ou mesmo pelo olhar. Contrariamente, a presença de uma pessoa de bom gênio presta auxílio aos demais apenas com sua presença, como teria atestado Platão e Xenofonte sobre Sócrates e sua benéfica presença. Deste modo, nosso espírito e nossos afetos estarão preparados para receber os mais propícios influxos.

3.4 Considerações Parciais

A magia ficiniana formulada no *DVCC* nos apresenta uma profunda relação com outros aspectos de seu pensamento. Como sugere John S. Mebane¹²⁴⁶, o Humanismo desempenhou um fator preponderante no pensamento ficiniano. Trata-se de noções envolvendo o ser humano e seu lugar privilegiado no mundo, onde o artista e o mago recebem particulares subsídios interpretativos da natureza. Assim, o humano é

¹²⁴¹ 1998, p. 372.

¹²⁴² *Carta a Anebo*, 39; cf. Porfírio, *Comentário a República de Platão* 617d-e; Jámblico, *De Mysteriis*, 9, 2.

¹²⁴³ *Mathesis*, IV, 19, 2.

¹²⁴⁴ 1998, p. 374.

¹²⁴⁵ FICINO, 1998, p. 376, tradução nossa. “[...] *effrenatus et imprudentes et malignos ac infelices procul fugere*”.

¹²⁴⁶ 1989, p. 22.

entendido como um mediador entre a realidade celeste (eterna) e a realidade terrestre (finita).

A visão neoplatônica cristã que permeava estas concepções consistia em ver o homem – enquanto centro da criação e partícipe da divindade mediante o Cristo – como um agente ativo da redenção do mundo decaído. Neste sentido, o homem enquanto possuidor deste poder passou a ser entendido como um artífice ou artista dotado de uma arte criadora e redentora. Esta visão colocou em choque as concepções neoplatônicas e aristotélicas acerca do homem, respectivamente, enquanto criador ativo e imitador da natureza¹²⁴⁷.

Contudo, em parte o Neoplatonismo suscitado por Ficino, como o plotiniano, não era favorável a astrologia e a magia. Um dos grandes esforços distendidos por Ficino provavelmente foi conciliar estas concepções em seu escrito sobre magia. Tal fato revela um caráter conciliador ou sintético e uma reconciliação entre liberdade e necessidade¹²⁴⁸. Outros autores neoplatônicos como Proclo, teriam sido importantes neste sentido.

O aspecto entre liberdade e necessidade também se cruza na visão de Ficino acerca de sua aceitação da medicina astrológica e da magia como fundamento de toda prática médica ou iatromatemática. Entretanto, as influências celestes seriam incapazes de determinar a conduta humana e seu pensamento. Em Ficino à astrologia caberia apenas a determinação da carta natalícia e do daemone pessoal que deveria guiar sua terapêutica¹²⁴⁹. Em suma, a liberdade humana é defendida por Ficino, onde o fato de que o homem/mago poder operar as forças naturais evidencia sua superioridade e liberdade diante do mundo natural.

Por fim, a relação entre magia e medicina naquele momento histórico não constituía nenhuma grande aberração, posto que pressupostos mágico-astrológicos eram aceitos dentro de certos limites. Contudo, a medicina astrológica de Ficino possuía um componente preocupante que era, evidentemente, o recurso às imagens e os talismãs. Uso tal que o próprio Ficino advertiu em sua obra¹²⁵⁰. Este componente e a atitude de Ficino para com ele é nosso interesse principal.

Percebemos que no *DVCC*, Ficino demonstra um grande interesse pelo tema da magia e este fato evidencia suas inclinações pessoais, além de seus interesses médicos e

¹²⁴⁷ MEBANE, 1989, p. 23-24.

¹²⁴⁸ KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 257.

¹²⁴⁹ KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 263.

¹²⁵⁰ YATES, 1964, p. 62.

filosóficos no sentido de uma regra de vida. Mesmo em um tempo assolado pelo fenômeno da caça às bruxas e de polêmicas envolvendo a astrologia, Ficino demonstrou certa coragem, senão uma confiança pessoal em seus procedimentos e demonstrações, em insistir com seu projeto médico-mágico ou médico-astrológico com todos os indícios para se produzir polêmicas entorno de si.

Deve-se notar que o tema da magia no *DVCC* pode ser apresentado através de alguns centros de gravidade teórica onde orbitam seus principais temas. Estes podem ser indicados como sendo a questão da atração dos favores celestes e da questão da eficácia tanto dos astros quanto das imagens astrológicas. Os favores ou dons celestes são captados mediante estruturas ou procedimentos que visam capturar estas virtudes celestes por meio de aliciantes ou seduções a vida dos céus. A eficácia dos astros consiste em sua posição e tempo relativos à posição e tempo terrestres e da simultaneidade de ambos os eventos em vista de um objetivo que os fundem. Já a eficácia das imagens é o problema principal a ser tratado, pois legitima todo o discurso e utilização prática das prescrições. As oscilações dos argumentos de Ficino parecem sugerir instâncias distintas de aplicabilidade quanto o uso natural e o artificial.

Ficino dá muita importância às imagens e estas aparecem no Proêmio do *DVCC*, no decorrer do livro e na *Apologia* como um dos principais conteúdos e centro de todas as atenções e tensões. A principal tensão consiste na conciliação entre as proposições e crenças ‘pagãs’ e cristãs medievais que Ficino, cristão piedoso, coloca-se no dever de justificar diante da ortodoxia.

Capítulo 4. Magia e Dissimulação

4.1 Magia e Temas Polêmicos

Neste capítulo final buscamos desenvolver e argumentar sobre os temas que associamos com o contexto de polêmica que levou Ficino a justificar seus pressupostos teóricos e sua piedade cristã em seu *DVCC* e na *Apologia*. Com tal intuito desenvolveremos acerca das definições de dissimulação buscando bem fundamentar a demonstração de nossa hipótese delimitando os aspectos teóricos que melhor desempenham a clarificação e compreensão das ações de Ficino diante das opiniões eclesiásticas. Vejamos que estes temas e seus problemas conformam um ambiente de cautela, suspeita e a necessidade de autodefesa.

4.1.1 Magia Astral e Magia Talismânica

Retornando ao capítulo primeiro do *DVCC* e acerca das imagens, Ficino¹²⁵¹ Apresenta a concepção de que a Alma-do-mundo construiu figuras (*figuras*) além dos céus. Nelas foram impressas suas propriedades e, portanto, estas conteriam toda espécie de poderes. Estas são descritas como em número de quarenta e oito (48) figuras universais, doze (12) zodiacais e trinta e seis (36) não zodiacais, além de mais trezentas e sessenta (360) figuras para cada uma de suas faces zodiacais e seus graus. Afirma também que existem relações e proporções entre as figuras do zodíaco e as constelações não zodiacais, onde estas últimas são ordenadas pelas primeiras.

Neste sentido, os corpos inferiores são dependentes das ordenadas formas superiores, e mesmo mantendo-se em ordenamentos distintos (separados) ainda assim mantêm-se a mesma unidade na alma. E mesmo que se origine de algo que é imutável, estas são mutáveis por sua constituição. Segundo Ficino, estas formas não podem compreender a si mesmas (*sed hae quatenus se ipsas non comprehendunt*), por este motivo são remetidas a formas que se compreendem como a mente animal ou algo mais eminente ou excelsa (*referuntur ad formas in mente vel animali vel eminentiore sese comprehendentes*). Sendo assim, em sua multiplicidade pode ser reduzidas a unidade.

As propriedades destas figuras podem ser coletadas através dos raios das estrelas como já vimos. Enquanto as forças ou poderes da Alma-do-mundo se espalham por meio da quintessência (*quintam essentiam*) e são absorvidos pelos corpos materiais¹²⁵².

¹²⁵¹ 1998, p. 244.

¹²⁵² FICINO, 1998, p. 246.

Esta quintessência pode ser separada por meio de processos materiais, reduzidas a formas puras, misturadas a outros elementos e ingerida. Ficino afirma que com vários tipos de alimentos e bebidas, se consumidas conforme uma dieta direcionada é possível usufruir das formas de vida impregnadas do espírito do mundo (*spirituique mundano*)¹²⁵³. A quintessência pode ser encontrada de maneira mais pura e abundante em determinadas espécies de corpos mundanos como o vinho selecionado, o açúcar, o bálsamo, o ouro, nas pedras preciosas, no mirobálano¹²⁵⁴ e em outras coisas aromáticas, doces e brilhantes.

Esta concepção astrológica ficiniana consiste em uma visão cosmológica que inclui aquilo que James J. Bono¹²⁵⁵ chama de um “ativismo astrológico antideterminista” (*nondeterminative astrological ‘activism’*). Isso quer dizer que Ficino não defendia um entendimento da astrologia em seu aspecto judicial que na época era atravessado por uma polêmica anti-astrológica. A visão ficiniana era mais receptiva a um tipo de astrologia natural que concebia os corpos celestes como causas naturais para os corpos terrestres.

Ficino acreditava firmemente que os astros tinham o poder de influenciar a realidade terrestre. Contudo, enquanto católico era contrário à concepção astrológica determinista. Sua crença acerca das influências celestes pode ter se originado em uma concepção estoica similar¹²⁵⁶. Acerca da associação desta concepção com a do *spiritus* sua fonte é platônica e plotiniana. Quanto à definição do *spiritus* como quintessência e da noção dos quatro elementos enquanto dotados do poder do *spiritus* em sua realidade sublunar esta é aristotélica.

Na visão de Ficino, estas forças celestes podem ser restauradas ou ligadas pelo mago a um propósito específico. Neste sentido a noção de *spiritus* é fundamental, pois é por meio dele que o mago converge os poderes astrais para o corpo humano. Estes poderes do *spiritus* ou quintessência podem ser absorvidos naturalmente ou de maneira “passiva”, como através da respiração ou por meio de uma operação artificial. Estas operações incluem dietas, costumes, hábitos, fármacos, odores, cores, etc., que irá restaurar o *spiritus* a partir de afinidades e correspondências¹²⁵⁷.

¹²⁵³ FICINO, 1998, p. 246.

¹²⁵⁴ *Myrobalano*, do gênero das *Prunus cerasifera*. Termo genérico para diversos tipos de frutos secos originários da Índia, como ameixa, cereja, pêssego, damasco e amêndoa.

¹²⁵⁵ 1995, p. 37.

¹²⁵⁶ WALKER, 2000, p. 12.

¹²⁵⁷ BONO, 1995, p. 37-38; WALKER, 2000, p. 14; MEBANE, 1989, p. 30.

Com efeito, uma conjunção entre astrologia, medicina e dietética se mistura à magia simpática. Ficino descreve como se devem associar metais, pedras preciosas, alimentos, cores e aromas a aspectos astrológicos¹²⁵⁸. Para tanto se devem identificar quais coisas possuem o caráter planetário correspondente. Por exemplo, se carecer de um caráter solar devem-se buscar coisas solares como o ouro ou a cor dourada, que tais práticas devem ser desempenhadas no dia dedicado ao Sol, além de alimentos, bebidas, aromas, animais, etc. de caráter solar¹²⁵⁹.

Estas diversas espécies de objetos do mundo podem ser utilizados como alimento, unguento, fumigações ou familiarizando-se com elas. Ficino dá poucos exemplos de como obter os poderes de Vênus por uma questão de pudor. Todos estes dons celestes podem ser colhidos por nós mesmos se obedecermos a certa preparação¹²⁶⁰. Deve-se observar o dia e a hora na qual o planeta é regente, também a casa, se está ascendente, a triplicidade, o quadrante do céu e sua posição em relação às horas, ao Sol e a Lua¹²⁶¹. Outra disposição que deve ser observada é que as mesmas características associadas aos planetas também pertencem às estrelas fixas (*stellis fixis*)¹²⁶². Ficino discorre sobre elas no capítulo oitavo do *DVCC*.

Acerca dos elementos associados a Marte e Saturno, estes que são descritos por Ficino como planetas nocivos, mas mesmo assim que se deve recorrer a eles, contudo, com grande cautela, por exemplo, como o uso de veneno. Tal cautela foi observada por magos, brâmanes e pitagóricos (*magi, brachmanes, pythagorici*) ao lidarem com propriedades saturninas, opondo-as as propriedades Jupiteriais (canto e som). Esta cautela é necessária, pois estaríamos predispostos a estas influências por nossa constituição humana.

No capítulo oitavo do *DVCC*, Ficino¹²⁶³ passa a indicar a maneira pela qual se deve proceder para a fabricação de amuletos para capturar os poderes das estrelas fixas. Apoiando-se no árabe Thabit (Ibn Qurra), Ficino ensina que se deve utilizar a pedra e a erva correspondente a estrela escolhida e produzir um anel de ouro ou prata e encrustando-lhe a erva e utilizando-se o anel em contato com a pele. Este procedimento deve ser realizado quando a lua ultrapassa a estrela escolhida e esteja em relação trina

¹²⁵⁸ FICINO, 1998, p. 248.

¹²⁵⁹ FICINO, 1998, idem.

¹²⁶⁰ Ibidem, idem.

¹²⁶¹ FICINO, 1998, p. 252.

¹²⁶² FICINO, 1998, p. 254.

¹²⁶³ 1998, p. 278.

ou sextilha (*trino vel sextili*) a ela, que esteja na metade do céu ou em posição ascendente.

Segundo Ficino¹²⁶⁴, ele próprio utiliza o amuleto de uma maneira medicinal e observando as prescrições descritas acima. Outros autores antigos como Damis¹²⁶⁵ e Filóstrato também admitiam o uso de anéis. Ficino suscita também a história da visita de Apolônio de Tiana à Índia onde este recebeu de presente do sábio Hiarchas sete anéis correspondentes a sete estrelas para utilizá-los nos sete dias da semana. Conta-se que Apolônio de Tiana teria vivido mais de cem anos graças aos dons obtidos por este anel. Para Ficino¹²⁶⁶ o uso destes anéis não impõe risco, e se bem utilizado pode conferir grandes benesses. Contudo, ele considera fantasiosos os anéis produzidos para obter benefícios contra os inimigos e os favores dos demônios e dos príncipes.

Entretanto, há outra maneira, que James J. Bono¹²⁶⁷ chama de “ativa” ou mágica. Esta consiste em manipular as ocultas virtudes celestes para obter proveitos particulares. Estas virtudes podem ser coletadas por um meio material específico. Assim, o mago poderia manipular o *spiritus* através de aliciantes artificialmente fabricando compostos similares às virtudes celestes como uma cópia ou réplica que vai atrair simpaticamente os poderes correspondentes. Estes artifícios são os chamados talismãs, figuras ou imagens talismânicas¹²⁶⁸. Contudo, Ficino parecia considerar que a eficácia dos medicamentos seja de ordem cosmológica semelhante às imagens talismânicas¹²⁶⁹.

Estas imagens funcionariam como uma espécie de signo ou nome que liga uma matéria a sua essência celeste. Em outras palavras, é onde transitam os planetas e seus aspectos, os dons ou influxos dos astros, das estrelas e dos daemones. A correspondência entre estes elementos e o corpo humano é chamada de “melotesia” ou flebotomia¹²⁷⁰. Este princípio iatromatemático consiste em estabelecer as diversas redes de correspondências astrológicas com o corpo humano para a formulação de seus remédios de acordo com cada regente. Isso sugere a importância da farmacologia para a magia ficiniana¹²⁷¹.

¹²⁶⁴ 1998, p. 278.

¹²⁶⁵ Neopitagórico discípulo de Apolônio de Tiana.

¹²⁶⁶ 1998, p. 280.

¹²⁶⁷ 1995, p. 28.

¹²⁶⁸ CULIANO, 1987, p. 139; BONO, 1995, p. 38-39; CLARK, 2006, p. 290.

¹²⁶⁹ KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2004, p. 261.

¹²⁷⁰ CULIANO, 1987, *idem*.

¹²⁷¹ CULIANO, 1987, p. 141.

A definição da magia astral ficiniana dada por Ioan P. Culiano¹²⁷² consiste em melhorar a vida espiritual, física, psíquica e social (êxito social, profissional, harmonia intersubjetiva, etc.) tanto do mago quanto de seu cliente. Neste sentido, o trabalho teúrgico sobre si mesmo e a medicina operada sobre o cliente são entre outras as funções principais do mago. Assim, seus dois maiores polos de interesse são a Teurgia e a iatromatemática.

Seus usos são distintos¹²⁷³, o primeiro é um uso direto, como os unguentos, pós e talismãs. Seu uso não é contrário à noção cristã de livre arbítrio, e pelo contrário até o confirmaria. Enquanto os outros são objetos complexos que demandam observações astrológicas mais complexas.

Acerca dos nomes inscritos ou gravados e palavras pronunciadas durante sua fabricação, estas abrem um precedente e uma ligação com práticas mágicas consideradas maléficas ou demoníacas e que as fontes cristãs medievais rejeitavam. Neste sentido, Ficino tinha por sua profissão de fé a obrigação de concordar e defender a tradição cristã precedente contra a magia encantatória e a magia ritual.

Entre os argumentos que Ficino¹²⁷⁴ considerava favoráveis aos recursos obtidos pelas influências celestes estava Tomás de Aquino na *Suma Contra os Gentios* (Livro III, Capítulo XCII). Segundo entende Ficino, Tomás de Aquino considerou legítimo que as estrelas causem em nosso corpo uma disposição que nos conduziria a escolher o melhor, mesmo quando não conhecemos suas razões. O mencionado texto de Aquino¹²⁷⁵ trata acerca do questionamento: se uma pessoa possa ser tida como de “boa sorte” ou “afortunada” (*bene fortunatus*).

Segundo Aquino¹²⁷⁶, quando o corpo está subordinado aos corpos celestes, o intelecto aos anjos e a vontade a Deus pode-se dizer que “um bem lhe acontece sem que o tenha pretendido”. Contudo, quando se encontra sob os influxos dos corpos celestes também se deve considerar que estamos inclinados para uma “boa ou má natureza” por conta de suas disposições naturais¹²⁷⁷. O mesmo não se dá quando as ações são sobre o intelecto (por persuasão intelectual) ou à vontade (pelo poder divino), pois nestas condições o homem se encontra “guardado e governado” por Deus e pela mente

¹²⁷² 1987, p. 141.

¹²⁷³ CULIANO, 1987, p. 141-142.

¹²⁷⁴ 1998, p. 280.

¹²⁷⁵ 1996, p. 548.

¹²⁷⁶ 1996, p. 547.

¹²⁷⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Volume II. Livros III e IV. Tradução: D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS/EST, 1996, p. 548.

angélica, por outro lado, quando é sobre o corpo há uma “disposição” a uma eleição impulsionada por um corpo celeste, como também às paixões¹²⁷⁸.

Nisso consiste a própria constituição do corpo e sua suscetibilidade para a sorte e ao infortúnio por sua inferioridade material em relação à superioridade espiritual da inteligência e da vontade. Com efeito, pode ser dito que guiado pelos influxos celestes “alguém pode ser dito de boa ou má sorte”, enquanto é “guardado pelos anjos” e “governado por Deus”¹²⁷⁹.

Para Ficino o homem é um bem afortunado tal qual sugeriu uma afirmação de Aristóteles de que o homem é um “bem nascido” (*bene natus*), embora para Ficino num sentido astrológico. Parafraseando Tomás de Aquino, Ficino alude às capacidades humanas que são oriundas dos influxos celestes:

[...] alguns conseguem singular capacidade e felizes resultados em algumas artes, como por exemplo, [...] um soldado na vitória, um agricultor na semeadura, um médico na cura¹²⁸⁰.

A frase parafraseada consiste em:

Por isso, nada impede que um homem realize pelo impulso dos corpos celestes efeitos em alguns corpos que outros não realizam como, por exemplo, um médico, ao curar; um agricultor, ao plantar; um militar, ao guerrear¹²⁸¹.

Esta conclusão de Tomás de Aquino, parafraseada por Ficino, considera que o homem em suas ações bem sucedidas é impelido por causas superiores, seja pelos astros, pelos anjos ou pela ação divina. Sendo assim, estas forças lhe garantem eficácia (*efficacia*). Segundo Aquino, esta eficácia concedida pelos corpos celestes consiste em “virtudes ocultas” (*occultas virtutes*) recebidas delas. Contudo, a eficácia concedida por Deus ao homem é muito mais perfeita. Ficino claramente seguindo o texto de Aquino, afirma que as ervas e as pedras possuíam capacidades miraculosas além dos elementos

¹²⁷⁸ AQUINO, 1996, p. 549.

¹²⁷⁹ AQUINO, 1996, idem.

¹²⁸⁰ FICINO, 1998, p. 280, tradução nossa. “[...] *fieri nonnullus in quibusdam artium effectibus efficaces* [...]”, *sicut miles in vincendo, agricola in plantando, medicus in sanando felices*”.

¹²⁸¹ AQUINO, 1996, p. 550, Tradução de D. Odilão Moura. (“*Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione caelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus corporalibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando*”).

naturais, estas são os “poderes celestes” (*vires*¹²⁸² *coelitus*). Voltaremos a esta passagem e ao que ela sugere mais adiante.

Nos capítulos nono e décimo do *DVCC*, Ficino¹²⁸³ descreveu as dignidades (*dignitates*) dos planeta, os *decanos* de cada signo zodiacal e como os planetas devem ser utilizados na medicina, sendo seu uso relacional entre os planetas e suas dignidades. Cada *decano* compreende três partes de 10° cada, em um total de 30° para cada signo, no total de 360°. Cada 10° de um *decano* corresponde a um determinado período de dias que deve corresponder com o dia do nascimento. Para obter as máximas vantagens deve-se lembrar de todas estas indicações ao produzir recursos medicinais. Deve-se proceder inicialmente uma compreensão da carta natal do paciente e do local de cada planeta dentro das doze (12) casas. Posteriormente, deve-se estabelecer um nexos relacional entre médico e paciente para se evitar causas desafortunadas com aspectos prejudiciais de planetas como Saturno ou Marte.

Deve-se recordar também a correspondência entre os signos e as partes do corpo humano (Figura 19): Áries rege a cabeça e a face; Touro o pescoço; Gêmeos os dois braços e a omoplata; Câncer o tórax, os pulmões, o estômago e os músculos; Leão o coração, estômago, fígado, abdômen e parte posterior das costelas; Virgem rege os intestinos e o baixo ventre; Libra os rins, coxas e nádegas; Escorpião rege os genitais, a vulva e o útero; Sagitário rege o fêmur e a virilha; Capricórnio os joelhos; Aquário rege as pernas e as canelas; e Peixes regem os pés.

¹²⁸² *Vires* (plural de *vis*) pode significar “forças”, “essências”, “substâncias”, “propriedades”, “poderes”, etc.

¹²⁸³ 1998, p. 282-288.



Figura 19 O Homem Zodiacal. *L'Homme anatomique ou L'Homme zodiacal*. Aprox. 1411-1416. Musée Condé, Chantilly. Tempera sobre veludo.

Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/76/Anatomical_Man.jpg

Deve-se, correspondentemente, tocar com ferro, fogo ou ventosas a parte do corpo quando a Lua esteja no reino indicado. Este tratamento é indicado para aumentar os humores de determinada parte do corpo por meio dos raios da Lua. Há também prescrições exatas envolvendo a administração de medicamentos para cada parte do corpo respeitando a mesma ordem de correspondência¹²⁸⁴. Ficino conclui o décimo

¹²⁸⁴ FICINO, 1998, p. 256.

capítulo afirmando junto à autoridade de Galeno, que assim a astrologia é necessária para a prática médica.

4.1.2 As Imagens Talismânicas

O argumento de Ficino acerca das imagens talismânicas se inicia no final do capítulo décimo segundo do *DVCC*¹²⁸⁵ quando ele define tecnicamente a maneira pela qual é possível harmonizar os corpos terrestres e celestes para assim obter seus benefícios. Seu argumento segue pelo capítulo décimo terceiro até os capítulos finais do *DVCC* enquanto um tema central e associado às noções de *influxo*, *spiritus* e *semelhança*, além da importância da *imaginação*.

A concepção de Ficino que associa os poderes dos corpos celestes e sua harmonização com os corpos terrestres por meio da vontade humana é corroborada com as citações das autoridades de Ptolomeu (*Centiloquio*) e Alberto Magno (*Speculum astronomiae*). Segundo o argumento de Ficino¹²⁸⁶ apoiado em Ptolomeu, as imagens (*effigies*) das coisas inferiores são sujeitas (*subiectas*) às celestes, e que estas são fabricadas conforme os antigos por meio de imagens semelhantes às dos céus quando um astro se encontra sobre determinado signo associado enquanto uma imagem quase exemplar (*quasi exemplaria*). O astrólogo Haly Abenragel também sugeriu a mesma concepção e do mesmo modo os médicos Hahamed e Serapião o confirmam. Esta concepção sugere que se produza, por exemplo, uma imagem de um escorpião quando a Lua estiver sobre o signo do escorpião. Assim, a imagem obteria os influxos próprios daquele signo. Sendo assim, conforme Ficino, no Egito uma imagem de um escorpião produzida segundo esta prescrição e usando uma pedra *bezaar* era utilizada para curar alguém picado por um escorpião.

As referências de Ficino¹²⁸⁷ a Haly, Arquintas e Hermes Trismegistos dão conta da fabricação de imagens que teriam a capacidade de movimentarem-se sozinhas. Estas imagens eram produzidas no Egito por meio de procedimentos similares aos descritos por Ptolomeu e Alberto Magno. Estas imagens eram preenchidas com matérias do mundo, com almas de daemones ou de antepassados de Mercúrio Trismegistos, e mesmo com imagens de Febo, Isis e Osíris.

¹²⁸⁵ FICINO, 1998, p. 304.

¹²⁸⁶ 1998, *idem*.

¹²⁸⁷ 1998, p. 306.

Os argumentos favoráveis ao uso das imagens continuam com referências às autoridades de Porfírio (*Epistola ad Anebonem*) e Jâmblico¹²⁸⁸. Segundo estes, as imagens (*imagines*) são eficazes quando são usados elementos apropriados, em momento oportuno e sua produção envolve daemones aéreos (*aereos daemones*) segundo Porfírio, ou seres divinos (*etiam daemonicos et divinos*) segundo Jâmblico. Nos mesmos termos concordam Proclo e Sinésio.

Outras menções em Ficino envolvendo a eficácia das imagens são as de Ptolomeu, que teria dado vida a uma peça de barro e dos discípulos de Zoroastro, que direcionavam o espírito de Hécate para uma esfera de ouro adornada de imagens celestes (*characteribus insignita coelestium*), safira e couro de touro, enquanto pronunciavam encantamentos (*excantabant*¹²⁸⁹).

Contudo, argumentos contrários ou ressalvas são suscitados por Ficino como na opinião de Miguel Pselo que condenava o seu uso. Para Ficino¹²⁹⁰ se é possível obter os poderes celestes por meio de gemas (*lapillos*), então o recurso de imprimir imagens (*imagines*) nelas é desnecessário. Ficino indica que nesse caso se produza uma espécie de amuleto e que se deve levá-lo consigo pendurado no pescoço. As pedras que são por si mesmas associadas a determinado planeta ou estrela não necessitaria que se lhe encrustasse uma imagem. Basta utilizá-la no momento propício de determinado astro e assim obter seus influxos. Proclo estaria de acordo com esta concepção.

Este processo ocorre seguindo um princípio de atração, onde um corpo celeste infunde seu influxo sobre uma pedra e esta responde de forma contrária ao influxo da pedra de volta para o corpo celeste num processo de poder infuso¹²⁹¹. O capítulo quinze apresenta uma série destas pedras, suas associações e procedimentos propiciadores. Esta noção de atração e reflexão de influxos é mais bem exemplificada no capítulo dессesseis, seguindo a ideia do espelho que era popular na época. Da mesma forma que o raio de luz se projeta do olho ao espelho, este reflete de volta ao próprio olho¹²⁹². A visão e seu

¹²⁸⁸ FICINO, 1998, p. 306.

¹²⁸⁹ *Excanto* traduz-se como “evocar” ou “atrair” por encantamento.

¹²⁹⁰ 1998, p. 314.

¹²⁹¹ FICINO, 1998, p. 316.

¹²⁹² Analogia semelhante é descrita no *Comentário ao Symposium (De Amore, VII)*, acerca da descrição do nascimento da Vênus (alma-do-mundo). Neste capítulo Ficino sugere uma correspondência entre a mente angélica, a alma-do-mundo e Deus, onde suas correspondências se sustentam no reflexo que uma realidade causa na outra. De forma semelhante, a alma-do-mundo ao refletir as coisas celestes no mundo inferior infunde-as com a abundância da realidade divina e engendra nelas formas semelhantes. Cf. FICINO, 1994, p. 136-139.

poder também suscitavam através da superstição do olhar o poder de infundir influências sobre outra pessoa¹²⁹³.

Entretanto, Ficino considerava que a prática médica é mais bem desempenhada com o auxílio da astrologia e dos procedimentos mágicos relatados por ele. Todavia, o recurso às imagens parece ser-lhe menos convincente, ao contrário dos diversos compostos mais maleáveis como os pós (*pulveres*), os líquidos (*liquores*), os unguentos (*unguenta*) e os eletuários (*electuaria*) que preparados em condições astrológicas propícias são bastante eficazes e de produção mais simples e rápida. Já o recurso às imagens envolveriam materiais mais duros. Contudo, Ficino¹²⁹⁴ não parece excluir o uso das imagens. Sugere que tanto os fármacos, quanto as imagens, são formas apropriadas para o uso medicinal.

O ponto negativo acerca o uso das imagens envolve seu uso em matérias rígidas. Um exemplo são as produzidas em madeira, pois a madeira por sua rigidez não é um bom receptáculo das energias astrais por sua pouca capacidade de retenção. Já as pedras e os metais mesmo possuindo uma rigidez parecida possuem boa capacidade de retenção com longa duração. Estas matérias são as mais aptas a receberem e armazenarem os influxos celestes.

Outro comentário contrário ao uso das imagens se encontra no capítulo quinze. Ficino¹²⁹⁵ em um relato pessoal afirma que desde a sua juventude, ele mesmo esculpiu e utilizou um talismã feito de pedra ímã com a imagem da constelação da Ursa quando a Lua estava em seu aspecto mais favorável. Depois de muito tempo ele entendeu que os influxos obtidos desta constelação eram de ordem saturnais e marciais, ou seja, maléficos. Ele teria aprendido por meio de astrônomos hebreus que os daemones maléficos (*malos daemones*) são setentrionais (norte) e marciais. Enquanto que os daemones propícios são Jupiteriais e meridionais (sul). E com Jâmblico aprendeu que aqueles que fabricam imagens (*imaginum fictores*) são cercados e enganados por daemones maléficos¹²⁹⁶.

Ficino considerou que existem daemones benéficos e daemones maléficos que se aproximam dos humanos lhes influenciando de maneira hostil e perturbado ou elevando sua alma racional a estados superiores lhe influenciando positivamente. Na *TP*,

¹²⁹³ FICINO, 1998, p. 324.

¹²⁹⁴ 1998, *idem*.

¹²⁹⁵ 1998, p. 316.

¹²⁹⁶ Sobre o mesmo tema cf. FICINO, 1998, p. 364.

Ficino¹²⁹⁷ apresenta a mesma distinção baseada na localização celeste destes espíritos, onde os maléficos se encontram no norte e oeste, enquanto os benéficos no sul e leste. Os daemones superiores governam os inferiores, enquanto os anjos governam os daemones superiores, acima dos anjos os arcanjos, e superior a estes estão os intelectos que são chamados de deuses. Neste trecho Ficino parece tentar conciliar a demonologia e a hierarquia celeste neoplatônica com a angelologia cristã delimitando os seres naturais responsáveis por direcionar as almas ao plano superior. As fontes destas concepções são, segundo Ficino, Orígenes, Numênio e Jâmblico, sendo Platão a fonte fundamental. O argumento principal que tem como ensejo o relato pessoal de Ficino consiste em associar os daemones inferiores às imagens fabricadas enquanto uma advertência, pois os daemones envolvidos neste processo são limitados à esfera inferior da realidade.

Um argumento semelhante é dado logo em seguida acerca de mais uma experiência pessoal de Ficino¹²⁹⁸. Ele teria visto em Florença uma pedra trazida da Índia que teria sido retirada da cabeça de um dragão¹²⁹⁹, semelhante a uma moeda e incrustado com formas estelares. Esta quando colocada em vinagre ou vinho forte movimentava-se obliquamente. A explicação de Ficino considerava que o movimento observado era devido ao espírito do vinagre que se aproximava muito ao movimento do dragão celeste (Serpentário ou Ofiúco). Segundo Ficino, o uso de um talismã produzido em uma hematita (minério de ferro) com a imagem do Serpentário era indicado pelos magos persas para uso dos reis com a finalidade de proteção contra envenenamento. Esta afirmação era aprovada por Pedro de Abano, uma das principais referências de Ficino. Contudo, Ficino¹³⁰⁰ afirma que o poder do talismã era devido ao minério utilizado e não pela imagem cunhada nele. Neste outro trecho o argumento de Ficino se concentra na base física, o receptáculo, que seria o responsável pelo artifício observado, rejeitando a necessidade do uso de imagens cunhadas no objeto.

Neste sentido, Ficino contra-argumenta a tradição mágica anterior, que confirma o poder de atração das imagens, rejeitando que o procedimento de fabricação dos talismãs seja o responsável por seu poder. Assim, reafirma que as imagens não possuem o poder celeste em si mesma. Contudo, Ficino ainda considerava que pudesse ser verdadeira a

¹²⁹⁷ 2003, p. 117.

¹²⁹⁸ 1998, p. 316.

¹²⁹⁹ Segundo a crença da época esta pedra se formava no organismo de animais como o dragão, o galo, a andorinha, entre outros.

¹³⁰⁰ 1998, p. 318.

aplicação medicinal dos princípios astrológicos sem o recurso às imagens. Mesmo em desacordo, Ficino¹³⁰¹ passa a apresentar as opiniões favoráveis ao uso das imagens. Contudo, alertando para que não entendam que ele as aprovasse.

Seu argumento favorável sustenta-se na crença que afirma que os corpos inferiores (terrestres) receberam de Deus os mesmos poderes depositados nos corpos superiores (celestes), e que se é lícito utilizar-se dos corpos inferiores, também é lícito utilizar-se dos corpos superiores. Neste sentido, pela regulação (*normam*) dos superiores, as inferiores podem ser administradas e utilizadas medicinalmente.

O poder celeste é infundido nos corpos terrestres e na mais profunda matéria pelos poderosíssimos raios das estrelas, dotando os objetos do mundo e os mais profundos objetos naturais, como a mais tenra erva e o mais duro metal, com seus dons e produzindo maravilhas. Para Ficino¹³⁰², segundo essa crença, a imagem quando é gravada em um talismã, este recebe os poderes dos céus e é capaz de produzir maravilhas. Para ele esta seria uma afirmação inegável. Acrescentava ainda que a rigidez de determinadas matérias não seria um empecilho para se penetrar os influxos celestes, pois as forças celestes são imensuravelmente poderosas e eficazes¹³⁰³. Argumento este que parece ser contraditório com suas afirmações anteriores.

O argumento rearticula o poder dos influxos celestes indicando sua capacidade de gravar as imagens (*imaginibus imprimere*) com seus raios e imprimir seus dons, estes que são conhecidos por nós, além daqueles que são ocultos e maravilhosos (*occultas et mirabiles*). Entretanto, Ficino volta neste ponto do argumento para defender a noção de que os influxos depositaram previamente seus dons na matéria, o que poderia parecer uma recusa às imagens.

O argumento de Ficino¹³⁰⁴ ainda sugere que de forma similar à mente divina que imprime uma forma semelhante a sua nos corpos inferiores por meio da alma-do-mundo, o olhar, a mente e a imaginação humana em determinadas situações são capazes de infundir influxos sobre as coisas e outras pessoas segundo o mesmo princípio.

É por isso que a filosofia natural da época considerava que uma imagem devesse ser impressa em uma determinada matéria escolhida segundo um princípio de correspondência, pois a imagem gravada nela atualizaria as propriedades celestes, virtudes ou razões seminais já infundidas naquela matéria por seu correspondente

¹³⁰¹ 1998, p. 320.

¹³⁰² 1998, *idem*.

¹³⁰³ FICINO, 1998, p. 322.

¹³⁰⁴ 1998, p. 324.

astro¹³⁰⁵. Neste sentido, é possível por meio da arte fazer uma imagem remeter por semelhança (*similem*) à imagem celeste através de sua capacidade de atração e admitir seu poder em um nível de perfeição¹³⁰⁶.

Em outras palavras, a imagem produzida estabelecerá uma comunicação (*reddere*¹³⁰⁷) com a imagem celeste, como se esse caráter comunicativo pré-estabelecido pelos influxos originais predispucesse a matéria para refleti-la um significado decodificado, sendo assim possível uma compreensão ou decifração por meio de uma forma pictórica. Esta forma de reconhecimento ou representação sugere a nós uma forma criptográfica ou simbólica de comunicação, uma criptografia natural.

Nestes termos Ficino encerra o capítulo desesseis do *DVCC*:

[...] A imagem será bem mais eficaz se a virtude elemental presente na matéria concorde com a virtude especial inserida naturalmente na mesma matéria, e esta por seu turno, com aquela outra virtude especial deve ser captada do céu por meio da imagem. E afirmam, por fim, que as imagens e as formas inferiores possuem formas semelhantes às celestes [...]¹³⁰⁸.

Concepção semelhante seria a que Ficino faz concordar os peripatéticos que as propriedades elementais e materiais são as mais poderosas, enquanto as propriedades presentes na luz, nas cores, nos números e nas imagens são de um potencial menor. Mesmo assim, estas últimas são de grande valor, pois possuem qualidades “quase substanciais” (*quasi substancialis*).

Contudo, o argumento se desenvolve para confirmar a capacidade e eficácia das imagens celestes. As imagens e os números possuem qualidades vinculadas às diversas matérias do mundo. No entanto, em sua realidade enquanto derivadas das ideias da mente divina, as imagens naturais são correspondentes às imagens das realidades superiores. Neste sentido, as matérias do mundo estão vinculadas a “imagens

¹³⁰⁵ FICINO, 1998, p. 326.

¹³⁰⁶ FICINO, 1998, idem.

¹³⁰⁷ *Reddere* pode também significar: “concordar”, “assemelhar”, “representar”, “refletir”, entre outros sentidos semelhantes.

¹³⁰⁸ FICINO, 1998, p. 328, tradução nossa. “*Praeterae imaginem efficaciore fore, si virtus in matéria eius elementalis conveniat cum especiali eiusdem virtute naturaliter insita, atque haec insuper cum virtute altera speciali per figuram coelitus capienda*”.

determinadas” (*certis figures*), com seus “movimentos, gerações, rotações e número precisos”¹³⁰⁹, e a mesma condição equivalendo para as cores e a luz¹³¹⁰.

Os sons também possuem a mesma natureza. Com efeito, a harmonia (número e proporção que são como figuras) possuiria uma capacidade natural para atuar como um fármaco aplicado para “acalmar, mover e influenciar o espírito, a alma e o corpo”¹³¹¹. Isso ocorre segundo a explicação de que os poderes harmoniosos infundem sobre o espírito, a imaginação e os humores, exercendo assim sua força e eficácia.

Contudo, o que se entende acerca das imagens construídas artificialmente? Segundo Ficino¹³¹², os astrólogos defendem que o poder próprio das imagens fabricadas representa um ponto de menor importância. Para eles, as imagens fabricadas estão prontas para receber os influxos quando se encontram em momento oportuno (i.e. em simultaneidade), ou seja, quando estas estão em conformidade para com as imagens celestes. É através da conformidade/simultaneidade que se estabelece o reflexo e a concordância.

Neste sentido, deve-se entender que as imagens celestes são *dominantes*, enquanto as imagens fabricadas são *passivas* de se assemelharem às celestes e recebê-las, refleti-las ou espelha-las. Portanto, este assemelhar-se se dá mediante uma *disposição* (*dispositio*)¹³¹³. O caráter passivo é perfeitamente aplicável às imagens fabricadas, e enquanto *disposição* é descrita como “receptáculo” (*susceptaculum*).

O capítulo dezoito do *DVCC* dedica-se a descrição das imagens, sua aplicação e outros argumentos. Estas imagens não são exibidas no texto e nem todas elas são descritas. As imagens celestes são de dois tipos: as visíveis a olho nu nos céus e as invisíveis ao olho (visíveis através da imaginação). As visíveis ao olho são aquelas pelas quais podemos formar imagens conhecidas como as do zodíaco, além das não zodiacais. Também há as imagens típicas dos planetas, estrelas e decanos conforme são descritas pelos astrólogos clássicos¹³¹⁴. Estas são as imagens que devem ser inscritas ou

¹³⁰⁹ FICINO, 1998, p. 330, tradução nossa. “[...] *tum motos et generationes et rotationes certis numeris astriguntur* [...]”.

¹³¹⁰ Cf. SILVA, 2007, p. 43-45.

¹³¹¹ FICINO, 1998, p. 330, tradução nossa. “[...] *spiritum et animum et corpus sistendum, movendum, efficiendum* [...]”.

¹³¹² 1998, *idem*.

¹³¹³ FICINO, 1998, p. 332.

¹³¹⁴ O Zodíaco total possui trezentos e sessenta (360) graus divididos em doze (12) signos de trinta (30) graus cada. Cada signo se subdivide em três partes (ou faces) de dez (10) graus cada. Estes dez graus correspondem aos decanos. Sendo assim, cada signo possui três decanos.

gravadas. Segundo Ficino¹³¹⁵, os principais povos a desenvolver este recurso foram os egípcios e os caldeus.

Ficino¹³¹⁶ indica duas maneiras de se utilizar das imagens: em forma circular (*rotundam*) ou em forma de cruz (*crucis*). A primeira forma buscava imitar a forma do céu, que era representada como uma esfera. Segundo uma compilação árabe (*Arabum collegio*) os antigos utilizavam a segunda forma. Esta última é preferencialmente descrita por Ficino.

A forma de cruz seria a mais propícia porque as virtudes atuam conforme a superfície, pois a cruz corta a superfície em quatro quadrantes. Isso é necessário, pois os raios das estrelas seriam detidos por ângulos retos. Isso ocorreria também porque os raios atingem seu potencial máximo quando se encontram nos ângulos dos céus (norte, sul, leste e oeste). Segundo Ficino¹³¹⁷, é por esta razão que a cruz era entendida pelos antigos como a imagem perfeita do céu¹³¹⁸. Através desta proporção seria possível capturar os raios das estrelas em um adequado receptáculo.

Ficino apresenta uma série de prescrições envolvendo as correspondências entre as imagens celestes, a matéria apropriada, o momento propício e a finalidade a ser alcançada para que se obtenha a máxima eficácia dos talismãs. Antes das descrições das imagens planetárias, Ficino descreve apenas uma imagem como exemplo de um decano que corresponde à primeira face de Virgem: “uma bela jovem, sentada, segurando com as mãos duas espigas e alimentando uma criança”¹³¹⁹.

As imagens descritas por Ficino são bastante semelhantes às imagens de Saturno e dos demais planetas com as imagens contidas na *Picatrix* (Figuras 20-27). Isso sugere que Ficino de fato conhecia a *Picatrix* e a utilizou em seus procedimentos, quanto também teoricamente no *DVCC*. Contudo, Ficino não menciona ou cita a *Picatrix* em momento algum do *DVCC* ou em qualquer outra obra. Isso nos sugere que Ficino tenha mantido certa cautela para com uma das obras de magia e astrologia mais conhecidas e polêmicas da renascença.

¹³¹⁵ 1998, p. 332.

¹³¹⁶ 1998, p. 334.

¹³¹⁷ 1998, p. idem.

¹³¹⁸ Os egípcios em seu uso e entendimento da cruz teriam, para Ficino, antevistos o advento do Cristo e a sua perfeição, para o qual a cruz lhe foi destinada.

¹³¹⁹ FICINO, 1998, p. 332, tradução nossa. “[...] *virgo pulchra sedéns, geminas manu spicas habens, puerunque nutriens*”.

Ficino¹³²⁰ descreve detalhadamente as imagens planetárias que devem ser utilizadas para a fabricação dos talismãs.

A) Saturno: a imagem de Saturno consiste em um homem

[...] Velho sentado em uma elevada cátedra ou sobre um dragão. Com a cabeça coberta por um tecido de linho escuro, levantando às mãos para sobre a cabeça. Com uma mão segura uma foice ou um peixe. Usa vestes escuras¹³²¹.

¹³²⁰ 1998, p. 334.

¹³²¹ FICINO, 1998, idem, tradução nossa. “[...] *homo senex in altiore cathedra sedens vel dracone, caput tectus panno quodam lineo fusco, manus supra caput erigens, falcem manu tenens aut pisces, fusca indutus veste*”.



Figura 20 Imagens Talismânicas de Saturno na *Picatrix*. Forma de Saturno (*Formae saturni*) (PICATRIX. The Latin version of the Ghayat Al-Hakim. Edited by David Pegree. London: Warburg Institute/University of London, 1986).

B) Júpiter: consiste em “um homem sentado sobre uma águia ou um dragão, coroadado [...], Vestes cor amarelo ouro”¹³²².



Figura 21 Imagens talismânicas de Júpiter na *Picatrix*. Formas de Júpiter (*Fomae Jovis*) (PICATRIX, 1986).

¹³²² FICINO, 1998, p. 336, tradução nossa. “[...] *homo sedens super aquilam vel draconem, coronatus [...], croceam induto vestem*”.

C) Marte: consiste em “Marte armado e coroado”¹³²³.



Figura 22 Imagens talismânicas de Marte na Picatrix.
Formas de Marte (*Formae Martis*) (PICATRIX, 1986).

D) Sol: descrito como “um rei no trono, com vestes amarelo-ouro, um corvo e a forma do sol”¹³²⁴.



Figura 23 Imagens talismânicas do Sol na Picatrix (A).
Formas do Sol (*Formae Solis*) (PICATRIX, 1986).

¹³²³ FICINO, 1998, p. 336, tradução nossa. “Martem armatum et coronatum”.

¹³²⁴ FICINO, 1998, idem, tradução nossa. “Regem in throno, crocea veste, et corvum Solisque formam”.



Figura 24 Imagens talismânicas do Sol na Picatrix (B).
Formas do Sol (*Formae Solis*) (PICATRIX, 1986).

E) Vênus: sua imagem consiste em “Vênus jovem, com frutos e flores nas mãos, com vestes brancas e amarelo-ouro”¹³²⁵.

¹³²⁵ FICINO, 1998, p. 336, tradução nossa. “*Veneris imaginem puellarem, poma floresque manu*”.



Figura 25 Imagens talismânicas de Vênus na Picatrix.
Formas de Vênus (*Formae veneris*) (PICATRIX, 1986).

F) Mercúrio: são apresentadas duas descrições. A primeira consiste em um “homem com flechas na mão”¹³²⁶. A segunda é chamada de “a forma de Mercúrio” (*forma mercurii*) e é descrita como um

¹³²⁶ FICINO, 1998, p. 336, tradução nossa. “[...] *Homo tela manu tenens* [...]”.

[...] homem sentado em um trono com um barrete de crista, com plumas, pés de águia, alado, por vezes sobre um pavão. Tem na mão esquerda um galo ou fogo e na direita uma vara. Vestes de cores variadas¹³²⁷.



Figura 26 Imagens talismânicas de Mercúrio na Picatrix.
Forma de Mercúrio (*Formae mercurii*) (PICATRIX, 1986).

¹³²⁷ FICINO 1998, p. 336, tradução nossa. “*Homo sedens in throno, galeratus cristatusque, pedibus aquilibis, sinistra gallum tenens aut ignem, alatus, aliquando super pavonem, dextra tenens calamus, veste varia*”.

G) Lua: a descrição da imagem consiste em uma

[...] bela jovem com a cabeça adornada com chifres, sobre um dragão ou touro, com serpentes na cabeça ou sobre os pés¹³²⁸.



Figura 27 Imagens talismânicas da Lua na Picatrix.
Forma da Lua (*Formae lunae*) (PICATRIX, 1986).

¹³²⁸ FICINO, 1998, p. 336, tradução nossa. “*Puella pulcra cornuto capite super draconem vel taurum, serpentes supra caput et sub pedibus habens*”.

A *Picatrix* é considerada uma das principais fontes da magia ficiniana. O conhecimento de Ficino sobre a *Picatrix* pode ser demonstrado por uma carta destinada a Filippo Valori, na qual afirma em tudo aquilo que a religião cristã não teria condenado teria sido inserido em seu *DVLT*, embora ele não indicasse que a *Picatrix* devesse ser lida¹³²⁹. Ficino teria selecionado entre as insanidades da *Picatrix* trechos cujas práticas poderiam ser aceitas, enquanto rejeitou formas associadas a cultos proibidos¹³³⁰.

Contudo, a *Picatrix* não é citada nem mencionada no *DVLT*, e por este motivo alguns pesquisadores desenvolveram argumentações sobre a plausibilidade da hipótese que afirma que a *Picatrix* teve importância decisiva na magia de Ficino¹³³¹. A magia árabe foi bastante influente no final do séc. XV e muitas versões latinas eram conhecidas como as obras de Albumasar e o *De Radiix* de Al-Kindi.

Segundo uma boa variedade de autores, a provável fonte de Ficino acerca da teoria do *spiritus* e das imagens como fundamento para uma magia talismânica seria a *Picatrix*¹³³². Contudo, não é simples confirmar a recepção desta obra em Ficino se levadas em consideração outras fontes. Segundo Frances Yates, a concepção apresentada por Ficino é bastante similar à contida na *Picatrix*.

A *Picatrix* é um manual astrológico produzido por volta de 1004 por Ghayat Al-Hakim, sendo falsamente atribuído ao astrônomo espanhol Al-Majriti¹³³³. A *Picatrix* possui a descrição de práticas que são de diversas origens: sabeia, grega, indiana e nabateia¹³³⁴. Também são associadas constituintes hebraicas e harranianos¹³³⁵. Esta obra contém feitiços considerados benéficos e maléficos em meio a justificativas filosóficas (metafísicas) e mágicas (práticas), além de práticas consideradas cruas, amorais e bárbaras. Contudo, o interesse teórico na *Picatrix* é incerto¹³³⁶, posto que não possua um sistema teórico consistente para as teorias de magia celeste.

Esta obra é considerada um influente manual de magia instruída (*learned magic*) que foi amplamente aceito nos séculos XIV e XV. Contudo, segundo Montesano¹³³⁷,

¹³²⁹ KASKE; CLARK, 1998a, p. 85; AAKHUS, 2008, p. 194.

¹³³⁰ AAKHUS, 2008, p. 195.

¹³³¹ MONTESANO, 2018, p. 205; ZAMBELLI, 2007, p. 17; WARBURG, 2005; YATES, 1964; KLAASSEN, 2013, p. 24; AAKHUS, 2008, p. 193.

¹³³² CULIANO, 1987, p. 128; WARBURG, 2005, p. 483; YATES, 1964, p. 69; MOORE, 1990, p. 35; VOSS, 1992, p. 254; LÁNG, 2008, p. 103.

¹³³³ WARBURG, 2005, p. 481; SAVAGE-SMITH, E. Introduction. In: SAVAGE-SMITH, Emilie (org.). **Magic and Divination in Early Islam**. Aldershot, GB: Ashgate, 2004, p. xiv.

¹³³⁴ Os sabeus e os nabateus eram povos semitas anteriores aos árabes.

¹³³⁵ SAIF, 2015, p. 38.

¹³³⁶ SAIF, 2015, p. 37-38.

¹³³⁷ 2018, p. 208.

não possuía nenhuma adesão à causalidade natural em suas prescrições, pois muitas destas prescrições são extremamente bizarras para o ponto de vista da ciência daquela época, aproximando-se mais as ‘bizarrices’ atribuídas às bruxas. A magia ficiniana teria buscado se afastar das ‘imundices’ da magia ilícita e das prescrições bizarras da antiga magia ‘suja’ como a contida na *Picatrix*, para prescrições que valorizava a busca por uma vida mais saudável e prazerosa, em suma uma magia “elegante”¹³³⁸.

A magia da *Picatrix* está sustentada na tríade *intellectus*, *spiritus* e *materia*, onde os corpos superiores e inferiores se coincidem materialmente por meio do *spiritus*. Sua concepção central trata de como conduzir e controlar o *spiritus* na matéria inferior. Este modo de operação consiste no uso de talismãs. Ficino mesmo não mencionando a *Picatrix* fez Frances Yates¹³³⁹ também ver esta fonte como um dos fundamentos de sua magia. Acerca da teoria do *spiritus*, Yates afirma que a fonte mencionada por Ficino é Plotino, embora este não possui uma teoria do *spiritus* claramente formulada a qual Ficino teria seguido. Assim, Frances Yates afirma que esta deve ser originária da *Picatrix*. Esta fonte fundamentaria o processo descrito pelo qual os influxos celestes poderiam ser direcionados e captados por uma matéria terrestre específica, os talismãs.

Acerca das justificativas “naturais” dos procedimentos talismânicos este não consistia em grande dificuldade, apenas quando estes são associados com práticas rituais¹³⁴⁰. Estes elementos acabaram se tornando problemáticos para os leitores do séc. XV o que provavelmente os levaram a adotar um posicionamento dubio. O ponto central de tal dubiedade são as descrições dos decanos. O próprio texto da *Picatrix* parece mudar de tom neste ponto. São problemáticas as práticas rituais associadas aos poderes dos espíritos demoníacos descritos, posto que estes poderes requeiram sacrifícios, invocações, etc.¹³⁴¹. As mesmas cautelas acerca das imagens dos decanos em Ficino já estavam presentes no *Speculum astronomiae*. Tal cautela em Ficino foi também observada no manuscrito polonês da *Picatrix* onde o copista evitou possível polêmica para com a magia demoníaca¹³⁴².

Outro indício importante são as descrições acerca da fabricação dos talismãs e das imagens descritas por Ficino que são semelhantes as da *Picatrix*. Isto aumenta a possibilidade de Ficino realmente ter se utilizado desta obra. Outras formas de

¹³³⁸ YATES, 1964, p. 80.

¹³³⁹ 1964, p. 69.

¹³⁴⁰ LÁNG, 2008, p. 104.

¹³⁴¹ LÁNG, 2008, idem.

¹³⁴² Ibidem, idem.

tratamento da saúde e da psique sugeridas por Ficino em termos dietéticos, farmacêuticos e iatromatemáticos originam-se a partir de escritos árabes¹³⁴³.

Acerca da descrição das imagens, Frances Yates¹³⁴⁴ considera que das descritas por Ficino apenas uma era a imagem de um decano (primeira face de Virgem). Enquanto as outras são as imagens associadas aos planetas. Esta descrição do decano de Virgem foi retirada de uma obra de Albumasar. Por outro lado, as imagens planetárias descritas são todas semelhantes às descritas na *Picatrix*. Frances Yates¹³⁴⁵ comparou as descrições dadas por Ficino com as encontradas na *Picatrix* com a finalidade de justificar sua hipótese e que nós seguimos como uma possibilidade.

O que Frances Yates¹³⁴⁶ nos chama atenção é que a justificativa de Ficino consiste, como já vimos, em seu uso medicinal. Contudo, muitas das descrições são associadas com outras finalidades como obter dons intelectuais, favorecer o gênio, a memória ou a vitória de um rei sobre outro entre a busca da longevidade e a cura de doenças. Contudo, a própria Yates não afirmou que estas evidências sejam suficientes para se afirmar categoricamente a adesão de Ficino à *Picatrix*. Além do mais, suas fontes mencionadas também são de outra ordem, como Pedro de Abano e o já mencionado Albumasar.

Outra justificativa de Frances Yates¹³⁴⁷ é a referência feita por Ficino acerca das imagens talismânicas que são semelhantes às estampadas na *Picatrix*. Ficino não reproduziu as imagens e apenas mencionou as dos planetas e evitou as imagens dos decanos, talvez pela associação destas com os daemones. O uso dos talismãs é sugerido por Ficino, porém que este seja afastado de seu “uso demoníaco”. Contudo, a própria Yates admite que esta conjectura não comprove se Ficino de fato usou ou não a *Picatrix*.

Por seu turno, Ioan P. Culiano¹³⁴⁸ sugere que o uso das imagens planetárias e dos decanos da *Picatrix* seja um recurso mnemônico, onde o mago em sua invocação visualizaria determinada imagem imprimindo-a em sua imaginação. Estas imagens seriam dotadas de existência própria e em sua visualização fantástica surgiriam instantaneamente.

¹³⁴³ KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 2004, p. 260-261; WARBURG, 2005, p. 483; CULIANO, 1987, p. 142.

¹³⁴⁴ 1964, p. 70.

¹³⁴⁵ 1964, idem.

¹³⁴⁶ 1964, p. 70-71.

¹³⁴⁷ 1964, p. 72.

¹³⁴⁸ 1987, p. 143.

Acerca da imagem do universo que Ficino sugere que seja aplicada ao teto de um quarto, Frances Yates¹³⁴⁹ considera que esta prescrição de Ficino é bastante semelhante à descrição da cidade utópica de *Adocentyn* conforme sua descrição na *Picatrix* e atribuída a Hermes Trismegistos.

Por outro lado, podemos associar conteúdos herméticos à magia da *Picatrix*, cuja compatibilidade foi sugerida por outros autores como Frances Yates e Eugênio Garin. Liana Saif¹³⁵⁰ afirma que existem semelhanças entre as referências da magia hermética do *Asclepius* e a narrativa árabe de Hermes Trismegistos na *Picatrix*. A narrativa na *Picatrix* afirma que Trismegistos construiu um palácio com talismãs e estátuas e que estas possuíam um caráter mágico. Contudo, vale ressaltar que estas referências são relevantes do ponto de vista técnico, pois são desprovidos de teoria mágica. Em outras palavras, estas referências são profundamente imbuídas de caráter religioso, de crença mágica ou de nostalgia cultural acerca das narrativas que envolvem Hermes Trismegistos e o Egito ou Zoroastro e a Pérsia.

Como já vimos Ficino não cita a *Picatrix*. Contudo, ele cita outras importantes referências árabes como Albumasar, Avicena, Al-Kindi. De Albumasar (*Introductorum Maius*) admite a causação astral e a teoria dos raios, o que é semelhante em Al-Kindi (*De Radiis*) e na *Picatrix*¹³⁵¹. A causação astral foi um dos temas atacados por Ficino em sua *Disputatio*, embora faça alusões positivas no *DVCC*. Esta inconsistência poderia indicar não uma contradição, senão uma evolução de seu pensamento¹³⁵² acerca do problema entre a causa astral e a liberdade da vontade, proposição que é plausível.

É de Al-Kindi a concepção de que as palavras, os sons e a música emitem influxos em forma de raios podendo ser utilizados em operações mágicas. Suas qualidades estariam relacionadas à noção de harmonia universal. Estas “qualidades” incluíam “efeitos”, “movimentos”, “poderes”, “forças” e “sentidos” (ou significados)¹³⁵³. Para Al-Kindi a qualidade mais importante era a *significatio* (significado), pois estes impõem os sentidos às palavras de uma maneira “natural” e que as fazia corresponder à harmonia universal. Tal concepção também se assemelha a sugerida por Culiano¹³⁵⁴. Sendo assim, Al-Kindi foi fortemente importante para as concepções epistemológicas

¹³⁴⁹ 1964, p. 75-76; cf. AAKHUS, 2008, p. 197.

¹³⁵⁰ 2015, p. 102.

¹³⁵¹ CULIANO, 1987, p. 128; TOMLINSON, 1993, p. 118-119; SAIF, 2015, p. 103, AAKHUS, 2008, p. 196.

¹³⁵² SAIF, 2015, p. 105.

¹³⁵³ TOMLINSON, 1993, p. 118.

¹³⁵⁴ 1987, *idem*.

de Ficino em termos de “reconhecimento do natural empoderamento da palavra”¹³⁵⁵, tema que se associa ao da teoria neoplatônica da linguagem. Al-Kindi também discorreu rapidamente sobre imagens e seus poderes associados à noção de harmonia universal. Por outro lado, a noção de *spiritus phantasticus* em Ficino é similar ao *spiritus ymaginarius* em Al-Kindi¹³⁵⁶ que endossa sua compreensão do *spiritus* imaginativo como poder ou força vital para o trabalho da imaginação e a formação dos “fantasmas” que mais uma vez possui relação com a noção de concórdia universal e de emanção.

Acerca da teoria médica, Liana Saif¹³⁵⁷ considera que a associação entre medicina e astrologia origina-se por volta do séc. IX em contexto árabe. Possui sua raiz em Hipócrates e nos desenvolvimentos posteriores de Albumasar, o qual afirma que a astrologia é a parte mais alta da medicina e todo médico deveria ser um astrólogo. A teoria da causalidade, ou etiologia, é fundamental no *DVCC* acerca da consideração “não mecânica” das “causas naturais” e “celestes”¹³⁵⁸. Contudo, Hipócrates não estabelece nenhum vínculo espiritual. Esta parece ser de Avicena, onde as causas celestes são entendidas como mediações não materiais, ou seja, são causas metafísicas, que fornece fundamento epistemológico a diferentes modos de conhecimento como profecia, milagre, revelação por meio da alma, do corpo e do espírito.

As noções de emanção associados às noções de causação, mediação e geração astral foram formuladas por Al-Kindi, Albumasar, Avicena e na *Picatrix*, com concepções semelhantes em Alberto Magno e Tomás de Aquino. Estas noções também estão relacionadas com princípios ontológicos “emanativos” e mágicos¹³⁵⁹.

Acerca da eficácia das imagens, Ficino¹³⁶⁰ apresenta algumas prescrições e enfatiza sua eficiência suscitando a aprovação destas por Pedro de Abano e seus experimentos com imagens talismânicas. Pedro de Abano também sugere a confecção de uma carta natal com a finalidade terapêutica de prolongar a vida conhecendo as condições astrológicas que envolvem o nascimento do paciente, assim viabilizando um tratamento mais eficaz. A opinião de Haly também segue a mesma direção.

Contudo, Ficino¹³⁶¹ alerta para um uso ineficaz ou inútil das imagens em procedimentos não medicinais ou mágicos. Para Ficino, os procedimentos mágicos são

¹³⁵⁵ TOMLINSON, 1993, p. 119.

¹³⁵⁶ TOMLINSON, 1993 p. 123.

¹³⁵⁷ 2015, p. 107.

¹³⁵⁸ SAIF, 2015, p. 108.

¹³⁵⁹ SAIF, 2015, p. 112.

¹³⁶⁰ 1998, p. 336.

¹³⁶¹ 1998, p. 338

vãos (*vanam*), vazios, pois não produzem resultados. O mesmo vale para procedimentos que visavam conciliar um conflito pessoal, afastar a felicidade ou atrair a calamidade sobre alguém, lugar ou cidade. Apenas a legitimidade médica da astrologia é requerida e admitida por Ficino¹³⁶².

No capítulo dezenove, Ficino¹³⁶³ desenvolve sobre a possibilidade de se obter os influxos de todo o universo por meio de sua imagem (*universi figura*). Para obter tal efeito bastaria produzir uma imagem arquetípica do universo (*mundi totius archetypam*). Pode ser feita de cobre e impressa em uma lâmina de prata quando o Sol estiver em capricórnio. Este momento corresponde ao primeiro dia ou nascimento do mundo. Este processo deve ser repetido anualmente no mesmo dia correspondente ao renascimento do mundo (*anno renascitur*). Esta imagem deve ser impressa em um dia de sábado (*sabbato*), pois este é o dia dedicado a Saturno (*Saturni die*) o artífice do mundo (*Deus mundi faber*)¹³⁶⁴. A imagem deve possuir linhas e as três cores universais dedicados às três graças celestes (*coeli Gratiis*): verde, dourado e azul safira.

Ficino¹³⁶⁵ indicou então algumas maneiras de se cultivar essa imagem do universo¹³⁶⁶ cotidianamente. Estas indicações consistem em construir em sua casa uma câmara abobadada ornada com as imagens celestes e fazer dali um lugar de vigília e sono, de trabalho e contemplação. Este trabalho lhe renderá uma imagem do universo em seu interior que imaginada sua concórdia com a harmonia celeste deve ser aplicada a todas as esferas da vida. Esta harmonia seria de grande proveito para se equilibrar os temperamentos humanos, obtendo assim o mais alto nível de graças divinas provenientes dos dons celestes.

A aceitação das imagens por Ficino parece sugerir a concepção da magia em seu viés natural, não demoníaco, ou ao menos concebendo os daemones como espíritos naturais ou mundanos¹³⁶⁷. Sua magia seria “espiritual” como sugeriu D. P. Walker. O uso das imagens sugere duas formas distintas. Primeiro o uso do talismã como um

¹³⁶² 1998, p. 340.

¹³⁶³ 1998, p. 342.

¹³⁶⁴ Segundo Ficino (1998, *idem*), a criação teria começado no sábado (dia de Saturno) representando o trabalho; e terminado na sexta-feira (dia de Vênus), o que representa o acabamento da obra e sua beleza. Sobre o tema dos seis dias da criação, Ficino indica a obra de Pico Della Mirandola, *Heptaplus*, publicada no mesmo ano do *DVLT* (1489).

¹³⁶⁵ 1998, p. 346.

¹³⁶⁶ A sacristia velha da Basílica de São Lourenço em Florença possui um mapa celeste correspondente ao dia da consagração do altar o dia 9 de julho de 1422 (DELUMEAU, 2011, p. 210). As imagens pintadas na cúpula podem ser uma representação daquilo que Ficino sugeriu enquanto uma imagem do universo em uma cúpula.

¹³⁶⁷ VESCOVINI, 1996, p. 112.

acessório sobre o corpo. Enquanto sua segunda forma dizia respeito a um tipo de uso contemplativo como uma obra de arte. Isto é sugerido quando Ficino indica a fabricação de uma imagem arquetípica do universo para ser observada ou que fosse pintada no teto de um quarto uma imagem do universo. Estas imagens não se destinavam somente a contemplação, mas também que estas deveriam ser mentalizadas e rememoradas como um reflexo do universo em sua mente¹³⁶⁸.

Frances Yates¹³⁶⁹ corrobora sua hipótese mencionando um estudo de E. H. Gombrich¹³⁷⁰ sobre as mitologias de Botticelli, no qual afirma que a obra *Primavera* seja composta por imagens planetárias cuja finalidade seria reflexiva. Esta talvez fosse à imagem do universo sugerida por Ficino, não como um objeto pré-determinado, senão como um modelo arquetípico que seria executado conforme a disposição do artista¹³⁷¹.

Nesta última perspectiva sugerida por Frances Yates e Gombrich é sugestiva e entendermos que a não apresentação das imagens talismânicas na obra de Ficino fosse intencional, não no sentido de ocultação ou dissimulação, senão que as imagens devessem ser imaginadas e não meramente vistas e copiadas nos mínimos detalhes.

Acerca do uso das imagens talismânicas, a leitura moderna de Thomas Moore¹³⁷² sugere que a imaginação é o instrumento pelo qual o significado das imagens planetárias e dos decanos planetários passa a operar e compor aspectos específicos da vida mental. Assim, a psicoterapia ficiniana consistiria em uma “astrológica arte da memória”. Sua finalidade seria constituir um ambiente cultivado e nutrido para a alma.

A mentalidade ficiniana considerava que aquilo que entendemos hoje como “doenças” psicológicas está assentada em ideias fixas constituídas por uma forma de monoteísmo que consiste na noção de um único deus e uma visão unitária da consciência¹³⁷³. Seus domínios consistem na “inclinação a depressão” associada a Saturno, na “preocupação com a sexualidade” ligada a Vênus e no temperamento tempestuoso e belicoso de Marte. A estratégia a ser desenvolvida consiste no que Thomas Moore¹³⁷⁴ chama de “constelação”. Esta “constelação” consiste em um “ato

¹³⁶⁸ YATES, 1964, p. 76; MEBANE, 1989, p. 30-31.

¹³⁶⁹ 1964, idem.

¹³⁷⁰ GOMBRICH, E. H. **Imágenes Simbólicas**. Estudios sobre el Arte del Renacimiento. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 63.

¹³⁷¹ Para uma visão mais descritiva e interpretativa da obra de Botticelli e suas diversas hipóteses cf. GOMBRICH, 1945; 1972; YATES, 1964, p. 76-77.

¹³⁷² 1990, p. 53.

¹³⁷³ MOORE, 1990, p. 57.

¹³⁷⁴ 1990, p. 58.

imaginativo” formador de mundo que coloca em ordem todas as variações imagéticas que beneficiam a formação de um ambiente mental considerado saudável.

Em suma, a terapêutica ficiniana visaria desenvolver uma espécie de “ecologia da alma”¹³⁷⁵, cujas imagens tornam-se uma potente ‘decoração’ e veículo dos variados tipos de *spiritus*. O termo “decoração”, empregado por Thomas Moore, sugere seu recurso mnemônico e imagético. Deve-se assim buscar por estes meios um caminho que se oponha às influências prejudiciais dos planetas mencionados acima.

Outro aspecto da psicologia ficiniana é o poder sublimativo desempenhado pelos atos criativos ou imaginativos, por meio dos quais a alma humana se conectaria a harmonia celeste, atingindo assim seus significados e intuições. Esta união entre a alma humana e os padrões celestes refletidos sobre a primeira pode ser descrita também como um “ato de amor”, em um sentido platônico baseado no amor como afinidade universal¹³⁷⁶.

Segundo sugere Wouter J. Hanegraaff¹³⁷⁷ a menção de Ficino a ação demoníaca talvez consista em um sinal artificial do que uma “força de convicção”, posto que sua teoria mágica justifique-se a partir de uma visão simpática. Seu fundamento simpático é o amor, no sentido de que a sua magia repouse sobre um pressuposto atrativo, ou seja, atrações, aliciantes ou seduções. Contudo, esta noção não é a mesma que costumeiramente se chamou de amor platônico. Estas concepções simpáticas seriam mais concretas ou realísticas do que simbólicas. Em uma visão de mundo que concebia o cosmos como permeado de forças que se atraem e se repelem, uma noção como a do amor funcionaria como um elemento unificador e conciliador das forças divergentes, assumindo uma posição de “contra força”.

Neste sentido, as teorias que afirmavam que a magia renascentista e ficiniana repousavam em uma distinção simples entre “natural” e “sobrenatural” não poderiam se sustentar. Para Wouter J. Hanegraaff¹³⁷⁸, quando Ficino se refere aos decanos ou planetas são se trata de seres sobrenaturais que interferem na vida humana. Neste sentido, W. J. Hanegraaff concorda com D. P. Walker de que a magia ficiniana é uma magia espiritual (i.e. sustentada no *spiritus mundi*). Sendo assim, sua concepção não é religiosa (sobrenatural), senão natural.

¹³⁷⁵ MOORE, 1990, p. 59.

¹³⁷⁶ VOSS, 1992, p. 268-269.

¹³⁷⁷ HANEGRAAFF, Wouter J. Sympathy of the Devil: Renaissance Magic and the Ambivalence of Idols. *Esoterica*, v. 2, p. 1-44, 2000, p. 11.

¹³⁷⁸ 2000, p. 11-12.

A magia simpática renascentista justifica-se no que W. J. Hanegraaff¹³⁷⁹ chamou de “analogias contributivas”, são os já mencionados aliciantes. Estas analogias podem ser entendidas como “causas”, pois um corpo inferior pode atrair um superior. Assim as causas não estão ligadas as forças que agem desde os *céus* (dos astros como causa), senão na relação de amor ou atração que um corpo exerce no outra. Uma proposta teórica para compreender esta concepção mágica é a da que estas ligações não causais baseiam-se em “símbolos naturais” e centrados em imagens¹³⁸⁰. Esta doutrina consiste em uma interpretação neoplatônica desenvolvida por Pseudo-Dionísio Areopagita que propõe uma relação entre “magia e arte pictórica”. Nesta concepção, a imagem deixa de ser uma representação concreta de uma ideia abstrata, um símbolo convencional ou uma alternativa à linguagem discursiva, passando a ser um ponto de contemplação para além da linguagem verbal. Esta concepção teria sido mais bem desenvolvida por Pico Della Mirandola.

Esta concepção abriu precedentes entre os renascentistas para se compreender os símbolos como não convencionais, senão como uma chave universal para a compreensão da realidade, pois o símbolo expressaria o próprio real por ter incorporado em si mesma à essência celeste real¹³⁸¹. Para Gombrich¹³⁸² uma posição extrema decorrente desta concepção seria a indistinção entre “simbolização e representação” ou entre o símbolo e seu simbolizado. Neste sentido, as imagens planetárias ou dos decanos não seriam representações abstratas destes, senão a essência incorporada de seus poderes.

Sendo assim, se tornaria dispensável justificar a eficácia das imagens por ação demoníaca ou qualquer outra, posto que sua ação analógica não carecesse nem mesmo de intermediários. Com efeito, como sugeriu Ficino, o *spiritus* não deve ser reduzido a um meio material. Contudo, não se deve negar que o *spiritus* possa utilizar-se de um meio de propagação como os daemones¹³⁸³.

O fato de que Ficino concebeu um cosmos completamente animado e interligado lhe permite apresentar certas ambiguidades. Para Wouter J. Hanegraaff¹³⁸⁴, Ficino e outros magos renascentistas diante de tais ambiguidades titubeavam em afirmar por quais meios se davam os seus processos analógicos, se por simpatia, daemones ou

¹³⁷⁹ 2000, p. 12.

¹³⁸⁰ HANEGRAAFF, 2000, p. 12-13.

¹³⁸¹ HANEGRAAFF, 2000, p. 13.

¹³⁸² 1948.

¹³⁸³ HANEGRAAFF, 2000, p. 14.

¹³⁸⁴ 2000, p. 15.

outros agentes. Isto se comprova no decorrer do *DVCC* onde Ficino hesita constantemente. Dentre suas várias hesitações, as mais terríveis tenham sido suas dúvidas acerca da eficácia dos talismãs por meio da ação demoníaca¹³⁸⁵. Talvez o seu medo do diabo o tenha colocado em sérias dúvidas.

Ainda assim, podemos sustentar a compreensão de que Ficino buscasse arduamente defender uma causa não determinista, e que as imagens o ajudassem a conceber um modelo cosmológico onde o *logos* ou a razão divina permeava a tudo distribuindo sua racionalidade, e assim, a ação astral estaria sobre a guarda de uma intencionalidade “livre e espontânea” como expressou Vescovini¹³⁸⁶. As imagens enquanto “figuras esquemáticas” seriam, segundo o cosmos ficiniano, animadas pelo *logos* e conduzidas pela razão divina. As relações entre o céu e a terra escapariam da visão mecanicista, para uma visão organicista fundamentada em hierarquias, subordinações e mediações, onde o esquema (*schema*) e a imagem (*imago*) se inseriam no plano individual atuando nas formas físicas e hiperfísicas.

4.1.3 A Magia Demoníaca de Diaceto: Um Rito Ficiniano?

Acerca de uma pretensa prática ritual ficiniana quem nos fornece um quadro geral conjectural é D. P. Walker. O quadro é o seguinte:

Ele está tocando a *lira de braccio* ou um alaúde, ornado com a imagem de Orfeu encantando animais, árvores e rochas; ele está cantando estas palavras:

Κλῆθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα,

Τιτὰν χρυσανγῆς, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς

i.e., o Hino Órfico ao Sol. Ele está queimando incenso, e às vezes bebe vinho; talvez contemple um talismã; durante o dia ele está à luz do sol, e a noite ele “representa o Sol pelo fogo”¹³⁸⁷.

¹³⁸⁵ HANEGRAAFF, 2000, p. 16.

¹³⁸⁶ 1996, p. 117-118.

¹³⁸⁷ WALKER, 2000, p. 30, tradução nossa. “*He is playing a lira de braccio or a lute, decorated with a picture of Orpheus charming animals, trees and rocks; he is singing these words:*

Κλῆθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα, Τιτὰν χρυσανγῆς, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς

i.e. the Orphic Hymn of the Sun; he is burning frankincense, and at times drinks wine; perhaps he contemplates a talisman; in day-time he is in sunlight, and night he “represents the sun by fire”.

Este quadro consiste em uma interpretação ritualizada do *DVCC*¹³⁸⁸. Este é um rito religioso ou em sua máxima expressão um rito mágico. Segundo D. P. Walker¹³⁸⁹, este quadro recebeu seus mais firmes contornos após o seu uso em Campanella e com a descrição dada pelo mais fiel discípulo de Ficino, Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522). Fato este foi observado por seus biógrafos, posto que Diacceto fosse extremamente influenciado por seu mestre Ficino. Aparentemente Diacceto não teria se interessado profundamente pelo tema da magia. Contudo, produziu um quadro ritual bastante significativo em sua obra *De pulchro* de 1499. Nesta obra apresentou a teoria neoplatônica da magia com suas bases no mundo entendido como um animal, onde a alma imprime sua marca nas estrelas e nos objetos sublunares, na teoria do *spiritus mundi* e seu aporte na retificação da matéria e sua captação mediante o planeta apropriado e daemones associados a cada um destes.

O quadro proposto por Diacceto consiste em uma recriação da teoria mágica ficiniana também acerca do modo em que se devem capturar as influências astrais e o uso de plantas, pedras, aromas, sons, cantos, harmonia, imagens, etc. A operação proposta em sua reconstrução conjectural constituía-se enquanto uma cerimônia religiosa¹³⁹⁰. No rito, o sacerdote se encontra em um altar, com vestes solarianas e uma mitra. Também se encontram associadas às teorias musicais de fundo órfico e o uso de talismãs.

Entretanto, nem tudo é consonante com a teoria ficiniana¹³⁹¹. Uma das principais divergências se encontra acerca do recurso demoníaco, no qual Diacceto considera necessário e condizente com a ortodoxia cristã, pois os daemones celestes são entendidos como inteligências planetárias semelhantes à inteligência angélica¹³⁹². Contudo, aquilo que foi desenvolvido por Diacceto não confirma a conjectura de D. P. Walker, como o próprio reconhece. Entretanto, ele afirma que seus desenvolvimentos contribuem para o estabelecimento de tal quadro hipotético para uma prática ritual ficiniana.

Reavaliando a conjectura de D. P. Walker, Gary Tomlinson¹³⁹³ considera que as distinções estabelecidas por D. P. Walker entre Diacceto e Ficino (quanto ao recurso de magia demoníaca e do “mecanismo da imaginação”) são difíceis de serem sustentadas,

¹³⁸⁸ HANEGRAAFF, 2000, p. 16.

¹³⁸⁹ 2000, p. 30-31.

¹³⁹⁰ WALKER, 2000, p. 33.

¹³⁹¹ WALKER, 2000, p. 34.

¹³⁹² WALKER, 2000, 34-35.

¹³⁹³ 1993, p. 126-127.

principalmente em relação à primeira. O que outros autores como Ioan P. Culiano e Michael J. B. Allen também observaram. O “mecanismo da imaginação” é tal qual o processo de “projeção fantasmática” descrito por Al-Kindi através do “espírito imaginativo”. Acerca do recurso demoníaco, G. Tomlinson seguindo I. P. Culiano parece aceitar um espectro maior de acepções mágicas em Ficino para a participação dos daemones e suas funções. Isso parece se justificar pelo largo escopo teórico aceito por Ficino e sua dificuldade em demonstrar pública e claramente sua aceitação de tais práticas. Esta seria uma boa justificativa para a dificuldade de Ficino em definir sua magia demoníaca. Neste sentido, não existiria uma distinção tão claramente perceptível em termos teóricos.

Wouter J. Hanegraaff¹³⁹⁴ estabeleceu alguns pontos acerca da proposta ritual de Diacceto. Esta se organiza em torno de uma “estrutura intelectual” que correspondem às disposições da astrologia e suas correspondências; de uma “parafernália ritual” de roupas, altares, perfumes, sons e elementos visuais; de “ações rituais” como queimar incenso, cantar e dançar; de “disposições mentais” tais quais suas disposições emocionais e sua imaginação que movimenta o *spiritus* e o imprimir sobre seus objetos de interesse, e por fim, de uma “meta” ou finalidade do ritual, que pode ser a cura de um mal físico.

Um ritual deste tipo demandaria um planejamento prévio ou senão dispor de materiais pré-fabricados¹³⁹⁵. Esta segunda opção demandaria um mercado de objetos mágicos improvável de existir para o lugar e a época. A primeira opção parece ser a mais próxima da realidade. Deve-se observar também que Ficino não menciona o uso de vestimentas e altares¹³⁹⁶. Se a fidelidade de Diacceto é real, Ficino teria razões suficientes para não as mencionar, deixando-as em segredo, pois práticas alheias aos rituais católicos lhe colocaria em uma situação de impiedade. Outra opção seria que estes dispositivos tivessem sido inventados por Diacceto. Outra demonstração contrária à conjectura de Diacceto é a incompatibilidade de uma divindade ocupar a imagem do Sol em um altar. Wouter J. Hanegraaff¹³⁹⁷ considera que segundo o princípio mágico simpático de Ficino todos os outros elementos do ritual (aromas, sons, roupas, etc.) também estariam “possuídos” por divindades, pois estes também são capazes de captar os influxos astrais. Senão, que os outros componentes rituais assumissem um mero

¹³⁹⁴ 2000, p. 18-19.

¹³⁹⁵ HANEGRAAFF, 2000, p. 19.

¹³⁹⁶ HANEGRAAFF, 2000, p. 20.

¹³⁹⁷ 2000, *idem*.

caráter decorativo. Certamente, o próprio Ficino trata indistintamente da magia espiritual e demoníaca, o que D. P. Walker teria introduzido de maneira artificial¹³⁹⁸.

Por fim, Wouter J. Hanegraaff¹³⁹⁹ considera que D. P. Walker foi infeliz em afirmar que os componentes rituais gerais em Ficino são mágicos e religiosos. Contudo, D. P. Walker não distingue claramente religião e magia, o que pode sugerir uma definição disjuntiva insustentável, tendo em vista que seu fundamento aparentemente oriundo de James Frazer indica uma indistinção entre magia e religião. Sendo assim, nos deparamos com um problema de definição. Para Wouter J. Hanegraaff a indistinção entre os aspectos técnico (médico), intelectual e religioso (profético e místico) parecem ser um lugar comum na chamada “magia renascentista”, que se observa em Ficino e outros contemporâneos seus. Assim, a iluminação ou deificação enquanto o caminho do mago é em si mesmo também um caminho religioso e espiritual que objetiva uma gnose. Mesmo que se observe a busca por objetivos imediatos, estes estão sempre atrelados aos objetivos de longa duração subordinados a uma meta mística.

4.1.4 Demonologia

A magia ficiniana não parece conceber que os daemones possam influenciar diretamente a mente, o intelecto ou alma humana – muito menos possuir o corpo – da mesma maneira que ele concebe sua magia musical ou simpática. As menções a daemones no *DVCC* consistem em espíritos aéreos ou planetários de caráter impessoal semelhante aos anjos¹⁴⁰⁰. Contudo, Ficino evidentemente demonstrou acreditar na existência de daemones e suas capacidades quando se refere à daemones pessoais. Já estes parecem possuir a capacidade de influenciar a mente, a alma e o corpo humano.

Diante de uma aparente ansiedade, Ficino parece inquieto e prudente ao tratar acerca dos daemones, de sua defesa ou rejeição associada a práticas que são consideradas ilícitas¹⁴⁰¹. Os *Daemones* associados a um planeta têm no texto de Ficino o sentido de “espírito estelar” ou “espírito planetário”. D. P. Walker¹⁴⁰² considera que são sinônimos de “bom demônio” (*good demon*) ou “anjo” (*Angel*), pois não possui caráter pessoal. No

¹³⁹⁸ HANEGRAAFF, 2000, p. 21.

¹³⁹⁹ 2000, *idem*.

¹⁴⁰⁰ WALKER, 2000, p. 45.

¹⁴⁰¹ MEBANE, 1989, p. 32.

¹⁴⁰² 2000, *idem*.

capítulo quatorze do *DVCC*, Ficino¹⁴⁰³ refere-se à daemones maléficos (*malorum daemonum*) associados a causas de doenças como a peste¹⁴⁰⁴. O tratamento era encaminhado com o auxílio de uma flor chamada “afasta daemon” (*fuga daemon*). Trata-se da flor de nome comum erva-de-são-joão ou hipericão, da família *Hypericaceae*, usada contra os daemones maléficos. Uma explicação mais detalhada acerca da natureza demoníaca em mais de um aspecto se encontra no capítulo vinte e três do *DVCC*¹⁴⁰⁵.

Segundo Ficino¹⁴⁰⁶, os antigos consideravam que os daemones desejáveis são oriundos dos quatro pontos cardiais (leste, oeste, norte, sul), ou das regiões quinta ou décima primeira, entre outras, onde cada quadrante ou região significava uma característica diferente: na décima primeira ou zênite (acima de nossa cabeça) estão os chamados “daemones bons” (*bonus daemon*) encontrando-se ascendentes e olhando para o oriente em sextilha; os do meio do céu da quinta região são os chamados “boa fortuna” (*bona fortuna*), estes se encontram ascendentes em trígono; os da nona região (ascendentes em sextilha) são os chamados de “deus” (*deus*), enquanto os da terceira (ascendentes em trígono) de “deusa” (*dea*).

Os daemones indesejáveis são os das regiões décima e sexta, respectivamente, “daemone mal” (*malum daemonem*) e “má fortuna” (*malam fortunam*). São assim considerados por seu aspecto em declinação (*cadentes*). Por seu lado, Ficino¹⁴⁰⁷ considera inapropriados “os daemones” e “as fortunas”, devendo-se considerar nas regiões do céu indicadas apenas os planetas e as estrelas. Contudo, ele segue indicando os daemones em suas prescrições. Estes daemones são descritos por Ficino como o mesmo que “anjos-guia” (*angelorum ducem*) e estes estão associados ao modo de vida.

O papel capital dos daemones na magia ficiniana nos leva a considerar, seguindo D. P. Walker¹⁴⁰⁸ e Frances Yates¹⁴⁰⁹, a possível conformação de uma maléfica magia demoníaca camuflada enquanto uma benéfica magia espiritual. D. P. Walker não conclui afirmativamente se este seria de fato um caso de dissimulação, entretanto, apresenta propostas a favor dessa hipótese.

¹⁴⁰³ 1998, p. 312.

¹⁴⁰⁴ Cf. *Contra pestem*.

¹⁴⁰⁵ FICINO, 1998, p. 372.

¹⁴⁰⁶ 1998, p. 374.

¹⁴⁰⁷ 1998, *idem*.

¹⁴⁰⁸ 2000, p. 46.

¹⁴⁰⁹ 1964, p. 73.

Primeiro que a magia ficiniana se projeta para a influência de anjos maus exercida sobre a mais alta parte de sua alma. Isto seria um reavivamento da antiga Teurgia, um tipo de “politeísmo astrológico” que não seria admitido nem por um “católico mais liberal”. E segundo, que mesmo que se pudesse afirmar que anjos planetários eram aceitos pelos teólogos e pelos santos, seria tido como uma “imprudência indesculpável” para com aquilo que a tradição da igreja instituiu¹⁴¹⁰. D. P. Walker conclui que, de todo modo, os anjos ou daemones planetários e o tipo de magia envolvida são estranhos ao Cristianismo e que isso indicaria o caso de uma atitude de encobrimento ou ocultação de tais práticas para aquele que mesmo ciente das consequências ainda sim insiste em manter-se envolvido com o tema.

Explorando a demonologia ficiniana, D. P. Walker¹⁴¹¹ estabeleceu o que podemos considerar como suas linhas gerais. Primeiro que os daemones são primariamente “espíritos planetários”, não possuindo corpos físicos, senão um corpo aéreo semelhante ao espírito humano. Estes espíritos planetários habitam as esferas celestes e ocupam um lugar hierárquico semelhante aos anjos na angelologia cristã¹⁴¹². São entendidas como formas intermediadoras dos influxos planetários e influem sobre a mente e a imaginação humana.

Este último aspecto impõe uma dificuldade de definição que consiste em os daemones possuírem um caráter duplo ao mesmo tempo pessoal e impessoal. D. P. Walker considera que a concepção ficiniana é “insatisfatória” e insuficiente logicamente, não conseguindo dar conta do aparente problema de sustentação acerca da ação demoníaca. D. P. Walker¹⁴¹³ indica que no *Comentário as Leis*, Ficino considera que os daemones possuem agência sobre a alma humana enquanto “uma alma”. Além do mais, os efeitos planetários apenas são efetivos por meio dos daemones, com exceção daqueles que são levados a efeito por meio de outras formas inteligentes. Este seria um dos motivos que levou Ficino a considerar o uso de magia talismânica e musical.

Vale ressaltar que a referência à ação demoníaca na passagem do *Asclepius* suscitada por Ficino consiste em um argumento sobre a sua eficácia e não acerca de seu caráter planetário ou de guardião pessoal. Contudo, a atitude hesitante de Ficino indica um domínio de complexidade em relação a este tema. Uma explicação sugerida por D.

¹⁴¹⁰ WALKER, 2000, p. 46.

¹⁴¹¹ 2000, p. 46-47.

¹⁴¹² TOMLINSON, 1993, p. 123-124.

¹⁴¹³ 2000, *idem*.

P. Walker¹⁴¹⁴ e corroborada pelo texto de Ficino é a de que em meio à condenação cristã da religião pagã seria possível a defesa de uma boa religião pagã que consistia em uma explanação astrológica. Neste caso, as estátuas descritas no *Asclepius* não representavam deuses ou daemones, senão seu caráter planetário, enquanto as representações animais são talismânicas. Estas práticas não consistiam em adoração demoníaca ou idolatria por parte dos sacerdotes e sábios, o que para os ‘ignorantes’ consistia sim em superstição e idolatria¹⁴¹⁵. Assim, a visão da magia de Ficino consistiria em um aspecto não idolátrico ou supersticioso do ‘vulgo’. As consequências desta visão serão discutidas logo adiante.

Marsilio Ficino tinha íntima relação com a demonologia renascentista¹⁴¹⁶. Principalmente por ter sido o responsável por traduzir ao latim as mais importantes fontes demonológicas como Porfírio (*Sobre os Sacríficos, os Deuses e os Daemones*), Jâmblico (*Os Mistérios Egípcios*), Proclo (*Sobre a Alma e o Daemone no Comentário ao Alcebiades*) e Pselo (*Sobre os Daemones*). Provavelmente muitas concepções demonológicas de Ficino possuem estas obras como fonte. De Porfírio acerca do uso de pedras e sacrifícios para obter benefícios dos bons daemones sublunares e o cuidado para com os malefícios que podem causar os daemones supraterrrestres. Sobre estes últimos, Jâmblico é a mais completa referência. Proclo é o responsável principalmente pelo ordenamento entre os daemones bons e maus a partir das suas zonas celestes. Já Pselo considera que todos os daemones são maus¹⁴¹⁷. Além de legar as fontes Ficino foi ele mesmo envolvido no tema.

A maioria dos pesquisadores que definiram a magia ficiniana seguiu o estabelecido por D. P. Walker, ou seja, enquanto uma magia “espiritual” ou “natural”. Enquanto que a demonologia é atribuída a outros nomes como o de João Tritêmio. Segundo Ioan P. Culiano¹⁴¹⁸, esta afirmação é arbitrária e infundada. Para ele os daemones compõem o mundo animado que é objeto da magia natural e responsável por transmitirem os dons celestes. O próprio Ficino tratou dos daemones no *De Amore*, embora de maneira pouco desenvolvida. Ioan P. Culiano sugere a mesma hipótese de D. P. Walker, afirmando que Ficino evitou tratar deste tema de maneira mais aprofundada por temer ser acusado de demonologia. Ioan P. Culiano apresenta uma série de

¹⁴¹⁴ 2000, p. 51.

¹⁴¹⁵ WALKER, 2000, p. 53.

¹⁴¹⁶ CULIANO, 1987, p. 146.

¹⁴¹⁷ CULIANO, 1987, p. 147.

¹⁴¹⁸ 1987, p. 156.

demonstrações buscando comprovar sua hipótese acerca de outros importantes nomes do Renascimento e entre eles o nome de Ficino.

Marsílio Ficino se encontrava em meio ao período em que se iniciaram os casos de perseguição envolvendo a bruxaria e sua associação com daemones¹⁴¹⁹ e o próprio satã. Foi provavelmente por este motivo que Ficino se precaveu contra acusações da Igreja e buscou distinguir-se da magia demoníaca, mesmo que esta seja uma forma de magia natural como sugeriu Ioan P. Culiano¹⁴²⁰. Sendo assim, se concluiria que a distinção entre “magia natural” e “magia transnatural” (ou “demonomagia”) é arbitrária em termos de definição, posto que se servisse apenas em coincidir o acusado (ou potencial culpado) e o delito por parte daquele que era o acusador¹⁴²¹.

Contudo, Ficino mesmo sendo devedor da demonologia cristã antiga e medieval não caracterizou os daemones segundo a perspectiva cristã, ou seja, enquanto anjos caídos, senão como componentes de uma escala ontológica mais em conformidade como vimos com a demonologia neoplatônica¹⁴²².

Segundo Gary Tomlinson¹⁴²³, a demonologia ficiniana possui três distinções: daemones “etéreos”, daemones “aéreos” e daemones “vaporosos”. Estas distinções levam em consideração os daemones enquanto “veículos espirituais”. Neste sentido, os daemones por sua associação com o *spiritus* humano seriam capazes de se conectarem e interferirem nos processos imaginativos e fantásticos humano.

Michael J. B. Allen¹⁴²⁴ também desenvolveu uma investigação no mesmo sentido proposto por Tomlinson, i.e., a congruência entre os daemones e o *spiritus* humano, a “natureza demoníaca da imaginação” e de sua ação sobre a produção das imagens na alma. Tais demonstrações levou Michael J. B. Allen¹⁴²⁵ a considerar que os daemones possuem uma espécie de “soberania” sobre o “reino das imagens”. E devemos observar mais uma vez que o campo de ação do mago é o “reino das imagens”, sua ferramenta é a imaginação e seu método ou modo de operação é o da imaginação criativa, enquanto que sua matéria de trabalho são os “artifícios demoníacos”¹⁴²⁶.

¹⁴¹⁹ Cf. VESCOVINI, 1996, p. 112.

¹⁴²⁰ 1987, p. 160.

¹⁴²¹ CULIANO, 1987, p. 161-162.

¹⁴²² TOMLINSON, 1993, p. 123.

¹⁴²³ 1993, p. 124.

¹⁴²⁴ apud TOMLINSON, 1993, p. 123.

¹⁴²⁵ apud TOMLINSON, 1993, idem.

¹⁴²⁶ ALLEN apud TOMLINSON, 1993, p. 125.

No *Comentário ao Fedro*, Ficino¹⁴²⁷ afirma que os daemones são capazes de mover a imaginação pela vista e pela audição, semelhante ao caso de Sócrates que era movido pelo daemone que ele ouvia. No *Comentário ao Sofista*, Ficino¹⁴²⁸ tratou da percepção demoníaca, um dos principais pontos de sua teoria mágica, enquanto no *DVCC* tratou dos efeitos aéreos e miméticos da música e seu movimento. Em suma, a magia musical em Ficino tratava das interações entre daemones e humanos. Neste sentido, a concepção de D. P. Walker de uma magia não demoníaca em Ficino se torna distante, tendo em vista a “dicotomia” entre palavra e música e a ação dos daemones na imaginação humana. Tanto na referência ao *Comentário ao Fedro* quanto ao *DVCC*, Ficino parece transitar em posições antagônicas. De um lado a concepção tomista de apelo de “presença” ou “ausência racional” e de outro a concepção neoplatônica¹⁴²⁹. Isso pode nos sugerir, conforme a hipótese de Gary Tomlinson, de que Ficino pode ter buscado propor uma epistemologia complexa diante de tal dicotomia e incompatibilidade das teses oriundas de suas fontes.

4.2 Dissimulação

A partir do que constituímos e problematizamos acerca da magia ficiniana, sua fundamentação e as consequências produzidas pela publicação do *DVCC*, devemos agora buscar estabelecer sua convergência com o tema da dissimulação.

Na linguagem cotidiana¹⁴³⁰ o termo *dissimulação* (do latim *dissimulatio*) assume vários sentidos como *fingimento*, *disfarce intencional* ou *proposital*, como também o *escondimento*, a *ocultação*, a *impostura*, etc. No cotidiano a dissimulação também se confunde com o termo *simulação*¹⁴³¹ (do latim *simulatio*) que indica *disfarce* ou *fingimento*, também podendo significar *hipocrisia*, *aparência*, etc. O termo *simulação* parece ser o mais comum na literatura¹⁴³². Neste sentido, as atitudes humanas de fingir, disfarçar, esconder, ocultar, enganar, tornar secreto, etc., são as atitudes as quais devemos buscar aplicar nosso foco.

¹⁴²⁷ ALLEN, Michael J. B. **Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer**. Introduction, texts, translations. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 1981, p. 138.

¹⁴²⁸ ALLEN apud TOMLINSON, 1993, p. 125.

¹⁴²⁹ ALLEN apud TOMLINSON, 1993, p. 126.

¹⁴³⁰ Segundo o popular dicionário *Aurélio online*. Disponível em <https://www.dicio.com.br/dissimulacao/>, acesso em 06 de maio de 2019.

¹⁴³¹ Cf. *Aurélio online*. Disponível em <https://www.dicio.com.br/simulacao/>, acesso em 13 de maio de 2019.

¹⁴³² ZAGORIN, 1990, p. 3.

Vejam os que o uso técnico do termo *dissimulação* e *simulação* partem destes sentidos cotidianos. Este termo enquanto conceito ou categoria de interpretação é utilizado em distintas áreas do conhecimento. Em biologia (mais propriamente em etologia) o termo mais empregado é *engano* ou *mimetismo*, e é aplicado a determinados comportamentos de diversos seres vivos em contextos de adaptação, sobrevivência e sociabilidade¹⁴³³. O *simular* e o *dissimular* estão associados ao *iludir* ou *ludibriar* as ameaças quando em contexto de defesa dos organismos ou quando diz respeito a estratégias de ataque, sempre envolvendo morfologia e comportamento. Alguns exemplos destas estratégias são o sistema imunológico, a camuflagem ou a imitação em algumas plantas, enquanto no reino animal está muito associado ao comportamento.

No mundo natural, em termos de seleção natural, o mais imperativo é a sobrevivência, e para sobreviver – o que também implica em procriar – os organismos farão tudo o que estiver ao seu alcance, seja por cooperação, seja por meio do conflito intraespecífico ou interespecífico. No mundo natural Eduardo Giannetti¹⁴³⁴ aponta duas estratégias básicas: o *ocultamento* que indica ações de mimetismo e camuflagem, ou seja, a ilusão entre aparência e realidade por meio da indicação de uma imagem similar a realidade para ocultação, por exemplo, o ardil do camaleão ao mudar de cor de acordo com o ambiente; e a *desinformação* que são o blefe, a sorte e a “manipulação da atenção” para criar imagens distorcidas do real visando distrair a atenção com a intenção de criar realidades falseadas, são exemplos o som do chocalho da cascavel, a cor da falsa cobra-coral, etc. Contudo, sublinha Giannetti¹⁴³⁵, não devemos antropomorfizar as ações dos seres naturais não humanos sob o risco de inserir aspectos da sociabilidade humana a estes seres não humanos. Se se percebe o engano ou o ardil em uma relação entre espécies não humanas é porque a visão daquele observador externo – no caso o humano – lhe propiciou tal intenção ou interação.

Evidentemente esta é uma questão que merece ser discutida, porém foge complementa de nossos objetivos. Deste modo, devemos nos concentrar nas relações intraespecíficas de cooperação e conflito entre os humanos. Eduardo Giannetti em seu livro *Auto-engano* desenvolveu uma tentativa de circunscrever, definir e compreender alguns comportamentos humanos associados aquilo que ele chama de “auto-engano”, e que nós entendemos como dissimulação e simulação, termos que possuem a mesma

¹⁴³³ GIANNETTI, 2005, p. 18; ZAGORIN, 1990, p. 1.

¹⁴³⁴ 2005, p. 23.

¹⁴³⁵ 2005, p. 29.

semântica. O objetivo de Giannetti¹⁴³⁶ é identificar o que vem a ser o enganar o outro e sua relação com o enganar a si mesmo e o porquê da existência destas disposições; buscando responder qual o desafio do autoconhecimento e as motivações do auto-engano; qual a lógica do auto-engano e seu valor no âmbito da ética.

Em suma, seus questionamentos são de um ponto de vista gnosiológico e epistemológico sobre o que significa o enganar a si mesmo e ao outro, e porque acreditamos em algo que não acreditamos. A discussão sugerida por Eduardo Giannetti nos é extremamente pertinente, tendo em vista que o comportamento investigado em seu livro é totalmente compatível com o que intentamos investigar em Marsílio Ficino.

Seguindo a proposta de Giannetti¹⁴³⁷ a origem do que ele chama de *engano* está na linguagem, evidenciado pela importância central desta para as interações entre os humanos. Melhor dizendo, é por meio da linguagem que o humano aprende e ensina o ardil do engano. O desenvolvimento da linguagem verbal nos distingue dos demais animais, o que nos proporciona um privilégio discursivo acerca da realidade envolvendo o engano e a mentira¹⁴³⁸. Contudo, existe uma dimensão não verbal (ou não linguística) do engano que engloba as variadas formas de interação física que pode ser analisada dentro dos critérios experimentais das ciências da natureza envolvendo seres não humanos. Neste sentido também existiria uma origem pré-linguística do engano mesmo nos humanos, como por exemplo, a simulação de determinadas ações, como o choro de uma criança pequena para conseguir o que deseja¹⁴³⁹.

Entre as estratégias, táticas ou repertórios do enganar-se a si mesmo estão o *esquecimento*¹⁴⁴⁰, pois é imperativo esquecer-se de que furtiva e deliberadamente alteramos em nossos hábitos e comportamentos para induzirmos novos hábitos e comportamentos. Outras formas de engano são as alucinações, os sonhos, os devaneios e a falsa sensibilidade (como nos casos de membro-fantasmas). Também são exemplos os usos da linguagem escrita e da arte para induzir diferentes tipos de sentimentos (empatia, medo, dúvida, etc.). Outro fenômeno é o auto-engano global, estes são os casos de distorção da realidade de maneira coletiva, como a experimentada durante o regime nazista na Alemanha na primeira metade do séc. XX, entre outros.

¹⁴³⁶ 2005, p. 9.

¹⁴³⁷ 2005, p. 35.

¹⁴³⁸ ZAGORIN, 1990, p. v.

¹⁴³⁹ GIANNETTI, 2005, p. 38.

¹⁴⁴⁰ GIANNETTI, 2005, p. 39-41.

Naquilo que Giannetti¹⁴⁴¹ chama de “lógica do auto-engano” se encontram aquilo no que consistem os meandros ou a sustentação do engano. Entre as mais variadas formas comuns de engano a *mentira* é um sustentáculo comum. Esta está relacionada com a manipulação do real, ou em outras palavras com a fabricação de uma realidade falseada fazendo com que o crédulo construa uma imagem mental distorcida da realidade, passando a “ver” o que não “existe”.

Em suma, a mentira está atrelada a credulidade alheia quando se trata de enganar o outro, enquanto quando o enganado é a si mesmo o traquejo é mais complexo, e necessita de uma “lógica” distinta, ou melhor, fazer a si mesmo acreditar na própria mentira. A complexidade consiste exatamente no paradoxo da crença na própria mentira, pois se sabe que é mentira. Na prática seria considerar ilegítima uma constatação factual. A questão colocada de outra maneira seria inquirir-se acerca não da mentira em si mesma ou de sua pretensa verdade ou justificação daquilo que é dito, senão na “intenção”¹⁴⁴² daquele que mente. Devemos observar que a dissimulação é produto de uma ação deliberada e intencional dotada de um significado histórico.

Contudo, traçar esta linha “intencional” que atravessa as mais obscuras sombras da subjetividade não é tarefa simples. Enganar os outros também não é fácil, pois a complexidade também exige um esforço contínuo, da mentira que se sustenta em outra e assim se ramifica como um círculo vicioso, podendo assim ser entendido como deliberado. Enganar a si mesmo segue, pois, uma lógica própria que pressupõe a involuntariedade e espontaneidade. Quanto ao enganar o outro se torna, portanto, imperativo que se mantenha uma *consistência*.

Do ponto de vista do comportamento moral diante de determinado padrão ético de uma sociedade, Giannetti¹⁴⁴³ sugere que aquilo que ele chama de “dissimulação social” está associado a formas de condutas que buscam transparecer uma “imparcialidade moral”. Neste sentido, os valores como “certo” e “errado”, “justo” e “injusto”, “bem” e “mal”, etc., desempenham um fator decisivo. A hipocrisia e a estrita obediência das normas acabam por tornarem-se como as duas faces da mesma moeda do comportamento moral, onde os sentimentos de “vergonha” e “orgulho” impulsionam comportamentos que visam sugerir ao olhar do outro uma conduta ética padrão daquela sociedade mesmo quando esta não está sendo seguida.

¹⁴⁴¹ 2005, p. 111.

¹⁴⁴² GIANNETTI, 2005, p. 113.

¹⁴⁴³ 2005, p. 160.

O ser e o aparentar ser (o disfarce do não-ser) evidencia a necessidade de aprovação social e de afastar-se de punições e vexames públicos. Giannetti¹⁴⁴⁴ aponta duas conjecturas possíveis para se entender como isso existe e se dá na prática social. Entre realidade e aparência dois modos distintos despontam: a primeira conjectura seria a de que o indivíduo mesmo dispondo da possibilidade de utilizar-se de uma estratégia para aparentar ser o que não se é, este continuaria a ser o que é em detrimento de ganhos pautados por imoralidades, posto que este seja “efetivamente bom”; a segunda conjectura é aquilo que ele chama de “choque de transparência interpessoal”. Este choque significa um saber hipotético acerca de todos os pensamentos e sentimentos dos indivíduos com os quais tratamos em uma convivência social (família, amigos, etc.). A princípio este choque produziria um forte abalo em grandes proporções, o que por outro lado, em pequenas proporções, ou gradualmente, poderia produzir bons resultados e induzir novas formas de sociabilidade.

A primeira conjectura não parece ser muito crível em termos de comportamento social e assume uma sustentação pouco demonstrável de uma bondade efetiva; enquanto a segunda indica uma possível aplicabilidade, contudo, teria de ser bem conduzida para eliminar possíveis abalos iniciais.

Diante de tais conjecturas e possibilidades, Eduardo Giannetti¹⁴⁴⁵ define a chamada “dissimulação social” como a arte de administrar impressões. Assim, a dissimulação assume um disfarce ou aparência de moralidade aceita, enquanto oculta aquilo que poderia demonstrar exatamente o contrário daquilo que busca aparentar ser. Assim, a transgressão torna-se invisível e o agente impune.

Contudo, a crítica à primeira conjectura listada acima indica uma dificuldade que consiste exatamente na falta de uma bondade, verdade e crenças factíveis, inequívocas ou unívocas que impliquem em uma demarcação clara que aponte uma oposição nítida entre “ser” e “aparentar ser”. O que restaria a considerar, segundo Giannetti¹⁴⁴⁶, seria não a capacidade fria de dissimular, do acreditar no agente dissimulador ou de uma bondade ou maldade originária, senão no sentimento arrebatador que envolve os agentes. O que este autor sugere é que nosso senso moral é desprovido de um dispositivo que fosse capaz de definir e delimitar os elementos ou características confiáveis acerca de nossas interações sociais. Sendo assim, seria problemático admitir

¹⁴⁴⁴ 2005, p. 162.

¹⁴⁴⁵ 2005, p. 163.

¹⁴⁴⁶ 2005, *idem*.

antagonismos extremos, como por exemplo, entre boa-fé e bondade enquanto expressão da uma lei moral e racionalidade intrínseca oriundas de um romantismo filosófico; e má-fé e maldade cega, cínica, sádica ou perversa, ambas praticadas de forma consciente e deliberadas.

Para concluirmos este ponto e explorarmos a proposta de Giannetti, devemos perceber que os casos concretos na prática social podem nos fazer ver que aquilo que nos afeta de maneira mais direta, local e ligada a nossos interesses, é diferente daquilo que é indireto, distante e alheio. Nisso consiste não apenas o nosso olhar inquiridor e acusador sobre o outro, senão da mesma conduta direcionada para nós mesmos. Disso a vida cotidiana e as mídias estão cheias de exemplos daquilo que nosso juízo moral, ética e discernimento nos faz defender, cobrar ou acusar o outro sob o manto da imparcialidade.

4.2.1 Definições sócio-históricas

O primeiro estudo de grande relevância sobre o assunto possui mais de um século. Em 1906 o sociólogo Georg Simmel em seu artigo *The Sociology of Secrecy and Secret Societies* afirmava que o conhecimento sobre o outro é um dos fundamentos da sociabilidade, pois conhecer algo sobre o outro em todos os tipos de relações sociais é uma pré-condição¹⁴⁴⁷, podendo existir reservas, ilusões e impressões entre aqueles que não se conhecem, sendo que os preconceitos devem ser descartados e observados os atos e falas que conduza à reciprocidade. Sendo assim, não se poderia falar em uma apreensão legítima de outro indivíduo tendo em vista que a apreensão que temos do outro depende sempre de um ponto de vista para que possamos formar uma imagem mental do outro. A imagem que formamos subjetivamente um do outro é a evidência de uma “reciprocidade real”¹⁴⁴⁸.

Contudo, naquilo que Simmel¹⁴⁴⁹ chama de “realidade total”, que implica em um conhecimento empírico do outro e no qual se constitui enquanto um conhecimento objetivo existe espaço para a verdade e para a ilusão, posto que dependamos daquilo que o outro nos apresenta. Para Simmel, o outro nos revela a verdade de si de uma maneira voluntária ou nos engana de um modo dissimulado. Isso ocorre, pois o

¹⁴⁴⁷ SIMMEL, 1906, p. 441.

¹⁴⁴⁸ SIMMEL, 1906, p. 443.

¹⁴⁴⁹ 1906, p. 444.

conhecimento objetivo que temos do outro é sempre fragmentado e atenuado pela própria capacidade de referir-se a si mesmo ou ocultar-se, produzindo uma clara compreensão ou um mal entendido.

A mentira é um dos principais recursos. O caso da mentira consiste em o mentiroso esconder do outro a verdadeira concepção da ideia enganosa que lhe é contada, sugerindo-lhe uma falsa concepção¹⁴⁵⁰. Sociologicamente se pode afirmar que a mentira possui níveis de falsidade que podem ser inofensivas em pequenas proporções ou em contextos simples de um grupo, e diferentemente em associações mais complexas. Em uma cultura arcaica, que Simmel chama de “primitiva”, a verificação é mais simples, enquanto em uma cultura complexa que ele chama de “superior”, a verificação é mais problemática, pois não se pode sempre retornar às origens. Sendo assim, a vida é assentada na fé ou na crença.

As implicações destas afirmações para a vida moderna são extremamente pertinentes e necessárias. Contudo, para nossos objetivos extrapola nosso horizonte de investigação histórica. A preocupação de Georg Simmel em seu artigo consiste na condição necessária e positiva para as relações sociais, ou seja, aquilo que ele chama de “conhecimento recíproco” que se refere como a base das relações sociais. Este conhecimento pressupõe a ignorância, níveis de certeza e ocultação, isto que limita o conhecimento que temos sobre o outro. Assim, o segredo consiste em uma maneira de controlar a informação. O que devemos ressaltar e observar nos resultados de Simmel é o fato da mentira, do segredo, do sigilo e da ocultação serem entendidos como elementos negativos para o conhecimento que temos do outro, tendo em vista que para que se estabeleça uma relação social pautada pela confiança é preciso que saibamos algo um do outro. A confiança consiste, portanto, em uma condição de conhecimento ou não conhecimento do outro¹⁴⁵¹. Dispositivos como tradições, instituições e opinião pública são maneiras pelas quais se fixam bases de confiança, contudo, sustentadas em externalidades (funções sociais). Já a noção de familiaridade corresponde ao aspecto externo daquilo que os outros nos apresentam, não consistindo em um conhecimento essencial do outro. Em suma, a noção de segredo em Simmel consiste em uma forma sociológica que pode ser aplicada universalmente. Contudo, não implicam em considerações morais acerca de seu conteúdo¹⁴⁵².

¹⁴⁵⁰ SIMMEL, 1906, p. 445.

¹⁴⁵¹ SIMMEL, 1906, p. 450.

¹⁴⁵² VON STUCKRAD, 2010b, p. 242.

Por sua vez, o historiador Perez Zagorin¹⁴⁵³ afirma que a dissimulação – entendida em suas várias formas e estratégias conforme discorremos anteriormente – pode ser compreendida enquanto um fenômeno histórico ou social, o qual se expressa de acordo com as condições existenciais da humanidade envolvendo sua autoproteção em contextos de perseguição ou pressão de determinados grupos ou comunidades religiosas e/ou políticas. Acrescenta Zagorin¹⁴⁵⁴ que a dissimulação enquanto uma forma de reverter uma situação de perseguição surge de diferentes formas de acordo com as condições históricas em que se encontram. Estas condições e suas formas de expressão podem ser demonstradas por meio da história de vida e das ideias de personagens históricos e seu não conformismo, rebeldia, dissidência e heterodoxia.

Sendo assim, a dissimulação e suas formas podem ser vistas como algo universal, posto que seja observada em variadas comunidades e sociedades em todos os tempos. Contudo, devemos observar atentamente nosso contexto específico para não incorrermos em imprecisões. Devemos observar, portanto, que a dissimulação é produto de uma ação deliberada e intencional dotada de um significado histórico¹⁴⁵⁵. Para Zagorin, olhando de outro ponto de vista, poderíamos ser tentados a nos perguntar acerca da possibilidade da dissimulação ser uma dimensão ou aspecto de uma hipotética natureza humana similar ao impulso sexual ou de violência. No entanto, esta questão não pode ser respondida neste momento.

A definição proposta por Perez Zagorin¹⁴⁵⁶ em sua acepção geral constitui-se de dois tipos. O primeiro compreende os mais diversos casos de engano e mentira, e suas razões como “medo, interesse próprio, ganho, vaidade, involuntariedade em causar prejuízo ou dor”¹⁴⁵⁷ e “outras situações cotidianas que não são do domínio da história”; um segundo tipo é caracterizado por sua eminente importância histórica envolvendo personagens políticos, minorias religiosas e grupos heterodoxos (“Nicodemismo”, Marranismo e Criptojudaísmo), além de ideias consideradas perigosas que foram perseguidas pelos poderes do estado ou da igreja, em contextos de perseguição política, religiosa ou intelectual. Segundo Zagorin¹⁴⁵⁸, estes casos e suas condições são associados com contextos de “clandestinidade, manutenção de uma existência oculta

¹⁴⁵³ ZAGORIN, Perez. **Ways of Lying**. Dissimulation, Persercution, and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge, USA; London: Harvard University Press, 1990, p. v.

¹⁴⁵⁴ 1990, p. vi.

¹⁴⁵⁵ ZAGORIN, 1990, p. 2.

¹⁴⁵⁶ 1990, idem.

¹⁴⁵⁷ Ibidem, idem, tradução nossa. “[...] *fear, self-interest, gain, vanity, or unwillingness to inflict harm or pain [...] recurrent everyday situations and does not belong to the domain of history at all*”.

¹⁴⁵⁸ Ibidem, idem.

(*underground*) e esoterismo”¹⁴⁵⁹. Deve-se ressaltar que a clandestinidade, o está à margem da ortodoxia, ao lado das heresias e à margem da ciência oficial, consiste em uma forma de manutenção de um imaginário enquanto resistência de um conjunto de imagens instauradoras¹⁴⁶⁰.

O tema da dissimulação segundo Zagorin¹⁴⁶¹ foi tratado ou desenvolvido no ocidente em sua maioria por filósofos e teólogos. Na teologia se destacam Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Balthazar Gracián. Na filosofia e ligado a teoria política, temos os exemplos de Maquiavel, Castiglione, Leo Strauss, Descartes, Locke e Immanuel Kant¹⁴⁶². Sua problemática envolvia a análise da consciência humana e seus vícios, virtudes e condutas que envolviam a mentira e o engano.

Nosso principal interesse são os autores associados ao contexto do esoterismo ou do ocultismo. Perez Zagorin¹⁴⁶³ faz menção às fontes ligadas a chamada “tradição ocultista” (*occultist tradition*) na qual inclui a filosofia hermética e neoplatônica, a astrologia, alquimia, cabala e magia no contexto da revolução científica do início da Modernidade, fazendo menção a Marsílio Ficino, Agrippa, Paracelso e John Dee, entre outros esoteristas importantes. Estes reproduziram em seus escritos uma profunda referência a uma forma de conhecimento misterioso e elevado, que deveria ser mantido em segredo diante do vulgo, este que correria o risco de cometer fraudes e imposturas.

Perez Zagorin¹⁴⁶⁴ enfatiza a definição histórica desta forma de conhecimento, seguindo Francis Bacon¹⁴⁶⁵, como sendo um “método enigmático” (*enigmatical method*) que não deve ser vulgarizado e reservado a um grupo selecionado de autores que possuem a capacidade de visualizar tal conhecimento, posto que devesse manter uma conduta de discrição. Já no contexto dos ocultistas franceses, este conhecimento deveria ser resguardado dos descrentes, evidenciando uma necessária dissimulação e reserva. Neste sentido a definição de *esoterismo* utilizada por Zagorin consiste na

¹⁴⁵⁹ ibidem, idem, tradução nossa. “[...] *clandestinity, the maintenance of an underground existence, and esotericism*”.

¹⁴⁶⁰ DURAND, Gilbert. **A Fé do Sapateiro**. Brasília: UnB, 1995, p. 29-30.

¹⁴⁶¹ 1990, p. 5

¹⁴⁶² Sobre o tema envolvendo os casos históricos e sua presença na filosofia, teologia e literatura cf. ZAGORIN, 1990; SNYDER, 2009; GIANNETTI, 2005; sobre intolerância e perseguição cf. ZAGORIN, Perez. **How the Idea of Religious Toleration Came to the West**. Princeton, USA; Oxford, UK: Princeton University Press, 2003.

¹⁴⁶³ 1990, p. 11.

¹⁴⁶⁴ 1990, idem.

¹⁴⁶⁵ Cf. *The Advancement of learning In: Works*, 2 vols (ZAGORIN, 1990, idem).

[...] concepção de um conhecimento secreto que deve ser revelado apenas a uma elite e prejudicial se for comunicada às massas, implicando intrinsecamente em uma doutrina de dissimulação [...]¹⁴⁶⁶.

Outra tentativa de definição foi desenvolvida por Jean-Pierre Cavaillé¹⁴⁶⁷, onde a dissimulação é entendida como associada à dissidência, posto que o dissidente assuma uma atitude dissimulatória diante de uma relação de poder onde este se encontra em uma situação de fraqueza. Neste sentido, a dissensão pressupõe a dissimulação ou simulação, e para tanto, Cavaillé cunha o termo “dis/simulação”. Segundo Cavaillé, a definição histórica de *dissimulação* no início da modernidade era demonstrar “aquilo que não se é” ou “aparentar ser o que não existe”; enquanto que *simulação* significava “fazer aparecer o que não é como se fosse tal”. Segundo estas definições estes atos consistem não em uma atitude de ocultação, senão de fingimento ou falsificação, fazendo assemelharem-se os dois termos.

Uma definição oriunda do direito canônico¹⁴⁶⁸ entendia a dis/simulação como um fingir não ver uma situação que requeresse uma intervenção. Esta última definição suscitada por Jean-Pierre Cavaillé nos é importante para percebermos que a dis/simulação também está associada com as esferas que exercem poder, não apenas o eclesiástico ou religioso, também o político, o doméstico e o intelectual. Ressalta, no entanto¹⁴⁶⁹ que no exercício do poder o agente pode tornar-se “dis/simulado” quando existam restrições de seu exercício e algo a ser escondido ou encoberto e que sua confissão por força da lei o levasse a uma punição. A força dos dispositivos institucionais como os dos tribunais civis e da Inquisição eclesiástica demonstraram essa capacidade, por exemplo, na perseguição aos nicodemitas. A conclusão de Cavaillé leva em consideração essa dupla relação de dis/simulação inerente às relações de poder. Neste sentido

[...] não há poder, que para exercê-lo, não deva dissimular, ou fingir dissimular, e não há subordinação (sujeição) ao poder que

¹⁴⁶⁶ ZAGORIN, 1990, p. 11, tradução nossa. “[...] *the conception of a secret knowledge to be revealed only to an elite and harmful if communicated to the masses, thus intrinsically implied a doctrine of dissimulation* [...]”.

¹⁴⁶⁷ 2009, p. 27.

¹⁴⁶⁸ CAVAILLÉ, 2009, p. 28.

¹⁴⁶⁹ CAVAILLÉ, 2009, p. 29; CAVAILLÉ apud SNYDER, 2009, p. xvi.

não suponha, de uma forma ou outra, o recurso ao segredo, livre ou imposto¹⁴⁷⁰.

Na área das ciências sociais, principalmente da Antropologia, Jean-Pierre Cavaillé¹⁴⁷¹ indica que o campo da dis/simulação é mais amplo que o dos investigadores da área de História, contudo sua história seja ampla e extensa. Sendo assim, na história seria possível localizar várias ações do tipo, do mesmo modo que um acúmulo de ações em determinada época, como por exemplo, no início da Modernidade. Neste sentido, a dis/simulação está presente na “comunicação”, nas trocas e transferências de “informação e conhecimento” e nas “mediações culturais” daquilo que ele considera “negativo”. Nisto estão associados às estruturas do

[...] obstáculo, da opacidade, da falsificação, do controle (retenção, reserva, restrição) da informação, da censura, vista não como carência estrutural de um determinado sistema social (comunicação), mas como modos de ação escolhidos pelos atores em situações na qual esta escolha aparenta ser necessária e/ou benéfica¹⁴⁷².

Em suma estas ações estão ligadas aos contextos religiosos, políticos, domésticos e intelectuais. A caracterização da dis/simulação no contexto religioso segundo a historiografia levantada por Jean-Pierre Cavaillé¹⁴⁷³ indica seu enquadramento em ações de “dissidência”, “resistência”, “conversão”, “proselitismo” e clandestinidade. No campo intelectual estas estratégias estão presentes em textos filosóficos em sua maioria, e envolvendo os temas da “secularização” e da “crítica aos dogmas religiosos”¹⁴⁷⁴ considerados as linhas mestras da Modernidade e a expressão da razão crítica.

Acerca da maneira em que estes textos foram recepcionados pela história da filosofia e a história das ideias, Cavaillé¹⁴⁷⁵ evidencia que nem sempre as questões envolvendo perseguição tornaram-se motivos intrínsecos para a compreensão destes

¹⁴⁷⁰ CAVAILLÉ, 2009, p. 29, tradução nossa. “[...] *non c'è potere che per esercitarsi non debba dissimulare, o almeno fingere di dissimulare e non c'è (soggezione) subordinazione al potere che non supponga, in un modo o nell'altro, il ricorso al segreto, libero o imposto*”.

¹⁴⁷¹ 2009, p. 30.

¹⁴⁷² CAVAILLÉ, 2009, p. 30, tradução nossa. “[...] *dall'ostacolo, dall'opacità, dalla falsificazione, dal (ritenzione, riserva, restrizione) controllo dell'informazione, dalla censura, visti non come carenze strutturali di un sistema sociale di (comunicazione) determinato, bensì come modi d'azione scelti dagli attori nelle situazioni in cui tale scelta sembra loro necessaria e/o benefica*”.

¹⁴⁷³ 2009, p. 33.

¹⁴⁷⁴ CAVAILLÉ, 2009, p. 37.

¹⁴⁷⁵ 2009, p. 37; SNYDER, 2009, p. xv.

textos. Um dos primeiros estudos que considerou estes elementos foi o de Leo Strauss (1899-1973). Seus estudos pioneiros levaram em consideração a importância da contrição e da censura em textos de filósofos, literatos e cientistas. Outro estudo pioneiro e anterior aos de Leo Strauss foi o dicionário de Pierre Bayle (1647-1706) que já sugeria a consideração acerca da dissimulação de crenças e opiniões. Neste sentido, podemos afirmar junto a Jean-Pierre Cavaillé que temas como magia e sexualidade podem ser considerados como envolvidos com dis/simulação.

Por fim, Cavaillé¹⁴⁷⁶ suscita o estudo de Rosario Villari (1925-2017) acerca da dissimulação no campo político que o enquadra enquanto uma estratégia de oposição política. Vale ressaltar que estes direcionamentos de estudos não são dispares, senão devem ser sobrepostos e inter cruzados viabilizando resultados pertinentes.

No amplo contexto daquilo que os historiadores consideram como Modernidade, Jean-Pierre Cavaillé considera que a dis/simulação era prática intrínseca aos escritores do chamado *Antigo Regime*, o que para estes o segredo era um componente de suas estratégias de “autoexpressão” e “autorepresentação”¹⁴⁷⁷.

Com efeito, pode-se traçar uma prática de leitura e compreensão destes textos que estejam associados aos contextos de perseguição, assim considerando suas motivações. Os elementos, ou motivações, a serem considerados dentro deste contexto é a preocupação em tornar pública a verdade e sua proteção¹⁴⁷⁸, que evidencia uma preocupação com questões envolvendo espaço público, sociedade, cultura e códigos linguísticos. Este conjunto nos levaria a considerar, segundo Cavaillé, uma dupla leitura – “exotérica” e “esotérica” – destes textos como um traço fundamental da cultura moderna. Outro elemento decisivo foi a ênfase dada pela Igreja para com a doutrina da confissão, que passou a produzir a formação de um “espaço de segredo” separado da realidade das relações sociais¹⁴⁷⁹. Este espaço de consciência legitimou a existência de segredos internos ou privados.

Por fim, Jon R. Snyder em seu livro *Dissimulation and Culture of Secrecy in Modern Europe* desenvolveu uma investigação concentrada no início da Europa moderna em textos associados aos contextos do Antigo Regime, da Reforma e do Absolutismo francês. Sua definição de dissimulação leva em consideração a retenção da

¹⁴⁷⁶ 2009, p. 38.

¹⁴⁷⁷ CAVAILLÉ apud SNYDER, 2009, p. xv.

¹⁴⁷⁸ CAVAILLÉ apud SNYDER, 2009, p. xvi.

¹⁴⁷⁹ CAVAILLÉ apud SNYDER, 2009, p. xvii.

fala e a prudência como estratégias de encobrimento dos pensamentos, sentimentos e intenções.

As estratégias discursivas de legitimação da dissimulação elencadas por Snyder¹⁴⁸⁰ são: a “civildade” e as “boas maneiras” presentes nos códigos de comportamento e no culto a civilidade centrados na imagem do cortejo de Castiglione e a *sprezzatura*; “a corte” e o sistema de patronado; “o príncipe e as razão-de-estado dos políticos” do Absolutismo europeu e a centralização do Estado e sua justificação por meio da coerção e violência, do poder militar, fiscal e burocrático, estas associadas à ideia de *arcana imperii*; a “filosofia moral”; e a “dissidência religiosa”; onde estas se constituem enquanto tipologias. Contudo, a investigação de Snyder se limita as quatro primeiras.

4.2.2 Definições Histórico-Filosóficas

No plano histórico-filosófico concernente ao legado medieval recebido pelos renascentistas e os desenvolvimentos do início da modernidade, nos é importante ressaltar que o contexto envolvendo a religião cristã e seu apelo pela verdade da religião constitui um fator decisivo. Neste sentido, desde seu surgimento na Antiguidade até o período moderno, o Cristianismo assumiu um exercício de dissimulação envolvendo o problema da “falsa religião” e da “falsidade religiosa”. Segundo Michael D. Bailey¹⁴⁸¹ esta problemática envolvia “paganismo, heresia, apostasia, judaização, feitiçaria e superstição”.

No período pós-Reforma este problema tomou grandes proporções, enquanto as ações dissimulatórias tornaram-se bastante frequentes. Os resultados obtidos por Michael D. Bailey sobre o Cristianismo e o discernimento entre a verdadeira e a falsa religião no séc. XV nos é importantíssimo para compreendermos nosso contexto.

Estas questões e suas preocupações inerentes estavam presentes no Cristianismo desde seu surgimento e tomou seu espaço nos debates medievais em figuras eminentes como Agostinho de Hipona (*De mendacio; Contra mendacium*) o qual demonstrava grande preocupação. As dificuldades suscitadas no tratamento sobre o tema envolvem a

¹⁴⁸⁰ 2009, p. 19.

¹⁴⁸¹ BAILEY, Michael D. Superstition and Dissimulation: Discerning False Religion in Fifteenth Century. In: ELIAV-FELDON, Miriam; HERZIG, Tamar (org.). **Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe**. Basingstoke, UK; New York: Palgrave Macmillan, 2015, p. 9.

reprovação à mentira e a mentira honesta conforme o dever e a misericórdia¹⁴⁸². O próprio tema é entendido como sorrateiro e fugidio, que insiste em fugir da inquirição. A mentira não é definida enquanto o uso consciente ou não da falsidade, pois aquele que mente comete tal ato pautado na crença ou na opinião que julga verdadeira. Neste sentido a mentira consiste não na enunciação ou na palavra proferida, senão daquilo que se tem na mente, ou seja, mente porque a/credita como verdade aquilo que é falso ou que enuncia o falso sabendo que não é o verdadeiro. A mentira está, portanto, na intenção de enganar, sendo que aquele que mente porque acredita ser verdadeiro algo que é falso não pode ser chamado de mentiroso, senão é um temerário. O mentiroso é assim aquele que tem um duplo coração e um duplo raciocínio, pensa em algo que sabe que é verdadeiro e profere uma falsidade¹⁴⁸³. Contudo, existem condições em que a mentira pode ser útil, lícita ou prejudicial, ilícita e desautorizada.

Na obra *De Mendacio (Sobre a Mentira)* Agostinho argumentou firmemente contra a mentira e sistematizou formas de dissimulação e graus de falsidade¹⁴⁸⁴. Para Agostinho as mais nefastas mentiras são as relativas à doutrina da religião. Esta é seguida por mais sete tipos: pela mentira que causa injustiças e prejuízo sem gerar algum benefício; a mentira que é injusta, prejudicial e gera benefícios a alguém; a mentira simples pelo puro prazer de enganar; a mentira para agradar; a mentira que não prejudica e beneficia alguém (o criminoso que mente em juízo para livrar-se); a mentira que não prejudica e beneficia alguém (primeira variação, mentir para não incorrer em traição); e a última é a mentira que não prejudica, mas pode ser benéfica (segunda variação, que protege da impureza corporal).

4.2.3 Esoterismo, Segredo e Dissimulação

De uma maneira geral o segredo ou sigilo é entendido como aquilo que limita ou encerra o acesso à informação ou ao conhecimento, enquanto é ele mesmo também a própria revelação. Este paradoxo limita aquilo que é mostrado quando oculta, o que se diz e o que não se diz, restringindo o que se conhece e o que se enuncia, sendo a base da

¹⁴⁸² AGOSTINHO, Santo. **Sobre a Mentira**. Tradução: Alessandro J. Beccari. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 9.

¹⁴⁸³ AGOSTINHO, 2018, p. 10-11.

¹⁴⁸⁴ AGOSTINHO, 2018, p. 44-45.

subjetividade e da identidade¹⁴⁸⁵. O segredo opera uma separação enquanto exclusão, como quando Foucault¹⁴⁸⁶ aponta sobre a história da sexualidade, a separação entre a decência e a obscenidade quando se operou o encerramento da sexualidade pela sociedade vitoriana, fazendo daquilo que se tornou indecente algo apartado, vergonhoso, reticente ou transgressor. O segredo é em suma, operacionalizado na contrição, no silenciamento e na reserva. Contudo, o segredo também pode indicar a preservação ou a exaltação de algo sagrado, maravilhoso, perigoso ou delicado¹⁴⁸⁷. A esfera do poder é a centralidade das operações do sigilo, prevalecendo o caráter de proteção de algo que sustenta uma força por meio do domínio, controle e opressão.

Percebamos inicialmente que a caracterização e as tentativas de definição envolvendo atitudes dissimulatórias e simulatórias podem ser empreendidas em diversos campos. Na religião está relacionado ao que Jean-Pierre Cavaillé chamou de “dissidência” religiosa (marranos, nicodemitas, valdenses, e outros processados). Sendo assim, devemos nos concentrar particularmente nas atitudes dissimulatórias implicadas com o contexto religioso e intelectual envolvendo o esoterismo, o ocultismo e a magia. Esclarecido este primeiro ponto, devemos agora desenvolver acerca de nossa categoria teórica que consiste em caracterizar a dissimulação e o segredo entendidos como uma conduta ou um *ethos* esotérico.

Quando falamos cotidianamente em segredo e esoterismo, em certo sentido, estes termos parecem confundir-se, posto que aquilo que é esotérico é tido como secreto ou que implica em segredo e/ou em outros termos como ocultação, sigilo, etc. Em outro sentido aquilo que é secreto é visível apenas para o olhar do iniciado e invisível ao do não iniciado ou da multidão. De fato, estes termos estão associados na linguagem do senso comum. De fato, os temas envolvendo segredo abundam no cotidiano relacionado a tradições ou sociedades secretas, ações políticas ocultas, teorias da conspiração, etc.

Dentro de meios culturais e contraculturais as principais ideias que a povoam são as de que ideologias ou grupos políticos dominantes agem de forma dissimulada por meio do controle da informação e manipulação ideológica para sustentarem seu *status*. Uma ideia um pouco diferente, mas bastante comum, é de que estes grupos políticos, como também modelos econômicos, são orquestrados de maneira “oculta” por grupos

¹⁴⁸⁵ LOCRIE, Karma. **Covert Operations**. Medieval Use of Secrecy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 1.

¹⁴⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**. A Vontade de Saber. 2ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2015, p. 7.

¹⁴⁸⁷ LOCRIE, 1999, p. 2.

ou sociedades secretas, disseminando valores controversos, e assim efetivando seus objetivos de poder e dominação. Em meio a isto forças maléficas lutam para obscurecer e manter a desinformação geral, enquanto forças benéficas lutam para esclarecer a verdade sobre esta situação¹⁴⁸⁸.

Contudo, devemos nos concentrar nos aspectos históricos concernentes ao início da modernidade. No espectro da história do esoterismo nos é importante considerar que o tema do segredo ou do conhecimento secreto origina-se na noção renascentista de *prisca theologia*¹⁴⁸⁹. Este antiquíssimo conhecimento originário, como já vimos era atribuído ao mais antigo sábio Hermes Trismegistos, entre outros *prisci theologi*/autoridades, e que foi esquecido ao longo dos séculos e que para a visão renascentista deveria ser restaurada.

Esta sabedoria antiga (*ancient wisdom*) poderia assim ser equivalente à sabedoria oculta (*hidden wisdom*), fato que atraiu a atenção e esforços de autores como Marsílio Ficino, Pico Della Mirandola, etc., desempenhando um fator importante em seus escritos, enfatizando o caráter secreto desta sabedoria¹⁴⁹⁰. Neste intento, surge uma necessidade de se decifrar este conhecimento ocultado em símbolos enigmáticos da alquimia e nas fontes textuais preservadas como o *CH*, os *OC*, os *Versos Áureos*, nos escritos cabalísticos, etc. A importância do segredo e do sigilo se deu pela confluência destas fontes e autoridades.

Segundo Wouter J. Hanegraaff¹⁴⁹¹ os fatores norteadores desta visão estavam assentados na noção do Cristianismo como “núcleo oculto do paganismo”; na imagem dos antigos sábios como os *prisci poetae* que ocultaram esta sabedoria em narrativas mitológicas; na noção do sigilo por parte de autores neoplatônicos acerca da transmissão oral destes conhecimentos entre mestre e discípulo nas iniciações dos mistérios; nos simbolismos e alegorias; na chamada “dialética da ocultação e revelação” (*dialectics of concealment and revelation*) dos cabalistas; da exegese como revelação de temas ocultos nos textos sagrados; na predileção pelo mistério; e por fim, o fator que nos é o mais importante para a nossa hipótese, a cautela em ser visto como um apologista do paganismo, do judaísmo ou da magia.

Este último fator é o mais difícil de ser localizado em textos publicados na época, contudo, são mais facilmente encontrados em correspondências privadas. Esta condição

¹⁴⁸⁸ HANEGRAAFF, 2010, p. 163.

¹⁴⁸⁹ HANEGRAAFF, 2012, p. 207.

¹⁴⁹⁰ HANEGRAAFF, 2012, p. 64.

¹⁴⁹¹ 2012, p. 51.

era perigosa e deveria ser ocultada da ortodoxia religiosa. Os exemplos suscitados por Hanegraaff¹⁴⁹² são o caso da acusação de paganismo dirigida a Plethon, o temor dos amigos de Marsílio Ficino por sua relação com os sábios antigos, a acusação de heresia contra as teses de Pico Della Mirandola e a imagem de H. C. Agrippa como um mago demoníaco. A indicação relativa a Marsílio Ficino nos serve de indício. Na Modernidade este fenômeno passou a admitir a institucionalidade de grupos (Rosacruzianismo, Maçonaria, etc.) na manutenção, administração e transmissão deste conhecimento secreto.

A problemática envolvendo segredo e esoterismo, da maneira a qual estamos buscando desenvolver, foi suscitada por Wouter J. Hanegraaff¹⁴⁹³. Este autor indica que os estudos restritos a *sociologia do segredo* foi inicialmente desenvolvido por Georg Simmel¹⁴⁹⁴ e mais tarde por Pierre Bourdieu¹⁴⁹⁵. O primeiro parecia bastante influenciado por artistas e intelectuais de contracultura e como vimos anteriormente entendeu o segredo como essencial para o controle social da informação e do conhecimento. Já o segundo desenvolveu acerca do “capital social” possuído por aqueles que detêm o poder do sigilo, de revelar ou ocultar.

Wouter J. Hanegraaff¹⁴⁹⁶ primeiramente conclui que seguindo esta perspectiva “todas as formas de esoterismo são fundamentadas em processos sociais de controle do conhecimento”. Esta conclusão é verdadeira se aplicarmos ao campo do discurso ou da prática esotérica. Contudo, se entendermos o esoterismo a partir da definição acadêmica enquanto correntes historicamente constituídas desde a Antiguidade até hoje, o segredo não pode ser critério de definição para o esoterismo. Este critério não se justifica em termos generalizados, pois esta constituição não é observada em todas as correntes históricas que a compõe. Isso se justifica no sentido de que nem toda ação que envolva segredo ou ocultação é entendida como “esoterismo”. Outro fator indicado por Hanegraaff¹⁴⁹⁷ é a consideração de uma distinção clara entre “esoterismo” e “segredo” como fenômenos semelhantes. Contudo, mesmo que estes temas se entrelacem na história não podem ser confundidos.

Concordamos com Wouter J. Hanegraaff e com seu alerta para não procedermos com imprecisões em termos de definição. Não queremos aqui sugerir ou utilizar a

¹⁴⁹² 2012, p. 68, 181

¹⁴⁹³ 2010; 2012.

¹⁴⁹⁴ 1906.

¹⁴⁹⁵ 2013.

¹⁴⁹⁶ 2010, p. 163

¹⁴⁹⁷ 2010, p. 164.

dissimulação como uma categoria de definição para o esoterismo. Queremos suscitar a dissimulação enquanto um componente ou ferramenta dentro do escopo estratégico acerca do controle da informação e do conhecimento e da administração do segredo dentro do campo esotérico.

Seguindo o último dos fatores norteadores listados acima para uma interconexão entre esoterismo/ocultismo e dissimulação, o historiador Perez Zagorin¹⁴⁹⁸ sugere que o início da modernidade (séculos XVI e XVII, com traços no séc. XV) foi extremamente propenso a considerar a dissimulação como uma atitude comum, como se pode perceber nas diversas fontes, considerando como uma das maiores expressões deste fenômeno o ocultismo e o libertinismo como extremamente propensos à dissimulação.

No séc. XV ainda se verificava uma tolerância e tênue perseguição, o que se tornou mais acentuado nos séc. XVI e XVII após a Reforma, com o endurecimento do dogma e da perseguição eclesiástica contra a heterodoxia e a incredulidade, fato que levou muitos personagens da história do pensamento à morte ou à prisão. Nestes séculos posteriores outros personagens optaram por agir de maneira indireta ou por meio da ocultação. A dissimulação compreendia assim neste momento uma “aparência de ortodoxia”, enquanto se adotava um pensamento ou práticas heterodoxas ou irreligiosas. Contudo, a maior dificuldade consiste em identificar textualmente a dissimulação.

Primeiro devemos ressaltar que Zagorin¹⁴⁹⁹ também aponta para o alerta apresentado por Wouter J. Hanegraaff de que nem todo dissimulador é um ocultador ou um esoterista. Contudo, nos casos dos filósofos libertinos ou dos ocultistas, em ambos há uma forte tendência para o sigilo e a ocultação que podem dirigir-se ao engano e a mentira. Nestes autores estas disposições consistiriam em uma afinidade metódica.

Devemos nos concentrar unicamente no caso dos filósofos ocultistas. Para estes uma crença comum era o conhecimento ser creditado como a superação de um estado ordinário para um estado superior para a penetração dos mistérios. Segundo Zagorin¹⁵⁰⁰, estas crenças remontam às fontes da Antiguidade greco-romana e cristã. Na Antiguidade tardia um dos precursores de uma exegese que fugia da ortodoxia foi Orígenes com seu apelo a uma leitura alegórica que recusa a literalidade dos textos sagrados. Segundo Orígenes¹⁵⁰¹, apenas inspirado pelo Espírito Santo que se poderiam compreender os

¹⁴⁹⁸ 1990, p. 257-258.

¹⁴⁹⁹ 1990, p. 258.

¹⁵⁰⁰ 1990, *idem*.

¹⁵⁰¹ *apud* ZAGORIN, 1990, *idem*.

mistérios e as imagens contidas nas sagradas escrituras. Esta concepção foi bastante influente em posteriores autores medievais e renascentistas.

Esta concepção suscitada por Perez Zagorin sugere que a concepção de conhecimento envolvendo segredo é considerada como esotérica ou ocultista, tendo o início da Modernidade como ápice de sua popularidade e influência. Segundo ele, o Hermetismo era o principal componente ao lado da astrologia, alquimia, adivinhação, cabala, profecias sibilinas, oráculos caldeus, etc., e seu reavivamento após a tradução de Marsílio Ficino dos escritos herméticos foi influente a uma gama de autores nos séculos posteriores (XVI e XVII). Estas fontes constituíam aquilo que chamamos de *prisca theologia* e que foi utilizada como recurso interpretativo que confirmava a verdade dos mistérios cristãos por estas fontes prefigurarem e possuírem características similares ao Cristianismo. Contudo, estes autores não empregavam o “paganismo” enquanto culto ou prática religiosa.

A principal característica indicada por Zagorin¹⁵⁰² ao ocultismo é seu aspecto esotérico e sua associação com a magia. O aspecto esotérico consiste na reserva mental (que Zagorin entende como semelhante ao Nicodemismo), do discurso proferido que toma aspecto lícito ou disfarçado e o conhecimento como aquisição exclusiva do iniciado. Este conhecimento é de ordem teórica ou prática e que gabarita ao seu possuidor o poder de produzir maravilhas. Neste sentido, esse conhecimento deveria ser mantido oculto para sua preservação. Acerca da magia praticada pelo filósofo oculto esta era natural ou demoníaca. Porém, nem todos os filósofos ocultistas eram magos, talvez pelo risco que isso implicava. Segundo Zagorin¹⁵⁰³, os principais expoentes da filosofia oculta na Itália renascentista eram Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola.

A mesma reserva e cautela indicada por Wouter J. Hanegraaff e Perez Zagorin acerca da distinção entre esoterismo e segredo são discutidas por Kocku Von Stuckrad¹⁵⁰⁴. Segundo Von Stuckrad o tema para os pesquisadores acadêmicos do esoterismo suscita certa delicadeza em seu tratamento. Como já vimos, o sentido unívoco de esoterismo como segredo produz uma confusão de definição quando o critério histórico é aplicado¹⁵⁰⁵. Tal problemática foi tão evitada pelos pesquisadores

¹⁵⁰² 1990, p. 260.

¹⁵⁰³ 1990, *idem*.

¹⁵⁰⁴ 2010b, p. 241.

¹⁵⁰⁵ HANEGRAAFF, 2010, p. 163; HANEGRAAFF, Wouter J. Esotericism. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006b, p. 337; FAIVRE, Antoine. Secrecy III: Modernity.

que acabou por se tornar um assunto desconsiderado e pouco desenvolvido¹⁵⁰⁶. Neste sentido, Kocku Von Stuckrad propõe uma discussão acerca do tema, fazendo uso da mesma cautela em não confundir esoterismo e segredo.

O primeiro problema suscitado por Von Stuckrad¹⁵⁰⁷ é o uso comum do termo “tradição secreta” (*secret tradition*). Este termo sugere um contrassenso, pois os termos isolados “tradição” e “segredo” excluem-se mutuamente, pois, a tradição é aquilo que é conhecido, enquanto o segredo é aquilo que não se conhece. Esta disposição do segredo consiste naquilo que Hugh Urban¹⁵⁰⁸ chama de “duplo vínculo” (*double bind*). O conteúdo do segredo é incognoscível enquanto tal, contudo o ato de esconder ou revelar consiste em uma forma ou estratégia discursiva que faz uso do conhecimento ou da informação como um recurso raro e valioso, conferindo àquele que o possui um “*status*, prestígio ou capital simbólico”¹⁵⁰⁹. A ideia de capital simbólico, como foi desenvolvida por Pierre Bourdieu, é fundamental para a discussão acadêmica envolvendo o segredo, pois se distancia dos conteúdos tidos como conhecimentos secretos, concentrando-se em sua forma e como estes conhecimentos são reivindicados enquanto um conhecimento superior.

Compreender como funciona a dialética da revelação e da ocultação torna-se assim um objetivo de pesquisa acerca das chamadas “tradições secretas” ou “história secreta”, posto que a ocultação e o segredo sejam dimensões estruturais destes discursos. Ao que diz respeito à aquisição do conhecimento secreto nas tradições esotéricas, este processo é aberto para todos aqueles que estejam dispostos a seguir o caminho (método) prescrito e suas estratégias por mais altas ou elitistas que elas sejam¹⁵¹⁰. O segredo também envolve uma forma dramática de revelação que se desenvolve em seu momento de liberação, onde é conferida uma consciência de “poder” que permite empreender modificações e produzir prodígios.

A análise do discurso nos permite compreender como estas condições envolvem linguagem e poder. Os atuais estudos envolvendo a análise do discurso são devedores dos estudos de Michael Foucault hoje considerados clássicos¹⁵¹¹. Seu principal teórico

In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006, p. 1056.

¹⁵⁰⁶ VON STUCKRAD, 2010b, p. 242.

¹⁵⁰⁷ 2010b, p. 242-243.

¹⁵⁰⁸ The Secrets of the Kingdom: Spiritual Discourse and Material Interests in the Bush Administration. **Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture**: Vol. 27, 2005.

¹⁵⁰⁹ URBAN apud VON STUCKRAD, 2010b, p. 243.

¹⁵¹⁰ VON STUCKRAD, 2010b, p. 244.

¹⁵¹¹ Cf. principalmente *A Ordem do Discurso* e *A Arqueologia do Saber*.

atual é sem sombra de dúvida Pierre Bourdieu e seus conceitos de “capital” e “campo”. Estes conceitos são propostas teóricas relevantes para o estudo do discurso esotérico que envolve ocultação e segredo, estas que entendemos como estratégias de dissimulação.

Campo se define como uma rede de “relações objetivas entre posições”, estas que se configuram pela posição e situação dos “ocupantes”, “agentes” ou “instituições” na distribuição do poder ou capital que lhe garantem acesso a ganhos específicos em disputa dentro do campo, como também por suas “relações objetivas em outras posições” como “dominação”, etc.¹⁵¹². Este campo é, em suma, um espaço de ação e luta/competição por formas de capital e posição social. Cada “campo” possui sua definição própria, lógica e estrutural, produzido por um *corpus* de especialistas e seus hábitos (*habitus*) apropriados. Suas várias formas de capital são: “econômico”; “social” (valores e significantes); “cultural” (“legitimidade primária do conhecimento”); e “simbólico” (“prestígio e honra social”)¹⁵¹³.

Partindo do desenvolvimento teórico e do ganho metodológico de Pierre Bourdieu, Kocku Von Stuckrad propõe uma apropriada abordagem aplicada às relações entre “segredo e esoterismo” e “segredo” e “tradição”. Segundo Von Stuckrad¹⁵¹⁴, o acesso privilegiado a um conhecimento superior, exclusivo, elitista e tradicional no contexto de uma sociedade ou tradição secreta significa um ganho de um “capital social, cultural e simbólico”, e que também sugere um ganho de capital econômico. Estas formas de ganho e administração destas formas de “capital” são bastante difundidas no campo esotérico enquanto uma estratégia de legitimação que podem ser verificadas nos processos históricos de formação e comunicação de conhecimentos esotéricos por seus agentes.

Von Stuckrad¹⁵¹⁵ sugere que as narrativas envolvendo a *prisca theologia* e a recepção de uma herança religiosa exterior a Cristandade influenciou profundamente o discurso cristão e a interpretação do próprio Cristianismo medieval tardio e renascentista. Neste sentido, sugeriu uma série de discussões inter-religiosas e intra-religiosas posteriores ao séc. XV. O paganismo de Plethon, a reverência de Ficino e Pico Della Mirandola aos antigos pagãos, são exemplos latentes da construção de uma

¹⁵¹² BOURDIEU apud VON STUCKRAD, 2010b, p. 245.

¹⁵¹³ VON STUCKRAD, 2010b, *idem*.

¹⁵¹⁴ 2010b, p. 246.

¹⁵¹⁵ 2010b, p. 247.

identidade religiosa e a formulação de linhagens/genealogias que eram entendidas como transgressoras da tradição judaico-cristã.

Sendo assim, a adesão à linhagem secreta da *prisca theologia* conferiu aos intelectuais medievais e renascentistas um “capital social, cultural e simbólico”¹⁵¹⁶ ao reivindicarem tal conhecimento superior e exclusivo, além de moldar uma identidade em seu discurso esotérico envolvendo a dialética da revelação e da ocultação. Este discurso e sua identidade constitui o que Von Stuckrad¹⁵¹⁷ chamou de “uma função social das ideias e textos esotéricos da história cultural europeia”.

A mesma metodologia pode ser aplicada a noção de *arcanum* no período da História Moderna que compreende o Iluminismo¹⁵¹⁸ envolvendo o discurso secreto e a ideia de espaço público. Estes aspectos da história moderna envolvendo sociedades maçônicas e rosacruzianas suscitadas por Von Stuckrad é pertinente ao estudo do esoterismo moderno, contudo, foge de nosso horizonte. O que nos vale de observação pertinente a acurácia de nossa visão no estudo sobre o esoterismo é perceber o impacto da noção de sigilo e do discurso do segredo sobre o aspecto social que envolve o campo esotérico. Neste sentido, Von Stuckrad indica a pertinência das noções de *comunicação*, *discurso* e as várias noções de *capital* nos quais os agentes buscam reivindicar. Além disso, atentar-se aos usos da ideia de *tradição* e da *revelação* de uma verdade superior como objeto de desejo e como isso alimenta a existência de tais locais de administração e funcionalidade do conhecimento secreto.

4.3 Magia, Acusação e Autodefesa

Neste item devemos corroborar os aspectos teóricos discutidos ao longo desta tese com o comportamento público de Marsílio Ficino. A principal e imediata repercussão pública envolvendo o *DVCC* foi a sua acusação. Devemos nos perguntar inicialmente: qual é a acusação contra Ficino? Segundo os principais pesquisadores que se dedicaram em rastrear este problema a principal acusação direcionada a ele e a autores como Pico Della Mirandola, H. C. Agrippa, Giordano Bruno, etc., era a de associação com livros proibidos ou práticas de magia ilícita¹⁵¹⁹ e/ou seu entusiasmo para com o

¹⁵¹⁶ VON STUCKRAD, 2010b, p. 247

¹⁵¹⁷ VON STUCKRAD, 2010b, *idem*.

¹⁵¹⁸ VON STUCKRAD, 2010b, p. 247-250.

¹⁵¹⁹ GARIN, 1991, p. 133.

“paganismo”¹⁵²⁰. A acusação de paganismo consistia em uma associação de temas que envolvia mistérios, magia e demonologia¹⁵²¹. Na Florença da segunda metade do séc. XIV e início do séc. XV, os principais casos de perseguição associada à magia estavam relacionados à prática de “magia amatória” ou sexual, além de envolverem também “dinheiro”, “invocação de demônios” e “atos de sacrilégio”¹⁵²². Estes casos envolviam fortes punições corporais, chegando até a morte, como também a fuga de alguns acusados. Em Florença a perseguição aos agentes do campo da magia não representava um fenômeno de massa comparado a Milão¹⁵²³, contudo não era prudente enveredar por um caminho que o ligasse às bruxas.

Ficino¹⁵²⁴ teria associado suas prescrições envolvendo o uso medicinal de sangue humano com a prática de algumas velhas *sagae* (que o popular chamava de *striges*), afirmando que eram práticas benéficas. *Sagae* significa “feiticeira”, “advinha” ou “bruxa”, enquanto *striges* literalmente significa “coruja”, contudo *strix* ou *striga* traduz-se por “bruxa” semelhante ao italiano *strega*¹⁵²⁵. Ficino talvez não temesse ser associado às bruxas, pois seu perfil era muito diferente das acusadas de bruxaria, contudo a necessidade de dissociar a magia ilícita e má de sua contraparte lícita e boa pode significar uma precaução em vista que as perseguições à bruxaria que estavam aumentando.

Importantes nomes da Florença renascentista também se envolveram com estes temas polêmicos, como é o caso de Leon Battista Alberti. Enquanto outros a polemizaram ou criticaram, como Nicola Oresme, Coluccio Salutati e Pico Della Mirandola¹⁵²⁶, Girolamo Savonarola também foi um destes adversários. Acerca da astrologia, este último a considerava um atentado a religião cristã, chegando a produzir um escrito anti-astrológico com influências marcantes de Pico Della Mirandola¹⁵²⁷. Angelo Poliziano também foi envolvido em polêmica após a publicação de sua obra *Lâmia* [1492] que marcava o início de suas aulas de filosofia aristotélica em Florença. A *Lâmia* de Poliziano foi direcionada a seus detratores¹⁵²⁸.

¹⁵²⁰ MOORE, 1990, p. 9.

¹⁵²¹ ALLEN, 2008, p. 32.

¹⁵²² MONTESANO, 2018, p. 188.

¹⁵²³ MONTESANO, 2018, p. 206.

¹⁵²⁴ 1998, p. 196.

¹⁵²⁵ MONTESANO, 2018, idem. A edição de Kaske e Clark (1998, p. 197) traduz *striges* como *screech-owls*, literalmente “coruja”

¹⁵²⁶ MONTESANO, 2018, idem.

¹⁵²⁷ MONTESANO, 2018, p. 207.

¹⁵²⁸ MONTESANO, 2018, p. 209.

Autores como Ficino talvez tivessem se colocado em uma posição de autodefesa, pois seus nomes eram conhecidos, diferentemente da tradição pseudoepígrafa manuscrita, impressa e dos chamados livros clandestinos¹⁵²⁹. Em sua formação médica Ficino provavelmente entrou em contato com textos médicos, farmacológicos, médico-astrológicos oriundo do mundo árabe que eram considerados heréticos¹⁵³⁰. O próprio Ficino quando trata das imagens talismânicas muito provavelmente provenientes da *Picatrix* se colocou publicamente como envolvido com livros considerados “perigosos”. Com seus nomes envolvidos com tais polêmicas suas reputações estavam em jogo, o que muito provavelmente os fizeram tomar posições públicas cautelosas.

O comportamento de Ficino que pode ser reconstituído por meio das fontes que chegaram até nós nos possibilita considerar a seguinte hipótese: que Ficino tenha adotado uma estratégia de autodefesa que nós chamamos nesta tese de *dissimulação* e associamos com a noção de *polêmica*.

Estas posturas públicas foram muito bem sintetizadas por Angela Voss na introdução de sua tese de 1992. Angela Voss os elenca quando se refere acerca das “críticas, condenações e incompreensões” dos acadêmicos que pretenderam desenvolver propostas teóricas sobre as atitudes de Ficino para com a astrologia e a magia. Estas observações são sintetizadas na seguinte lista:

[...] “oscilações”, “visões inconsistentes”, “autocontradição”, “atitude um pouco duas-caras”, “vacilações sobre o tema da astrologia judicial”, “peculiares adaptações da astrologia” e até seu “relapso supersticioso”¹⁵³¹.

Estas contradições evidenciam o interesse particular e fascínio de Ficino por estes temas, o que implicava na defesa da magia lícita e da astrologia não determinista. Contudo, vale a ressalva de que aquilo que os pesquisadores entenderam por *inconsistência* quanto à teoria astrológica de Ficino pode ser lida enquanto uma proposta de reforma da astrologia proposta por ele¹⁵³². Mas tenhamos cautela. Acrescentamos a defesa dos teólogos antigos e da sabedoria filosófica e religiosa

¹⁵²⁹ BELLINGRADT, D.; OTTO, B-C. **Magical Manuscripts in Early Modern Europe**. The Clandestine Trade in Illegal Book Collections. London: Palgrave Macmillan, 2017, p. 30.

¹⁵³⁰ ALLEN, 2008, p. 38.

¹⁵³¹ VOSS, 1992, p. 8, tradução nossa. “[...]“oscillation”, “inconsistent views”, “self-contradiction”, “somewhat double-faced attitude”, “vacillation on the subject of judicial astrology” and even his “relapse into superstition” [...]”.

¹⁵³² VOSS, 1992, p. 9.

associadas a eles e que os pesquisadores também atribuem visões *inconsistentes*. Todavia, focando nos limites do *DVCC*, lançamos a questão: em que implicam as atitudes dúbias de Ficino nesta obra?

Entendamos que esta resposta pode ser formulada em termos de uma *estratégia*. A estratégia de defesa de Ficino acerca das suspeitas sobre ele e o *DVLT* e seus temas mágicos e astrológicos evidenciam-se em algumas passagens do *DVCC* e na publicação da *Apologia* que defendia a integridade de seu mais recente livro. No texto do *DVCC* já se encontram afirmações e justificativas que buscavam isentar a si próprio quando tratou de temas que pareciam suspeitos como o das imagens e das referências aos daemones. As práticas astrológicas envolvendo horóscopos, que Ficino tanto se interessava, pareciam na época menos ameaçadora que as envolvendo imagens e talismãs. Neste sentido, sua defesa se concentra mais acerca da imagem do mago e os aspectos benéficos da magia enquanto envolve-se em dubiedades e oscilações, posto que Ficino demonstrasse está atraído pelo assunto ao mesmo tempo em que se mostrava aflito¹⁵³³.

4.3.1 Dissimulação e Polêmica

Defendemos a hipótese de que Marsílio Ficino articulou e demonstrou em seus escritos uma série de ações e posturas públicas que buscaram lhe desvencilhar de ser identificado como “herege”, apologista da magia ilícita ou transgressor da ortodoxia eclesiástica (heterodoxia)¹⁵³⁴. Neste ponto, nosso objetivo é demonstrar estas ações e posturas públicas tomadas de seus escritos (*DVCC* e *Apologia*) e de sua biografia.

Antes disso devemos lembrar que o Neoplatonismo renascentista estava sujeito a ser considerado um conteúdo herético, apesar da aceitação por parte de alguns que consideravam temas reconciliados a ortodoxia. Estas heresias ligavam-se desde as estabelecidas pela Escolástica até as da Reforma e Contrarreforma. A maior parte delas estava ligada a temas como a “comunidade de bens”, “homossexualidade”, “reencarnação” e ao “tempo cíclico”¹⁵³⁵. Em suma, estas heresias estavam associadas às doutrinas trinitárias e pelagianas¹⁵³⁶. Contudo, estes temas não estão diretamente relacionados à defesa da magia.

¹⁵³³ WALKER, 2000, p. 53; YATES, 1964, p. 83.

¹⁵³⁴ ZAGORIN, 1990.

¹⁵³⁵ ALLEN, 2008, p. 31.

¹⁵³⁶ ALLEN, 2008, p. 32.

O contexto florentino tornou-se relevante para se entender a relação entre o Humanismo emergente no séc. XV e fatos como a redescoberta de textos gregos por meio dos bizantinos que refugiados da invasão otomana aportaram no norte da Itália. Esta literatura classificada como “neoplatônica” e “hermética” favoreceu o avivamento da magia em Florença como em nenhum outro lugar no mesmo período. Florença se tornou um lugar de difusão destes conteúdos e este desenvolvimento histórico é chamado por Montesano¹⁵³⁷ de uma “história textual”, posto que estes textos desempenhem um fator preponderante para a compreensão deles mesmos, como também de outros textos que já eram conhecidos.

Um destes textos era um original grego do *Hieroglyphica* de Horapolo – que aparece em Florença em 1419 – autor cuja existência histórica é questionada e de nacionalidade provavelmente grega ou egípcia. Este texto foi responsável por desenvolver o interesse pelos mistérios egípcios alexandrinos e de uma mitologia egiptomaniaca marcante no Renascimento do séc. XV¹⁵³⁸. As narrativas egípcias sobre Isis e Osíris marcaram o ambiente cultural moderno e legou um vasto componente do Esoterismo moderno. As versões de Diodoro Sículo da *Bibliothecae Historicae* e o *Isis et Osiris* de Plutarco foram as mais impactantes no Renascimento, lhe conferindo uma imagem peculiar do Egito¹⁵³⁹. Outra obra de importância que trouxe a narrativa sobre Isis e Osíris foi o *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna (1433/4-1527), publicada em 1499 em Veneza, que apresenta influência da narrativa sobre Isis e Osíris de Apuleio (*Metamorphoseon Libri XI*).

O componente platônico foi introduzido em Florença pelo bizantino Georgius Gemistus Plethon, como já vimos anteriormente, a partir de sua presença no Concílio de Florença/Ferrara (cf. Capítulo I). Marsílio Ficino surge em meio a esta “história textual” por sua atividade de tradutor latino de obras que iriam se tornar referências para a magia renascentista. Foi pela via bizantina que o *Pimander* chegou até Florença e tendo sido traduzido em 1463. O Egipcismo renascentista contribuiu para a criação da imagem de Hermes Trismegistos como um civilizador original mais antigo que Moisés e ao Egito a origem da civilização ocidental¹⁵⁴⁰. Enquanto a *Picatrix* também parece ter lhe fornecido bases apropriadas para o seu empreendimento mágico, o *DVCC*.

¹⁵³⁷ 2018, p. 202.

¹⁵³⁸ Cf. BERNAL, 1987, p. 152.

¹⁵³⁹ MONTESANO, 2018, p. 203.

¹⁵⁴⁰ MONTESANO, 2018, p. 204.

Outro ponto que devemos nos deter é o caso das heresias¹⁵⁴¹ e quais foram as suas consequências no contexto florentino de perseguição. Em relação às heresias em Florença o estudo de John Stephens¹⁵⁴² é bastante esclarecedor. Os mais importantes casos de heresia em Florença foram os Fraticelli (“Irmãozinhos”) e os Cátaros¹⁵⁴³, enquanto os outros casos foram os Beguines, os *Apostoli* e os Valdenses¹⁵⁴⁴. Segundo a história das heresias florentinas o séc. XV marca um declínio destes movimentos.

Esta história cronológica dos movimentos heréticos florentinos tem seu início com a fase de crescimento e declínio dos Cátaros entre os séculos XII e XIII. Já os Fraticelli ocuparam quase todo o séc. XIV¹⁵⁴⁵. Estes movimentos prosperaram, pois tiveram como contexto a situação da igreja (não conseguindo atingir as necessidades da sociedade) e as mudanças envolvendo as atitudes religiosas nestes séculos. Além disso, novas ideias passaram a circular de forma mais ágil devido a população estar mais concentrada nas áreas urbanas.

Os Cátaros foram os que mais se desenvolveram com a criação de comunidades, enquanto a igreja buscou maneiras de coagir os dissidentes em vista de combater o movimento. Este movimento possui uma dificuldade de datação, contudo, há registros dos Cátaros em Florença a partir de 1173¹⁵⁴⁶ possuindo participação na política local. No séc. XII o movimento era organizado como um centro missionário e não havia um bispado, fato este que se consolida no séc. XIII e Florença se torna um centro Cátaro na Toscana. Sua comunidade perdurou íntegra até 1244 quando da ida de Pedro de Verona à Florença enviada pelo papa Inocêncio IV. Mesmo após a vitória de Pedro de Verona (conhecido como Pedro, o Mártir) e da Inquisição, os Cátaros ainda viveram em Florença até o fim do séc. XIII. Este fato marcou a vitória dos Guelfos em Florença, enquanto Gibelinos eram condenados como hereges¹⁵⁴⁷.

No séc. XIV a Inquisição florentina perseguiu Cátaros, Gibelinos, Beguines, Fraticelli, *Apostoli* e casos envolvendo astrologia, sendo o mais notável o de Cecco d’Ascoli que foi queimado por volta de 1320. Os Fratecelli foram o movimento herético

¹⁵⁴¹ Do grego *hairesis*, *hairein*. As heresias medievais surgiram nos séculos XII e XIII e significam doutrinas contrárias os oficiais da igreja e da fé cristã (FALBEL, 1976, p. 13).

¹⁵⁴² 1972.

¹⁵⁴³ Também chamados de *Patarene*, sua doutrina consistia em uma visão dualista, semelhante a outros movimentos hereges (STEPHENS, 1972, p. 27).

¹⁵⁴⁴ STEPHENS, 1972, p. 26.

¹⁵⁴⁵ STEPHENS, 1972, p. 27.

¹⁵⁴⁶ STEPHENS, 1972, p. 27-28.

¹⁵⁴⁷ Sobre as ações inquisitoriais contra os Cátaros no século XIII em Florença cf. STEPHENS, 1972, p. 29-33.

que melhor se estabeleceu neste século. A Inquisição florentina na segunda metade do séc. XIV tratou de restringir suas atividades de perseguição em processos contra a usura (lucro financeiro), casos envolvendo a lei canônica e seitas heréticas¹⁵⁴⁸. Em processos envolvendo usura até falecidos eram processados *post-mortem* por heresia e a condenação incluía o confisco de propriedades. Alguns inquisidores foram acusados de extorsão em casos contra usura e licenças de porte de armas, sendo o caso do inquisidor Pietro da l'Aquila. Enquanto outros trataram de absorver acusações anteriores como Fra Michele de Florença¹⁵⁴⁹.

Neste período (metade do séc. XIV) é difícil estabelecer com clareza os casos por conta da documentação. Mas é possível afirmar que houve condenação à fogueira em 1344 e que os *Apostoli* estavam ativos. Na segunda metade do séc. XIV Valdenses foram processados. O final do mesmo século foi marcado por agitação política e a atividade dos Fraticelli, de grupos franciscanos e dos *Ciampi* por conta da pobreza e desigualdade econômica. As lutas políticas, casos de corrupção inquisitorial e a crise comercial impulsionaram uma série de leis contra as atividades inquisitoriais levadas a cabo por importantes membros de guildas e famílias patrícias desde a metade até o final do séc. XIV, não havendo relação com perseguições às heresias¹⁵⁵⁰. No séc. XV ainda há registro dos Fraticelli em Florença na primeira metade do século e sua presença abrangia todas as classes da população¹⁵⁵¹.

A segunda metade do séc. XV (décadas de 1470 e 1480) é marcada, segundo John Stephens¹⁵⁵², por uma série de heresias “não sectárias”. Entre 1472 e 1473 o inquisidor Francesco Fiorentino escreveu um tratado contra a astrologia, este que é um dos principais documentos.

Um dos casos relatado por Stephens¹⁵⁵³ é o de um homem que procurou uma feiticeira em Lucca para recuperar um dinheiro perdido. Segundo o relato este homem teria ouvido a feiticeira consultar as estrelas e um demônio. O homem teria ouvido que o dinheiro havia sido devorado por um porco posto que caísse no lixo segundo o demônio, contudo ao homem foi dito pela feiticeira que o dinheiro havia sido dado por sua esposa ao padre com quem praticou adultério. O homem então contou o que ouviu e

¹⁵⁴⁸ STEPHENS, 1972, p. 33-34.

¹⁵⁴⁹ STEPHENS, 1972, p. 35.

¹⁵⁵⁰ STEPHENS, 1972, p. 40.

¹⁵⁵¹ Sobre as atividades inquisitoriais contra os Fraticelli e sua presença fora da Itália cf. STEPHENS, 1972, p. 47-53.

¹⁵⁵² 1972, p. 54.

¹⁵⁵³ 1972, *idem*.

denunciou a feiticeira ao inquisidor de Florença que executou o porco, achou o dinheiro e mandou prender a feiticeira. A exatidão da informação dada pelo demônio e a crença supersticiosa dos envolvidos constatarem que a magia e a demonologia eram críveis. Porém, casos com acusações mais concretas envolvendo crenças heréticas também foram registrados. Os casos contra Valdenses são mais escassos, porém existiam neste período e sobreviveram até o séc. XVI¹⁵⁵⁴.

A demonologia também está presente em descrições de práticas de exorcismo e cura na abadia dos Vallombrosa, onde florentinos possesores teriam ido procurar ajuda¹⁵⁵⁵. A abadia beneditina ficava em Reggello próximo à Florença. A ordem possuía manuscritos que foram produzidos por volta de 1479 e 1489 que focava principalmente a prática de exorcismo e algumas destas práticas foram executadas em diversas igrejas de Florença. Nestes manuscritos é possível encontrar descrições e relatos de exorcismos praticados pela ordem, além de alguns atritos e críticas envolvendo Lourenço de Médici, problemas acerca de seu *status* social, a ideia de reforma e cismas ocorridas, sobre outras ordens religiosas, mudanças e novas formas de religiosidade.

Os primeiros traços de defesa da magia envolvendo fontes neoplatônicas originam-se no *De Sacrificio et Magia* de Proclo, o qual Ficino traduziu para o latim e compõe o *corpus* teórico de defesa da magia no *DVCC*. Devemos notar que esta fonte defende ideias que se chocam com o núcleo “ortodoxo” cristão, fato este que pode ter contribuído para com as suspeições sobre Ficino e sua obra a partir de 1490¹⁵⁵⁶. Outras obras podem sugerir uma adesão pouco ortodoxa por parte de Ficino, como a sua íntima relação com os escritos herméticos e outras obras consideradas associadas com a magia e o ‘paganismo’.

Rastreamos uma série de atitudes por parte de Ficino que buscam isentá-lo de associações perigosas. Um de seus recursos estratégicos de autodefesa é constituir discursivamente uma autoimagem de cristão piedoso e alinhado a ortodoxia eclesiástica, indicando em mais de uma ocasião sua submissão aos postulados da Igreja romana e algum nível de imparcialidade moral¹⁵⁵⁷.

¹⁵⁵⁴ STEPHENS, 1972, p. 55.

¹⁵⁵⁵ WALDEN, Justine. Exorcism and Religious Politics in Fifteenth-Century Florence. **Renaissance Quarterly**, n. 71, p. 437-477, 2018, p. 446-447.

¹⁵⁵⁶ MONTESANO, 2018, p. 205.

¹⁵⁵⁷ Sobre esta estratégia cf. GIANNETTI, 2005.

No *DVCC*, no texto direcionado *Aos leitores (Ad lectorem)*¹⁵⁵⁸, Ficino afirma que “todos os assuntos discutidos, aqui e em outro lugar, reivindico apenas aquilo que é aprovado pela igreja”¹⁵⁵⁹. Esta mesma afirmação consiste no subtítulo geral da *TP* que consta no frontispício do livro primeiro: “Acerca de todos os assuntos discutidos, aqui e em outro lugar, reivindico apenas aquilo que é aprovado pela igreja”¹⁵⁶⁰. Em outro trecho do *DVCC* (capítulo VIII), faz outra afirmação similar: “Não tentaremos nada proibido pela santa religião”¹⁵⁶¹. Esta postura indica uma aparência de obediência às normas estabelecidas pela Igreja.

Outra forma discursiva de autodefesa consiste em diferenciar-se de seus objetos de estudo indicando que se trata de um exercício intelectual. Tais fatos consistem em sua afirmação de que seu tratamento para com ideias mágicas no *DVCC* trata-se de comentários a Plotino. Em *Aos Leitores (Ad lectorem)* junto a sua adesão aos postulados da Igreja, justifica sua obra como pertencente ao conjunto de comentários a Plotino e que deve tratar com “extremo cuidado” (*diligentius consulturi*)¹⁵⁶². Outra afirmação semelhante se encontra no capítulo quinze do *DVCC*, onde ele afirma:

Devo apresentar uma breve alegação acerca da opinião dos magos e dos astrólogos a favor das imagens em nossa interpretação de Plotino. Devo alertar para que não pensem que venho aprovar o uso das imagens, senão apenas relatá-las¹⁵⁶³.

Neste ponto percebemos que sua justificativa direciona-se aos recursos às imagens talismânicas. Este tipo de justificativa nós consideramos que tenha relação com a polêmica antimágica presente no discurso eclesiástico cristão naquela época que distinguia magia ilegítima e religião legítima (religião $\neq$ magia), onde a magia se torna uma categoria ou rótulo de deslegitimação e exclusão por meio de uma definição negativa (o que ela não é).

¹⁵⁵⁸ Título completo: *Verba Marsilii Ficini ad lectorem sequentis libri*.

¹⁵⁵⁹ FICINO, 1998, p. 240, tradução nossa. “*In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractatur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur*”.

¹⁵⁶⁰ FICINO, 2001, p. 1, tradução nossa. “*In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractatur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur*”.

¹⁵⁶¹ FICINO, 1998, p. 280, tradução nossa. “*Nihil omnino tentemus a sancta religione prohibitum*”.

¹⁵⁶² FICINO, 1998, p. 238-240.

¹⁵⁶³ FICINO, 1998, p. 320, tradução nossa. “*Quae vero ex Magorum vel astrologorum opinione Plotinum interpretandum pro imaginibus allegari possunt, deinceps breviter afferam, si te prius hic admonuero, ne putes probare me usum imaginum, sed narrare*”.

No capítulo dezoito do *DVCC* Ficino segue na mesma direção à aceitação ou não aceitação destes pressupostos. Referindo-se a procedimentos mágicos diversos por meio de imagens fabricadas, Ficino considerou: “Eu, por minha parte, não afirmo que não seja possível tais coisas”¹⁵⁶⁴. E mesmo que alguns nomes de autoridade incontestável tenham manifestado aceitação Ficino afirma que mesmo que “[...] os astrólogos assegurem que seja perfeitamente possível e ensinem o procedimento, contudo, não me atrevo a descrevê-lo”¹⁵⁶⁵.

O argumento de Ficino se encaminha para uma visão polêmica e a demarcação de uma zona de autodefesa, estabelecendo claramente o local onde ele se encontra quando indica possibilidades de uma magia lícita e outra ilícita. Neste ponto seu argumento oscila entre a defesa da questão da eficácia ou não eficácia das imagens e da questão da legalidade ou ilegalidade moral e/ou religiosa para com o recurso à magia.

Segundo Ficino¹⁵⁶⁶, Porfírio¹⁵⁶⁷ confirma a eficácia das imagens para usos não medicinais. Contudo, teria relatado que Plotino tenha sofrido em Roma um ataque mágico por parte do mago egípcio Olímpio. Este ataque teria sido fracassado, pois a boa alma de Plotino o protegeu, revertendo o malefício contra o próprio Olímpio. Este fato narrado não tem ligação alguma com práticas terapêuticas e Ficino a utiliza como evidência de sua eficácia. Já Alberto Magno teria concordado com a eficácia concordando com Thabit e Ptolomeu. Contudo, advertiu acerca dos aspectos lícitos e ilícitos da magia. Este também teria descrito os proveitos obtidos por meio das imagens. Todavia, sobre estes últimos Ficino afirmou ter omitido conscientemente. A omissão de Ficino nestes casos mostra o limite que ele se colocou diante de um tema que é notadamente de seu interesse, contudo, reservando-se ao silêncio.

O argumento de autodefesa de Ficino contra a polêmica antimágica e favorável a magia consiste em “poder confirmar” que de fato os “efeitos” das imagens são verdadeiros. Porém, considerando-se um “homem honesto”¹⁵⁶⁸, (*vir bonus*) rejeita...

[...] estes abusos da arte e, enquanto legítimo teólogo¹⁵⁶⁹,
condeno as exortações e as fumigações a que os ímpios

¹⁵⁶⁴ FICINO, 1998, p. 340, tradução nossa. “*Ego quidem fieri posse talia non affirmo*”.

¹⁵⁶⁵ FICINO, 1998, idem, tradução nossa. “*Astrologi autem fieri posse putant et quomodo docente, qualia ego narrare non audeo*”.

¹⁵⁶⁶ 1998, p. 340.

¹⁵⁶⁷ 1982, p. 146.

¹⁵⁶⁸ Karol Kaske e John Clark (FICINO, 1998, p. 341) traduziram *vir bonus* como “homem responsável” (*responsible man*).

recorrem para invocar os daemones no momento de fabricar as imagens¹⁵⁷⁰.

Esta condenação de Ficino é restrita às práticas consideradas por ele como ilícitas. Já o uso das imagens para obter os dons celestes em procedimentos médicos é aceito sem polêmica. Sua cautela enquanto “legítimo teólogo” nos parece consistir na observância de sua condição enquanto teólogo cristão e membro da Igreja, na qual ele deveria demonstrar acordo para com a “ortodoxia” da instituição e seus doutores. Nisto consiste a defesa da vontade livre contra o determinismo de uma maneira reconciliatória¹⁵⁷¹. Neste quesito a referência de Ficino a autoridade de Tomás de Aquino é fundamental em seu argumento, por se tratar de uma autoridade teológica cristã incontestável, o que em sua visão não invalidaria suas fontes neoplatônicas.

Segundo Ficino, Tomás de Aquino teria admitido que as imagens não possuíssem grandes poderes, sendo o mesmo argumento já foi apresentado no capítulo oitavo do *DVCC*¹⁵⁷². A autoridade de Aquino em a *Suma Contra os Gentios* (Livro III, Capítulo XCII) é então reatualizada em seu argumento acerca da pouca eficácia das imagens. Contudo, neste trecho Ficino acrescenta que em meio o argumento da pouca eficácia das imagens artificiais Aquino “ironiza as letras e os caracteres acrescentados às imagens”¹⁵⁷³ e não as imagens em si mesmas. Segundo Ficino¹⁵⁷⁴, Aquino teria advertido apenas contra as imagens com sinais demoníacos. A ridicularização consiste em um dos elementos contidos nas estratégias de diferenciação entre um “eu bom” e “outro mal”¹⁵⁷⁵.

Outro argumento contrário é suscitado por Ficino seguindo Aquino em *De fato* (*Sobre o Destino*) afirmando que os poderes celestes infundem sobre as matérias naturais do mesmo modo que às fabricadas. Porém, os poderes destas últimas não podem ser considerados miraculosos, pois são oriundos da ação dos daemones. Novamente os daemones tornam-se empecilho para a teoria ficiniana. Outra referência que Ficino se coloca de acordo é novamente de Tomás de Aquino em *De occultis*

¹⁵⁶⁹ Karol Kaske e John Clark (FICINO, 1998, idem) traduziram *legitimus theologus* como “teólogo ortodoxo” (*orthodox theologian*).

¹⁵⁷⁰ FICINO, 1998, p. 340, tradução nossa. “*Et interea confirmat effectum eas habere posse, quanquam et ut vir bonus artis damnat abusum, et ut legitimus theologus orationes suffumigationesque detestatur, quas impii quidam ad daemones imaginibus fabricandis adhibuerunt*”.

¹⁵⁷¹ KASKE; CLARK, 1998a, p. 57-58.

¹⁵⁷² FICINO, 1998, p. 280.

¹⁵⁷³ FICINO, 1998, idem, tradução nossa. “[...] *ubi characteres et litteras figuris additas ridet*”.

¹⁵⁷⁴ 1998, idem.

¹⁵⁷⁵ Cf. HANEGRAAFF, 2005, p. 215.

naturae operibus (*Sobre as Operações Ocultas da Natureza*) com argumento semelhante. Em suma, a advertência consiste em não deixar-se ser enganado pelos daemones, alerta este que também Ficino¹⁵⁷⁶ faz concordar Jâmblico e Aquino. Aquino¹⁵⁷⁷ também se faz concordar com Agostinho, citando seu argumento contra a magia hermética do *Asclepius*¹⁵⁷⁸ considerando que os ídolos animados não são criação de Deus, senão do homem e por este motivo são carregados com as paixões humanas e assim não devem ser consideradas autoridades divinas. Contudo, Aquino ainda considera que estes tenham eficácia em produzir efeitos mesmo que limitados.

Os suspeitosos poderes das imagens seriam atribuídos à ação demoníaca, posto que as imagens fabricadas, do mesmo modo que os diversos objetos do mundo também possuem a capacidade de produzir malefícios (*veneficiis*) aos homens em geral, e aos magos e animais em particular¹⁵⁷⁹. Contudo, Ficino não parece acreditar que seja possível uma ação à distância deste tipo, o que em outros lugares julga crível. Contudo, afirma ainda que os egípcios e árabes acreditavam que era possível animar estátuas¹⁵⁸⁰ por meio de espíritos estelares e almas demoníacas. Entretanto, alguns consideram que os daemones são os próprios espíritos estelares. Com efeito, Ficino considera inegável à ação demoníaca o poder de produzir assombros. Todavia, nega que possam ser encerrados em uma matéria qualquer do mundo.

O argumento final de Ficino¹⁵⁸¹ acerca das imagens fabricadas consiste em considerar que seus poderes são oriundos de uma disposição natural prévia. Em outras palavras naquilo que os influxos celestes naturalmente tenham já infundido na matéria e que estas se encontram em latência. Quanto à eficácia das imagens fabricadas esta consiste em sua concordância com as ordens celestes no momento de sua fabricação. Respeitado as devidas correspondências entre as matérias do mundo e os astros, os poderes latentes nas mais diversas matérias podem ser trazidos de sua ocultação para a sua manifestação e uso. Por fim, Ficino indica que devemos nos precaver da idolatria e nem incorrer em seu uso temerário. Estes argumentos podem ser vistos como justificativas teológicas favoráveis à eficácia da magia vista como técnica, porém ainda distinta da religião.

¹⁵⁷⁶ 1998, p. 342.

¹⁵⁷⁷ 1996, p. 578-579.

¹⁵⁷⁸ AGOSTINHO, 1996, p. 765-778; WALKER, 2000, p. 43.

¹⁵⁷⁹ FICINO, 1998, p. 350.

¹⁵⁸⁰ *Asclepius*, 23.

¹⁵⁸¹ 1998, *idem*.

O aporte teórico escolástico em Marsílio Ficino consiste em sua maioria em considerações filosóficas e argumentos de autoridade. No caso do uso correto de talismãs, Ficino recorre à autoridade de Alberto Magno no *Speculum astronomiae*¹⁵⁸². Seu uso seria desautorizado se as forças envolvidas fossem de ordem demoníaca. Contudo, forças celestes são aprovadas¹⁵⁸³. Acerca das adesões escolásticas como Tomás de Aquino, Brian Copenhaver¹⁵⁸⁴ sugere que as suspeitas sobre a obra de Ficino e sua ansiedade diante de seu pertencimento não apenas como crente, senão também como sacerdote cristão, o levou na *Apologia*, escrita posteriormente ao *DVLT*, a declarar sua fidelidade aos doutores da igreja como uma estratégia de defesa e com o intuito de justificar seu empenho teórico ou filosófico.

Acerca das imagens a autoridade suscitada é a de Tomás de Aquino (*Suma Contra os Gentios*). Aquino é importante para Ficino em sua confirmação do poder natural dos talismãs por meio da matéria em que estes são produzidos e não pelas imagens gravadas nelas¹⁵⁸⁵. Porém, algumas advertências são dadas. Os talismãs não podem ser utilizados se possuírem “caracteres” ou “letras” e não devem produzir efeitos que não sejam os naturais comuns¹⁵⁸⁶, ou seja, os artificiais. Contudo, qualquer imagem gravada em um talismã é por si mesmo artificial.

Os argumentos de Tomás de Aquino suscitam a linha dura antimágica agostiniana contra os talismãs posto que estes possam envolver um acordo consciente ou não com um *daemones*. Brian Copenhaver¹⁵⁸⁷ considera que Aquino é mais liberal que Agostinho e que Ficino conhecia ambos muito bem. A distinção tomada por Ficino foi de considerar os componentes intelectuais ou “noéticos”, tendo em vista que o talismã opera uma transferência entre a inteligência do seu usuário e a inteligência celeste ou demoníaca. Neste sentido, o que mais importa é o “conteúdo intelectual” e o “poder noético” do objeto e nem tanto as qualidades físicas dos mesmos.

Contudo, as reivindicações contidas no duvidoso tratado *Sobre o Destino* mencionado por Ficino, talvez falsamente atribuído a Tomás de Aquino, indica uma contradição para com a *Suma Teológica* quando aprova o uso medicinal de amuletos e possíveis relações “não noéticas de causa e efeito” entre influências celestes e objetos

¹⁵⁸² YATES, 1964, p. 73; SAIF, 2015, p. 123.

¹⁵⁸³ COPENHAVER, 1984, p. 531; KLAASSEN, 2013, p. 30.

¹⁵⁸⁴ 1984, p. 524; 2015, p. 102.

¹⁵⁸⁵ YATES, 1964, p. 73.

¹⁵⁸⁶ COPENHAVER, 1984, p. 531.

¹⁵⁸⁷ 1984, p. 532.

artificiais, relações estas negadas na *Suma Teológica*¹⁵⁸⁸. Embora Aquino tenha condenado os “caracteres” ou inscrições e legitimado as “figuras”, Ficino conseguiu articular uma justificativa para a legitimação e eficácia dos talismãs e amuletos a partir de uma série de autoridades antigas e relatos bíblicos. Embora, como Brian Copenhaver¹⁵⁸⁹ chama atenção, os talismãs mesmo não ocupando um lugar proeminente em sua escala potencial de atração e sua relação com os “defeitos da matéria”, ainda assim são capazes de atrair os poderes celestes mesmo que em menor nível. Todavia, a distinção ficiniana entre talismã e amuleto é flutuante em termos de base física, posto que o que os diferencia é o procedimento de gravação de imagens e caracteres linguísticos.

Sendo assim, a questão envolvendo a escolha da matéria e sua correlação com as forças celestes em Ficino parece indicar uma influência tomista¹⁵⁹⁰. Ficino admite que uma pedra possua um poder intrínseco e que este pode ser potencializado com a imagem adicional específica, como no caso da pedra Bezoar no qual se inscreve a imagem de um escorpião¹⁵⁹¹. Com efeito, a maneira que Ficino discorre sobre as imagens de maneira mais descritiva do que conceitual torna mais difícil de compreender sua posição, embora não as obscureça, pelo contrário suas justificativas são providas de coerência¹⁵⁹². Ainda assim, tal comportamento nos sugere certa hesitação – que Brian Copenhaver também indica –, e que tal constatação corrobora nossa tese como dissimulação.

Por outro lado, surge outro tema de relevância. Ficino considera que além das propriedades perceptíveis pelos sentidos, também existem propriedades ocultas imperceptíveis, porém que podem ser revelados pela razão, o que mostra uma clara distinção entre “manifesto” e “oculto” ou não manifesto¹⁵⁹³, ou entre “oculto” no sentido de natural contraposto ao manifesto através da volição dos astros¹⁵⁹⁴, i.e., que se manifesta ocultamente de maneira distinta. Por exemplo, a luz do Sol que se manifesta visivelmente e sua contraparte de radiação não visível.

¹⁵⁸⁸ C OPENHAVER, 1984, p. 533.

¹⁵⁸⁹ 1984, p. 534.

¹⁵⁹⁰ COPENHAVER, 1984, p. 536.

¹⁵⁹¹ AAKHUS, 2008, p. 196.

¹⁵⁹² COPENHAVER, 1984, p. 538.

¹⁵⁹³ COPENHAVER, 1984, p. 525.

¹⁵⁹⁴ COPENHAVER, 1984, p. 539.

Segundo Brian Copenhaver¹⁵⁹⁵, esta concepção advém no campo médico. As obras de Cláudio Galeno e Dioscórides podem ter influenciado Ficino acerca da função de atração e das propriedades não perceptíveis associadas às substâncias enquanto causas ativas, mas não de maneira exata. Seu funcionamento mesmo sendo indescritível é completamente crível por meio empírico no qual o médico comprova sua eficácia. A isto se aplica o uso de pedras em procedimentos de cura e que sugere também o seu uso talismânico. Tal concepção afasta-se das terríveis desconfianças de Agostinho sobre os talismãs. O uso terapêutico de pedras, plantas e talismãs talvez tenham contribuído para modificar a compreensão tanto da “eficácia médica” quanto da “legitimidade religiosa”¹⁵⁹⁶. Com efeito, o aspecto empírico da manipulação destas propriedades acabou por modificar também a especialidade não só do médico, como também do filósofo e do físico posto que envolvesse propriedades físicas e metafísicas.

Também são importantes para Ficino as teorias antigas e medievais sobre o hilemorfismo, a “doutrina da forma” e sua relação com as propriedades ocultas, das “formas substanciais” e da “causa dispositivo”¹⁵⁹⁷. Para a teoria medieval as imagens eram entendidas como acidentes e não como substâncias. Ficino teve que arduamente justificar que as imagens são acidentes que se assemelham as substâncias por conta de sua relação natural com as causas celestes, a fonte das formas substanciais. Com efeito, Ficino divergiu de suas fontes ao associar a teoria do *spiritus* enquanto fundamento mágico e as ideias de correspondência e semelhança. Estes fundamentos são de origem neoplatônica que concebem a ideia de imitação¹⁵⁹⁸. Neste sentido, podemos afirmar que a magia escolástica possuía o mesmo patamar de influência e importância na magia ficiniana do mesmo modo que a magia neoplatônica, onde em um campo mais amplo, na magia renascentista, ambas são componentes fundamentais¹⁵⁹⁹.

Todavia, como Vescovini¹⁶⁰⁰ chamou atenção, Ficino pode ter considerado que as teorias árabes e medievais possuíam falhas por considerarem apenas as condições materiais, naturais e físicas, não considerando as causas espirituais. Neste sentido, Ficino teria indicado tal crítica em vários escritos desde a *Disputatio* até o comentário a Plotino. Fato tal que evidencia o amplo espectro de adesões intelectuais, tendências,

¹⁵⁹⁵ 1984, p. 525-256; 2015, p. 103.

¹⁵⁹⁶ COPENHAVER, 1984, p. 528.

¹⁵⁹⁷ COPENHAVER, 1984, p. 550.

¹⁵⁹⁸ COPENHAVER, 1984, *idem*.

¹⁵⁹⁹ KLAASSEN, 2013, p. 5.

¹⁶⁰⁰ 1996, p. 111.

contextos, limites e originalidades das formulações ficinianas indicadas por seus posicionamentos críticos.

Neste sentido, evidencia-se em Ficino uma complementação das teorias aristotélicas e ptolomaicas acerca dos corpos celestes e suas causas que coloca Ficino no seio do debate entre as concepções gregas, árabes e latinas entre os seguidores de Aristóteles e Ptolomeu¹⁶⁰¹. Em linhas gerais as críticas de Ficino às concepções astrológicas medievais visa sustentar um argumento contra a visão considerada supersticiosa das práticas previsivas judiciárias em favor de uma visão não determinista. Uma de suas críticas ao determinismo físico dos astrólogos medievais é sua concepção de “movimento interno do céu”¹⁶⁰² que segue os princípios plotinianos que se contrapõem aos princípios ptolomaicos limitados a causa substancial para o movimento sustentados em concepções aristotélicas.

O ponto principal da autodefesa ficiniana é a *Apologia*¹⁶⁰³. Logo após a publicação de seu *DVLT*, Ficino escreveu a defesa de si mesmo e sua obra¹⁶⁰⁴. Neste escrito Ficino parece demonstrar uma grande “ansiedade”¹⁶⁰⁵ ou “precaução”¹⁶⁰⁶ ao tratar de temas que envolviam magia, astrologia e imagens talismânicas, o que constituía um campo perigoso a se percorrer¹⁶⁰⁷. Tal fato se evidenciaria pela submissão de Ficino diante da ortodoxia eclesiástica. O senso de inquietação e ameaça ou insegurança¹⁶⁰⁸, perseguição ou pressão religiosa¹⁶⁰⁹ corresponde a algum tipo de ameaça real ou imaginária, como a magia como inimigo a ser combatido, são todos indicativos de um discurso polêmico que o guiou a uma atitude dissimulatória que envolve aparentar isenção, aprovação social e obediência para afastar-se de punições e constrangimentos públicos¹⁶¹⁰. Neste sentido, Ficino se utilizou de uma estratégia de autoproteção que o conduziu a uma esfera discursiva que hoje é chamada de esoterismo¹⁶¹¹ entendido como encobrimento e disfarce.

¹⁶⁰¹ VESCOVINI, 1996, p. 113-114.

¹⁶⁰² VESCOVINI, 1996, p. 115-116.

¹⁶⁰³ Título completo: *Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt.*

¹⁶⁰⁴ FICINO, 1998, p. 394.

¹⁶⁰⁵ WALKER, 2000, p. 42; COPENHAVER, 2015, p. 102; KASKE; CLARK, 1998a, p. 56.

¹⁶⁰⁶ YATES, 1964, p. 80.

¹⁶⁰⁷ MEBANE, 1989, p. 32; CLARK, 2006, p. 292.

¹⁶⁰⁸ HANEGRAAFF, 2005.

¹⁶⁰⁹ ZAGORIN, 1990.

¹⁶¹⁰ GIANNETTI, 2005.

¹⁶¹¹ ZAGORIN, 1990. Cf. FAIVRE, Antoine. **Access to Western Esotericism**. New York: SUNY Press, 1994; **Western Esotericism**. A Concise History. Tradução: Christine Rhode. New York: SUNY Press,

Afirmamos que sua estratégia aplica-se a defesa de si mesmo e de seus livros como o próprio Ficino afirma na *Apologia*. Segundo Ficino, seu livro atraiu não apenas a atenção daqueles desejosos de seus conselhos médicos, senão também de pessoas “malvadas” interessadas em denunciá-lo. Mas denunciá-lo pelo quê? Ficino¹⁶¹² evidencia as suspeitas sobre ele mesmo elencando sua posição enquanto sacerdote envolvido com medicina e seu interesse em astrologia, magia e imagens iatroastrológicas. Este ponto sugere a existência de um alvo e um auditório de interessados. Para ele, tais suspeitas colocavam em dúvida seu trabalho de caridade médica e o benefício que este concedeu a seus concidadãos¹⁶¹³. Neste sentido, as condições para um ambiente de polêmica antimágica e pró-mágica são mais que evidentes.

Seus argumentos a favor de si mesmo são relacionados por Ficino com três de seus amigos: Pedro del Nero, Pedro Guicciardini e Pedro Soderini, chamados de “três Pedros” (os três “P”), onde Pedro (Piero) e pedra (*petra*) possuem o sentido de pedra de fundação, através dos quais Ficino fundamenta seu edifício ou estratégia de autodefesa, assim suscitando a imagem de Pedro como fundamento da Igreja de Cristo¹⁶¹⁴. Pedro no relato bíblico¹⁶¹⁵ é o portador do poder de ligar/desligar a terra e o céu. A imagem da chave dos céus era interpretada esotericamente no Renascimento do séc. XV como um recurso mágico, servindo de confirmação de que o Cristo possuía o desígnio da magia natural, benéfica e alinhada a uma imagem cristã. A interpretação instauradora de Ficino construiu assim uma coesão entre a imagem da magia benéfica e o Cristo como a fonte confiável de tal poder sobre a terra e os céus, conciliando paganismo e a visão de mundo cristã¹⁶¹⁶.

A interpretação renascentista das referências bíblicas mágico-médicas consistia em descolar as práticas consideradas como magia ilícita das lícitas e direcioná-las para a esfera do milagre. As imagens bíblicas que envolvem cura, ressurreição e prodígios diversos evidenciam a mudança de tom do Antigo Testamento quando este se refere à magia, ou seja, de forma condenatória e às práticas mágicas aceitáveis no Novo

2010; VON STUCKRAD, Kocku. Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation. *Religion* 35, p. 78-97, 2005c; HANEGRAAFF, 2006b; 2010; 2012; 2013.

¹⁶¹² 1998, p. 394.

¹⁶¹³ Em cartas dirigidas a Jacopo Martini e Lourenço de Médici (ambas 16 de dezembro de 1489) Ficino (2012, p. 5) afirma que escreveu o *DVLT* com o intuito de ajudar e beneficiar seus amigos.

¹⁶¹⁴ MARCEL, 1958, p. 497-498.

¹⁶¹⁵ Mateus 16, 18-19; 18, 18.

¹⁶¹⁶ ROSA, 2010, p. 35.

Testamento, enquanto defesa dos representantes de Deus, como no caso envolvendo Pedro e Simão Mago¹⁶¹⁷.

Sendo assim, os “três Pedros” são as três pedras fundamentais de sua defesa entendidos enquanto um só fundamento e argumento. Estes três personagens históricos constituem as forças que Ficino mobilizou para a sua defesa no campo social e político. Del Nero era um estudioso dos clássicos e advogado, Guicciardini era de uma das principais famílias florentinas e Soderini foi *Gonfaloniere* a partir de 1502¹⁶¹⁸.

Seu primeiro argumento¹⁶¹⁹ consistia em afirmar que os antigos sacerdotes eram também médicos e astrônomos (i.e. astrólogos). Para Ficino uma das caridades oferecidas pelos sacerdotes era o auxílio à saúde e o bem-estar mental. Do mesmo modo que a medicina é pertinente ao sacerdote, a astrologia era pertinente à medicina. Por isso, afirma Ficino que a medicina sem a astrologia poderia tornar-se prejudicial. Como cristão Ficino suscitou a ordem de Cristo aos seus discípulos para que estes saíssem pelo mundo oferecendo a cura àqueles que precisam dela e que o fizessem como ato de caridade. Estas afirmações de Ficino se assemelham às passagens do *Eclesiástico* 38, 1 e dos evangelhos de *Lucas* 9, 1 e *Mateus* 10, 1. Ficino afirma ainda que o Cristo ordenou que seus discípulos¹⁶²⁰ deveriam curar com o auxílio da palavra, e caso não o fosse possível que curassem como ervas e plantas¹⁶²¹. O sacerdote/médico assim o é porque Deus o criou desta maneira. Para Ficino, Deus ele mesmo criou o cosmos de uma maneira que a cura pudesse ser achada, e da mesma forma que os animais acham os seus remédios, o sacerdote/médico foi criado por Deus como agente da cura.

No final da Idade Média, segundo Kieckhefer¹⁶²², muitos membros do clero foram envolvidos ou entusiastas da magia associada à prática necromante, e a isto ele chamou de “submundo eclesiástico” da necromancia, que envolvia clérigos de diversas afiliações eclesiásticas, ordenados ou não. As práticas necromantes consistiam no

¹⁶¹⁷ KIECKHEFER, 1992, p. 41-42.

¹⁶¹⁸ SALAMAN, Clemente. Introduction. In: FICINO, Marsilio. **The Letters of Marsilio Ficino**. Vol. 8. London: Shephard-Walwyn, 2009, p. vix.

¹⁶¹⁹ FICINO, 1998, p. 396.

¹⁶²⁰ O caso do Cristo e de seus discípulos/apóstolos serem entendidos como magos constituiu-se como uma das grandes controvérsias do séc. XII. O maior representante desta interpretação do evangelho era Celso. Segundo esta interpretação as práticas de cura do Cristo por meio do toque, saliva e palavra são mágicas em um sentido lícito (milagres). Os milagres se tornaram então uma “justificativa religiosa” para iluminar a fé e pregar o arrependimento. Em seu significado escatológico consistia na guerra entre o bem e mal. Também exercia a função de separação entre magia (poder dos demônios) e milagre (poder de Deus) (KIECKHEFER, 1992, p. 43-44).

¹⁶²¹ Referência bíblica não localizada. Inclusive a bíblia condena em alguns trechos o uso de amuletos e objetos semelhantes além de práticas consideradas supersticiosas. Cf. Ezequiel 13, 18; Deuteronômio 18, 19.

¹⁶²² 1992, p. 165.

conhecimento teórico do exorcismo, nos casos dos “sacerdotes cantores”¹⁶²³ que faziam missas para as almas dos mortos ou em práticas individuais. Muitos destes clérigos prestavam ofício regular ou não em paróquias ou cúrias como sacerdotes oficiais ou assistentes. Estavam também ligados a congregações menores ou monastérios, onde monges e frades se dedicavam a práticas secretas de necromancia.

O que nos chama mais atenção para o caso de Ficino é o fato de serem encontradas conjurações necromânticas em manuais de medicina, isso indica que muitos clérigos ou sacerdotes interessados por medicina tenham tido contato com estas práticas por meio destes livros¹⁶²⁴. A associação entre magia, medicina e demonologia em Ficino sugere que este tenha se tornado um suspeito de necromancia, hipótese que corrobora com as acusações contra ele e sua defesa de uma prática médica legítima e piedosa. O conhecimento e a familiaridade com imagens talismânicas e livros proibidos já seriam motivos suficientes para estas assimilações entre interesse, conhecimento e acesso aos livros para se constituir um mago ou necromante em potencial. Os livros proibidos, como a *Picatrix*, constituíam as fontes ou meio de comunicação entre a tradição herética escrita, possibilitando trocas e transferências de informações e conhecimentos considerados proibidos¹⁶²⁵. A posse e controle sobre estas fontes circunscreveria uma esfera de controle da informação nelas contidas, garantindo um acesso privilegiado.

Percebemos em seu primeiro argumento uma nítida postura pró-mágica, ou seja, uma defesa que argumenta a favor de uma identidade entre religião e magia (magia = religião; magia = Cristianismo = Neoplatonismo), uma definição positiva da magia (o que ela é), tratando-se de uma defesa teológica e até mesmo bíblica da magia. Sua defesa confirma seu interesse religioso de sustentar um Cristianismo renovado, onde a magia exerceria uma função fundamental. Também se constata a defesa do Cristianismo renovado e alinhado ao Hermetismo, ao Platonismo e ao ‘paganismo’ que estava relacionada com a implementação da política platônica/hermética dos Médici e seus interesses pessoais.

Esta estratégia sugere um discurso apologético em defesa de uma coerência bíblica relacionada à prática cristã da cura e da caridade enquanto uma conduta ética e piedosa. Este argumento sustenta uma visão da magia que envolve sua eficácia e

¹⁶²³ KIECKHEFER, 1992, p. 166.

¹⁶²⁴ KIECKHEFER, 1992, p. 167.

¹⁶²⁵ CAVAILLÉ, 209, p. 35.

racionalização. Vejamos como esta defesa da magia necessita de uma defesa teórica e da constituição de uma imagem paradigmática do mago benéfico.

Acerca das imagens, seu segundo argumento, Ficino afirma que ele não as recomenda, apenas as descreve como um comentário a Plotino. As imagens são mais um elemento de associação com as práticas necronômicas e princípio básico da magia simpática, amatória e demoníaca¹⁶²⁶. A magia desenvolvida por Ficino foi descrita por ele como “natural”, não se tratando de “magia profana” ou “culto demoníaco”. Sua magia natural “se aproveita dos corpos celestes” e seus poderes naturais “captando seus benefícios” e utilizando-os para tratar da saúde. Segundo ele este era um “uso legítimo”. Devemos notar também conforme sua concepção que o médico ao operar as forças celestes ele está operando magicamente, pois não haveria distinção entre magia e ciência natural¹⁶²⁷ (magia = ciência).

A distinção destas duas formas de magia é bastante clara em Ficino. A magia ilícita é um “culto demoníaco”, produz prodígios, entretanto do tipo apelativo, como uma “ostentação pública”, não produzindo nenhum benefício, senão artifícios¹⁶²⁸. Enquanto a magia lícita é natural e produtora de maravilhas. Esta quando associada à medicina e a astrologia produz a saúde. Assim, para Ficino aquele que não busca na magia os seus benefícios é indigno dela. Sendo assim, o uso ilícito da magia conforme é descrita por Ficino nos faz entender que seu estatuto de ilicitude consiste em seu uso não benéfico ou inapropriado, pois se trata de uma prática não autorizada ou seu uso de maneira ignorante, débil ou imoral. Esta é uma das principais negações da magia demoníaca feita por Ficino em seus escritos¹⁶²⁹.

O pesquisador Stuart Clark¹⁶³⁰ considerou que a magia natural defendida por Ficino consistia em um conhecimento que privilegiava um tipo de ascensão intelectual ou iluminação, onde o aspecto “mágico” buscava lograr prodígios religiosos. E assim nós percebemos mais um argumento que unifica magia e religião, enquanto um discurso de identidade que se constitui definindo semanticamente quem é o ilícito, o proibido e o demonizado como categorias ou razões de exclusão e/ou distinção.

¹⁶²⁶ KIECKHEFER, 1992, p. 175.

¹⁶²⁷ KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 2004, p. 263.

¹⁶²⁸ Acerca de formas de magia ilusória, como a dos prestidigitadores, Ficino as repreendeu vivamente (KIECKHEFER, 1992, p. 110). Tal fato demonstra que Ficino nunca foi um mago da corte e nem demonstrava nenhum apreço aos ilusionistas que por vezes apresentavam suas práticas em praça pública.

¹⁶²⁹ WALKER, 2000, p. 52.

¹⁶³⁰ 2006, p. 289.

Contudo, acerca do mago se pergunta Ficino: porque o mago é uma figura aterradora? Ora, o mago foi o primeiro a ver o Cristo afirmou ele. Acerca desta afirmação, Ficino indica que o mago não deve ser visto como uma figura horripilante, senão como um agente benéfico, pois estes são “graciosos aos evangelhos” e privilegiados por serem os primeiros a contemplar o Cristo recém-nascido. Segundo Ficino, o sacerdote/mago é semelhante ao agricultor que semeia a terra com as sementes do mundo celeste, cultivando e manipulando as coisas terrestres a partir dos padrões celestes. O sacerdote/mago semeia e cultiva, preparando a terra/corpo para absorver os dons celestes.

Seu terceiro argumento, e final, consiste na afirmação de que o mundo é cheio de vida. Para Ficino existem aqueles que negam que a vida habita o mundo em suas mínimas coisas, sendo estes “supersticiosos e insensatos”. A afirmação de Ficino é a de que o mundo possui uma alma, e que esta alma é Deus mesmo que se derrama sobre o mundo, e que assim nos movemos e vivemos em Deus. Assim a vida que tudo permeia no mundo pode ser chamada de alma. Para Ficino, foi da vontade do próprio Deus que todo o mundo fosse habitado pela vida e todas as mínimas coisas fossem vivas.

Em uma linguagem bastante poética Ficino afirma que a vida que infunde sobre o mundo é semelhante ao olhar, que à distância se efetiva sobre seu objeto. Neste sentido os céus e a terra estão separados, não se tocam, mas são como cônjuges. Os céus não toca (copula) a terra, mas a germina através de seus raios que são os seus olhos. Para Ficino esse argumento deve ser utilizado contra os supersticiosos como demonstração de que aquele que procria pelo olhar possui em si mesmo a vida que ele gera. Da mesma forma que um pardal gera outro pardal idêntico a ele, a vida celeste infunde a vida idêntica a ela na terra. Diante de tal quadro, porque se utilizar da vida que abunda o mundo seria ilícito se esta vida é Deus enquanto ele mesmo o doador da vida de todas as coisas?

Esta é a consumação do argumento de autodefesa de Ficino que unifica teológica e poeticamente os ofícios do mago, do médico e do sacerdote em seu escopo lícito e piedoso com aparência de ortodoxia. Em nossa visão, Ficino direciona sua argumentação para o campo poético, do sentimento e do ofício religioso evocando uma narrativa bíblica fundante para o Cristianismo, onde em sua visão é inegável o caráter sacerdotal do mago e sua total identidade com a magia. Para Ficino seu argumento aparenta ser vitorioso e incontestável.

4.3.2 Problemas intra-religiosos

Os inimigos de Ficino vinham de *dentro* da Igreja, ou seja, de seu mesmo campo religioso, enquanto uma interação que chamamos de intra-religiosa. Contra os seus “inimigos”, ou os detratores da cúria¹⁶³¹, Ficino suscitou na *Apologia* o apoio de outros três nomes de importância. A Pedro Neri solicita que este acione o poeta Cristoforo Landino, chamado por Ficino de Anfião, para demolir os “corações de pedra de nossos inimigos com a sua suavidade”¹⁶³². A Guicciardini pede que acione Poliziano, chamado de Hércules e que este:

[...] possa expulsar estes monstros bárbaros que ameaça devastar o Lácio, despedaça-os, mata-os; como zelosamente os conquista, e nos defenda com segurança. Ele pegará sua milícia e cortarão as cem cabeças desta Hidra que agora ameaçam nossos livros/crianças¹⁶³³.

Por fim, a Soderini, Ficino pede que o trouxesse Pico Della Mirandola, o seu Febo (Apolo), para que este derrote o “venenoso Píton” (*venenosum [...] phytonem*) que emerge dos pântanos. Escreve Ficino:

Por favor, eu oro para que ele dobre seu arco. Imediatamente afie seus dardos. E quando ele começar a atirar, ele vai matar a todos os venenosos imediatamente, eu sei do que estou falando¹⁶³⁴.

Nestas importantes passagens Ficino nomeia os seus detratores como “inimigos”, “monstros bárbaros”, “Hidra” e “venenosos”. A violência simbólica dirigida a eles evidencia a potência de suas “armas” direcionadas contra eles em defesa de seus “livros” (*libri*), também referidos como “crianças” (*liberi*).

¹⁶³¹ ALLEN, 2008, p. 34.

¹⁶³² FICINO, 1998, p. 400, tradução nossa. “[...] *suavitate mira celeriter lapidea hostium nostrorum corda demolliet*”.

¹⁶³³ FICINO, 1998, p. 400, tradução nossa. “*Nosti profecto quot barbara monstra Latium iam devastantia Politianus Hercules invaserit, laceravit, interemerit; quam acriter expugnet passim, quam tuto propugnet. Hic ego vel centum hydrae capita nostris liberis minitanti statim contundet clava, flammisque comburet*”.

¹⁶³⁴ FICINO, 1998, idem, tradução nossa. “*Tendat arcum obsecra, precor; confestim spicula iaculetur. Intendet ille protinus, scio quid loquar, venenumque totum semel una nece necabit*”.

Alguns desdobramentos nos meses posteriores a publicação do *DVLT* nos auxiliará em termos de demonstração de nossa hipótese para com a conduta pública de Ficino. Pontos específicos da biografia ficiniana e de suas *Epistolae* nos sugere que Ficino teve consideráveis problemas com a cúria¹⁶³⁵ e que estes tenham impulsionado sua *Apologia*. Elencamos a seguir as acusações envolvendo magia, astrologia, demonologia e “paganismo” e suas repercussões entre Ficino e seus interlocutores. Segundo Kaske e Clark¹⁶³⁶, estes problemas teriam se iniciando depois de Ficino ter sido continuamente reprovado pessoalmente por Zanobi Acciaiuoli sobre Platonismo e tomismo e por parte de João da Hungria sobre seu revisionismo pagão.

Desde o início da perseguição à feitiçaria e quando esta se tornou um crime com o delineamento de suas características como o pacto demoníaco¹⁶³⁷, aqueles que de algum modo buscavam ligações através de daemones se tornaram suspeitos e passíveis de perseguição. Ficino sentiu sobre si o peso da acusação e o atordoamento em buscar justificativas que o afastasse da magia demoníaca e o alinhasse a uma magia “espiritual” ou “natural”. Contudo, quais os argumentos eram aceitos pela Igreja?

Segundo Ioan P. Culiano¹⁶³⁸ o argumento dicotômico entre “demoníaco” e “natural” parecia agradar as autoridades mesmo sendo uma distinção artificial. Este tipo de distinção era suficiente para estabelecer uma “culpabilidade” mediante uma escala de vários níveis ou tipos de magia que variavam do rejeitável ao aceitável.

Nas décadas de 1480 e 1490 ao se aproximar das obras dos neoplatônicos Jâmblico, Proclo e Pselo, Ficino ultrapassou os limites aceitáveis de um cristão “piedoso”¹⁶³⁹ e passou a incorrer em temas que gerariam suspeitas sobre ele por parte dos membros do clero. Suas preocupações com a “ortodoxia” do clero já se mostravam presentes desde a *Disputatio contra iudicium astrologorum* [1477]¹⁶⁴⁰, e agora de uma maneira bastante transparente no *DVLT* e em seus escritos posteriores a acusação de 1489¹⁶⁴¹ e na apologia ao *De Sole et De Lumine* em 1493¹⁶⁴².

Os problemas com a cúria que investigamos agora se iniciaram após a publicação do *DVLT* em 1489. Antes quando da polêmica astrológica manteve-se dentro de limites seguros ao defendê-la. Com o *DVLT* e seu interesse por imagens talismânicas,

¹⁶³⁵ KASKE; CLARK, 1998a, p. 55; HEISER, 2011, p. 22.

¹⁶³⁶ 1998a, idem.

¹⁶³⁷ CULIANO, 1987, p. 161.

¹⁶³⁸ 1987, p. 161-162.

¹⁶³⁹ MONTESANO, 2018, p. 205.

¹⁶⁴⁰ MARCEL, 1958, p. 496-497.

¹⁶⁴¹ NORTH, 2009, p. 287.

¹⁶⁴² MARCEL, 1958, p. 528, 538.

daemones e magia ilícita em seu estudo médico acabaram lhe gerando certa inquietação ou preocupação¹⁶⁴³.

Na biografia escrita por Giovanni Corsi o *DVLT* é mencionado apenas uma vez e sem nenhuma referência a acusação de magia. Por outro lado, Della Torre¹⁶⁴⁴ afirma que os inimigos ou rivais (*emuli*) de Ficino se utilizaram da publicação de seu *DVLT* para acusá-lo de magia e necromancia (*magia e necromanzia*) ao Papa Inocêncio VIII. E mais, Della Torre ainda escreveu que na época circulavam rumores que Ficino tinha o poder de afastar daemones como um necromante.

A necromancia origina-se das palavras gregas *nekroi* e *mantia*, que significa adivinhação por meio dos mortos, termo que era comum na Baixa Idade Média e no Renascimento do séc. XV. Segundo Kieckhefer¹⁶⁴⁵, para os medievais não era crível que os mortos pudessem retornar da cova, senão que os demônios assumissem a forma de humanos mortos e simulassem sê-los. O sentido de necromancia nesta época se tornou então em um tipo de rito de conjuração demoníaca de cunho maléfico. Um dos principais elementos simbólicos era o uso de talismãs ou amuletos e a recitação de encantamentos, onde o simples porte de algum talismã imediatamente produzisse uma suspeita de necromancia por parte de seu possuidor. Para a compreensão da época o necromante conjurava os demônios ou o próprio diabo chamando-o por seu nome quando este é familiar.

A associação com a necromancia, além de seu desvio supersticioso astrológico e o interesse demonológico em Ficino também serviu de combustível para as suspeitas sobre ele. Oposto a seus detratores não denominados por Della Torre estavam os seus apoiadores conhecidos: os três Pedros já mencionados, Pedro del Nero, Pedro Guicciardine e Pedro Soderini (três “P”), além dos três “C”, Giovanni Canacci, Bernardo Canigiani e Amerigo Corsini¹⁶⁴⁶. O apoio destes personagens foi de grande importância para a defesa de Ficino contra seus acusadores.

Alguns documentos atestam que Ficino estava ansioso com uma iminente nova acusação contra ele¹⁶⁴⁷ e algumas de suas *Epistolae* do ano de 1490 apontam nesta direção. Em cartas a Jacopo Martini e a Lourenço de Médici, Ficino¹⁶⁴⁸ menciona os benefícios de seu livro para com seus “amigos”. Enquanto em outra carta ao médico

¹⁶⁴³ COPENHAVER, 1987, p. 523; CATANI, 2000, p. 46.

¹⁶⁴⁴ 1902, p. 623.

¹⁶⁴⁵ 1992, p. 164.

¹⁶⁴⁶ DELLA TORRE, 1902, p. 623; SALAMAN, 2009, p. xv.

¹⁶⁴⁷ WALKER, 2000, p. 52.

¹⁶⁴⁸ 2012, p. 5.

Matteo de Arezzo trata de “endosso” e “total aprovação” dos instruídos em medicina¹⁶⁴⁹ ao seu livro. Em outra carta, dirigida a Antonio Calderini de 27 de maio de 1490, Ficino¹⁶⁵⁰ enfatiza que escreveu o *DVLT* com uma genuína seriedade de propósitos, além de mencionar um especial agradecimento ao cardinal de São Marcos pela proteção que ele “estendeu sobre nós” (*gratia gratias ingentes age*). Em outra carta dirigida ao mesmo Antonio Calderini (sem data), Ficino¹⁶⁵¹ volta a referir-se a defesa do *DVLT* e de sua desenvoltura similar a Mercúrio para ajudá-lo.

Os principais documentos são as cartas endereçadas a Francisco Soderini, bispo de Volterra, ao Cardinal Marco Barbo, chamado por Ficino como “Cardinal de São Marcos”, a Rinaldo Orsini, Arcebispo de Florença e a Ermolau Barbaro. Ao Cardinal Soderini (sem data), Ficino¹⁶⁵² agradece o cuidado que ele teve não somente com ele (Ficino), mas também com seus amigos, principalmente o que foi garantido junto a Marco Barbo, Cardinal de Aléria (Córsega, França), um de seus defensores. Na mesma carta refere-se também a carta recebida de Antonio Calderini o qual lhe conta de sua vigorosa defesa contra seus “adversários caluniadores” (*adversus calumniatorem*) para o qual Ficino demonstrou grande reverência e gratidão, pois Marco Barbo foi um dos principais responsáveis por evitar um inquérito formal pela cúria romana¹⁶⁵³. A investigação da cúria acerca do *DVLT* foi iniciada, porém foi abortada¹⁶⁵⁴ após a intervenção de seus amigos.

Na carta a Marco Barbo de 26 de junho de 1490, Ficino¹⁶⁵⁵ refere-se a sua proteção por parte do Cardinal Marco chamando-o de “pilar veneziano da Igreja” (*Venetus ecclesiae cardo*), enviado do céu por Júpiter para protegê-lo¹⁶⁵⁶. Ao Arcebispo Orsini em 26 de junho de 1490, Ficino¹⁶⁵⁷ expressa seu agradecimento comparando-o ao pastor que conduz sua ovelha “protegendo-a dos lobos”. De uma maneira metafórica Ficino diz que Orsini protegeu sua piedosa ovelha Ficino “tirando-o da goela de lobos vorazes” (*admodum ex voracibus luporum faucibus*), e lhe protegendo tal qual Júpiter se

¹⁶⁴⁹ FICINO, 2012, p. 17-18.

¹⁶⁵⁰ 2012, p. 21.

¹⁶⁵¹ 2012, p. 25.

¹⁶⁵² 2012, p. 21-22.

¹⁶⁵³ Cf. nota 1 à Carta 21, *The Letters*, volume 9 (FICINO, 2012, p. 75).

¹⁶⁵⁴ ALLEN, 2008, p. 38.

¹⁶⁵⁵ 2012, p. 22.

¹⁶⁵⁶ FICINO, 2012, p. 23.

¹⁶⁵⁷ 2012, p. 24.

opôs a Saturno que o atacou ferozmente. Lembramos que Orsini era cunhado de Lourenço de Médici¹⁶⁵⁸.

Por fim, em 01 de agosto de 1490, Ficino¹⁶⁵⁹ recebe uma carta de Ermolao Barbaro de Veneza o qual relata o desejo do pontífice Inocêncio VIII em vê-lo. Ficino não parecia interessado no encontro com o Papa que perseguiu Pico Della Mirandola um de seus amigos mais próximos. O mesmo Ermolao Barbaro foi anteriormente interlocutor de Ficino em mais duas importantes cartas. Primeiro quando Ficino solicita ajuda a ele para defendê-lo em Roma junto ao Papa¹⁶⁶⁰, e depois em 15 de maio de 1490¹⁶⁶¹ quando atribui a Barbaro sua salvação enquanto Anfião, Hércules e Apolo (personificações atribuídas por Ficino a Landino, Poliziano e Pico na *Apologia*).

Outro documento importante é a carta dirigida a Canacci, Canigiani e Corsini (os três “C”) de 16 de setembro de 1489, onde Ficino¹⁶⁶² chama seus “amigos caçadores da verdade” (*veritatis venatione fratribus*) Canacci¹⁶⁶³, Canigiani e Corsini de “cães” (*canes*)¹⁶⁶⁴ e “corredores” (*cursores*)¹⁶⁶⁵ referindo-se a estratégia utilizada em caçadas, mas que no seu caso consiste em uma caçada filosófica em busca da verdade. Estes filosofantes perseguiriam a verdade até encontrá-la e quando isso ocorresse agarram-se-iam a ela de uma maneira enérgica, tal qual cães em uma caçada. Estes “cães” utilizariam todo a sua “ferocidade” em sua busca da “verdade” sobre Marsílio e, segundo ele, estes são os “cães” e os “corredores” mais rápidos da Academia florentina. Ficino solicita-os que protejam seus livros/crianças (*liberos*) que correm o risco de cair na boca dos lobos. Na carta Ficino solicita que seus “cães” busquem Giorgio Benigno Salviati¹⁶⁶⁶ que os auxiliariam como um irmão mais velho e que ao “ouvir” qualquer “uivo de lobos” (*luporum ululatum audieritis*) este deveria ser acionado para a sua proteção. Os “cães” da Academia florentina estavam em campo contra os *Domini canes* ou “os cães do Senhor”, termo utilizado por Ficino para referir-se aos Dominicanos

¹⁶⁵⁸ MARCEL, 1958, p. 502.

¹⁶⁵⁹ 2012, p. 26-27.

¹⁶⁶⁰ FICINO, 2012, p. 74.

¹⁶⁶¹ FICINO, 2012, p. 20.

¹⁶⁶² 1998, p. 402.

¹⁶⁶³ Amigo íntimo de Ficino. Pertencia a uma das mais distintas famílias florentinas (cf. FICINO, 2015, p. 132).

¹⁶⁶⁴ Jogo de palavras entre os nomes Canigiani e Canacci e sua semelhança com *canes*.

¹⁶⁶⁵ Jogo de palavra com o nome Corsini e a palavra latina *cursores*.

¹⁶⁶⁶ Ou Jacopo di Giovanni Salviati, pertencia à elite comercial e bancária de Florença e aliado dos Médici. Giorgio Salviati era cunhado de Lourenço de Médici. A família Salviati colaborou com a conspiração Pazzi contra os Médici. Giorgio Salviati foi secretário pessoal do Papa Clemente VIII (Juliano de Médici) entre 1524 e 1533. Também foi líder da Ordem Franciscana (cf. FICINO, 2012, p. 130).

seguidores de Savonarola¹⁶⁶⁷. O termo *Domini canes* estava na época associado à perseguição por parte da ortodoxia católica contra as heresias pelos vorazes cães da fé¹⁶⁶⁸.

Finalmente, vale a indicação de que todo o imbróglio talvez tenha sortido o efeito desejado pela Igreja, pois Ficino não voltou a escrever outras obras sobre medicina¹⁶⁶⁹. Talvez a condenação de Pico Della Mirandola, dois anos antes (1487) tenha feito com que Ficino declinasse de seus interesses heréticos reconduzindo-se a “ortodoxia”? Este não parece ter sido o caso, posto que poucos anos depois (1493) Ficino voltasse aos temas astrológicos no *De Sole et De Lumine* que o faria tornar a ser o centro das atenções dos eclesiásticos mais “ortodoxos” caindo novamente em suspeita e vendo-se obrigado a escrever uma nova apologia.

Segundo Raymond Marcel¹⁶⁷⁰, Ficino foi um apaixonado pela astrologia (em seus devidos limites não deterministas) que teve de se explicar ao menos três vezes às autoridades sobre sua predileção pouco cristã. Neste sentido, constatamos que Ficino parece ter sido um entusiasta irreparável da astrologia e da magia celeste que buscou, dentro de suas possibilidades, constituir uma imagem pública de si mesmo enquanto um sujeito moral e religiosamente isento, reconduzindo estes temas para o interior do Cristianismo e suas narrativas originárias como a dos reis magos adoradores do cristo. Os magos que honraram ao cristo são figuras honoráveis segundo a lenda medieval. A defesa da dignidade dos magos possui o *Novo Testamento* como justificativa de suas conversões ao se submeterem ao Cristo deixando o paganismo e a renúncia às ilícitas práticas pagãs diante do poder de Deus¹⁶⁷¹.

Estes fatos demarcam claramente uma distinção entre Ficino e a hierarquia da Igreja. Ficino transparece uma relação secularizada onde sua devoção individual o distancia da experiência religiosa convencional, ainda que mantenha seu comportamento e senso religioso cristão e católico. Seu senso religioso privado, subjetivo e autônomo irremediavelmente o conduz a uma visão particular do Cristianismo e nem sempre em acordo com a Igreja e como consequência até a heresia.

¹⁶⁶⁷ SALAMAN, 2009, p. xv; QUINLAN-McGRATH, Mary. **Influences**. Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance. Chicago; London: University of Chicago Press, 2013, p. 124.

¹⁶⁶⁸ NESTOLA, Paola. **Taxonomias Dominicanas Ítalo-ibéricas**: entre exaltação de dignidade(s) e proposta de um arquétipo (sécs. XVII-XVIII). III Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. 2016. Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/37015>, acesso em 18 de janeiro 2020.

¹⁶⁶⁹ KASKE; CLARK, 1998a, p. 56.

¹⁶⁷⁰ 1958, p. 496-497.

¹⁶⁷¹ KIECKHEFER, 1992, p. 43.

Por fim, apresentamos um último ponto envolvendo os problemas intra-religiosos de Ficino, a Inquisição. As poucas relações entre Marsílio Ficino e a Inquisição são traçadas por Michael Tavuzzi¹⁶⁷². A única relação ocorreu entre os anos de 1481 e 1483 quando o então prior do Convento de San Marco, Vincenzo Bandello de Castelnovo (1435-1506) escreveu um tratado contra a concepção ficiniana da superioridade da vontade sobre o intelecto. Este personagem depois de ocupar alguns postos importantes dentro da Igreja¹⁶⁷³ (atuando em casos envolvendo teses acerca da Imaculada Conceição) chegou a exercer a função de inquisidor de Bolonha entre 1490 e 1493¹⁶⁷⁴.

P. O. Kristeller¹⁶⁷⁵ contribuiu para a questão desenvolvendo acerca do texto não publicado de Vincenzo Bandello de Castelnovo intitulado *Opusculum Fratis Vicentii de Castro Novo Ordinis Predicatorum ad Magnificum ac generosum virum Laurentium Medicen quod beatitudo hominis in actu intellectus et non volutatis essentialiter consistit incipit*¹⁶⁷⁶. Em seu estudo Kristeller¹⁶⁷⁷ buscou mostrar como o Platonismo de Careggi era um movimento autônomo, onde Ficino conciliava o Humanismo e o escolasticismo mediante argumentos platônicos e tomistas (averroistas), o que chamou a atenção de Vincenzo Bandello, um “tomista ortodoxo” levando-o a escrever um respeitoso texto refutativo aos argumentos de Ficino acerca de um tema clássico da filosofia ocidental.

O curto tratado de Vincenzo, dedicado a Lourenço de Médici, aborda a questão levantada por Ficino em carta dirigida ao mesmo Lourenço, com o título *Quid est felicitas, quot habet gradus, quod est aeterna* de 1474. Segundo Vincenzo, a superioridade da vontade sobre o intelecto sustentada por Ficino é uma afirmação que contradiz Tomás de Aquino. O tema da carta de Ficino é claramente sobre a felicidade, onde a afirmação da superioridade da ação da vontade sobre o do intelecto é considerada uma das suas provas¹⁶⁷⁸. No debate escolástico o tema opôs Tomás de

¹⁶⁷² 2007.

¹⁶⁷³ Membro da Congregação da Lombardia e da Ordem Dominicana em Roma. Também foi prior do Convento de Santa Maria di Castelo em Genoa, do Convento Santa Maria delle Grazie em Milão e do Convento de San Domenico em Bolonha. Pertenceu ao *Studium* e a Universidade de Bolonha. Foi Vigário geral da Congregação da Lombardia sendo indicado pelo Papa Alexandre VI como Vigário geral da Ordem em 1500 e em 1501, e Vigário Geral da Ordem em Roma (KRISTELLER, 1993, p. 148; TAVUZZI, 2007, p. 249-250).

¹⁶⁷⁴ TAVUZZI, 2007, idem.

¹⁶⁷⁵ 1993.

¹⁶⁷⁶ Biblioteca Medicea Laurentiana, cod. S. Marco 482. O texto latino encontra-se reproduzido em KRISTELLER, 1993, p. 166-171.

¹⁶⁷⁷ 1993, p. 147.

¹⁶⁷⁸ FICINO, Marsilio. **Las Cartas de Marsilio Ficino**. Volumen I. Madrid: Escuela de Filosofía Práctica, 2009, p. 171-172.

Aquino a favor do intelecto e Duns Escotos favorável à superioridade da vontade. Vincenzo defende a posição tomista e acusa Ficino de defender a posição escotista e franciscana¹⁶⁷⁹. A crítica de Vincenzo é circunscrita a tese central de Ficino omitindo a sinuosidade de seus argumentos e, deste modo, demonstrando que seu criticismo é um ataque franco. Tal fato pode sugerir uma atitude persecutória, todavia, não nos fornece subsídios que corroborem com a nossa hipótese, tendo em vista que o objetivo da querela entre Ficino e Vincenzo não diga respeito às questões específicas sobre demonologia, causa astral ou determinismo astrológico, senão circunscreve-se a um pretensão anti-tomismo de Ficino difícil de ser sustentado quando confrontado com as suas obras e nesta a imensa presença de Tomás de Aquino.

Com efeito, os inquisidores dominicanos do Renascimento do séc. XV eram mais abertos ao Humanismo, ao menos no contexto italiano. Alguns deles chegaram a compor o movimento e conheciam suas produções intelectuais e artísticas. Tanto que foi um inquisidor dominicano, Paolo Moneglia¹⁶⁸⁰, que foi bastante influente na revogação da condenação de Pico Della Mirandola junto ao Papa Alexandre VI (Rodrigo Bórgia)¹⁶⁸¹.

4.4 Considerações Parciais

Percebe-se que a magia ficiniana possui enquanto teorias fundamentais o Neoplatonismo de Plotino acerca das ideias de mediação como papel central do *spiritus*, das razões seminais e da alma; e por outro lado, a teoria tomista acerca das imagens talismânicas. Ambas as concepções estabelecem, ou permitem estabelecer, a ideia de correspondência entre os mundos, que é uma ideia decisiva em Ficino em sua estrutura de mediações, emanações e hierarquizações. No centro de sua teoria estão o *spiritus* e os alíciantes, a ideia de sedução que garante a captura dos dons celestes.

Os interesses ficinianos envolvendo a magia podem ser sintetizados em dois tipos: os de ordem prática e técnica de curta duração representando os interesses imediatos, como os da medicina que buscam restabelecer a saúde e o bem-estar físico. Do lado oposto, estão os interesses religiosos que consistem em práticas e técnicas que requerem uma longa duração, como os processos de ascese mística ou iluminativa, como a

¹⁶⁷⁹ KRISTELLER, 1993, p. 150-151.

¹⁶⁸⁰ Foi inquisidor de Genoa entre 1494 e 1497.

¹⁶⁸¹ TAVUZZI, 2007, p. 46-47.

solarização do espírito humano com os dons do Sol ou das práticas teúrgicas suscitadas por Ficino, que visam alcançar a saúde da alma e a salvação humana do ponto de vista religioso.

Contudo, uma gama de outras fontes teóricas e técnicas desempenham outros fatores de real importância. Estabelecida em linhas gerais as teorias acerca das fontes da magia ficiniana são importantes para percebermos que esta é difusa e complexa, posto que envolvesse fontes de magia hermética, árabe, órfica, etc., característico de uma adesão pouco ortodoxa para um cristão piedoso e que pode ser descrita como pluralista ou sincrética. Esta difusão ou pluralismo o colocou em uma posição de evidência capaz de chamar atenção das autoridades da Igreja.

Estes interesses contribuem para a nossa afirmação de que Ficino buscou coordenar as imagens do mago, do médico e do sacerdote enquanto uma imagem exemplar do sábio, que segundo esta tese possui sua origem no resgate das narrativas da *prisca theologia* ou sabedoria antiga. Sendo assim, percebe-se em Ficino uma confluência entre as fontes originárias da religião, da magia e da filosofia em seu projeto médico-mágico e filosófico-religioso.

Sua defesa de uma imagem lícita do mago e da magia nos encaminha para a conclusão de que Ficino possuía interesse e uma crença real na magia e, por este motivo, ele buscou legitimá-la por meio de argumentos técnicos e teóricos oriundos da cristandade, como também de fora dela. Esta legitimação levou em consideração aspectos envolvendo técnica, eficácia e legitimação teórica por meio de mais de uma autoridade. Com efeito, a relação da magia com a ação demoníaca levou Ficino para uma defesa de uma magia não demoníaca em termos de eficácia e não enquanto culto. Por outro lado, o recurso às imagens talismânicas é outra adesão perigosa para Ficino, que buscou coordená-las com as ideias cristãs e pagãs acerca do tema, que nesta tese incidem e insistem em uma série de oscilações entre aceitação e rejeição. Estas justificativas circundam o problema da justificação da ação demoníaca e dos aspectos naturais e artificiais envolvendo causa, eficácia e o uso de imagens em procedimentos terapêuticos.

Com efeito, consideramos que a demonologia e as imagens talismânicas são as originadoras do tipo de conduta pública que chamamos nesta tese de dissimulação. Isso se demonstra pela inquietação de Ficino diante destes temas. As condicionantes que envolvem esta inquietação consistem no medo para com os daemones e seus perigos, na crença da ação maléfica dos espíritos mundanos e o alerta para não deixarem-se enganar

por eles. Estas são as oscilações e ambiguidades que se acercam da demonologia enquanto um problema central. Já as questões envolvendo deificação, iluminação e purificações, consistem em aspectos lícitos que se antepõem diante dos aspectos considerados ilícitos e imorais da magia que a dirige para o campo da religião.

Acerca da dissimulação nós devemos nos concentrar em suas variadas formas (engano, mentira, ocultação, etc.) e entendê-las como estratégias discursivas deliberadas e intencionais que envolvem elementos como “consistência” (coerência e lógica), os quais buscam manter uma aprovação social, um distanciamento de punições, o disfarce ou aparência de moralidade ou legalidade e a ocultação daquilo que poderia demonstrar seu contrário. Duas posturas podem ser apontadas como as mais comuns: o engano e a mentira no cotidiano sem relevância histórica e as condutas com relevância histórica posto que se relacione com ideias que implicam em perigo.

Neste sentido entendemos como centrais a noção de “segredo” entendido como controle da informação (Simmel) e a dissimulação como um fenômeno histórico e social (Zagorin). Em seu aspecto social se destacam condições que envolvem o contexto religioso, político e doméstico. Estando relacionados a condições de dissidência, resistência, conversão, proselitismo e clandestinidade (Cavaillé), contrição e censura (Leo Strauss) e retenção da fala e prudência, estas que são entendidas como estratégias de encobrimento e estratégias discursivas.

Enquanto aspecto histórico está relacionado com a autoproteção em situações de perseguição política e religiosa. Estes componentes podem ser rastreados nas histórias de vida e ideias de não conformismo, rebeldia, dissidência, heterodoxia, ocultação e falsificação. Acerca da perseguição, o contexto regional e local envolvem aspectos políticos e sociais, além do enfrentamento à magia e as heresias. De uma maneira geral os processos persecutórios envolviam astrologia, demonologia e feitiçaria. Devemos notar que a astrologia foi na segunda metade do séc. XV perseguida e envolvida em polêmicas, o que nos sugere que Ficino teria se comprometido com as polêmicas e desenvolvido estratégias de defesa que incluía uma defesa de aspectos da astrologia que podiam ser conciliados com o Cristianismo.

As condições históricas e sociais envolvem contextos de clandestinidade, existência oculta e esoterismo. Na esfera religiosa, mas propriamente no Cristianismo, a dissimulação está ligada ao apelo pela verdade da religião envolvendo os temas da falsa religião e da falsidade religiosa. Os contextos associados são: o paganismo, heresia, apostasia, judaização, feitiçaria e a superstição. No plano esotérico de uma maneira

genérica está relacionado às condições que envolvem uma forma de conhecimento misterioso, elevado, reservado e um ofício do segredo.

Nosso foco se concentrou nos aspectos que envolvem o plano religioso e intelectual e a associação com ideias e atitudes que se ligam a adesão ao paganismo, à prática da magia e o esoterismo. Neste sentido a noção de *prisca theologia* é fundamental por sua associação as noções de segredo e conhecimento secreto¹⁶⁸², esquecido ou ocultado pelos teólogos antigos. Assim se associa a sabedoria antiga a noção de sabedoria oculta. Fazemos notar ainda a importância de compreender o transcurso histórico desta noção desde os neoplatônicos e cristãos da Antiguidade tardia até o Renascimento italiano e quais as condições do tempo histórico envolvido.

As noções de “segredo” (Simmel) e “capital” (Bourdieu) são importantes para compreender as relações entre esoterismo e segredo. Assim devemos afinar nosso olhar para as relações entre linguagem e poder, ou seja, as estratégias discursivas e o capital simbólico movimentado na dialética da ocultação e da revelação. A noção de “campo” é útil para entender a posição dos agentes e a competição por capital e poder.

A postura dissimulatória também se demonstra diante do recurso ou tática de autodefesa por meio do discurso ou apologia a favor de si mesmo e do recurso a seus amigos e defensores, fazendo-se uso de um poder ou capital social. Diante do risco real de uma acusação formal por parte da Igreja, Ficino mobilizou uma série de figuras públicas poderosas para defendê-lo de quem ele mesmo chamou de “detratores” ou “caluniadores”, linguagem críptica que oculta a personalidade de seus acusadores. Sendo assim, sua defesa compreendeu dois polos: a apologia, a defesa mediante argumentos e o apoio pessoal e seu capital social, sua defesa mediante o poder político e social mediante os amigos da Academia acionados para o seu favor.

Por fim, Ficino evidencia publicamente sua defesa de si enquanto a defesa da verdade, como a defesa da verdade da religião cristã e do caráter bíblico da prática médico-mágica que legitimaria suas ideias expressas no *DVCC*; a verdade do sacerdote/mago ou do médico/mago como *homo sacer* e a verdade sobre si mesmo enquanto um piedoso cristão, benfeitor da República e de seus concidadãos aproximando-o de uma aparência de ortodoxia. Ficino apresenta a si mesmo enquanto um crente completamente convencido de seus próprios argumentos enquanto uma verdade tautológica ou auto-evidente, facilmente demonstrável e indubitável quando

¹⁶⁸² Cf. ALLEN, 2008, p. 34.

declarada ou tornada pública conformando seu mascaramento. Enquanto demonstração de nossa hipótese, buscamos mostrar um Ficino que se apresenta completamente convencido de sua capacidade de conformar realidades críveis, embora falseadas, por meio do discurso enquanto um encobrimento, ocultamento ou mascaramento de suas reais intensões que permanecem obscuras, inconsistentes, contraditórias, o que resumimos em uma palavra, dissimuladas. Como vimos sua defesa não dependeu apenas de seus argumentos, senão da ação de muitos dos membros da Academia florentina a favor de seu líder e que se justifica suas atitudes em seus textos que demonstravam ansiedade, cautela e oscilação.

Com efeito, como o título desta tese sugere, constatamos interpretativamente uma dupla conciliação da vida com os *céus* em Marsílio Ficino. A primeira por meio de seus procedimentos iatromatemáticos que coincidem com os benéficos influxos celestes sobre a saúde daqueles que procuraram sua oficina e conforme a magia que ele concebe no *DVCC*; e por outro lado, fazendo concordar por meio de suas estratégias dissimulatórias a vida cristã com os fundamentos da magia celeste pagã, pois como afirmou Ficino, os magos guiados por uma estrela encontraram o cristo, o guia da vida. Sendo assim, em Ficino a magia também conduziria a alma cristã ao cristo/mago, o guia das estrelas e seus benefícios corporais e espirituais.

Conclusões

Ao longo de todo o percurso desta tese e todos os seus possíveis desdobramentos constatamos que estamos diante de um tema complexo. Diante de tal complexidade nossos esforços se direcionaram para a busca por conexões entre os temas, suas possíveis soluções e para os fatos que sustentariam nossas hipóteses. Neste sentido a conclusão de nossa investigação consiste em indicar estas relações temáticas e nossas propostas de resolução aos problemas suscitados que enquanto produção de conhecimento é sempre uma construção contínua e inacabada. Contudo, é imperativo enquanto conclusão de uma investigação indicar os resultados obtidos.

Nesta investigação buscamos compreender como se constituiu a magia enquanto um problema em Ficino, quais os fundamentos sustentados por ele e as consequências de suas ideias. Suas concepções cosmológicas ecoam uma visão neoplatônica que buscou solucionar problemas teóricos oriundos das tradições mágico-astrológicas que foram recepcionadas e conciliadas. Percebemos que Ficino apresenta hábitos mentais e uma semântica filosófica oriunda da tradição neoplatônica que envolve conceitos, ideias, palavras e crenças. Esta postura desencadeou a necessidade de justificativas e conciliações.

Por outro lado, a ampla recorrência às fontes das narrativas envolvendo a sabedoria antiga e sua adesão às obras associadas aos antigos teológicos, concluímos que Ficino possuía um entusiasmo para com o “paganismo”, fato este que colocado uma contradição diante da hipótese que afirma uma pretensa conversão de Ficino ao Cristianismo diante de uma crise espiritual. Esta hipótese afirma o abandono às fontes pagãs por Ficino, fato que observamos ser inconsistente. Seu entusiasmo “pagão” abre uma janela para justificar uma suposição de uma atitude heterodoxa e que esta desencadeou consequências que incluíam suspeitas sobre suas intenções. Diante de tais suspeitas e riscos de ser denunciado Ficino demonstrou nas passagens analisadas certa ansiedade por suas ideias defendidas e seu pertencimento religioso que o levou a declarar obediência e fidelidade às autoridades cristãs e aos doutores da igreja, hipótese esta que é corroborada por diversos teóricos¹⁶⁸³.

Embora suas adesões aos teólogos antigos, à magia e à astrologia, Ficino foi um cristão neoplatônico, defensor de uma interpretação privada da religião e que tinha uma visão de mundo assentada na mitologia judaico-cristã e na autoridade das narrativas bíblicas. Sua visão neoplatônica fundamentada nas ideias de concordância,

¹⁶⁸³ WALKER, 2000; YATES, 1964; CULIANO, 1987; VESCOVINI, 1996; HANEGRAAFF, 2000, p. 15.

correspondência e harmonia lhe garantiu recursos ideológicos para sustentar sua postura conciliatória.

Por estas relações e adesões como a Teurgia, a defesa de uma astrologia não determinista e a agência demoníaca, Ficino acabou por ser associado com o interesse por livros proibidos ou considerados perigosos como a *Picatrix*, assim se envolvendo com o risco de ser considerado herético. As suspeitas sobre ele o colocou na condição de acusado de se relacionar com a magia ilícita, com estranhas imagens talismânicas e concepções astrológicas consideradas absurdas para um cristão piedoso. Estas condições podem ter colaborado para a necessidade de omissões e oclusões de temas de seu interesse e evidenciadas por suas oscilações diante de temas problemáticos com a teoria da causa astral e a ação demoníaca do daemon pessoal (tutelar) e do daemon não pessoal¹⁶⁸⁴. Estas concepções e o ambiente de suspeitas o conduziram a necessidade de argumentar contra a idolatria e a favor de uma magia natural sem implicações heréticas onde os astros não são entendidos como causa.

Estas suspeitas poderiam estar relacionadas a inconsistências, autocontradições, ambiguidades, vacilações, lapsos de superstição, etc., demonstradas por Ficino em seus escritos. Consideramos que diante de tal quadro se justificariam atitudes como as demonstradas por Ficino como ansiedade, cautela, aflição e insegurança diante de temas polêmicos envolvendo magia e astrologia que o colocou diante da necessidade de aparentar ortodoxia, cometendo omissões e publicando documentos contendo uma autodefesa.

Por uma questão de tempo outros temas não foram mais bem desenvolvidos, podendo ser objeto de futuras investigações, como o problema envolvendo as imagens talismânicas e sua relação com o embate iconoclasta e anti-iconoclasta cristão que perdurou um longo tempo desde o Concílio de Niceia (787) até o Concílio de Trento (1546-1563) envolvendo o culto às imagens e seus possíveis recursos talismânicos para a captura de poderes naturais, espirituais e divinos. Como também as discussões conciliares sobre as causas astrais sobre o corpo e o espírito humanos ou as bulas papais contra a astrologia e sua repercussão nos agentes da magia e nas polêmicas astrológicas dos séc. XV e XVI.

Outros desdobramentos sobre as concepções mágico-astrológicas ficinianas consistem em sua recepção, sua influência e sua presença nas obras e debates entre os

¹⁶⁸⁴ WALKER, 2000, p. 46.

séc. XV e XVII. O *DVCC* e suas ideias mágicas exerceram uma grande importância entre seus contemporâneos, podendo ser considerado um sucesso literário. As ideias ali contidas marcaram os intelectuais envolvidos com o tema da magia, da sabedoria antiga, da medicina astrológica, da melancolia, etc., transformando-se em uma fonte indispensável. Um fato é bastante revelador da influência das ideias de Ficino no *DVCC* para com o seu tempo. Trata-se das *Enéadas* IV terem sido entendidas durante o séc. XVI segundo uma interpretação neoplatônica que fundamentava a obra plotiniana como contendo uma concessão mágico-astrológica¹⁶⁸⁵. Esta compreensão da obra plotiniana é totalmente devedora do pensamento ficiniano.

Marsílio Ficino ao mesmo tempo em que se consolidou como uma autoridade sobre o assunto tornou-se também fonte de supostos plágios e desavenças. A respeitada pesquisadora Frances A. Yates¹⁶⁸⁶, e anteriormente D. P. Walker¹⁶⁸⁷, apresentou a tese e sua argumentação de que H. C. Agrippa teria plagiado o *DVCC* de Ficino em algumas passagens. Agrippa parafraseia o *DVCC* no livro primeiro do *De Occulta Philosophia* quando menciona os meios de ação das virtudes ocultas por meio das “ideias”, da “Alma-do-mundo” e dos “raios das estrelas”¹⁶⁸⁸.

Giordano Bruno foi outro importante nome a ser acusado de plagiar o *DVCC* de Marsílio Ficino. Eugênio Garin¹⁶⁸⁹ nos conta que em uma exposição em Oxford, o médico Martin Culpepper o acusou de plágio e lhe obrigou a encerrar sua fala. Se este fato é verdadeiro não temos certeza. Contudo, segundo Garin, das duas uma (ou nós dizemos as duas): vê-se a importância de Ficino sobre Bruno e/ou seu domínio de suas ideias por parte de um erudito inglês.

Frances Yates, por sua vez, apresenta algumas aproximações entre Giordano Bruno e Marsílio Ficino. Estas incidem sobre as imagens talismânicas e a sua mnemotécnica¹⁶⁹⁰, enquanto em outro lugar (*Opere Latine*, II), ao tratar sobre imagens celestes em várias menções a Plotino é a teoria ficiniana que subjaz em seu plano de fundo teórico sem que Bruno o mencionasse¹⁶⁹¹. Uma série de referências é indicada por Frances Yates ao longo dos principais capítulos de seu *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* enfatizando a importância do *DVCC* para a teoria mágica bruneana.

¹⁶⁸⁵ MUCCILLO, 1996, p. 197.

¹⁶⁸⁶ 1964.

¹⁶⁸⁷ 2000, p. 27; p. 85-86, 91-96.

¹⁶⁸⁸ YATES, 1964, p. 131-132.

¹⁶⁸⁹ 1991, p. 134.

¹⁶⁹⁰ YATES, 1964, p. 191.

¹⁶⁹¹ YATES, 1964, p. 195.

Nos séculos posteriores o *DVCC* também corroborou acerca da teoria musical envolvendo o *spiritus* e de noções acerca dos *prisci theologi*. As teorias mágicas e/ou da *prisca theologia* de Ficino também se apresentam em outros autores do séc. XVI. Conforme D. P. Walker, apresenta-se em Jacques Gohory (1520-1576)¹⁶⁹², Francesco Giorgi (1466-1540)¹⁶⁹³ e Pontus de Tyard (1521/3-1605)¹⁶⁹⁴. Estes autores constituem uma espécie de núcleo favorável às ideias ficinianas. Outros autores incluídos neste grupo são: Paracelso (1493-1541), Pomponazzi (1462-1525), Guy Lavrère de La Boderie (1541-1598) e Fabio Paolini (1550-1604)¹⁶⁹⁵. As relações envolvendo Paracelso e Ficino foram amplamente desenvolvidas por Walter Pagel¹⁶⁹⁶ principalmente acerca da imagem do mago enquanto um sacerdote/médico.

Acerca da magia ritual renascentista, o *DVCC* juntamente com o *De Occulta Philosophia* de H. C. Agrippa foram amplamente utilizados como base para a magia ritual prática¹⁶⁹⁷. O *corpus* teórico produzido desde Ficino e Pico até Agrippa pode ter corroborado para a instauração de uma nova tradição mágica ritual com significativo impacto¹⁶⁹⁸.

A presença de Ficino se faz notar em outros grandes nomes do início da Modernidade. D. P. Walker¹⁶⁹⁹ nos faz notar a presença da noção ficiniana de *spiritus* em *As Paixões da Alma* [1649] (Livro I, artigo 8 e subsequentes) de René Descartes (1596-1650), reforçando a permanência, força e abrangência desta noção.

Contudo, D. P. Walker indica, ainda no séc. XVI, uma série de autores contrários a Ficino. Estes são G. F. Pico¹⁷⁰⁰ que considera a *prisca theologia* um “erro supersticioso”; e outros como J. Wier¹⁷⁰¹; Thomas Erastus (1524-1583); Symphorien Champier (1471-1538); e Jacques Lefèvre d’Etaples (1455-1536), tratando-se neste núcleo de uma condenação à magia no campo religioso.

¹⁶⁹² WALKER, 2000, p. 96-104.

¹⁶⁹³ WALKER, 2000, p. 112-119.

¹⁶⁹⁴ WALKER, 2000, p. 120.

¹⁶⁹⁵ WALKER, 2000.

¹⁶⁹⁶ 1984, p. 218.

¹⁶⁹⁷ KLAASSEN, 2013, p. 159.

¹⁶⁹⁸ KLAASSEN, 2013, p. 161.

¹⁶⁹⁹ 2000, p. 4.

¹⁷⁰⁰ WALKER, 2000, p. 146-151

¹⁷⁰¹ WALKER, 2000, p. 152.

A crítica mais voraz dirigida a Ficino foi conduzida por parte de Marin Mersenne (1588-1648)¹⁷⁰². Mersenne debateu as ideias ficinianas relacionadas à magia musical e suas ideias sobre a música conduzir influências celestes e produzir efeitos sobre os indivíduos. Mersenne por seu turno rejeita veementemente estas ideias. Para ele a ideia de influências celestes é inapropriada e deve ser repudiada, posto que a experiência demonstre que as estrelas não produzem os efeitos que alguns afirmam produzir. Em suma, para Mersenne, a música não possui poder algum. A conclusão de Mersenne é a de que Ficino não agiu como um piedoso cristão diante de tais bobagens astrológicas no seu *DVCC*.

Marsílio Ficino e o Neoplatonismo renascentista expandiram suas influências na Europa renascentista não somente no continente, senão também na Europa insular. Na Inglaterra diversas pesquisas em bibliotecas renascentistas revelaram a presença e a importância de Marsílio Ficino através de seus escritos e ideias para diversos e importantes autores europeus¹⁷⁰³. As pesquisas envolvendo esoterismo, ocultismo, Neoplatonismo e Hermetismo nas mentalidades científicas da época ajudam a fortalecer a presença de Ficino enquanto um vetor destas discussões.

Um importante nome na defesa e endosso a Ficino na Inglaterra foi Robert Fludd¹⁷⁰⁴. Na obra *Summum Bonum*, em um trecho que empreende uma defesa de Ficino diante da crítica de Mersenne, Fludd suscita passagens da *Apologia* de Ficino a qual ele diz representar os seus anseios para com a magia. Ficino estava de certo modo mais uma vez envolto em polêmicas antimágicas e pró-mágicas.

Outro nome importante foi o de Frances Bacon. Em uma passagem da *Nova Atlantida*¹⁷⁰⁵ Bacon desenvolve uma consideração acerca de processos naturais que coadunam com ideias da magia natural renascentista e ficiniana. Trata-se de ideias envolvendo o *spiritus* e sua força animada e impulsionadora da imaginação, além das influências do *spiritus mundi* e dos astros em processos simpáticos.

Ainda há a questão envolvendo os daemones. O aspecto da magia pneumática ficiniana relacionada a uma demonologia foi bastante influente entre os magos renascentistas posteriores a Ficino. Não que Ficino tenha sido um profundo

¹⁷⁰² YATES, 1964, p. 434-435; HINE, William L. Mersenne: naturalism and magic. In: VICKERS, Brian (ed.). **Occult and Science Mentalities in the Renaissance**. London; New York: Cambridge University Press, 1986, p. 171-172

¹⁷⁰³ FEINGOLD, Mordechai. The Occult Tradition in the English Universities of the Renaissance: a reassessment. In: VICKERS, Brian (editor). **Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance**. London; New York: Cambridge University Press, 1986, p. 73; KLAASSEN, 2013, p. 180.

¹⁷⁰⁴ YATES, 1964, p. 438-439.

¹⁷⁰⁵ CLARK, 2006, p. 295.

demonólogo, mesmo tendo traduzido várias obras antigas sobre o assunto¹⁷⁰⁶. Contudo, sua magia em consonância com a demonologia do abade João Tritêmio se apresentam nas obras de Agrippa e que se desdobra em Giordano Bruno e Tommaso Campanella representando um forte indício da importância de Ficino na história europeia da magia e da demonologia.

De uma maneira geral a importância de Ficino consiste no desenvolvimento da racionalidade, da ideia da razão humana poder atingir o mundo em suas entranhas e na renovação do otimismo para com o poder criativo da mente humana, das ideias humanistas envolvendo o Homem, Deus e natureza, no desenvolvimento da ciência em um campo experimental partindo de elementos mágicos e de sua cosmovisão, da filosofia natural que se transformou em ciência hodierna, etc. Aspectos estes que se tornaram mais marcantes na Modernidade envolvendo a história da ciência possuem suas raízes e ideias embrionárias em autores renascentistas como Ficino¹⁷⁰⁷. Outro aspecto importante envolve o recurso imagético e imaginativo da magia e o lugar de Ficino neste quesito¹⁷⁰⁸. Com efeito, o *DVCC* foi um verdadeiro legado relativo à magia imagética.

Em suma, todos estes temas ou desdobramentos aqui elencados envolvendo a obra/ideias mágica/s de Marsílio Ficino pode tornar-se uma pesquisa posterior para aquele que busque dedicar-se a esta empreitada e movido por interesses históricos, filosóficos, religiográficos, sociológicos, interdisciplinares ou indisciplinados, pois possui diante de si um vasto campo de ideias, debates, embates e polêmicas.

¹⁷⁰⁶ CULIANO, 1987, p. 128-129.

¹⁷⁰⁷ MEBANE, 1989, p. 35.

¹⁷⁰⁸ LÁNG, 1992, p. 82.

Referências

A. Fontes Primárias

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Vol. I (Livros I-VIII). Tradução: J. Dias Pereira. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a Mentira**. Tradução: Alessandro J. Beccari. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. (Vozes de bolso)

AGRIPPA, Henry Cornelius. **Three Books of Occult Philosophy**. Tradução: James Freake. Edited and Annotated by Donald Tyson. St. Paul, MN, USA: Llewellyn Publications, 1995.

ALBERTI, Leon Battista. **Da Pintura**. Tradução: Antônio da Silveira Mendonça. 2ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999. (Coleção Repertórios)

ALLEN, Michael J. B. **Marsilio Ficino: The Philebus Commentary**. A Critical Edition and Translation by Michael J. B. Allen. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 1975.

ALLEN, Michael J. B. **Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer**. Introduction, texts, translations. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 1981.

AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Volume II. Livros III e IV. Tradução: D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS/EST, 1996.

ARISTÓTELES. **El Hombre de Genio y la Melancolía**. Problema XXX. Traducción de Cristina Serna. Barcelona: Acantilado, 2007.

CÍCERON. **Sobre la Naturaleza de los Dioses**. Tradução: Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

EPISTOLAE MARSILII FICINI FLORENTINI. Florentiae. 1497. Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze. M.7.37. 243ff.

FARNDELL, Arthur. **Gardens of Philosophy: Ficino on Plato**. Tradução: Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2006.

FICINO, Marsilio. **De Amore**. Comentario a “El Banquete” de Platón. Traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura. 3ed. Madrid: Tecnos, 1994.

FICINO, Marsilio. **Sulla Vita**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero. Milano: Rusconi, 1995.

FICINO, Marsilio. **Meditations on the Soul**. Selected Letters of Marsilio Ficino. Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. Rochester, VT, USA: Inner Traditions, 1996.

FICINO, Marsilio. **Three Books on Life**. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, AZ: Medieval and Renaissance Texts & Studies/Renaissance Society of America, 1998.

FICINO, Marsilio. **The Book of Life**. Tradução: Charles Boer. Dallas, Texas: Spring Publications, 1980.

FICINO, Marsilio. **Tres Libros Sobre la Vida**. Tradução: Marciano V. Sallas. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2006.

FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. Volume I. Books I-IV. Tradução: Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2001.

FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. Volume II. Books V-VIII. Tradução: Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2002.

FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. Volume III. Books IX-XI. Tradução: Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2003.

FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. Volume IV. Books XII-XIV. Tradução: Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2004.

FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. Volume VI. Books XVII-XVIII. Tradução: Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2006.

FICINO, Marsilio. **Las Cartas de Marsilio Ficino**. Volumen I. Madrid: Escuela de Filosofía Prática, 2009.

FICINO, Marsilio. **Mercurio Trismegisto Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei**. A Cura di Maurizio Campanelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2011. (Ficinus Novus I)

FICINO, Marsilio. **The Letters of Marsilio Ficino**. Volume 9 (*Liber X*). London: Shephard-Walwyn, 2012.

FICINO, Marsilio. **The Letters of Marsilio Ficino**. Volume 10 (*Liber XI*). London: Shephard-Walwyn, 2015.

LACTANCIO. **Instituciones Divinas**. Libros I-III. Tradução: E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

MARSILII FICINI FLORENTINI, INSIGNIS PHILOSOPHI PLATONICI, MEDICI, ATQUE THEOLOGI CLARISSIMI OPERA [...] TOMVS PRIMVS. Paris. Guillaume Pele. 1641a. Bibliothèque Numérique Medica. Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine, Paris. Disponível em <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/cote?01177x01>.

MARSILII FICINI PHILOSOPHI PLATONICI MEDICI ATQUE OMNIVM PRAESTISSIMI OPERVM [...] TOMVS SECVNDVS. Paris. Guillaume Pele. 1641b. Bibliothèque Numérique Medica. Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine, Paris. Disponível em <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/cote?01177x02>.

PICATRIX. The Latim version of the Ghayat Al-Hakim. Edited by David Pegree. London: Warburg Institute/University of London, 1986. Disponível em <https://warburg.sas.ac.uk/pdf/fbh295b2205454.pdf>

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso Sobre a Dignidade do Homem**. Edição bilingue. 6ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução: Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

PLATÃO. **Diálogos**. Teeteto e Crátilo. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2ed. Belém: Editora UFPA, 1988.

PLATÃO. **Diálogos**. Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução: J. C. de Souza. J. Peleikat e J. C. Costa. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

PLATÃO. **Fedro**. Edição bilingue. Tradução: de José Cavalcante de Souza. 1ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

PORFIRIO. Vida de Plotino. In: PORFIRIO; PLOTINO. **Vida de Plotino. Enéadas I-II**. Tradução: Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

SÓFOCLES. *Tragedias*. Tradução: Jose S. Lasso de la Vega. Madrid: Gredos, 1981.

VASARI, Giorgio. **The Lives of the Artists**. Tradução: Julia C. Bondanella e Peter Bondanella. Oxford, NY: Oxford University Press, 1998.

B. Fontes Secundárias

AAKHUS, Patricia. Astral Magic in the Renaissance: Gems, Poetry, and Patronage of Lorenzo de' Medici. **Magic, Ritual, and Witchcraft**, v. 3, n.2, p. 185-206, winter 2008. DOI: 10.1353/mrw.0.0103

ALBERTINI, T. Marsilio Ficino (1433–1499). The Aesthetic of the One in the Soul. In BLUM, Paul Richard (ed.). **Philosophers of the Renaissance**. Tradução: Brian McNeil. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.

ALLEN, Michael J. B. The Absent Angel in Ficino's philosophy. **Journal of History of Ideas**. v. 36, n.2, p. 219-240, 1975. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2708925>.

ALLEN, Michael J. B. Ficino's Lecture on the Good. **Renaissance Quarterly**. v. 30, n.2, p. 160-171, 1977. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2860654>.

ALLEN, Michael J. B. Cosmogony and Love. The Role of Phaedrus in Ficino's Symposium'. **Journal of Medieval and Renaissance Studies**, 10, p. 131-153, 1980a.

ALLEN, Michael J. B. The Sibyl in Ficino's Oaktree. **Modern Language Notes**, 95, n.1, p. 205-210, 1980b. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2906420>.

ALLEN, Michael J. B. Tamburlaine and Plato. A Colon, a Crux. **Research Opportunities in Renaissance Drama**, 23, p. 21-31, 1980c.

ALLEN, Michael J. B. Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye. **Modern Language Notes**, 97, p. 171-182, 1982. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2906281>.

ALLEN, Michael J. B. Marsilio Ficino, Hermes Trismegistos and the Corpus Hermeticum. In: **Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources**. Brookfield, Vermont, USA; Aldershot, Hampshire, GB: Ashgate, 1995.

ALLEN, Michael J. B. **Synoptic Art**. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation. Firenze: Leo S. Olschki, 1998.

ALLEN, Michael J. B. Marsilio Ficino on Significatio. In FRENCH, P.; WETTSTEIN, H. **Renaissance and Early Modern Philosophy**. Hoboken, NJ: Blackwell, 2003.

ALLEN, Michael J. B. At Variance. Marsilio Ficino, Platonism and Heresy. In: HEDLEY, D.; HUTTON, S. (ed.). **Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy**. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2008.

ALLEN, Michael J. B.; RESS, Valery; DAVIES, M. **Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

ANAGNINE, E. Marsilio Ficino. La Filosofia Italiana del Quattrocento. **La Nuova Italia**, 6. 1935.

ANICHINI, Giuseppe. **L'umanesimo e il Problema della Salvezza in Marsilio Ficino**. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1937.

ARDISSINO, Erminia. **Tasso, Plotino, Ficino**. In Margine a un Postulato. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

ASPERS, Patrick. The Second Road to Phenomenological Sociology. **Society**, v. 47, n.10, p. 214-219, 2010. DOI 10.1007/s12115-010-9306-6. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/227085527_The_Second_Road_to_Phenomenological_Sociology

ASSMANN, Jan. **Moses the Egyptian**. The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, USA; London: Harvard University Press, 1997.

ASSMANN, Jan. **The Price of Monotheism**. Tradução: Robert Savage. Stanford, USA: Stanford University Press, 2010.

BAILEY, Michael D. Superstition and Dissimulation: Discerning False Religion in Fifteenth Century. In: ELIAV-FELDON, Miriam; HERZIG, Tamar (org.). **Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe**. Basingstoke, UK; New York: Palgrave Macmillan, 2015.

BALBINO, Giuliano. **L'Idea Religiosa di Marsilio Ficino**. E il Concetto de una Dottrina Esoterica. Cerignola, Editrice Scienza e Diletto, 1904

BARON, Hans. Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. In: GOETZ, Walter. **Kultur-Und Universalgeschichte**. Leipzig; Berlim: B. G. Teubner, 1927.

BARTOLUCCI, Guido. **Vera Religio**. Marsilio Ficino e la Tradizioni Ebraica. Torino: Paideia, 2017.

BELLINGRADT, D.; OTTO, B-C. **Magical Manuscripts in Early Modern Europe**. The Clandestine Trade in Illegal Book Collections. London: Palgrave Macmillan, 2017.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2013 [1985].

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Tratado de Sociologia do Conhecimento. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. 4ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 1976.

BERNAL, Martin. **Black Athena**. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia**. Feiticeiros, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLUM, Paul Richard. Marsilio Ficino's Philosophical Theology. *In: **Philosophy of Religion in the Renaissance***. Farnham, UK; Burlington, USA: Ashgate, 2010.

BOGDAN, Henrik. **Western Esotericism and Rituals of Initiation**. Albany, NY: SUNY Press, 2007.

BOMBASSARO, L. C. O Amor Intelectual em Marsilio Ficino e Giordano Bruno. **Veritas Revista Trimestral de Filosofia**. v. 49, n.4, dezembro, 2004.

BONO, James J. **The Word of God and the Languages of Man**. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. 1: Ficino to Descartes. Medison, WI: University of Wisconsin Press, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/Lisboa: DIFEL, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BRACH, Jean-Pierre. Magic IV: Renaissance-17th Century. *In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism***. Leiden, Boston: Brill, 2006.

BREHIER, Emile. The History of Philosophy. The Middle Age and the Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

BROCKER, Gene A. Sorcery in Early Renaissance Florence. **Studies in the Renaissance**, v. 10, p. 7-24, 1963. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2857045>.

BROWN, A. M. Platonism in Fifteenth-century Florence and its Contribution to Early Modern Political Thought. **Journal of Modern History**, 58, p. 383-413, 1986. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/243013>.

BUCK, August. **Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo di Medicis**. Berlin: Junker u. Dünhaupt, 1936.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: Um Ensaio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. **The Italian Renaissance**. Culture and Society in Italy. 1. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

BURKE, Peter. **El Renacimiento**. Tradução: Carme Castells. Barcelona: Crítica, 1999.

BYRNE, Susan. **Ficino in Spain**. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2015.

CALVO, María Jesús Zamora. **Artes Maleficorum**. Brujas, Magos y Demonios en el Siglo de Oro. Barcelona: Calambur, 2016.

CAPONSACHI. **Sommario della Vita di Marsilio Ficino** Racolto da Messer P. Caponsachi, Filosofo Arentino. Termini di Mezzo Rilieve di L. Valori. Firenze, 1604, p. 28-32. Archivo di Stato di Firenze, Ms. 191-V.

CARBONARA, Cleto. Il Platonismo Cristiano di Marsilio Ficino. *In: Il Secolo XV*. Milano: Fratelli Bocca, p. 109-251, 1943..

CASSIRER, Ernst. **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas**. Vol. I. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1986 [1953].

CASSIRER, Ernst. **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit**. Parte 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1906.

CASSIRER, Ernst. Ficino's Place in Intellectual History. **Journal of History of Ideas**, 6, p. 483-301, 1945.

CASSIRER, Ernst. **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance**. Leipzig: B. G. Teubner, 1927.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1944].

CATÀ, Cesare. Lumen requirunt lumine. Marsilio Ficino, Nicolo Cusano e l'iconologia del Magi nel Rinascimento. **Philosophical Readings**, v. 7, n. 1, p. 110-131, 2015.

CATANI, Remo. The Danger of Daimons. The Astrology of Marsilio Ficino. **Italian Studies**, 55, p. 37-52, 2000.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. Pour une Histoire de la dis/simulation. Per una Storia della dis/simulazione. **Les Dossiers du Grihl**, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3666>. DOI: 10.4000/dossiersgrihl.3666.

CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é o Imaginário?** Olhar Biopsicossocial da Obra Transdisciplinar de Gilbert Durand. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

CELENZA, C. S. Pythagoras in the Renaissance: The case of Marsilio Ficino. **Renaissance Quarterly**, 52, n.3, p. 667-711, 1999. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.2307/2901915?journalCode=rq>.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O Diabo nos Porões das Caravelas**. Mentalidades, Colonialismo e Reflexos na Constituição da Religiosidade Brasileira nos Séculos XVI e XVII. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF; Campinas, SP: Editora Pontes, 2003.

CHASTEL, André. **Arte e Humanismo em Florença na Época de Lourenço, o Magnífico**. Estudos sobre o Renascimento e o Humanismo Platônico. Tradução: Dorothee de Bruchard. Introdução e Notas de Luiz Marques. São Paulo: Cosac Naify, 2012. Título original: *Art et Humanisme à Florence au Temps de Laurent le Magnifique*.

CHASTEL, André. **Marsilio Ficino et L'Art**. Genève: E. Droz, 1996 [1954].

CLARK, John R. Two Ghost Edition of Marsilio Ficino's *De Vita inanes esse figuras suspicor* (op. 559). **The Papers of the Bibliographical Society of America**. v. 73, p. 75-77, 1979.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios**. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CLARK, Stuart. Witchcraft and Magic in Early Modern Culture. In: ANKARLOO, B.; CLARK, S.; MONTER, W. **Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 4. The Period of the Witch Trials. London: Athlone Press, 2002.

CLUCAS, S.; FORSHAW, P.; RESS, V. **Laus Platoni Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence**. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Brill's Studies in Intellectual History).

COHEN, Esther. **Con el Diablo en el Cuerpo**. Filósofos y Bujas en el Renacimiento. 1. ed. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM; Taurus, 2003.

COLLINS, Ardis B. **The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

COPENHAVER, Brian. Scholastic Philosophy and Renaissance magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino. **Renaissance Quarterly**, 37, p. 523-554, 1984.

COPENHAVER, Brian. Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's *De Vita Libri Tres*: Hermetic magic or Neoplatonic magic? In:

HANKINS, J.; MONFASANI, J.; PURNELL Jr, F. (org.). **Supplementum Festivum:** Studies in honor of Paul Oskar Kristeller. Binghamton; New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987, p. 441-455.

COPENHAVER, Brian. Platonism. In COPENHAVER, B.; SCHIMITT, C. A **History of Western Philosophy**. 3 Renaissance Philosophy. Oxford, NY: Oxford University Press, 1992.

COPENHAVER, Brian. Hermes Theologus. The Sienese Mercury and Ficino's Demons. In: O'MALLEY, J. W.; IZBICKI, T. M.; CHRISTIANSON G. (ed.). **Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation**. Enssays in honor of Charles Trinkaus. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993.

COPENHAVER, Brian. **Magic in Western Culture**. From Antiquity to the Enlightenment. New York: Cambridge University Press, 2015.

CORBIN, Henry. **Alone with the Alone**. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

CORRIAS, Anna. **The Renaissance of Plotinus**. The Soul and the Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the Enneads. New York: Routledge, 2020.

CORSANO, Antonio. **I Pensiero Religioso Italiano:** Dell'umanesimo al giurisdizionalismo. Bari: Laterza & Figli, 1937.

CORSETTI, Jean-Paul. **Historial del Esoterismo y de las Ciencias Ocultas**. Buenos Aires: Larousse, 1993.

CORSI, Giovanni. Vita Marsilii Ficinii per Joannem Corsium. In: MARCEL, R. **Marsile Ficini (1433-1499)**. Paris: Les Belles Letters, 1958. p. 680-693.

CULIANO, Ioan P. **Eros and Magic in the Renaissance**. Tradução: Margaret Cook with Foreword by Mircea Eliade. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1987. Título original: Eros et Magie à la Renaissance, 1484.

DANNENFELDT, Karl H. The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance. **Studies in the Renaissance**, v. 4, p. 7-30, 1957. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2857138>.

DEAN, Trevor. **Crime and Justice in Late Medieval Italy**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

DE LA ROCIÈRE, Charles. A Vida Privada dos Notáveis Toscanos do Limiar da Renascença. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (org.). **História da Vida Privada 2**. Da Europa Feudal à Renascença. Tradução: Maria L. Machado. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 166-312.

DELLA TORRE, Arnaldo. **Storia dell'Accademia Platonica di Firenze**. Firenze, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, 1902. 258 p. Disponível em: <https://ia800500.us.archive.org/31/items/storiadellaccade00torr/storiadellaccade00torr.pdf>.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Ocidente**. Volume I. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. 1300-1800. Uma Cidade Sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DELUMEAU, Jean. **O Mistério Campanella**. Tradução: Idalina Lopes. São Paulo: Madras, 2011.

DRESDEN, Samuel. **O Humanismo no Renascimento**. Tradução: Daniel Gonçalves. Porto: Editorial Nova, 1968.

DRESS, Walter. **Die Mystik des Marsilio Ficino**. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1929.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **O Imaginário da Renascença**. Tradução: Sergio Bath. Brasília: UnB, 1995.

DUGGAN, Christopher. **Historia de Italia**. Tradução: Adrián Fuentes Luque. 2. ed. Madrid: Akal, 2017.

DURAND, Gilbert. **Mito e Sociedade**. A Mitanálise. A Sociologia das Profundezas. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

DURAND, Gilbert. **Ciencia del Hombre y Tradición**. El Nuevo Espíritu Antropológico. Barcelona: Paidós, 1999.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Tradução: Carlos A. de Brito. Lisboa: Edições 70, 2000.

DURAND, Gilbert. **Mitos y Sociedades**. Introducción a la Mitodología. Tradução: Sylvie Nante. 1ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Introdução à Arquetipologia Geral. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURAND, Gilbert. **De la Mitocrítica al Mitanálisis**. Figuras Míticas y Aspectos de la Obra. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

ECO, Umberto. **Os Limites da Interpretação**. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

EBELING, Florian. **The Secret History of Hermes Trismegistus**. Hermeticism from Ancient to Modern Times. Tradução: David Lorton. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 2007.

EDELHEIT, Amos. **Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498**. Leiden; Boston: Brill, 2008.

EISENBICHLER, K.; PUGLIESE, O. Z. (org.). **Ficino and Renaissance Neoplatonism**. Ottawa: University of Toronto, 1986.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais**. Ensaios em Religiões Comparadas. Tradução: Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

EMING, J.; DALLAPIAZZA, M. G. **Marsilio Ficino in Deutschland und Italien**. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Edição resumida e Introdução de Eva Gillies. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FAIVRE, Antoine. **Access to Western Esotericism**. New York: SUNY Press, 1994.

FAIVRE, Antoine. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism. In VAN DEN BROEK, R; HANEGRAAFF, W. J. (ed.). **Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times**. Albany: State University of New York Press, 1998a.

FAIVRE, Antoine. Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe. In: FAIVRE, A.; HANEGRAAFF, W. J. (ed.). **Western Esotericism and the Science of Religion**. Leuven, Belgium: Peeters, 1998b.

FAIVRE, Antoine. Secrecy III: Modernity. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006.

FAIVRE, Antoine. **Western Esotericism**. A Concise History. Tradução: Christine Rhode. New York: SUNY Press, 2010.

FELLINA, Simone. **Modelli di Episteme Neoplatonica nella Firenze del '400**. Le Gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino. Firenze: Olschki, 2014.

FANTONI, G. V. **Notizie dell'agnazione e cognazione di Marsilio Ficino il Filosofo con Varie Annotazioni Aggiunte dopo 1726**. Firenze, Bibl. Maruc. A, 117.

FARACOVİ, Ornela P. Astrology IV: 15th-19th Century. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006.

FARBAKY, P. et al. **Mattia Corvino e Firenze: Arte e Umanesimo alla corte del re di Ungheria**. Firenze: Giunti Editore, 2013.

FEINGOLD, Mordechai. The Occult Tradition in the English Universities of the Renaissance: a reassessment. In: VICKERS, Brian (editor). **Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance**. London; New York: Cambridge University Press, 1986.

FERRI, Luigi. Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento. **La filosofia delle scuole italiane**, 28, 180 pp, 1883a.

FERRI, Luigi. Il platonismo di Marsilio Ficino. **La filosofia delle scuole italiane**, 29, 237 pp, 1883b.

FERRI, Luigi. Platonismo di Ficino, dottrina dell'amore. **La filosofia delle scuole italiane**, 29, 269 pp, 1884.

FESTUGIÈRE, A.-J. La Philosophie de L'amour de Marsile Ficin et son Influence sur la Littérature Française au XVI^e siècle. **Revista da Universidade de Coimbra**, 8, p. 396-564, 1922a.

FESTUGIÈRE, A. J. Dante et Marsile Ficin. **Bulletin du Jubilé**. Paris: Art Catholique, 1922b.

FIELD, Arthur. The Platonic Academy of Florence. In: ALLEN, Michael J. B.; REES, Valery; DAVIS, Martin. **Marsilio Ficino**. His Theology, his Philosophy, his Legacy. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. Tradução: José maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FORSHAW, Peter. The Occult Middle Ages. In: PARTRIDGE, Christopher (org.). **The Occult World**. New York: Routledge, 2015.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Uma Arqueologia das Ciências Humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**. A Vontade de Saber. 2ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FOWDEN, Garth. **The Egyptian Hermes**. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

GABOTTO, Ferdinando. L'epicureismo di Marsilio Ficino. **Rivista di Filosofia Scientifica**, 10, p. 428-442, 1891.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Vol. I. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GALEOTTI, Leopoldo. Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino. **Arch. Stor. It.**, nuova ser., 9, p. 24-91; nuova ser., 10, p. 2-55, 1859.

GALLI, Ettore. **La Morale nelle Lettere di Marsilio Ficino**. Pavia, 1897.
Disponível em:
<https://ia902705.us.archive.org/8/items/lamoralenellele00gallgoog/lamoralenellele00gallgoog.pdf>.

GALLI, Ettore. **Los Tato, la Famiglia, l'Educazioni Secondo le Teorie di Marsilio Ficino**. Pavia, 1899.

GARFAGNINI, G. C. (org.). **Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone**. 2 vols. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1986.

GARIN, Eugenio. Aristotelismo e Platonismo del Rinascimento. **La Rivista**, v. 8, n.9, p. 641-671, 1939.

GARIN, Eugenio. Recenti Interpretazioni di Marsilio Ficino. **Gionale Critico della Filosofia Italiana**, 21, p. 299-318, 1940a.

GARIN, Eugenio. Santo Agostino e Marsilio Ficino. **Bolletino Storico Agostiniano**, 16, p. 1-7, 1940b.

GARIN, Eugenio. A Proposito di Marsilio Ficino. **Bolletino Storico Agostiniano**, v. 22, 1941, p. 271-273.

GARIN, Eugenio. Marsilio Ficino, G. Benivieni e Giovanni Pico della Mirandola. **Bolletino Storico Agostiniano**, v. 23, p. 93-99, 1942.

GARIN, Eugenio. La Scuola di Marsilio Ficino. **La Filosofia**, p. 286-337, 1947.

GARIN, Eugenio. La Theologia Ficiniana. Umanesimo e Machievallismo. **Archivo di Filosofia**, p. 21-33, 1949.

GARIN, Eugenio. La Vita di Marsilio Ficino. **Rinascimento**, v. 1, p. 96-96, 1951a.

- GARIN, Eugenio. Ritratto di Marsilio Ficino. **Belfagor**, v. 6, p. 289-30, 1951b.
- GARIN, Eugenio. Problemi di Religione e Filosofia nella Cultura Fiorentina del Quattrocento. **Humanisme et Renaissance**, v. 14, p. 70-82, 1952.
- GARIN, Eugenio. **Medioevo e Rinascimento**. Bari: Laterza, 1954.
- GARIN, Eugenio. **Italian Humanism**. Philosophy and Civic Life in the Renaissance. Tradução: P. Munz. Oxford: Blackwell, 1965.
- GARIN, Eugenio. **El Zodíaco de la Vida**. La Polémica Astrológica del Trescentos al Quinientos. Tradução: de Antonio-Prometeo Moya. 1ed. Barcelona: Ediciones Península, 1981. Título original: Lo Zodiaco della Vita. La Polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento.
- GARIN, Eugenio. O Filósofo e o Mago. *In*: GARIN, Eugênio (org.). **O Homem Renascentista**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- GARIN, Eugenio. **Hermétisme et Renaissance**. Paris: Allia, 2001 (1988). Título original: Ermetismo del Rinascimento.
- GARIN, Eugenio. **Idade Média e Renascimento**. Tradução: Isabel T. Santos e Hossein S. Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- GARIN, Eugenio. Aristotelismo e Platonismo del Rinascimento. *In*: **Interpretazioni del Rinascimento**. 1938-1947. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2009a.
- GARIN, Eugenio. Recenti Interpretazioni di Marsilio Ficino. *In*: **Interpretazioni del Rinascimento**. Vol. I, 1938-1947. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2009b.
- GENTILE, Giovanni. **Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento**. Firenze, Vallecchio Editore, 1907 (1920). 293 p. Disponível em: <https://ia800208.us.archive.org/1/items/giordanobrunoeil00gentuoft/giordanobrunoeil00gentuoft.pdf>.
- GENTILE, Sebastiano. Considerazioni Attorno al Ficino e alla Prisca Theologia. *In*: CAROT, Stephano; COMPAGNI, Vittoria P. (org.) **Nuovi Maestri e Antichi Testi**. Umanesimo e Rinascimento alle Origini del Pensiero Moderno. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012.
- GENTILE, Sebastiano. Vasoli, Ficino e il Mito del 'Prisci Theologi'. **Rinascimento**, v. 54, n.65, p. 69-83, 2014.
- GENTILE, Sebastiano; TOUSSAINT, Stéphane (org.). **Marsilio Ficino**. Fonti, Testi, Fortuna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

GENTILE, Sebastiano; GILLY, Carlos. **Marsilio Ficino e il Ritorno de Ermete Trismegisto**. Firenze: Centro di Bibliotheca Philosophica Hermetica, 1999.

GERSH, Stephen. Analytical Study. *In*: FICINO, Marsilio. **Commentary on Plotinus**. Volume 4. Ennead III, Part 1. Cambridge; London: Harvard University Press, 2017.

GERSH, Stephen. Marsilio Ficino Commentator on Plotinus: Some Case Studies. *In*: GERSH, Stephen. (ed.). **Plotinus' Legacy**. The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2019.

GIANNETTI, Eduardo. **Auto-engano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GIJSEN, Annelies van. Astrology I: Introduction. *In*: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL, Boston, MA: Brill, 2006.

GINZBURG, Carlo. **Il benandanti**. Stregoneria e Culti Agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1966.

GOMBRICH, E. H. Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle. **Journal of Warburg**, 8, p. 7-60, 1945. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/750165?seq=1#page_scan_tab_contents.

GOMBRICH, E. H. **Imágenes Simbólicas**. Estudios sobre el Arte del Renacimiento. Madrid: Alianza Editorial, 1972. (**Symbolic Images**: Studies in the Art of the Renaissance II. Oxford: Phaidon Press, 1975).

GOWLAND, Angus. **The Worlds of Renaissance Melancholy**. Robert Burton in Context. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

GUTIÉRREZ, Fátima. **Mitocrítica**. Natureza, Función, Teoría y Práctica. Lleida, España: Editorial Milenio, 2012.

HAK, Henri Johan. **Marsilio Ficino**. Amsterdam: H. J. Paris, 1934.

HALE, John. **Renascença**. Tradução: Ronaldo Veras. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

HANEGRAAFF, Wouter J. Sympathy of the Devil: Renaissance Magic and the Ambivalence of Idols. **Esoterica**, v. 2, p. 1-44, 2000. Disponível em: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeII/Sympdevil.html>

HANEGRAAFF, Wouter J. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research. **Aries Journal for the Study of Western Esotericism**, v. 5, n.2, p.

225-254, 2005. Disponível em:
<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/1570059054761703>.

HANEGRAAFF, Wouter J. Magic. *In*: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006a.

HANEGRAAFF, Wouter J. Esotericism. *In*: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2006b.

HANEGRAAFF, Wouter J. Esotericism Theorized. Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism. *In*: DeCONICK, April D. (org.). **Religion. Secret Religion**. Farmington Hills: Gale Cengage Learning, 2010. (Macmillian Interdisciplinary Handbooks on Religion)

HANEGRAAFF, Wouter J. **Esotericism and the Academy**. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, Wouter J. **Western Esotericism**. A Guide for the Perplexed. London; New York: Bloomsbury, 2013.

HANEGRAAFF, Wouter J. How Hermetic was Renaissance Hermetism? **Aries Journal for the Study of Western Esotericism**, 15, p. 179-209, 2015.

HANKINS, James. Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 53, p. 144-162, 1990a.

HANKINS, James. **Plato in the Italian Renaissance**. 2 vols. New York: Brill, 1990b.

HANKINS, James. The Myth of the Academy of Florence. **Renaissance Quarterly**, v. 44, n.3, p. 429-475, Autumn, 1991.

HANKINS, James. Galileo, Ficino and Renaissance Platonism. *In* KRAYE, J. STONE, M. W. F. **Humanism and Early Modern Philosophy**. London; New York: Routledge, 2000.

HEISER, James. **Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century**. Bynum, Texas: Repristination Press, 2011.

HEITZMAN, Marian. Etudes sur l'Académie Platonicienne de Florence. **Bulletin International de l'Académie Polonaise de Sciences et Lettres**, Classe de Philologie, Classe d'histoire et de Philosophie. 1932, 18 p.; 1933, 35 p.

HEITZMAN, Marian. L'agostinismo Avicennizzante e il punto di partenza della Filosofia di Marsilio Ficino. **Giornale Critico della Filosofia Italiana**. 1935/1936.

HEITZMAN, Marian. La Libertà e il Fato nella Filosofia di Marsilio Ficino. **Rivista di Filosofia Neo-scolastica**, 28, 1936-7.

HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HINE, William L. Mersenne: naturalism and magic. *In*: VICKERS, Brian (ed.). **Occult and Science Mentalities in the Renaissance**. London; New York: Cambridge University Press, 1986.

HOBLER, Harriet Wells. **Marsilio Ficino. Philosopher and Head of the Platonic Academy of Florence**. Thesis. University of Illinois, 1917.

HOENIGSWALD, R. **Denker der Italienischen Renaissance**. Basel: Haus zum Falken, 1939.

HORBERT, Werner. **Metaphysik des Marsilius Ficinus**. Koblenz, 1930.

HOWLETT, Sophia. **Marsilio Ficino and his World**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

HUBERT, Jedin. **Breve Historia de los Concilios**. Versión por Alejandro Ros. 2ed. Barcelona: Editorial Herder, 1960.

HUIT, C. Le Platonisme Pendant la Renaissance. **Annales de Philosophie Chrétienne** N. S. 33, 1895-1896.

HUSZTI, G. La Prima Redazione del Convivio di Marsilio Ficino. **Giornale Critico della Filosofia Italiana**, 8, 68 p., 1927.

IDEL, Moshe. Prisca Theology in Marsilio Ficino and some Jewish Treatments. *In*: ALLEN, M. J. B; RESS, V; DAVIES, M. **Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy**. Leiden: Brill, 2002.

IVANOFF, N, La Beauté dans la Philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreux. **Humanisme et Renaissance**, 3, p. 12-21, 1936.

JAYNE, Sears Raynolds. Ficino and the Platonism of the English Renaissance. **Comparative Literature**, n.4, p. 214-238, 1952.

JAYNE, Sears Raynolds. **John Colet and Marsilio Ficino**. London: Orxford, 1963.

JONES, Thomas O. **The Influence of Marsilio Ficino (1433-1499) on Elisabethan Literature**. Christopher Marlowe and William Shakespeare. 2 Vols. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013.

JOOST-GAUGIER, Christiane L. **Pythagoras and Renaissance Europe**. Finding Heaven. New York: Cambridge University Press, 2009.

KAHL, Wilhelm. Die Älteste Hygiene der Geistigen Arbeit: Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum (1482). **Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur, und für Pädagogik**, 18, p. 482-491, 525-546, 599-619, 1906.

KATINIS, Teodoro. **Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino**. Il Consilio Contro la Pestilenza. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007. (Centuria, 4)

KASKE, Carol V.; CLARK, John R. Introduction. *In*: FICINO, Marsilio. **Three Books on Life**. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Texts & Studies/Renaissance Society of America, 1998a, p. 3-70.

KASKE, Carol V.; CLARK, John R. Commentary Notes. *In*: FICINO, Marsilio. **Three Books on Life**. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Texts & Studies/Renaissance Society of America, 1998b, p. 407-460.

KIECKHEFER, Richard. **La Magia en la Edad Media**. Traducción de Montserrat Cabré. Barcelona: Editorial Crítica, 1992 (1989).

KIESZKOWSKI, Bohdan. **Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia**. Firenze: G. C. Sansoni, 1936.

KINKERDEY, O. Franchino Gafori and Marsilio Ficino. **Harvard Library Bulletin**, 1, n.3, p. 379, 1947.

KLAASSEN, Frank. **The Transformation of Magic**. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2013. (Magic in History)

KLEIN, R. L'imagination comme Vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno. **Revue de Metaphysique et de Morale**. 61, p. 18-39, 1956.
Disponível em:
https://www.academia.edu/27383747/Klein_Limagination_comme_vetement_deame_chez_Marsile_Ficin_et_Giordano_Bruno.

KLIBANSKY, R. ; PANOFSKY, E.; SAXL, F. **Saturno y la Melancolía**. Estudios de Historia de la Filosofía de la Natureza, la Religión y el Arte. Madrid: Alianza, 2004.

KLIBANSKY, R. ; PANOFSKY, E.; SAXL, F. **Saturn and Melancholy**: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. London: Thomas Nelson and Sons, 1964.

KOTANSKY, Roy. Amulets. *In*: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (ed.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, Boston: Brill, 2006.

KRISTELLER, P. O. **The Philosophy of Marsilio Ficino**. Tradução: Virginia Conant. New York: Columbia University Press, 1943 (1964).

KRISTELLER, P. O. Un Uomo di Stato e Umanista Fiorentino: Giovanni Corsi. **La Bibliofilia**, 338, p. 242-257, 1936.

KRISTELLER, P. O. Per la Biografia di Marsilio Ficino. **Civitta Moderna**, 10, p. 277-298, 1938a.

KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino e Lodovico Lazarelli. Contributo alla Diffusione delle Idee Ermetiche del Rinascimento. **Annali della R. S. N. S. di Pisa**, serie 2, n.7, p. 237-262, 1938b. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24300321>.

KRISTELLER, P. O. Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism. **Church History**, 8, p. 201-211, 1939.

KRISTELLER, P. O. The Scholastic Background of Marsilio Ficino. **Traditio**, 2, p. 257-318, 1944a.

KRISTELLER, P. O. Ficino and Pomponazzi on Place of Man in the Universe. **Journal of the History of Ideas**. v. 5, n.2, p. 220-226, 1944b. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2707386>.

KRISTELLER, P. O. Francesco da Diacceto and Florentine Platonisme in Sixteenth Century. **Miscellanea G. Mercati**, 4, p. 266-304, 1946.

KRISTELLER, P. O. The Philosophy of Man in the Italian Renaissance. **Italica**, 24, p. 93-112, 1947a.

KRISTELLER, P. O. Augustine and the Early Renaissance. **Review of Religion**, 8, p. 339-358, 1947b.

KRISTELLER, P. O. Music and Learning in the Early Italian Renaissance. **Journal of Renaissance and Baroque Music**, 1, p. 255-274, 1947c.

KRISTELLER, P. O. Movimenti Filosofici del Rinascimento. **Gionale Critico della Filosofia Italiana**, 1950, p. 275-288.

KRISTELLER, P. O. Umanesimo e Filosofia nel Rinascimento Italiano. **Umanesimo e Scienza Politica**. Milano. 1951, p. 507-516.

KRISTELLER, P. O. **Renaissance Thought**: The Classic, Scholastic and Humanist Strains. New York; Evanston; London: Harper Torchbook, Haper & Row, 1961a. Disponível em: <https://archive.org/details/renaissancethoug008962mbp>.

KRISTELLER, P. O. **Studies in Renaissance Thought and Letters, I.** Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.

KRISTELLER, P. O. The Platonic Academy of Florence. **Renaissance News**, v. 14, n.3, p. 147-159, Autumn, 1961.

KRISTELLER, P. O. **Eigth Philosophers of the Italian Renaissance.** Redwood City, CA: Stanford University Press, 1964.

KRISTELLER, P. O. **Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano.** Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 1970.

KRISTELLER, P. O. **Renaissance Concepts of Man and Other Essays.** New York: Harper & Row, 1972.

KRISTELLER, P. O. **L'état Present des Etudes sur Marsile Ficin.** In: XVIe Colloque International de Tours: Platon et Aristote a la Renaissance. Paris: Vrin, 1976, p. 59-77.

KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to him in the Caetani Codex of Dante. **Renaissance Quarterly**, v. 36, n.1, p. 1-47, 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2860828>.

KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years. In: GARFAGNINI, G. C. **Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone**, Vol. 2. Firenze: L. S. Olschki, 1986, p. 15-196.

KRISTELLER, P. O. A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect. In: **Studies in Renaissance Thought and Letters. III.** Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, p. 147-171.

LÁNG, Benedek. **Unlocked Books.** Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Center Europe. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008.

LASTRI, M. **Elogi degli Uomini Illustri Toscani.** Lucca, 1772.

LE GOFF, Jacques. **A Idade Média e o Dinheiro.** Ensaio de Antropologia Histórica. Tradução: Marcos de Castro. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LIRA, David Pessoa de. Recepção, Tradução, Influência e Sucesso do *Corpus Hermeticum*. *Nuntius Antiquus*, v. 13, n.1, p. 149-170, 2017. DOI: 10.17851/1983-3636.13.1.149-170

LOCRIE, Karma. **Covert Operations.** Medieval Use of Secrecy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

LOVEJOY, Arthur O. **A Grande Cadeia do Ser**. Um Estudo da História de uma Ideia. Tradução: Aldo F. Barbieri. São Paulo: Editora Políndromo, 2005.

MACEDO, Monalisa C. Marsilio Ficino. Comentário ao Banquete de Platão. Discurso VII – Alcebiades. **Princípios Revista de Filosofia**. Natal, v. 22, n.38, p. 333-360, mai-ago. 2015.

MARCEL, Raymond. L'apologétique de Marsile Ficin. **Pensée et Tradition Chrétienne au XV^e et au XVI^e s.**, Paris, p. 159-168, 1950.

MARCEL, Raymond. "Saint" Socrate, Patron de l'Humanisme. **Revue Internationale de Philosophie**, n.16, fasc. 2, 1951.

MARCEL, Raymond. **Marsile Ficin (1433-1499)**. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

MARIANO, R. La Dottrina dell' Amore. **Nuova Antologia**, 15, 1870.

MARTINES, Lauro. **April Blood**. Florence and the Plot Against the Medici. New York: Oxford University Press, 2003.

MASSAÚ, G. C. Dignidade Humana e Marsilio Ficino. A Perspectiva do Renascimento. **Revista Direitos Humanos e Democracia**. Editora Unijuí, Ano 2, n.3, jan/jun, 2014.

MASSIME, Marina. **História dos Saberes Psicológicos**. São Paulo: Paulus, 2016.

MEBANE, John S. **Renaissance Magic and the Return of the Golden Age**. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson and Shakespeare. Lincoln, Nebraska; London: University of Nebraska Press, 1989.

MEEK, Christine. Men, Women and Magic: Some Cases from Late Medieval Lucca. In: MEEK, Christine (org.). **Women in Renaissance and early modern Europe**. Dublin: Four Courts Press, 2008.

MEIER, Matthias. **Gott und Geist bei Marsiglio Ficino**. Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. München-Freising, 1917.

MELO, A. M.; PERRINI, L. Marsilio Ficino. Comentário sobre o Banquete de Platão. Segundo Discurso – Pausânias. **Anais de Filosofia Clássica**. v. 5, n.10, p. 90-102, 2011.

MENDONÇA JUNIOR, Francisco de P. S de; VIDOTTE, Adriana. Magia Natural e Magia Demoníaca: O entrecruzamento de religião e magia no pensamento renascentista. **RBHR**, ano 4, n.11, 2011. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30396/15976>.

MEYLAN, Edouard F. **L'évolution de la Notion d'amour Platonique**. Humanisme et Renaissance, 5, p. 418-142, 1938.

MOENCH, Walter. **Die Italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte**. Berlin: Kraus Reprint, 1936.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Alien Wisdom**. The Limits of Hellenization. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1998.

MONTANO, R. Ficiniana. **La Rinascita**, 3, n.1, p. 71-104, 1940.

MONTESANO, Marina. **Classical Culture and Wichtcraft in Medieval and Renaissance Italy**. London: Palgrave Macmillan, 2018. (Palgrave Historical Studies in Wichtcraft and Magic).

MOORE, K. B. Ficino's Idea of Architecture: The 'Mind's-eye View' in Quattrocento Architectural Drawings. **Renaissance Studies**. 24, n.3, p. 332-352, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/4246889/Ficinos_Idea_of_architecture_the_minds-eye_view_in_Quattrocento_architectural_drawings.

MOORE, Thomas. **The Planets Within**. The Astrological Psychology of Marsilio Ficino. Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 1983 (1990).

MORESCHINI, Claudio. **Hermes Christianus**. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought. Tradução: Patrick Baker. Turnhout: Brepols, 2011.

MUCCILLO, Maria. **Platonismo, Ermetismo e "Prisca Theologia"**. Ricerche di Storiografica Filosofica Rinascimentale. Firenze: Olschki, 1996.

NAJEMY, John M. Introduction: Italy and the Renaissance. In: NAJEMY, J. M. (ed.). **Italy in Age of Renaissance 1300-1550**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2005.

NAJEMY, John M. **History of Florence**. 1200-1575. Malden, MA, USA; Oxford, UK; Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006.

NEGULESCU, P. P. Academia Platonică din Florența. **Revista Fundațiilor Regale**, ano. 2, n.2. Bucarest, 1935. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/332520611/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWN0ZV9tZWRRpYS84NzQ1MDk-pdf>.

NESTOLA, Paola. **Taxonomias Dominicanas Ítalo-ibéricas**: entre exaltação de dignidade(s) e proposta de um arquétipo (sécs. XVII-XVIII). III Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. 2016. Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/37015>, acesso em 18 de janeiro 2020.

NORTH, J. Types of Inconsistency in the Astrology of Ficino and Others. In MACDONALD, A. A.; VON MARTELS, Z. R. W. M.; VEENSTRA, J. A. (org.). **Christian humanism: Essays in honour of Arjo Vanderjagt**. Leiden: Brill, 2009. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004176317.i-499.60>

NYGREN, Anders. **Agape and Eros**. 2 Vols. London: S. P. C. K. House, 1939.

OEHLIG, Ute. **Die Philosophische Begründung der Kunst bei Ficino**. Berlin; Boston: de Gruyter, 1992.

ONFRAY, M. **Le Christianisme Hédoniste**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2006.

ONFRAY, M. **El Cristianismo Hedonista**. Contrahistoria de la Filosofía, II. Barcelona: Anagrama, 2007.

OLGIATI, Francesco. **L'anima dell'umanesimo e del Rinascimento Saggio Filosofico**. Milano: Societa Editrici Vita e Pensiero, 1924.

PAGEL, Walter. Paracelsus and Neoplatonism. The influence of Marsilio Ficino. Ficino's ideal of the "Magus" as Priest-Physician. Paracelsus and the Philosophy of Plotinus. In: **Paracelsus**. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance. 2ed. Basel; New York: Karger, 1982.

PANOFSKY, Erwin. **Idea**. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Leipzig; Berlin: Teubner, 1924.

PANOFSKY, Erwin. **Studies in Iconology**. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. New York: Oxford University Press, 1939

PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz; GIEHLOW, Karl. **Dürers 'Melencolia I'**. Eine quellen-und typengeschichtliche Untersuchung. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1923.

PARKS, Tim. **Medici Money**. Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence. London: Profile Books, 2006.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo:Paulinas;Paulus, 2013.

PETERSON, David S. Religion and the Renaissance. In: NAJEMY, J. M. (ed.). **Italy in Age of Renaissance 1300-1550**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001. (Folha explica)

PRINS, Jacomien. **Echoes from the Invisible World**. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory. Leiden; Boston: Brill, 2014.

PUCCINOTTI, F. **Di Marsilio Ficino e della Accademia Platonica Fiorentina nel secolo XV**. Prato: Tipografia FF. Giachetti, 1865. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.aa0007717317;view=1up;seq=4>.

PUCCINOTTI, F. Della Filosofia di Marsilio Ficino. **Nuova Antologia**, 5, p. 211-240, 1867.

PURNELL, Frederick. Hermes and the Sibyl. A Note on Ficino's Pimander. University of Chicago; Renaissance Society of America. **Renaissance Quarterly**, v. 30, n.3, p. 305-310, Autumn, 1977. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2860046>.

PUSINO, Ivan. **Religjozno, Filosofo, Kija Vazzvenija Marsilii Ficino**. Moskawkaho Universitiota, 1917.

PUSINO, Ivan. **Religioznyja Iskanja w Epochn Wozrozdjenja**. I. Marsilii Ficino.

PUSINO, Ivan. Ficin's und Pico's Religiös-philosophische Anschauungen. **Zeitschrift für Kirchengeschichte**, 44, p. 504-543, 1925.

QUINLAN-McGRATH, Mary. **Influences**. Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance. Chicago; London: University of Chicago Press, 2013.

RAFFINI, Christiane. **Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Baldassare Castiglione**. Philosophical, Aesthetic and Political Approaches in Renaissance Platonism. New York; Washington, DC: Peter Lang, 1998.

REALE, Giovanni. **Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo**. História da Filosofia Grega e Romana. Vol. VII. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

REALE, G.; ANTISERI, D. **Storia della Filosofia**. Volume II. Dall'Umanesimo a Kant. Brescia: Editrice La Scuola, 1997. (**História da Filosofia**. Do Humanismo a Descartes. V. 3. São Paulo: Paulus, 2004).

RICCI, P. G. Studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento nel 1950. **Rinascimento**, 2, p. 385-447, 1951.

ROBB, Nesca Adeline. **Neoplatonism of the Italian Renaissance**. London: Georg Allen & Unwin Ltd., 1935.

ROBERTS, Sean. **Printing a Mediterranean World**. Florence, Constantinople, and the Renaissance of Geography. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2013.

ROBICHAUD, Denis J.-J. **Plato's Persona**. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism and Platonic Tradition. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

ROCHOLL, R. Der Platonismus der Renaissancezeit. **Zeitsch. Für Kirchengesch.**, 13, p. 47-104, 1892.

ROSA, R. A. **A Sombra de Orfeu.** O Neoplatonismo Renascentista e o Nascimento da Ópera. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

RUBINSTEIN, Nicolas. **The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494).** 2ed. Oxford, NY: Oxford University Press, 1997.

SAIF, Liana. **The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy.** 1ed. London: Palgrave Macmillan, 2015.

SAITTA, Giuseppe. Marsilio Ficino e la Filosofia del Rinascimento. **Giornale Critico della Filosofia Italiana.** Messina, G. Principato, v. 1, p. 60-73, 142-157, 270-286, 394-407, 1920. Disponível em: <https://archive.org/details/giornalecritico00gentgoog>.

SALAMAN, Clemente. Introduction. In: FICINO, Marsilio. **The Letters of Marsilio Ficino.** Vol. 8. London: Shephard-Walwyn, 2009, p. xi-xix.

SAVAGE-SMITH, E. Introduction. In: SAVAGE-SMITH, Emilie (org.). **Magic and Divination in Early Islam.** Aldershot, GB: Ashgate, 2004.

SAXL, F. A Marsilio Ficino Manuscript Written in Bruges in 1575, and the Alum Monopoly of the Popes. **Journal of Warburg**, v. 1, n.1, p. 61-2, 1937. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/750069>.

SCARANO, N. **Il Platonismo nelle Poesie di Lorenzo dei Medici.** Nuova Antologia, 1893.

SCHELHORN. J. G. **De Vita, Moribus et Scriptis Marsilii Ficini Commentatio.** In: **Amoenitates Literariae** I, Francofurti, p. 18-118, 1725. Disponível em: https://ia801401.us.archive.org/11/items/bub_gb_qcng7F5nKpwC/bub_gb_qcng7F5nKpwC.pdf.

SCHOELL, L. **Études sur l'humanisme Continental en Angleterre à la fin de la Renaissance.** M. Ficinus, L. Gyrardus, N. Gomse et alii. Paris, 1926.

SCHULZ, Peter. George Gemistos Platon, George of Trebizond and Cardinal Bessarion: The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteenth Century. In: BLUM, P. R (ed.). **Philosophers of the Renaissance.** Translated by Brian Mcneil. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.

SEMPRINI, Giovanni. **I Platonici Italiani.** Milano: Athena, 1926.

SHEPHERD, Michael (ed.). **Friend to Mankind**. Marsilio Ficino (1433-1499). London: Shephard-Walwyn, 1999. Disponível em: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/bcufpb-ebooks/reader.action?docID=1117476>.

SHUMAKER, W. **The Occult Sciences in the Renaissance**. A Study in Intellectual Patterns. Los Angeles: University of California Press, 1972.

SICA, Grazia Gobbi. **The Florentine Villa**. Architecture History Society. Tradução: Ursula Creigh. Abingdon, OX; New York: Routledge, 2007.

SIEVEKING, K. **Die Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz**. Gottingen: Dieterich, 1812. 70 p. Disponível em: <https://archive.org/details/diegeschichtede00sievgoog>.

SILVA, Lorena O. M. Os Ideais Estéticos do Renascimento. Uma Abordagem de Marsilio Ficino. In: CARVALHO M.; GUIMARAES, B. **Estética e Arte**. Coleção XVI Encontro ANPOF. ANPOF, p. 95-108, 2015.

SIMMEL, Georg. Sociology of Secrecy and Secret Societies. **American Journal of Sociology**. v. 11, n.4, p. 441-498, 1906. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2762562>.

SKEMER, Don C. **Binding Words**. Textual Amulets in the Middle Age. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006.

SNYDER, Jon R. **Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe**. Berkeley; Los Angeles: London: University of California Press, 2009.

SOLINAS, G. Sull'estetica di Marsilio Ficino. **Annali della Faculta delle Lettere di Cagliari** 16, p. 367-380, 1957.

SOUZA, Laura Mello de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura Mello de. **Inferno Atlântico**. Demonologia e Colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STEIN, Heinrich Von. **Sieben Bucher zur Geschichte des Platonismus**. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur Späteren Theologie und Philosophie. Gottigen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlage, 1862. Disponível em: <https://archive.org/details/siebenbcherzurg00steigoog>.

STEPHENS, Jonh N. Heresy in Medieval and Renaissance Florence. **Past & Present**, n. 54, p. 25-60, 1972. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/650198>.

SZÖNYI, Gyorgy. **John Dee's Occultism**. Magical Exaltation through Powerful Signs. Albany, NY: SUNY Press, 2004. (SUNY series in Western Esoteric Tradition)

TAMBIAH, Stanley J. **Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality**. New York: Cambridge University Press, 1990.

TAVUZZI, Michael. **Renaissance Inquisitors**. Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527. Leiden; Boston: Brill, 2007.

TEIXEIRA, Felipe C. Representações do Belo no *Quattrocento* Florentino. Leon Battista Alberti e Marsilio Ficino. **Viso Cadernos de Estética Aplicada**. v. 3, n.6, p. 1-22, jan-jun/2009.

TENENTI, Alberto. **Florença na Época dos Médici**. Da Cidade ao Estado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

TIRINNANZI, Nicoletta. **Umbra Naturae**. L'immaginazione da Ficino a Bruno. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

TIRYAKIAN, Edward A. Toward the Sociology of Esoteric Culture. **American Journal of Sociology**, v. 78, n.3, p. 491-512, 1972.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. Crenças Populares na Inglaterra Séculos XVI e XVII. Tradução: Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

THORNDIKE, L. Marsilio Ficino und Pico della Mirandola und die Astrologie. **Zeitschrift für Kirchengeschichte** 46, p. 584-585, 1928.

TOFFANIN, G. **Storia dell'Umanesimo**. Bologna: Zanichelli, 1933.

TOMLINSON, Gary. **Music in Renaissance Magic**. Toward a Historiography of Others. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

TONELLI, L. **L'amore nella Poesia e nel Pensiero del Rinascimento**. Firenze: G. C. Sansoni, 1933.

TRINKAUS, C. E. **Adversity's Noblemen**. The Italian Humanists on happiness. New York: Columbia University Press, 1940.

TROGER, Ursula. **Marsilio Ficin's Selbstdarstellung**: Untersuchungen Zu Seinem Epistolarium. Berlin; Boston: de Gruyter, 2016.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. Cinco Ensaios em Prol de uma Disciplina Autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARKI, Frank (org.). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VESCOVINI, Graziella Federici. Magical Instruments. In: HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (org.) **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, Boston: Brill, 2006.

VESCOVINI, Graziella Federich. L'espressività del Cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco Medievale e Plotino. **Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter**, v. 1, n.1, p. 111–125, 1996. DOI 10.1075/bpjam.1.06ves

VICKERS, Brian. Analogy versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680. In: VICKERS, Brian (ed.). **Occult and Science Mentalities in the Renaissance**. London; New York: Cambridge University Press, 1986.

VICKERS, Brian. On the Function of Analogy in the Occult. In: DEBUS, A. D.; MERKEL, I. **Hermeticism in the Renaissance**. Washington, DC: Folger Books, 1988, p. 265-292.

VIEGAS, R.; OLIVIEIRI, G.; FERRONI, A. Marsilio Ficino. *De Vita Triplici* III, 9-10. **Anamorfose Revista de Estudos Modernos**, v. 3, n.1, Dossiê Melothesia I. p. 87-94, 2015.

VOJTĚCH, Hladký. **The Philosophy of Gemistos Plethon**. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy. Farnham, England; Burlington, USA: Ashgate, 2014.

VON STUCKRAD, Kocku. **Western Esotericism**. A Brief History of Secret Knowledge. London, UK; Oakville, CT, USA: Equinox, 2005a.

VON STUCKRAD, Kocku. **Astrología**. Una Historia desde los Inicios hasta Nuestros Días. Traducción de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2005b.

VON STUCKRAD, Kocku. Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation. **Religion** 35, p. 78-97, 2005c.

VON STUCKRAD, Kocku. Astrologia Hermetica: Astrology, Western Culture, and the Academy. In: HANEGRAAFF, W. J.; PIJNENBURG, J. (ed.) **Hermes in the Academy**. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

VON STUCKRAD, Kocku. **Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe**. Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden, NED: Brill, 2010a.

VON STUCKRAD, Kocku. Secrecy as Social Capital. In: KILCHER, Andreas (ed.). **Constructing Traditions**. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Leiden, NED; Boston, USA: Brill, 2010b. (*Aries Book Series* 11).

VOSS, Angela M. **Magic, Astrology and Music**. The Background to Marsilio Ficino's Astrological Music Therapy and his Role as a Renaissance Magus. Ph.D. Thesis. Music Department, University of London, London, June 1992, 391 p.

VOSS, Angela M. Introduction. In: **Marsilio Ficino**. Edited and introduced by Angela Voss. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2006. (Western Esoteric Masters Series)

WADSWORTH, J. B. Landino's Disputationes Camaldulenses Ficino's de Felicitate and l'Altercazione of Lorenzo de' Medici. **Modern Philology**, v. 50, n.1, p. 23-31, 1952-3. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/435227>.

WALDEN, Justine. Exorcism and Religious Politics in Fifteenth-Century Florence. **Renaissance Quarterly**, n. 71, p. 437-477, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/37490498/Exorcism_and_Religious_Politics_in_Fifteenth-Century_Florence.

WALKER, D. P. **Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella**. London: Warburg Institute, 1958. (**Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella**. University Park, PA: Pennsylvania University Press, 2000).

WALKER, D. P. Orpheus the Theologian and Renaissance Platonism. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 16, n.1/2, p. 100-120, 1953.

WALKER, D. P. Le Chant Orphique de Marsile Ficin. **Musique et Poésie au XVI^e s.**, Paris, p. 17-28, 1954a.

WALKER, D. P. The Prisca Theologia in France. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 17, n.3/4, p. 204-259, 1954b.

WALZEL, O. Von Plotin, Proclus und Ficinus. **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, v. 19, p. 497-429, 1941.

WARBURG, Aby. **El Renacimiento del Paganismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

WEILL-PAROT, Nicolas. Relatos de los Poderes de las Imágenes Mágicas entre Prescripción y Prueba (Siglos XII-XV). **História Revista**, v. 22, n.1, p. 19-34, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5216/hr.v22i1.45224>

WEITENWEBER, W. R. **Ueber des Marsilius Ficinus Werk De Vita Studiorum**, Nebst Einigen. Bemerkungen über den Hellenismus. Praga, 1858.

WIND, Edgar. **Pagan Mysteries in the Renaissance**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

WIRSZUBSKI, Chaim. **Pico Della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism**. Cambridge, MA, USA; London: Harvard University Press, 1989.

WUNEMBURGER, Jean-Jacques. **O Imaginário**. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007.

YATES, Frances A. **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition**. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

YATES, Frances A. **The Art of Memory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

ZAGORIN, Perez. **Ways of Lying**. Dissimulation, Persercution, and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge, USA; London: Harvard University Press, 1990.

ZAGORIN, Perez. **How the Idea of Religious Toleration Came to the West**. Princeton, USA; Oxford, UK: Princeton University Press, 2003.

ZAMBELLI, Paola. **White Magic, Black Magic in the Europe Renaissance**. Leiden; Boston, MA: Brill, 2007.

Apêndices

Apêndice A. Linha do Tempo

Séc. XV	Marcos Sociais e Políticos	Marcos Biográficos de Ficino	Marcos Culturais e Filosóficos
1401			Nasce Nicolau de Cusa
1415			Morre Manuel Chrysolaras
1424			Nasce Cristoforo Landino
1431	Concílio de Basiléia		
1433		Ficino nasce em Figline	
1434	Início do governo de Cosmo de Médici		
1436			Brunelleschi conclui a cúpula da Basílica Santa Maria del Fiore, Florença
1438	O Concílio é transferido para Ferrara; Alberto II de Habsburgo torna-se Rei da Hungria;		
1439	O Concílio é transferido para Florença;		
1440			Criação da imprensa; Lorenzo Valla, <i>Doação de Constantino</i>
1442	Eugênio IV, <i>Etsis Suscepti</i>		
1443	Eugênio IV, <i>Rex Regum</i>		Morre Leonardo Bruni
1444			
1445		Fim da infância; Inicia seus estudos em gramática e humanidades	
1447	Nicolau V é eleito Papa		
1448	Morre João VIII Paleólogo, imperador bizantino		
1449	João IX Paleólogo é coroado imperador bizantino; Nasce Lorenzo de Médici	Vai a Pisa concluir seus estudos de gramática e humanidades	
1451		Início da vida adulta; Termina seus estudos de gramática e humanidades; Inicia seus estudos em Filosofia	
1452	Nicolau V, <i>Dum diversas</i>		Nasce Leonardo da Vinci
1453	Cerco de Constantinopla; Maomé II conquista Constantinopla; Queda do Império Romano do Oriente; Fim da Guerra dos Cem Anos		
1454			Nasce Angelo Poliziano; Morre Gemistus Plethon
1455	Calisto III é eleito Papa		
1456		Termina seus estudos em Filosofia; Provável primeiro tratado escrito e não publicado, <i>Institutiones ad Platoniam Disciplinam</i>	
1459		Termina seus estudos em Medicina; Provável encontro com Cosmo de Médici	

1462		Ficino ganha de Cosmo de Médici a Vila de Careggi; Fundação da Academia Platônica;	
1463		Traduz o <i>Pimander</i> e os <i>Os Hinos Órficos</i> ; <i>Commentaria in Zoroastrem</i> ;	Nasce Pico Della Mirandola
1464	Morre Cosmo de Médici; Pedro de Cosmo de Médici sucede Cosmo	Ler o <i>Filebo</i> e o <i>Parmênides</i> a Cosmo no leito de morte	Morre Nicolau de Cusa
1469	Morre Pedro de Médici; Lourenço e Giuliano de Médici sucedem Pedro	Inclui prefácios no comentário ao <i>Symposium</i> e ao <i>Filebo</i> ; Publica o <i>De Amore</i>	
1471	Sisto IV é eleito Papa	Publica o <i>Pimander</i>	
1473		Ordenação sacerdotal	
1476		Publica o <i>De Christiana Religione</i>	
1477		<i>Disputatio contra iudicium astrologorum</i> Suspeitas de heresia	
1478	Fracassa a conspiração Pazzi contra os Médici; Giuliano de Médici é assassinado; Lourenço governa sozinho		
1479		Publica o <i>Consiglio Contro la Pestilentia</i>	
1480			Botticelli, <i>O Nascimento da Vênus</i>
1482		Publica a <i>Teologia Platônica</i>	Lazzarelli, <i>Diffinitiones Asclepii</i> ; Conclusão da Capela Sistina
1483			Nasce Martinho Lutero
1484	Inocêncio VIII é eleito Papa	Publica a obra completa de Platão	Inocêncio VIII. <i>Summus Desiderantis Affecibus</i>
1485			Leon Battista Alberti. <i>De re aedificatoria</i>
1486			Pico Della Mirandola, <i>Oratio e Novecentas Teses</i> ; Nasce H. C. Agrippa; Sprenger e Kramer, <i>Malleus Maleficarum</i>
1487			Pico Della Mirandola, <i>Apologia</i>
1489		Publica o <i>De Vita Libri Tres</i> ; Acusação de heresia	Pico Della Mirandola, <i>Heptaplus</i>
1491			Nasce Inácio de Loyola
1492	Alexandre VI é eleito Papa; Morre Lourenço de Médici e Piero di Lourenço de Médici assume o governo de Florença; Cristóvão Colombo descobre a América	Traduções de Pseudo-Dionísio Areopagita; Publica a tradução das <i>Eneidas</i> de Plotino	
1493		Publica o <i>De Sole et De Lumine</i> Suspeitas de heresia	
1494	Os Médici são expulsos de Florença; Início do governo de Savonarola; Assinado o Tratado de Tordesilhas;		Morre Pico Della Mirandola; Morre Angelo Poliziano; Luca Pacioli, <i>Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni, Proporcionalita</i> ;

			Nasce François Rabelais;
1496	Expulsão dos Judeus em Portugal	Publica <i>Commentaria in Platonem</i>	
1497	Fim do governo de Savonarola;	Publica várias obras neoplatônicas	
1498	Savonarola é queimado acusado de heresia	Morte de sua mãe Alessandra	Morre Cristoforo Landino
1499		Ficino morre em Careggi, Florença	
Séc. XVI	1500. Pedro Alvares Cabral descobre o Brasil; 1506. Morre Cristóvão Colombo;	1506. Giovanni Corsi, <i>Vida de Marsílio Ficino</i> ; 1561. Publicação da <i>Opera Omnia</i> , Basileia; 1576. Segunda edição melhorada da <i>Opera Omnia</i> ;	1519. Morre Leonardo da Vinci; 1521. Leon Hebreu, <i>Diálogos do Amor</i> ; 1531. Primeiro livro, <i>De Occulta Philosophia</i> , Agrippa; 1533. Versão final do <i>De Occulta Philosophia</i> , Agrippa; 1535-6. Morre H. C. Agrippa; 1568. Nasce Tommaso Campanella.
Séc. XVII		1641. Reimpressão da <i>Opera Omnia</i> , Paris.	1614. O <i>Fama Fraternitatis</i> aparece em Kassel; 1615. Aparece o <i>Confessio Fraternitatis</i> ; 1616. <i>As Bodas Químicas de Christian Rosenkreuz</i> ; 1639. Morre Tommaso Campanella;
Séc. XX		1937. P. O. Kristeller organiza e publica o <i>Supplementum Ficinianum</i>	

Apêndice B. Lista das Obras de Marsílio Ficino

Obras autorais onde Ficino desenvolve formulações teóricas originais.

- 1474. **Della Religione Christiana**. Florença.
- 1476. **De Christiana Religione**. Florença.
- 1481. **Consiglio Contro la Pestilenza**, Florença.
- 1482. **Theologia Platonica**. Florença.
- 1489. **De Triplici Vita Libri Tres**. Florença.
- 1493. **De Solis et Lumine**. Florença.
- 1495. **Epistolae Libri XII**. Veneza.
- 1547. **De Comparatione Solis ad Deum**. Tübingen.

Traduções e Comentários. Estes são os trabalhos de Ficino enquanto tradutor e comentador Neoplatônico.

- 1471. Mercurii Trismegisti **Pimander**. Treviso.
- 1484. Platonis **Opera**. Florença.
- 1490. **Cartas**, Platão. Leipzig.
- 1490, **Da Filosofia**, Platão. Leipzig.
- 1492. Plotini **Enneades**. Florença.
- 1496. Dionysii Areopagitae **De Mystica Theologia et De Divinis Nominibus**. Florença.
- 1496. **Commentaria in Platonem**. Florença.
- 1497. Jamblichi **De Mysteriis**; Proculi **In Alcibiadem**, **De Sacrificio et Magia**; Porphyrii **De Occasionibus**, **De Abstinencia**; Synesii **De Somniis**; Pselli **De Daemonibus**; Prisciani Lydi **In Theophrastum**; Alcinoi **De Doctrina Platonis**; Speusippi **Definitiones**; Pythagorae **Precepta Aurea**, **Symbola**; Xonocratis **De Morte**; Ficini **De Voluptate**. Veneza.
- 1498. Athenagorae **De Resurrectione**. Paris.
- 1521. **Alcebiades**, Platão. Bolonha.
- 1532. Alcinoi **de Doctrina Platonis** (Espeusipo e Xenócrates). Basileia.
- 1536. **Timeu**, Platão. Paris.
- 1537. **Fédon**, Platão. Paris.

1544. Sopra lo Amore o Vero Convito di Platone. Florença.

1544. República, Platão. Paris.

1549. Synesii De Somniss. Lyon.

1558. Minos, Platão. Paris.

1839. Dantis De Monarchia Liber. Florença.

[sem data]. Xenocratis **De Morte**. [sem lugar de publicação]

[sem data]. **Apologia de Sócrates**, Platão. [sem lugar de publicação]

Obra Completa contendo toda a produção autoral e traduções.

1561. Opera Omnia. Basileia.

1641. Opera Omnia. Paris.

1937. Supplementum Ficinianum. Paul Oskar Kristeller (editor). Florença: L. S. Olschki.

Traduções das obras de Ficino para o Latim e para línguas modernas.

Latim:

Consiglio Contro la Pestilenza. Traduzido por Hieronymus Ricci. Augsbourg, 1516.

Italiano:

Il Commento di M. Ficino sopra Il Convivio di Platoni. Tradução de Hercole Barbarassa da Terni. Roma, 1544.

Delle Divine Lettere del Gran Marsilio Ficino. Tradução de F. Figliucci. Veneza, 1546.

De Triplici Vita. Tradução de Lucio Lanno. Veneza, 1548.

Il Pimandro di Mercurio Trimegisto. Tradução de Tommaso Benci. Florença, 1548-9.

Sopra lo amore, Ovvero convicto di Platone. A cura e com Prefazione di Giuseppe Rensi. Lanciano: R. Carabba, 2009 (1914).

De Sole. Traduzido por Eugenio Garin. Prosatori Latini del Quattrocento. Milão; Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore. [Sem Data].

Un nuovo Trattatello Inedito di Marsilio Ficino. A cura de P. O. Kristeller e di A. Peroso. Firenze: G. C. Sansoni, 1950.

Teologia Platonica. Editado por Michele Schiavone. Volume Um. Bologna: Zanichelli Editore, 1965.

Teologia Platonica. Editado por Michele Schiavone. Volume Dois. Bologna: Zanichelli Editore, 1965.

El Libro dell'amore. Sandra Niccoli. Florença: L. S. Olschki, 1987.

De Vita. Editado por Albano Biondi e Giuliano Pisani. Pardenone: Edizione Biblioteca dell'immagine, 1991.

Mercurio Trismegisto Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei. A Cura di Maurizio Campanelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2011. (Ficinus Novus I)

Lettere, I. Epistolarum Familiarum Liber I. A Cura di S. Gentile. Firenze: Olschki, 1990.

Lettere, II. Epistolarum Familiarum Liber II. Firenze: Olschki, 2010.

Commento al Parmenede di Platoni. Premessa, Introduzione, Traduzione e note di Francesca Lazzarin. Prefazione di Alfonso Ingegno. Firenze: Olschki, 2012.

Le Divine Lettere del gran Marsilio Ficino. Tradotte in lingua Toscana per M. Felice Figliucci Senese. 2 Vols. Ristampa dell'edizione originale del 1546-48. A cura di Gentile Sebastiano. Firenze: Olschki, 2001.

Dionysii Aeropagite de Mystica Theologica. De divinis nominibus. Interprete Marsilio Ficino. Testo latino a fronte. Napoli: M. D'auria, 2011.

STEFANI, Matteo. **Marsilio Ficino Lettore di Apuleio Filosofo e dell'Asclepius.** Le Note Autografe nei Codici Ambrosiano S 14 sup. e Riccardiano 709. Alessandria, Italia: Edizioni dell'Orso, 2016.

Francês:

Le Commentaire de Marsille Ficin sur le Banquet d'Amour de Platon. Tradução de Symon Syvius. Reino de Narrava, 1545.

Discours de L'honneste Amour sur le Banquet de Platon par M. Ficin. Tradução de Guy Lefèvre de la Boderie. Paris, 1578.

De Christiana Religione. Tradução de G. Lefèvre de la Boderie. Paris, 1578.

De Triplici Vita. Tradução de G. Lefèvre de la Boderie. Paris, 1582.

Discours de L'honneste Amour sur le Banquet de Platon par M. Ficin. (Com tratado de Pico Della Mirandola sobre o mesmo tema). Paris, 1588.

Consiglio Contro la Pestilenza. Tradução de Isaac Constans. Caors, 1595.

Commentaire sur le Banquet de Platon. Tradução de R. Marcel. Paris: Belles Lettres, 1955.

Marsilio Ficino et la Théologie Ancienne: Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus. Organizado por Ilana Klutstein. Firenze: L. S. Olschki, 1987.

Lettres. Paris: Vrin, 2010.

Espanhol:

Pimander. Tradução de Diego Gujllen. Escorialensis cast. b.IV.29. 1485. [não publicada].

Comentario al Banquete de Platón. Tradução, Estudo preliminar e notas de Adolfo Ruiz Díaz. Mendoza. Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1968. Revista de Literaturas Modernas. Anexo I.

Sobre el Furor Divino y Otros Textos. Edição Bilíngue. Seleção de textos, introdução e notas de Pedro Azara. Tradução de Juan Maluquer e Jaime Sainz. Barcelona: Anthropos, 1993.

Marsilio Ficino De Amore. Comentario a el Banquete de Platón. Tradução e Estudo preliminar de Rocío de la Villa Arduna. Madri: Tecnos, 1994.

Tratado sobre la Peste de Marsilio Ficino. Edição de Fabián Campagne. Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1996.

Tres Libros sobre la Vida. Tradução de Marciano Villanueva Salas. Madri: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2006.

Las Cartas de Marsilio Ficino. Volumen I. Tradução da edição inglesa pelos membros da Escola de Filosofia Prática de Madri. Palma, Espanha: José J. de Olañeta Editor, 2009.

Alemão:

De Triplici Vita. [Livro I. Tradução de Jean Adelphus]. 1505.

De Triplici Vita. [Livro II e III. Anônimo]. Bibliotheca Heidelberg (730-452)
[Sem Data]

Marsilius Ficinus. Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Tradução de Karl Paul Hasse. Leipzig: F. Meiner, 1914.

Briefe des Mediceerkreises: aus Marsilio Ficino's Epistolarium. Aus dem Lateinischen Übersetzt und Eingeleitet von Karl Markgraf vom Montoriola. Berlin: A. Juncker, 1926.

Briefe Von Marsilio Ficino. Eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe. Traduzido por Karl Markgraf von Montoriola. Rozekruis Pers, 1994.

De Vita Libri Tres. Drei Bücher über das Leben. Edição, Tradução, Introdução e Notas de Michaela Boenke. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.

Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Edição, Introdução e Notas de Paul Richard Blum. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. (Philosophische Bibliothek Band 642)

Inglês:

Marsilio's Commentary on Plato's Symposium. Texto, Tradução e Introdução de Sears Reynolds Jayne. Columbia: University of Missouri, 1944.

M. Ficino Platonic Theology. Tradução do Livro III 2, XIII 3, XIV 3, 4. Journal of the History of Ideas, V. 1944, p. 227-239.

Five Questions concerning the Mind. In Cassirer, E.; Kristeller, P. O.; Randal, J. H. **The Renaissance Philosophy of Man.** Chicago: University of Chicago, 1945.

Michael J. B. Allen

Marsilio Ficino: The Philebus Commentary. Edição crítica e Tradução por Michael J. B. Allen. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1975.

Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Introdução, Texto e Tradução de Michael J. B. Allen. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1981.

Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist. Cinco Estudos com Edição Crítica e Tradução de Michael J. B. Allen. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1989.

Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic. Tradução de Michael J. B. Allen. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

Platonic Theology. Volume I. Books I-IV. Tradução de Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2001.

Platonic Theology. Volume II. Books V-VIII. Tradução de Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2002.

Platonic Theology. Volume III. Books IX-XI. Tradução de Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2003.

Platonic Theology. Volume IV. Books XII-XIV. Tradução de Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2004.

Platonic Theology. Volume V. Books XV-XVI. Tradução de Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2005.

Platonic Theology. Volume VI. Books XVII-XVIII. Tradução de Michael J. B. Allen e John Warden. Texto Latino e edição de James Hankins e William Bowen. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 2006.

Commentaries on Plato, Volume 1: **Phaedrus** and **Ion**. Edição e Tradução de Michael J. B. Allen. Harvard University Press, 2008.

On Dionysus the Areopagite. Volume 1. Mystical Theology and The Divine Names, Part I. Tradução: Michael J. B. Allen. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2015.

On Dionysus the Areopagite. Volume 2. The Divine Names, Part II. Tradução: Michael J. B. Allen. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2015.

Arthur Farndell

Gardens of Philosophy: Ficino on Plato. Tradução de Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2006.

Evermore Shall be so. Ficino on Plato's Parmenides. Tradução de Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2008.

When Philosophers Rule: Ficino on Plato's Republic, Laws, and Epinomis. Tradução de Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2009.

All Things Natural. Ficino on Plato's Timaeus. Traduzido por Arthur Farndell. Notas e Material adicional por Peter Blumsom. London: Shephard-Walwyn, 2010.

On the Nature of Love. Ficino on Plato's Symposium. Traduzido por Arthur Farndell. Notas e Material adicional por Peter Blumsom. London: Shephard-Walwyn, 2016.

Letters

The Letters of Marsilio Ficino. Traduzido por um grupo de trabalho da School of Economic Science in London. London: Shephard-Walwyn. Vol. I (1975). Vol. II. (1978), Vol. III. (1981), Vol. IV. (1988), Vol. V. (1994), Vol. VI. (1999), Vol. VII. (2003), Vol. VIII. (2010), Vol. IX. (2013), Vol. X (2015).

Demais Traduções em Inglês

Three Books on Life. Edição Crítica e Tradução com Introdução e Notas por Carol V. Kaske e John R. Clark. Tempe, Arizona: MRTS; The Renaissance Society of America, 1998.

The Book of Life. Tradução de Charles Boer. Dallas, Texas: Spring Publications, 1980.

Meditations on the Soul: Selected Letters of Marsilio Ficino. Editado por Clement Salaman. Rochester: Inner Traditions, 1996.

The Antichrist Girolamo of Ferrara, Greatest of all Hypocrites: a Manuscript of Marsilio Ficino's Apologia contra Savonarolam from the Collections at Bridwell Library. Edição e Introdução de Volkhard Weis. Dallas, Texas: Bridwell Library; Perkins School of Theology; Southern Methodist University, 2006.

The Book of the Sun. In: VOSS, Angela (org.). **Marsilio Ficino.** Berkeley, USA: North Atlantic Books, 2006. (Western Esoteric Masters Series)

Commentary on Plato. Volume 2. **Parmenides**, Part I. Tradução: Maude Vanhaelen. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2012. (The I Tatti Renaissance Library 51)

Commentary on Plato. Volume 2. **Parmenides**, Part II. Tradução: Maude Vanhaelen. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2012. (The I Tatti Renaissance Library 52)

Commentary on Plotinus. Volume 4. Ennead III, 1. Tradução: Stephen Gersh. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2017. (The I Tatti Renaissance Library 80)

Commentary on Plotinus. Volume 5. Ennead III, 2, and Ennead IV. Tradução: Stephen Gersh. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2018. (The I Tatti Renaissance Library 82)

Português

FICINO, Marsílio. **O Livro do Amor**. Comentário sobre o Convívio de Platão. Tradução de Ana Thereza Basílio Vieira. 1ed. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas UFRJ, 2017.

Comentário do Florentino Marsilio Ficino ao Banquete de Platão. Sobre o Amor. In: DE ARAUJO, Filipa Marisa Gonçalves Medeiros. Dissertação de Mestrado na área de Línguas Clássicas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal, 2008. 267 f.

Marsílio Ficino em Bibliotecas Brasileiras

Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, RJ.

Consiglio de Marsilio Ficino... contro la pestilentia. Florença: Apresso i Giunti, 1576. Possui junto **De le Tre Vite**, Marsilio Ficino. Veneza: Michel Tramezzino, 1548. (Sessão de Obras Raras).

Epistola veritatis: de institvtione principis ad cardinalem riarivm. Oratio Christiani gregis ad Xistum Pontificem Romanum. Declamatiuncula ad genus humanum de Vitae institutione. De Officijs. Oratio ad Deum Theologica. Per Marsilivm Ficinvm... Basileia: Thomas Wolff, 1519. (Sessão de Obras Raras).

Marsili Ficini Florentini... Opera, [et] quae hactenus extitere, [et] quae in lucem nunc primum prodire omnia: omnium artium [et] scientiarum, maiorumq[ue] facultatum multifaria cognitione refertissima, in duos tomos digesta. Basileia: Ex Officina Henricpetrina, 1576. (Sessão de Obras Raras).

Omnia D. Platonis Opera tralatione Marsilij Ficini, [et] ad Grecum codicem accurata castigatione. Veneza: Hieronymum Scotum, 1581. (Sessão de Obras Raras).

La Monarchia di Dante Allighieri, col volgarizzamento di Marsilio Ficino. Tratto da codice inedito della Mediceo-Laurenziana di Firenze con illustrazioni e note di diversi, per cura del dottore Alessandro Torri. Livorno: Coi Tipi degli Artisiti Tipografi, 1844.

Recursos Web:

Société Marsile Ficin (Paris, 1998). Publica um *Cahiers*.
www.ficino.it

Platonis Omnia Opera, Marsilio Ficino (Lyons: 1588). Organizado por Geoff Bowe (Thompson Rivers University. Kamloops, British Columbia).
<http://faculty.tru.ca/gbowe/opera.html>

Marsilio Ficino (1433-1499). Internet Encyclopedia of Philosophy. Por James G. Snyder.
<http://www.iep.utm.edu/ficino/>

Marsilio Ficino. Renaissance Astrology. Por Christopher Warnock.
<http://www.renaissanceastrology.com/ficino.html>

The Influence of Marsilio Ficino. Por Sue Toohey.
<http://www.skyscript.co.uk/ficino.html>

Marsilio Ficino. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Por Christopher Celenza.
<http://plato.stanford.edu/entries/ficino/>

The Life of Marsilio Ficino by Giovanni Corsi. Traduzido pelos membros do Departamento de Letras da School of Economic Science, Londres *In:* The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3, 1981 Fellowship of the School of Economic Science, London.

<http://easyweb.easynet.co.uk/~orpheus/corsi.htm>

Biblioteca Medicea Laurenziana. Biblioteca digital.

<http://teca.bmlonline.it/TecaRicerca/>

Outros links de interesses gerais:

The Renaissance Society of America

<http://www.rsa.org/>

The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press

<http://www.hup.harvard.edu/collection.php?cpk=1145>