

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA - IFILO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL RODRIGUES PLACIDO

***A PRISCA THEOLOGIA* DE MARSILIO FICINO**

UBERLÂNDIA/MG

2023

DANIEL RODRIGUES PLACIDO

***A PRISCA THEOLOGIA* DE MARSILIO FICINO**

Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto (UFU)

Co-orientador: Prof. Dr. David Pessoa de Lira (UFPE)

UBERLÂNDIA

2023

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

P698 Placido, Daniel Rodrigues, 1983-
2023 A prisca theologia de Marsilio Ficino [recurso
eletrônico] / Daniel Rodrigues Placido. - 2023.

Orientador: Tommy Akira Goto.
Coorientador: David Pessoa de Lira.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.124>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.).
II. Lira, David Pessoa de, 1975-, (Coorient.). III.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em
Filosofia. IV. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074


UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902

Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br


ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 008/23, PPGFIL				
Data:	Primeiro de junho de dois mil e vinte três	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:20
Matrícula do Discente:	12112FIL006				
Nome do Discente:	Daniel Rodrigues Placido				
Título do Trabalho:	A prisca theologia de Marsilio Ficino				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Fenomenologia e Ciências Humanas				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Otávio Santana Vieira; Andrea Maria Noel Paul e Tommy Akira Goto orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Tommy Akira Goto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Otávio Santana Vieira, Usuário Externo**, em 05/06/2023, às 08:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andrea María Noel Paul, Usuário Externo**, em 05/06/2023, às 09:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 06/06/2023, às 08:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4535642** e o código CRC **BA006C85**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Instituto de Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia que possibilitaram que esta pesquisa se realizasse, com especial a agradecimento à assistente administrativa Andréa Antônia de Castro Rodrigues, muito paciente com minhas inúmeras dúvidas e solicitações. Agradeço ao meu orientador Professor Tommy Akira Goto, que me guiou com sabedoria e gentileza ao longo do processo de pesquisa e escrita desta dissertação. Agradeço ao meu co-orientador Professor David Pessoa de Lira, que me auxiliou com seus valiosos comentários, observações e sugestões críticas. Agradeço ainda aos membros da banca, Dr. Otávio Vieira Santana, por todas as inestimáveis observações e apontamentos, e Professora Doutora Andrea Maria Noel-Paul, por todas as sugestões e considerações; agradeço a ambos pela participação na avaliação deste trabalho e por terem inspirado com seus escritos esta pesquisa.

Agradeço aos amigos e colegas que, direta ou indiretamente, auxiliaram-me no percurso desta pesquisa, em especial Américo Sommerman, Paulo Eduardo Rodrigues Neto, Juraci Junior da Silva, Horacio José de Souza Neto, Guilherme Stoner, Cristiano José Silva, William D. Sversutti, Danillo Costa Lima, Anna M. Padoa Casoretti, Alaya Dullius, Professor Cícero Cunha Bezerra, Professor José Carlos Baracat Jr, Professor Francisco Mendonça Jr, Professor Juan Pablo Bubello, Professora Maria Aparecida de Oliveira Silva, Stella Marion Cechini, Caroline de Souza Serventi, Beatriz Parisi, Luciano de Souza, Emerson Pinto, Lucas Guerrezi, Raquel Tibery e Ralf Rickli (*in memoriam*).

Agradeço a meus pais, Adivina Rodrigues Placido e Armando Placido (*in memoriam*), e a meus irmãos Amanda, Beth e Davi, que proporcionaram uma estrutura social e familiar a qual permitiu que, a médio e longo prazo, eu me tornasse um estudante de Filosofia.

RESUMO

O filósofo, padre, tradutor, astrólogo e mago italiano Marsilio Ficino (1433-1499) elaborou, no contexto do Renascimento, a noção de *prisca theologia* (teologia antiga), enunciando a existência de uma sabedoria antiga veiculada pelas diferentes filosofias e religiões, através de uma cadeia de sábios ou teólogos antigos (Zoroastro, Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão), que estaria, ademais, em pleno acordo com as verdades do cristianismo. Ficino praticamente abordou e reelaborou o tema da *prisca theologia* ao longo de toda sua carreira intelectual, desde textos de juventude até seus últimos textos, cartas, traduções e comentários. Esta dissertação tem por escopo, assim: a) identificar e explicitar os antecedentes da *prisca theologia* em M. Ficino, para compreender suas motivações e pressupostos, a partir dos autores e referências com as quais dialoga, à luz do contexto renascentista; b) apresentar os contornos específicos dessa ideia nas obras ficinianas, com especial atenção aos primeiros textos (1457-1462), passando pelo *Pimander*, *Comentário ao Filebo*, *De Christiana religione*, *Teologia Platônica*, Cartas e outros escritos, inclusive analisando as variações na formulação dessa noção, para compreender seu sentido e intenção; c) expor e analisar o debate de Ficino com alguns autores renascentistas que desenvolveram esta noção de *prisca theologia*, ou algo próximo dela; d) como hipótese a ser verificada, demonstrar que se *prisca theologia* aparece de forma embrionária em correntes e tradições antigas e medievais, em concordismo dentro de um arco flexível de referências, ela não consegue integrar plenamente o cristianismo, tarefa que, dessa forma, será abraçada por Ficino, pois era sobretudo um autor platônico cristão de seu tempo dotado de um vasto repertório intelectual e cultural, capaz de lidar simultaneamente com as tradições pagãs e com a tradição judaico-cristã, à luz de uma percepção de crise da filosofia, da teologia e da sociedade cristãs em que vivia, buscando uma reforma.

Palavras-Chave: Marsilio Ficino; Prisca Theologia; Renascimento; platonismo; hermetismo.

ABSTRACT

The Italian philosopher, priest, translator, astrologer and magician Marsilio Ficino (1433-1499) elaborated, in the context of the Renaissance, the notion of *prisca theologia* (ancient theology), enunciating the existence of an ancient wisdom conveyed by different philosophies and religions, through of a chain of wise men or ancient theologians (Zoroaster, Hermes, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras and Plato), who would also be in full agreement with the truths of Christianity. Ficino practically addressed and re-elaborated the theme of *prisca theologia* throughout his entire intellectual career, from his youth texts to his last texts, letters, translations and commentaries. This dissertation aims to: a) identify and explain the antecedents of *prisca theologia* in M. Ficino, in order to understand its motivations and assumptions, based on the authors and references with which it dialogues, in the light of the Renaissance context; b) present the specific contours of this idea in Ficinian works, with special attention to the first texts (1457-1462), including *Pimander*, *Commentary on Philebus*, *De Christiana religione*, *Platonic Theology*, *Letters* and other writings, including analyzing variations in the formulation of this notion, to understand its meaning and intention; c) expose and analyze Ficino's debate with some Renaissance authors who developed this notion of *prisca theologia*, or something close to it; d) as a hypothesis to be verified, to demonstrate that if *prisca theologia* appears in an embryonic form in ancient and medieval currents and traditions, in agreement within a flexible arch of references, it cannot fully integrate Christianity, a task that, in this way, will be embraced by Ficino, as he was above all a Christian Platonic author of his time, endowed with a vast intellectual and cultural repertoire, capable of dealing simultaneously with pagan traditions and with the Judeo-Christian tradition, in the light of a perception of crisis in philosophy, Christian theology and society in which he lived, seeking reform.

Keywords: Marsilio Ficino; *Prisca Theologia*; Rebirth; platonism; hermeticism.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I: ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DA <i>PRISCA THEOLOGIA</i>.....	15
1.1 Zoroastro e zoroastrismo.....	18
1.2 Orfismo e platonismo.....	21
1.3 Platonismo e neoplatonismo.....	25
1.4 Cristianismo, platonismo e paganismo.....	42
1.5 Gnosticismo e hermetismo.....	49
1.6 Sohrevardî, neoplatonismo e zoroastrismo	54
CAPÍTULO II: RENASCIMENTO, G. PLETHON E FICINO: RUMO A <i>PRISCA THEOLOGIA</i>.....	58
2.1 O conceito de Renascimento.....	59
2.2 Aspectos filosóficos do Renascimento.....	66
2.2.1 Platonismo e aristotelismo.....	71
2.3 Gemistos Plethon: paganismo e platonismo.....	74
2.3.1 Plethon e a linhagem dos sábios antigos.....	81
2.4 Marsilio Ficino e o contexto florentino.....	86
2.4.1 Síntese da biografia de Ficino.....	87
2.4.2 Formação intelectual e as obras de Ficino.....	90
CAPÍTULO III: A <i>PRISCA THEOLOGIA</i> NA CONCEPÇÃO DE FICINO.....	95
3.1 Influências reconsideradas no trajeto do platonismo a <i>prisca theologia</i>	95
3.2 A <i>prisca theologia</i> no <i>corpus</i> ficiniano.....	106
3.2.1 Primeiros Textos.....	107
3.2.2 Prefácio ao <i>Pimander</i> de 1463.....	110
3.2.3 A virada zoroastriana no <i>Comentário ao Filebo</i>	116
3.2.4 <i>Teologia platônica</i> e <i>De Christiana religione</i>	125

3.2. 5 Últimas obras e Cartas (1484-1499)	135
---	-----

CAPÍTULO IV: A *PRISCA THEOLOGIA* DE FICINO E OUTROS RENASCENTISTAS.....152

4.1 Pico Della Mirandola e prisca theologia	156
---	-----

4.2 H. C. Agripa e os “fumos infernais”	159
---	-----

4. 3 Agostino Steuco e a Filosofia Perene	163
---	-----

4.4 Francesco Patrizi contra o aristotelismo	166
--	-----

4.5 Giordano Bruno: o hermetismo no radar da Inquisição	168
---	-----

4.6 O hermetismo em disputa histórica	171
---	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS 175

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....180	
---	--

INTRODUÇÃO

Tema e Contextualização

O filósofo, padre, tradutor, astrólogo e mago italiano Marsilio Ficino (1433-1499) elaborou, no contexto do Renascimento, a noção de *prisca theologia* (teologia antiga), enunciando a existência de uma sabedoria antiga veiculada pelas diferentes filosofias e religiões, através de uma cadeia de sábios ou teólogos antigos, que estaria, ademais, em pleno acordo com as verdades do cristianismo. Ficino praticamente abordou e reelaborou o tema da *prisca theologia* ao longo de toda sua carreira intelectual, desde textos de juventude e do prefácio ao *Pimander (Corpus Hermeticum)*, passando pelas grandes obras *De christiana religione* e *Teologia Platônica*, até seus últimos textos, cartas, traduções e comentários. Ele acreditava que ela “profetizava” o conteúdo dos dogmas cristãos, não de forma explícita, mas como figura e preparo racional para a verdade evangélica; era um discurso teológico-racional que não contradizia o cristianismo, mas o antevia e preparava (PAUL, 2011; GRANADA, 2014).

Os termos “teologia antiga” e “antigos teólogos” (ou “teólogos antigos”) estão relacionados a um emaranhado de referências diversas¹ que, contudo, amiúde se articularam na história da filosofia e que Ficino conhecia muito bem, pois traduziu, comentou e citou materiais ligados ao orfismo, ao pitagorismo e ao platonismo. A expressão “antigos teólogos” parece remontar ao pitagórico Filolau (século V AEC), cujo fragmento 14 afirma que “*Atestam os antigos teólogos e os adivinhos que, por causa de certas punições, a alma encontra-se conjunta ao ápice das carnes do corpo e está como sepultada neste túmulo*” (apud CASORETTI, 2018: 69), com uma alusão aos órficos e à ideia de que alma se atou ao corpo como uma forma de expiação (REALE, 2012).

Também aparece em Plutarco (45-120 EC), no *De animae procreatione in Timaeo*²:

¹ Agradeço a professora Maria Aparecida de Oliveira Silva e ao professor José Carlos Baracat Jr. pelas sugestões sobre esse tema; naturalmente, se houver equívocos no presente texto, eles são de minha autoria.

² “Nor must we believe that the theologists, who were the most ancient philosophers, ordered the pictures and statues of the Gods to be made with musical instruments in their hands because they thought the Gods no better than pipers or harpers, but to signify that no work was so becoming to the Gods as accord and harmony” (Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo*, 33, 1874)

Nem devemos acreditar que os teólogos, que foram os filósofos mais antigos, mandaram que os quadros e estátuas dos deuses fossem feitos com instrumentos musicais em suas mãos porque eles achavam que os deuses não eram melhores do que gaiteiros ou harpistas, mas para significar que nenhum trabalho era tão conveniente para os deuses quanto o acordo e a harmonia. (33)

Assim como na obra *De Ísis e Osíris* (360 E), onde Plutarco afirma que Platão, Pitágoras, Xenócrates e Crisipo seguiram os “antigos teólogos”, sem especificar quem são, ao dizerem que os *daemons* tinham um poder sobre-humano (PLUTARCO, 2022: 87). Porfírio, na obra *O Antro das Ninfas* (PORFÍRIO, 2022: 64), refere-se em várias passagens aos “teólogos”, a “teólogo” ou aos “antigos filósofos e teólogos” (cap. XXXI)³ aparentemente se referindo a Homero e Hesíodo, mas também a pré-socráticos como Ferécides de Siro, considerado às vezes o mestre de Pitágoras. E Proclo, na obra *Teologia Platonica* (I, V), associa as “tradições secretas” dos “teólogos” a Orfeu, Pitágoras, Aglaofemo e Platão, assim como cita lateralmente Filolau e Homero (PROCLO, 2011, I, V; cf. PROCLO, 2020: 53-54).

Sabemos ainda que o termo “teologia” foi usado por Platão (*República*, 379a) e Aristóteles (*Metafísica*, E I, 1026 a 18-23) (Cf. HADOT, 2008: 337-338), e ambos também se referem aos “antigos”. Platão possivelmente aludindo aos pitagóricos (*Filebo*, 16 c)⁴ e Aristóteles (*Protrético*, frag. 60)⁵ aos órficos, assim como Porfírio também alude aos “antigos” na obra citada acima, provavelmente como sinônimo de “teólogos” (Capítulos V e XVIII). Por sua vez, Plotino fala dos “antigos” (*Enéada* II 9, 6, 27; III 7, 7, 17 ss) aparentemente referindo-se a Platão, a pré-socráticos como Pitágoras e Xenócrates, e até Aristóteles e, de forma surpreendente, aos estoicos, conforme Szlezák (2010: 27).

Mesmo que esses autores não estejam se referindo necessariamente sempre às mesmas figuras, até porque eles são de épocas e correntes de pensamento distintas (por exemplo, Aristóteles chama os órficos de “antigos” e Plotino aparentemente chama o próprio Aristóteles de “antigo”), parecem girar em torno dos grandes poetas como Homero, Hesíodo e Orfeu, além dos filósofos pré-socráticos (especialmente Pitágoras), e

³ Ver também capítulos VII, IX, XXII, XXX, XXXII (PORFÍRIO, 2022).

⁴ PLATÃO, 2015: 189.

⁵ ARISTÓTELES, 2014: 116-117.

do próprio Platão no caso dos neoplatônicos. Eis uma gama de referências que Ficino não só conhecia muito bem como busca unir (especialmente Orfeu, Pitágoras e Platão), provavelmente pela influência de Proclo, que aparenta ser uma referência no início de sua elaboração da *prisca theologia*, além da influência de Plethon – que também pode ter sido inspirado por Proclo –, mas sem se limitar a simplesmente repeti-las, pois, antes de mais nada, Ficino acrescenta elementos como o hermetismo e sobretudo o cristianismo nessa discussão (MONFASANI, 2002; BLUM, 2011; SCHULZ, 2007).

Ficino produziu diversos textos sobre o assunto, porém não dedicou uma obra específica ao tratamento da *prisca theologia*, tampouco a abordou de forma sistemática em qualquer outra de suas obras. O filósofo elaborou e reelaborou esta noção de *prisca theologia* em passagens de diversas obras e cartas ao longo de sua vida, o que é um desafio inicial para o pesquisador, cujo trabalho inicial consistirá em mapear e articular essas passagens entre si. No *argumentum* ao *Pimander*, nome que Ficino deu à sua tradução do *Corpus Hermeticum* (tradução finalizada em 1463 e publicada em 1471), Hermes é colocado como o primeiro sábio antigo, seguido de Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e Platão (FICINO, 2011a: 3-4). Enquanto no *Comentário ao Filebo*, escrito em 1469, mas publicado posteriormente, Ficino altera essa ordem, colocando Zoroastro como o primeiro, seguido por Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, tirando Filolau da lista e sustentando que os vários deuses surgiram da pluralidade de Ideias platônicas, e que a teoria das Ideias também foi aceita por Dionísio Areopagita e Agostinho (FICINO, 1975: 180).

Em sua obra mais importante, a *Teologia Platônica* (vol. 2, XII, 1, FICINO, M., 1965), escrita entre 1469-1474 e publicada em 1482, Ficino repete e consolida a ordem de transmissão dessa teologia antiga: a) Zoroastro; b) Hermes; c) Orfeu; d) Aglaofemo; e) Pitágoras; f) Platão.

No livro *De Christiana religione* (obra de 1474) Ficino amplia um pouco a relação dos teólogos antigos, pois, além de mencionar os nomes de Zoroastro, Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão como expoentes da *prisca theologia*, considera aí o neoplatonismo um ramo continuador dela que também converge com o cristianismo, pois os mistérios dos neoplatônicos judeus e pagãos teriam sido retomados pelos cristãos (FICINO, 2022; Cf. FICINO, 2011b). Nessa mesma obra, Ficino (2022) pondera ainda que filósofos e religiosos pré-cristãos receberam genuínas inspirações divinas e defenderam uma unidade entre filosofia e religião, como seria o caso de hebreus, persas,

indianos, egípcios, etíopes, gregos, gauleses (celtas) e romanos (Cf. EDELHEIT, 2008: 217; WALKER, 2017; HANKINS, 2008: 20-24); ele cita nomes como os de Eumolpos, Aglaofemo, Pitágoras e Numa Pompílio, além dos magos persas e brâmanes, o que lembra bastante Plethon no *Tratado das Leis*, sobre o qual comentaremos no capítulo II.

Em uma carta ao amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino comenta que os teólogos antigos desenvolveram a amizade sagrada entre si, mediada por Deus: Zoroastro e Arimaspo, Hermes e Esculápio, Orfeu e Museus, Pitágoras e Aglaofemo, Platão e Díon (depois Xenocrates) (FICINO, 2009: 110). Já em uma carta ao erudito Pannonius, data possivelmente de 1484 (KRISTELLER, 1964) ou de 1485, Ficino usa a expressão *pia philosophia*⁶, ou filosofia religiosa, inspirado em Pais da Igreja como Eusébio, e vê que tal filosofia piedosa foi amadurecendo até culminar no cristianismo:

Assim aconteceu que uma filosofia piedosa (*pia philosophia*) nasceu naqueles dias entre os persas sob Zoroastro e entre os egípcios sob Mercúrio [Hermes], e que cada um estava de acordo com o outro. Essa filosofia piedosa foi então nutrida entre os trácios sob Orfeu e Aglaofemo. Atingiu sua idade adulta entre os gregos e italianos sob Pitágoras. Por fim, chegou à maturidade em Atenas sob o divino Platão (apud HANEGRAAFF, 2012: 48; Cf. FICINO, 2013).

Em uma carta de 1489, a Martino Urânio, o filósofo florentino chega a incluir autores neoplatônicos, árabes medievais e cristãos renascentistas como Nicolau de Cusa e Bessarion nesta linhagem da *prisca theologia* (GRANADA, 1993: 43). E o tema aparece ainda em obras como o *Livro do Amor* ou *De Amore* (FICINO, 2017), *De Vita* (FICINO, 2006), *De Sole* (FICINO, 2013: 208-241; Cf. VOSS, 2006), *Comentário ao Parmênides* (FICINO, 2012) e no proêmio à tradução das *Enéadas* (apud LO PRESTI, 2007), assim como em algumas Cartas (FICINO, 2009; 2018) e textos relacionados com a astrologia (FICINO, 2013).

Então, diante disso, emergem uma série de questões: o que motivou Ficino a mudar e reelaborar essa ordem algumas vezes? Por que exatamente esses nomes selecionados e não outros? Qual era seu objetivo com isso? Era uma questão de coerência lógica, um problema filosófico-teológico ou ambos? Quais são suas influências possíveis

⁶ Hanegraaff (2012: 10) considera que, apesar do parentesco e da confusão recorrente entre estas expressões, *prisca theologia*, *philosophia perennis* e *pia philosophia*, a *prisca theologia* tende a ver um certo declínio da sabedoria antiga ao longo do tempo, a *philosophia perennis* enfatiza a perenidade ou continuidade dessa sabedoria, enquanto a *pia philosophia* tende a ver a sabedoria antiga como um preparativo para algo maior, o cristianismo. Discutiremos isso melhor no capítulo IV.

nessa elaboração e reelaboração? Como o cristianismo se encaixa nesse quebra-cabeça? Esses são alguns questionamentos que, ao nos deparar com a noção de *prisca teologia*, conduziu-nos a buscar investigar nesta dissertação um tema que nos parece, antes de mais nada, ligado ao extenso trabalho de Ficino como tradutor e comentador de Platão e outro autores antigos.

Como se sabe, em 1462, Cosme de Médici pediu a Ficino que priorizasse a tradução latina do manuscrito grego de uma coleção de textos de Hermes, os quais foram trazidos da Macedônia por Leonardo Di Pistoia em 1460. Ficino terminou o trabalho de tradução em 1463 do que viria a ser chamado de *Corpus Hermeticum*, sendo sua tradução publicada em 1471; então, chamada amiúde de *Pimander*, pois *Pimandro* é o primeiro livro do *Corpus Hermeticum* (HERMES TRISMEGISTO, 2019: 10-40; COPENHAVER, 2000). Por volta de 1464, Ficino continua a mostrar interesse pelos sábios antigos como Hermes, Orfeu e Zoroastro, entre outros, em alguns manuscritos, exatamente quando começou a traduzir toda a obra de Platão (KRISTELLER, 1966: 52).

A nosso ver, Ficino procurou traduzir material antigo como os textos herméticos (além de textos platônicos, neoplatônicos, órficos e os *Oráculos caldeus*), na medida em que estes materiais eram não só base teórica para uma doutrina universal capaz de conduzir o homem à verdade, mas parte de uma revelação considerada imemorial, tão antiga quanto o ser humano. Cabe ressaltar que esses textos não contradiziam o cristianismo, tendo Hermes (ou Zoroastro) o inspirador dos pagãos (Orfeu, Pitágoras, Filolau e Platão) assim como contemporâneo e até mestre de Moisés, reconciliando-se, assim, a sabedoria pagã e o cristianismo. Os autores renascentistas em geral buscavam fontes antigas, a partir do pressuposto de que anterioridade era sinônimo de superioridade, conforme considera David Pessoa de Lira (2016: 1-2). Acreditava-se na existência histórica de Hermes, como homem divinamente inspirado e cujos escritos, redigidos em tempos remotos, eram dignos de reverência; a autoridade de Hermes já tinha sido reconhecida antes por autores cristãos como Tertuliano, Cipriano, Lactâncio, Cirilo de Alexandria, Efraim o sírio, Clemente de Alexandria etc., que até citam material hermético, tanto do *Corpus Hermeticum* quanto do *Asclepius* latino (LIRA, D. P., 2016: 3-4).

Quanto à prioridade que Ficino deu à sabedoria persa (Zoroastro) em certa altura de sua elaboração intelectual, inclusive mais do que à sabedoria egípcia, isso teria, além da influência de Plethon (MONFASANI, 2002: 184-186), uma relação com a necessidade

de vincular o zoroastrismo diretamente ao cristianismo, por meio dos magos do Oriente que visitaram o menino Jesus, tomados como zoroastrianos. Dessa forma, o cristianismo seria a continuação de uma tradição mais antiga e, além disso, Zoroastro poderia ser associado à figura de Abraão, o qual teria partido da Caldeia, confundida aqui com a Pérsia (HANEGRRAFF, 2006: 1127; CELENZA, 2021: 135-136; ALLEN, 2008: 36-37; FICINO, 2013).

Ademais, articular intimamente a filosofia a uma tradição religiosa ancestral era uma forma de superar o divórcio entre fé e razão que se ampliava em sua época, a qual teria convertido a razão filosófica em ímpia e a fé cristã em inculta, minando a capacidade do perfeito conhecimento da verdade, e Ficino, como médico, também queria “curar” a alma da sociedade cristã em que vivia, um contexto de queda do Império bizantino e crescimento do Islã (FICINO, 2022; PAUL, A. M. N., 2011: 4-6; GRANADA, 2014; SCHMITT, 1966; WALKER, 2017; CARVALHO, 2012; CELENZA, 2021: 136; HEISER, 2011).

Essa retomada dos textos e materiais antigos ocorreu em um contexto histórico-cultural propício, como afirma Moshe Idel (2002), cujos intelectuais do Renascimento estabeleceram um debate sobre como incorporar conhecimentos como a Cabalá, neoplatonismo e hermetismo dentro de uma estrutura de hegemonia monoteísta cristã que pode ser resumida em duas posições sobre a *prisca theologia*: o modelo unilinear e o modelo multilinear. O primeiro modelo, unilinear, remete a uma fonte única e mosaica, vinculada ou não a uma fonte anterior – adâmica ou abraâmica –, a qual teria sido transmitida aos sábios de outras tradições; mesmo podendo assumir diferentes ramificações, a sua origem é a mesma. O modelo concorrente é o multilinear que apesar das distintas doutrinas e tradições concordarem na essência, partiu-se do pressuposto de que a verdade foi revelada de forma independente a diferentes sábios e profetas, sem um liame histórico entre eles (IDEL, M., 2002). E no caso específico de Ficino, sua posição oscilaria entre os dois modelos, o linear e multilinear, dependendo do texto, como defende Moshe Idel (2002), o que será discutido no capítulo IV.

No entanto, a maior dificuldade deste projeto concordista e reformador de Ficino, era que não percebia a dificuldade, como cristão, em aceitar como revelação algo que, como o hermetismo, não fazia parte da revelação dentro dos preceitos e doutrinas cristãs (HEISER, 2011), ameaçando sua soteriologia ou exclusivismo. Ficino queria convencer

os cristãos da época que a verdade expressa no cristianismo também era expressa pelos pagãos: o paganismo hermético e platônico estava em acordo com o cristianismo.

Nesse sentido, a *prisca theologia* tem sido, por sua vez, frequentemente confundida com uma noção próxima, mas diferente: a de *Filosofia Perene*. Nos estudos de Schmidt-Biggeman, esta é baseada na tese de que existe apenas uma verdade e que Teologia e Filosofia partilham do mesmo fundamento. Assim, a Filosofia Perene pode, portanto, ser considerada Filosofia dentro da estrutura de pressuposições teológicas, pois ela se propõe deliberadamente a apoiar a Teologia, sem um conflito entre ambas (SCHMIDT-BIGGEMANN, 2004: 27-29).

Historicamente, a expressão “Filosofia Perene” (*Philosophia Perennis*) foi usada pela primeira vez pelo bibliotecário da Vaticana, Agostino Steuco, no século XVI (STEUCHI, 1542), e depois retomada por Leibniz e outros. Mais tarde, no século XIX, ela se tornou referência em obras de orientalistas como Reuben Burrow que, contudo, alargaram o conceito de Filosofia Perene, incluindo nele as religiões orientais, especialmente as da Índia, cujas traduções de clássicos e comentários ficavam amplamente acessíveis aos intelectuais europeus. O paradigma orientalizante da Filosofia Perene será importante para o chamado “Esoterismo ocidental”⁷ desse período, sendo que aparecerá em obras de escritores como H. S. Olcott e H. Blavatsky, no final do século XIX; e, em obras da denominada “Escola Perenialista”⁸ de René Guénon, no começo do século XX, interpretando, apesar de divergências pontuais, a Filosofia Perene como uma Tradição secreta, primordial e universal que coincide com o núcleo esotérico das

⁷ Os termos “exotérico” (exterior, popular, destinado aos leigos) e “esotérico” (interior, íntimo) já eram usados na Antiguidade, por exemplo, Clemente de Alexandria: “As pessoas da escola de Aristóteles diziam que, entre as suas obras, algumas são esotéricas e outras destinadas ao público ou exotéricas” (Strômateis, Livro V, cap. 9). Já “Esoterismo” foi usado apenas no século XIX. No debate acadêmico sobre a caracterização do Esoterismo, destaca-se P. Riffard, para o qual o Esoterismo é uma realidade universal, presente desde a pré-história até a época contemporânea, seja no mundo ocidental, seja no oriental. Ele propõe “invariantes” para caracterizar o Esoterismo (RIFFARD, 1996: 260-311): a) impessoalidade do autor; b) oposição exotérico e esotérico; c) presença do sutil; d) analogias e correspondências; e) ciências ocultas; f) artes ocultas; g) número; h) iniciação. Também se destaca Antoine Faivre, que interpreta o “Esoterismo” (FAIVRE, 1994: 12-24) como algo tipicamente ocidental, sobretudo a partir da época renascentista. Ele propõe estes seis elementos para caracterizar o Esoterismo ocidental e moderno como uma “forma de pensamento”, sendo os quatro primeiros fundamentais, e os dois últimos secundários: a) correspondências; b) natureza viva; c) imaginação e mediações d) transmutação; e) prática da concordância; f) transmissão:

⁸ A Escola Perenialista ou Tradicionalista retoma no século XX a noção de Filosofia Perene como sinônimo de uma Tradição única e eterna, subjacente às tradições particulares, sob um viés orientalista. Entre seus autores, destacam-se R. Guénon, F. Schuon, S. H. Nasr, J. Evola, entre outros. Cf SEDGWICK, 2004; CLARKE, 1997; DICKSON, 2021.

diferentes tradições, filosofias e religiões particulares (SEDGWICK, 2004: 13-28; CLARKE, 1997; DICKSON, 2021).

Ora, se nos perguntarmos pela influência mais direta sobre as origens da ideia de Filosofia Perene não só no âmbito filosófico, mas também no âmbito do Esoterismo, possivelmente suas raízes remontam à *prisca theologia* de Ficino e outros autores desse período (FAIVRE, 1994: 45-46; HEISER, 2011, 2014; DICKSON, 2021). O que não dizer que as duas noções sejam equivalentes, de modo algum, o que também procuraremos demonstrar ao longo desta dissertação⁹.

Justificativa

À luz do contexto e das referências de Ficino, esta pesquisa filosófica não poderá ignorar o tema do “Esoterismo”, cujos estudos acadêmicos cresceram consideravelmente nos últimos anos na Europa e América (FAIVRE, 1994; GOODRICK-CLARKE, 2008; HANEGRAAFF, 2006; KINNEY, 2006; LAURANT, 1995; RIFFARD, 1996), mas ainda são uma realidade incipiente em nosso país, com poucas pesquisas e trabalhos disponíveis, a maioria oriundos da Literatura, Ciência ou História das religiões, e pouquíssimo na Filosofia, o que não faz muito sentido em nosso entender, dado o inicial relacionamento entre Filosofia e tradição esotérica no Ocidente, desde Platão, Jâmblico, Proclo e, em especial no Renascimento, sua continuação com Plethon, Ficino, Pico della Mirandola, Bruno, Agripa, Paracelso e outros, período que, enquanto movimento filosófico, está impregnado de Esoterismo (RIFFARD, 1996: 579).

Ainda, Ficino em particular, além de elaborar a noção de *prisca theologia*, foi responsável pela grande difusão do hermetismo a partir do Renascimento (GARIN, 1991: 133), e abordou temas como a magia e a astrologia, além do neoplatonismo, orfismo, teurgia (*Oráculos caldeus*), entre outros (HANEGRAAFF, 2012: 10-15; VOSS, 2006; WIND, 1972; LAURANT, 1995: 31). Ficino acreditava que os “teólogos antigos” haviam escondido do vulgo, usando véus poéticos alegóricos, uma sabedoria secreta ou esotérica considerada muito antiga (*Teologia Platônica*, Livro VI, I, FICINO 1965; Cf. KRISTELLER, 1964). Além disso as pesquisas vernaculares em Filosofia acerca do

⁹ Arthur Versluis (2015) sustenta que a Filosofia Perene pressupõe uma forma de conhecimento esotérico ou interior, e, assim como Eugenio Garin, identifica esta Filosofia Perene, no Ocidente, com o platonismo. Ver também nota 2, com base em Hanegraaff.

pensamento de Ficino, um filósofo renascentista de grande importância e influência, ainda são escassas no contexto da filosofia brasileira. Contando na maioria dos casos com artigos relacionados a temas específicos como o do amor (PINTO, 1985; LUCCHESI, 1997), a música ou a magia (MOLINARI, 2019; VIEIRA, 2021b), identificamos em vernáculo apenas seis trabalhos mais robustos sobre a obra de Ficino (ARAÚJO, 2008; VIEIRA, 2021a; SILVA, 2007, 2021; CARVALHO, 2012; BAYCER JUNIOR, 2022), além da tradução do *Livro do Amor: Comentário sobre o Convívio de Platão* por Ana Theresa Vieira (2017) e por Filipa Medeiros Araújo no anexo de sua dissertação (2008), praticamente a única obra de Ficino integralmente traduzida no Brasil, afora a *Apologia* por Otávio Santana Vieira (VIEIRA, 2022).

Em termos de estudos sobre filosofia renascentista, especialmente com textos relacionados a Ficino ou a autores próximos a ele (como Plethon e Pico della Mirandola), praticamente dispomos de apenas quatro coletâneas publicadas no Brasil: uma organizada por A. A. Fávero (2020); uma segunda, obra traduzida, organizada por M. V. Dougherty (2011); uma terceira, também traduzida, organizada por P. R. Blum (2007); e uma quarta, obra igualmente traduzida, organizada por James Hankins (2021)¹⁰. Destarte, estudos que, direta ou indiretamente, abordam a *prisca theologia* em Ficino são raros entre nós. Cabe-nos referenciar nesse sentido, principalmente, as pesquisas de O. S. Vieira (2016; 2017; 2019; 2020; 2021a; 2021b; 2022), cujo foco maior é o hermetismo e a magia; as de T. Carvalho sobre a metafísica e a teologia de Ficino (2012); as de D. P. de Lira sobre o hermetismo (2016; 2017); as de A. P. Casoretti sobre Pico della Mirandola (2015; 2022); e a de Ivan Bycer Junior sobre a representação do filósofo em Ficino (2002).

Em contraste, em língua estrangeira (inglês, italiano, francês e espanhol) dispomos de ampla e variada bibliografia – referenciada mais abaixo – sobre a *prisca theologia* em Ficino, porém temos identificado que a maior parte desses textos não faz uma abordagem *completa e sistemática* do assunto, revolvendo suas origens, influências e todo o desenvolvimento dela pelo *corpus* ficiniano. Consideramos, portanto, que nosso estudo contribuirá, em parte, para suprir esta lacuna no contexto filosófico – pesquisas sobre a filosofia de Ficino e sua relação com o Esoterismo –, além de incentivar, quem

¹⁰ “Vínculos filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro”, Altair Alberto Favero, Jayme Paviani, Raimundo Rajobac (orgs). Caxias do Sul: Educs, 2020; “Pico della Mirandola: novos ensaios”, M. V. Dougherty (org.). São Paulo: Madras, 2011; “Filósofos da Renascença”, Paul R. Blum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 2007; “Filosofia do Renascimento”, James Hankins (org.). São Paulo: Ideias & Letras, 2021.

sabe, outros pesquisadores a seguirem uma linha parecida de investigação histórico-filosófica.

Pressupomos também que a presente pesquisa, ademais, contribuirá para superar a fragmentação teórica a partir de uma perspectiva interdisciplinar, pois temos um objeto de pesquisa que, por sua natureza interna, envolve tanto a História da Filosofia quanto a Filosofia da Religião, a Teologia e o Esoterismo e que demanda um diálogo constante com diversas correntes filosófico-religiosas que faziam parte do repertório de Ficino e dos filósofos renascentistas, como o neoplatonismo, o orfismo, o zoroastrismo e o hermetismo, sem falar da Cabala judaica. Com isso, buscamos desmitificar no campo filosófico atual o “Esoterismo”, tema que, muitas vezes, tem sido descartado rapidamente na academia como uma mixórdia de superstições, crendices e irracionalismo sem interesse filosófico, mas que, em verdade, está intimamente associado com a tradição da Filosofia ocidental, desde suas origens com Platão, e com o trabalho de pensadores de grande envergadura filosófica como Ficino e outros renascentistas.

É um objeto de pesquisa que, igualmente, aponta para uma compreensão filosófico-fenomenológica da religião, em busca do *eidos* (HUSSERL, 2006) ou, mais especificamente, a forma da *prisca theologia* e suas aparições ao longo da história da mentalidade filosófica. Essa maneira de compreensão pode possibilitar, ainda, uma perspectiva “ecumênica” das religiões e tradições religiosas, pois implica em discutir o papel do diálogo inter-religioso e a questão antiga da validade e diversidade das religiões, inerente à própria ideia de teologia antiga.

Diante destas questões colocadas, como a da escassez de bibliografia e de pesquisas sobre Esoterismo e Ficino em vernáculo, assim como da necessidade de uma abordagem multidimensional pressuposta por esses temas, temos como objetivos nesta pesquisa: em primeiro lugar, identificamos e explicitamos os *antecedentes* da *prisca theologia* em M. Ficino, para assim, compreender suas motivações e pressupostos, a partir dos autores e referências com as quais dialoga, à luz do contexto histórico-filosófico da Renascença. Sabemos que Ficino tinha um projeto audacioso de reforma da religião cristã por meio da teologia antiga, buscando entender a *prisca theologia* como dotada de doutrinas que anunciam o cristianismo, além de síntese do conhecimento racional e da contemplação da divindade o que projeta um interesse por traduções e interpretações de obras clássicas, como modelo no combate à filosofia puramente materialista e ímpia

(FICINO, 2022; PAUL, 2011; GRANADA, 2014; SCHMITT, 1966; WALKER, 2017; CARVALHO, 2012).

Em segundo lugar, apresentamos os contornos específicos dessa ideia nas obras de Marsilio Ficino, desde os primeiros textos (aproximadamente 1457-1462), passando especialmente pela introdução do *Pimander* (2011a), pelo *Comentário ao Filebo* (1975), pelo *De Christiana religione* (2022; 2011b), pela *Teologia Platônica* (1965) e em suas Cartas (2009; 2018), inclusive analisando as variações na formulação dessa noção, para compreender seu sentido e escopo. Serão também abordadas as obras *Livro do Amor: Comentário sobre o Convívio de Platão* (2017), as cartas contidas na coletânea *Sobre o furor divino* (2019b), *os Três livros sobre a vida* (2006), textos relacionados a astrologia como o *De Sole* e outros (FICINO, 2013; VOSS, 2006), *Comentário ao Parmênides* (2012), próêmio às *Enéadas* de Plotino (LO PRESTI, 2007), as quais, quando não falam ostensivamente da *prisca theologia*, não obstante citam com frequência Hermes, Zoroastro, Pitágoras, Platão e outros, e por isso são relevantes para nossa temática.

Em terceiro lugar, passamos a analisar o debate de Ficino com autores renascentistas que desenvolveram esta noção de *prisca theologia* (como Pico della Mirandola, H. C. Agripa, F. Patrizi e outros), ou algo próximo dela, como a concepção de Filosofia Perene (A. Steuco). E, por fim, em quarto e último lugar, como hipótese a ser verificada, procuramos demonstrar que se *prisca theologia* aparece de forma embrionária em correntes e tradições antigas e medievais, propondo um acordo entre elas, com uma linhagem ou mais linhagens transmissoras, dentro de um arco flexível de referências, ela não consegue integrar plenamente o cristianismo, tarefa que, assim, será abraçada por Ficino, pois era sobretudo um autor platônico cristão de seu tempo dotado de um vasto repertório intelectual e cultural, capaz de lidar simultaneamente com as tradições pagãs (Zoroastro, Hermes, Orfeu, *Oráculos caldeus*, Platão Proclo, Plutarco, Diógenes Laércio, Plethon) e com a tradição judaico-cristã (Fílon, Paulo, Lactâncio, Clemente, Eusébio, Agostinho, Pseudo-Dionísio) à luz de uma percepção de crise da filosofia, da teologia e da sociedade cristãs em que vivia, buscando uma reforma.

Método

Nossa pesquisa seguirá as regras e balizas de uma pesquisa rigorosa em história da Filosofia, a partir destes elementos: contextualização histórica, análise crítica de

argumentos e delimitação dos conceitos-chaves. Para uma visão de conjunto da obra de Ficino dentro de sua época, recorreremos sobretudo a Michael J. B. Allen, V. Riss e M. Davies (2002), novamente M. J. B. Allen (2008), Paul O. Kristeller (1947; 1964; 1966; 1982; 2016), Eugenio Garin (1984; 1991; 2012a; 2012b), Brian Copenhaver (1993; 2015), Talyta Carvalho (2012), Tamara Albertini (2007), C. S. Celenza (2017; 2021), Raymond Marcel (1958), Cesare Vasoli (2009), Peter Burke (2010), entre outros.

Como Ficino não dedicou nenhuma obra específica ao tema da *prisca theologia*, nossa análise incidirá, especialmente, sobre aqueles livros que contém passagens e fragmentos sobre a temática, direta ou indiretamente, como o *argumentum* ao *Pimander* (FICINO, 2011a), o *De Christiana Religione* (FICINO, 2022; 2011b), a *Teologia Platônica* (FICINO, 1965), o *Comentário ao Filebo* (FICINO, 1975; 2019a) e algumas Cartas (2009; 2018). Além disso, coube-nos dar atenção ainda ao *Livro do Amor: Comentário sobre o Convívio de Platão* (FICINO, 2017), mais cartas na obra *Sobre o Furor divino* (FICINO, 2019b) e *Os Três Livros sobre a Vida* ou *De Vita* (FICINO, 2006), *De Sole* e outros textos ligados a astrologia (FICINO, 2013; VOSS, 2006), *Comentário ao Parmênides* (2012) e o proêmio à tradução das *Enéadas* de Plotino (apud LO PRESTI, 2007). Essas obras em geral estão disponíveis em edições bilíngues (latim-italiano ou latim-inglês), ou em traduções para o espanhol, francês, italiano e inglês.

Ademais, é imprescindível levar em conta, além do contexto histórico-filosófico, as possíveis influências recebidas e reinterpretadas nessas formulações, seja de antecessores indiretos como Proclo, ou antecessores diretos como Plethon, sem falar da tradição cristã (Lactâncio, Clemente, Eusébio), seja de interlocutores diretos como Pico della Mirandola, Bessarion e outros renascentistas, assim como os desdobramentos ulteriores. De forma concomitante, nossa abordagem revolverá os comentários, diretos ou indiretos, mais significativos que identificamos até o presente momento sobre a *prisca theologia* de Ficino, como os de Michael J. B. Allen, V. Riss e M. Davies (2008), novamente Michael J. B. Allen (1984; 2002), Brigitte Tambrun (1999; 2006), Daniel Pickering Walker (2003; 2017), Frances Yates (1995), John Monfasani (2002; 2016), Paul R. Blum (2007; 2010; 2011), Christopher S. Celenza (2017; 2021), Eugenio Garin (1984; 1991; 2012 a; 2012b), Paul O. Kristeller (1964; 1966; 1982), Brian Copenhaver (1993; 2015), Charles B. Schmitt (1966), James D. Heiser (2011; 2014), Miguel A. Granada (1993; 2014; 2020), Andrea M. N. Paul (2011; 2019), Moshe Idel (2002), James Hankins (1990; 2008; 2021), Wouter Hanegraaff (2006; 2009; 2012), Ludeña-Romandini

(2019), Eleonora Lo Presti (2007), Raymond Marcel (1958), Sebastiano Gentile (1990; 2012) e Cesare Vasoli (2009). Entre os pesquisadores brasileiros, recorreremos especialmente às pesquisas de Otavio Santana Vieira (2016; 2017; 2019; 2020; 2021a; 2021b; 2022), David Pessoa de Lira (2016; 2017), Talyta Carvalho (2012) e Anna M. Padoa Casoretti (2015; 2022; 2023), questionando de forma crítica as interpretações e argumentos propostos por todos esses especialistas no pensamento renascentista, procurando, assim, avançar nas leituras propostas sobre o assunto (LIMA, MIOTO, 2007: 40).

Apesar da literatura a respeito da *prisca theologia* ficiana ser abundante e antiga, cujo debate remonta a um artigo de Kristeller de 1938 (GENTILE, 2012: 57), não identificamos, até o presente momento, estudos, estrangeiro ou nacional, que façam uma abordagem *sistemática e global* da questão, ou seja, que contemplem tanto as origens quanto seus desdobramentos, e acompanhe seu desenvolvimento ao longo do *corpus* ficiniano e à luz de seu contexto histórico. O que encontramos são trabalhos que abordam aspectos específicos da questão, textos ou períodos específicos da obra de Ficino, o que nos faz considerar que trazemos alguma contribuição, pequena que seja, a um tema tão estudado por pesquisadores do mais alto calibre, ainda mais dentro do contexto brasileiro, onde Ficino é pouquíssimo conhecido e pesquisado.

Após esse processo analítico, pudemos verificar a validade da nossa hipótese inicial: a de sustentar que *prisca theologia*, já pressentida entre os antigos e medievais, foi reelaborada por Ficino para incorporar o cristianismo de forma central, em um contexto propício a isso, expondo os delineamentos e motivos dessa noção, dentro de seu ambiente histórico-filosófico.

Em termos de estrutura, esta dissertação está sendo elaborada seguindo uma sequência histórico-epistemológica cuja organização se propõe assim: Capítulos I e II corresponderão a uma longa introdução e contextualização do tema, imprescindível pela sua complexidade interna; nos Capítulos III e IV trataremos do desenvolvimento propriamente dito da pesquisa, ou seja, é o seu núcleo; e, por fim, a Conclusão, que procurará cimentar o que foi exposto anteriormente bem como os desdobramentos possíveis.

De forma detalhada, esta é a estrutura do texto: Introdução; Capítulo I: Antecedentes Histórico-Filosóficos da *Prisca Theologia*; Capítulo II: Renascimento, G.

Plethon e Ficino: rumo a *Prisca Theologia*; Capítulo III: *A Prisca Theologia* na concepção de Ficino; Capítulo IV: A *Prisca Theologia* de Ficino e outros renascentistas; e Considerações Finais.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DA *PRISCA THEOLOGIA*

No piso da Catedral de Siena, logo na entrada, existe uma famosa representação de Hermes Trismegisto, que teria sido feita por Giovanni di Stefano por volta de 1488. Ele toca com a mão do seu lado direito um livro carregado por duas esfinges, onde constaria uma citação do *Corpus Hermeticum* em latim, que seria relacionada com o Filho ou a Palavra de Deus, sugerindo que Hermes, um sábio pagão pré-cristão, portanto, previu o cristianismo. Do seu lado esquerdo, existem dois homens, um deles tem um livro que alude ao Egito. E sob os pés de Hermes, está escrito “Hermes Mercúrio Trismegisto, contemporâneo de Moisés” (SANTI, 2002: 13-14; cf. YATES, 1995: 54).

Parte do mesmo conjunto iconográfico, estão nas naves laterais as dez sibilas, profetisas pagãs, obra produzida antes por vários artistas, entre 1482-1483, pois são consideradas precursoras do cristianismo e aparecem em outras obras de arte da época (SANTI, 2002: 9-12). O sítio da Catedral informa-nos que as obras foram inspiradas no livro *Divinas Instituições* de Lactâncio, um apologista cristão do século IV que, como sabemos, influenciou bastante Ficino.¹¹

Pode-se à primeira vista parecer estranho notar, hoje em dia, que Hermes Trismegisto, um profeta ou sábio pagão do Egito, aparece, junto com as sibilas, dentro de uma Catedral cristã do final do século XV. Mas antes de Marsilio Ficino, ao menos desde Lactâncio, como observa D. P. Walker (2017), não era nenhuma novidade tentar conciliar cristianismo e paganismo, teologia cristã e teologia helênica antiga, acrescentando-se nesse intento o hermetismo, platonismo, *Oráculos caldeus*, entre outros materiais, próprios de uma revelação não-cristã que formaria um todo articulado. Ora, a concepção de *prisca theologia* emergia justamente de uma tradição apologética cristã (Clemente de Alexandria, Lactâncio e outros), assim como de textos tomados como muito antigos, as profecias sibilinas¹², material órfico e material hermético, sobretudo os dois últimos

¹¹ Site oficial: <https://operaduomo.siena.it/pavimento/> (Acesso: 20 outubro de 2022)

¹² Essas profecias estão relacionadas aos *Oráculos sibilinos*, que remontariam às profecias feitas por sibilas ou sacerdotisas no período etrusco e romano, por volta do século VI AEC, e que depois foram destruídas. Seu conteúdo original foi perdido, não obstante acredita-se que entre os séculos II e VI EC eles foram imitados ou falsificados, resultando em um material heteróclito, com elementos pagãos, helenísticos e romanos, judaicos e cristãos, e que foram mencionados pelos Pais da Igreja. Ver: <https://www.sacred-texts.com/cla/sib/> (Acesso: 20 de outubro de 2022)

(VIEIRA, 2016: 81-82). Ainda que alguns defensores da *prisca theologia* venham a enfatizar mais sua raiz judaica, enquanto outros a raiz pagã, em geral essas linhagens variadas acabavam apontando para o Egito, com Moisés e Hermes associados a ele, tomado como fonte para os gregos. O hermetismo, sobretudo a partir da tradução do *Corpus Hermeticum* por Ficino (1463/1471), aparecia para os renascentistas tanto como base para construção de uma tradição mais ligada à visão cristã quanto como recurso hermenêutico para esta, conforme Otávio S. Vieira (2016: 82-83).

Consideramos que Ficino construirá uma síntese entre esses dois ramos distintos, que tencionam entre si enquanto sustentam a *prisca theologia*, de um lado o ramo pagão (platonismo, orfismo, Oráculos caldeus, hermetismo) e do outro o ramo judaico-cristão. Conciliará o paganismo de Proclo, Plethon, Orfeu, Hermes, Zoroastro com a sabedoria cristã de Paulo, Lactâncio, Eusébio, Pseudo-Dionísio, entre outros. E nesse afã a atividade de tradutor e comentador será essencial.

Dentro desse contexto mais amplo, Marsilio Ficino traduziu e comentou um importante conjunto de materiais filosóficos, religiosos e esotéricos antigos¹³ que tinha conexão direta com a sua concepção de *prisca theologia*, já que a tradução era parte de um procedimento heurístico-justificativo típico dos renascentistas: buscar fontes antigas, ou pretensamente antigas, para a validação de suas ideias (LIRA, D. P., 2016: 1). Esse foi um dos motivos para Ficino traduzir e comentar, além da obra completa de Platão, o *Corpus Hermeticum* atribuído a Hermes e os *Oráculos caldeus*, hinos órficos, textos de Plotino, Jâmblico, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, além de demonstrar conhecimento sobre autores como Atenágoras, Miguel Psellos, Alcino, Espeusipo, Xenócrates, Sinésio, Prisciano Lido e Hérmiias Alexandrino, discípulo de Proclo (ALBERTINI, 2007: 107-108; TAMBRUN-KRASKER, 1999: 15; GENTILE, 1990, 2012).

Ainda em obras juvenis, escritas antes de 1459, ou seja, antes do domínio ficiniano do grego ser pleno, ele já se voltava para uma conciliação entre Hermes e Platão e de ambos com o cristianismo, e não abandonará jamais esse projeto (LO PRESTI, 2007: 25-37). E segundo P. O. Kristeller (1966: 52), em manuscritos esboçados e datados por volta de 1464, quando estava começando sua tradução da obra completa de Platão, Ficino continua demonstrando interesse pelos sábios relacionados com a *prisca theologia*: ele

¹³ Sebastiano Gentile (1990: 72 e 83-84) sustenta que a própria ordem das traduções de Ficino, entre 1457-1463, espelhava a ordem dos teólogos antigos, por sua vez inspirada em Proclo e Plethon.

atribuiu a Platão um significado secreto, cuja interpretação era livre. Cita ainda Hermes Trismegisto, Pitágoras, Alcino, Zoroastro, Orfeu e Hermeias, considerando-os precursores de Platão e está interessado em traduzi-los. Fala de traduzir *Hinos órficos* e os versos áureos de Pitágoras, e cita ainda Máximo Tyrius, Apuleio, Plotino e Dionísio Areopagita (Ibidem, p. 52).

Como já mencionado na *Introdução*, Ficino elaborou e reelaborou a cadeia dos teólogos e sábios antigos ao longo de vários anos, progressivamente vinculando-a à tradição cristã, sobretudo em obras como o *argumentum* ao *Pimander* ou *Corpus Hermeticum* (FICINO, 2011a), no seu *Comentário ao Filebo* (FICINO, 1975: 180), na *Teologia Platônica* (FICINO, 1965) e no *De Christiana religione* (FICINO, 2022; 2011b), além de *Cartas* (FICINO, 2009; GRANADA, 1993: 43), sem falar do *De Vita* (2017), *De Sole* e outros textos ligados à astrologia (VOSS, 2006; FICINO, 2013), *Comentário ao Parmênides* (2012) e no próêmio à tradução das *Enéadas* (LO PRESTI, 2007).

No capítulo III desta pesquisa citaremos e comentaremos mais contextualizada e detalhadamente essas concepções e reformulações ficinianas a respeito da *prisca theologia*. Por ora, e isso não é um procedimento vão, vamos buscar nessas fontes múltiplas que ele conhecia muito bem, *como hipótese*, a inspiração inicial ou indícios, sejam diretos, sejam indiretos, para a ideia de uma *prisca theologia* que, como veremos mais tarde, Ficino possivelmente extraiu de Proclo e Plethon, mas introduziu nela algumas reformulações, à luz do cristianismo, que sempre foi um elemento ao mesmo tempo imbricado, mas em tensão com o platonismo, o neoplatonismo, o hermetismo e outras correntes, por causa da origem pagã destas.

Aqui discorreremos de forma resumida sobre zoroastrismo, orfismo e pitagorismo, platonismo e neoplatonismo, hermetismo e gnosticismo assim como sobre Sohrevardî e outros autores medievais, encarando-os como possíveis “antecedentes” contextuais da *prisca theologia* em Ficino, pois a maioria deles aparecem em textos ficinianos ou são referências dentro das quais ele transita em sua obra; ele traduziu e comentou materiais platônicos e neoplatônicos, herméticos, órficos, teúrgicos, sem falar dos autores cristãos antigos e medievais, tudo isso fazendo parte do imenso repertório filosófico e literário de Ficino. Naturalmente, não seria possível aprofundar cada um destes temas aqui, e assim faremos uma exposição circunscrita em função de dois aspectos implícitos na ideia de *prisca theologia*: a) o da síntese ou harmonização de tradições e correntes filosóficas e

religiosas e b) o de uma linhagem ou correntes de sábios antigos que expressariam essa teologia antiga. Dessa maneira, pretendemos demonstrar que tal ideia de uma teologia, que sintetizava as diferentes tradições e tinha uma (ou mais de uma) linhagem veiculadora, estava presente, ainda que embrionária e multifacetadamente, nas fontes e referências de Ficino, as quais muitas vezes dialogam entre si. Não foi uma concepção inteiramente original desse filósofo, ainda que a reformule à luz de seu contexto e interesses, marcadamente cristãos, como procuraremos demonstrar mais tarde.

1.1. Zoroastro e o zoroastrismo.

Começaremos pelo Zoroastrismo pois sabemos que Ficino, entre 1463 e 1469, trocou Hermes por Zoroastro como primeiro teólogo antigo, sem aparentemente alterar mais essa posição, além dessa figura ter relevância para fontes que Ficino conhecia muito bem e utilizou, como Platão, Porfírio e Plethon, entre outros.

Segundo Mircea Eliade e Ioan Couliano (2003: 277-278), a religião iraniana pré-zoroástrica tinha semelhanças com a religião da Índia védica, provavelmente com remissão a uma origem comum, por exemplo, no sacrifício de animais e no uso da bebida alucinógena *haoma*, além de uma divisão dos deuses em *ahuras* (*asuras*) e *devias* (*devas*). Tratava-se de uma religião típica de uma aristocracia guerreira, com elementos de uma iniciação em confrarias.

Zaratustra (chamado pelos gregos de Zoroastro) seria um sacerdote e ao mesmo um reformador religioso, que nasceu no Irã oriental em uma data bastante controversa. Para alguns, teria sido entre 1500 e 1200 AEC (TATSCH, 2012: 104); para outros, por volta de 1000 AEC (ELIADE, COULIANO, 2003: 277); e para outros ainda, entre 1000 AEC e o século VI AEC, provavelmente 700 AEC (FILORAMO, 2005: 21-24).

Zoroastro a princípio teria abolido os sacrifícios e o uso do *haoma*, representando uma revolução puritana nos costumes, assim como teria introduzido uma mescla de monoteísmo e dualismo que contrastava com o antigo politeísmo. Nessa visão teológica e ética, Ahura Mazda (daí essa religião também ser chamada de mazdeísmo), o Senhor Supremo ou o Sábio Senhor, teria criado o contraste metafísico entre a verdade (*asha*) e a mentira (*druj*), possibilitando que seus filhos Spenta Mainyu (Espírito Benfazejo) e Angra Mainyu (Espírito Negador) escolhessem entre eles, aquele representando os bons

pensamentos, palavras e atos, e este os maus pensamentos, palavras e atos. E dessa forma os ahuras tornam-se deuses bons e os asuras deuses maus (ELIADE, COULIANO, 2003: 278-279).

Entre o monoteísmo representado por Ahura Mazda e o dualismo representado por seus filhos Spenta Mainyu e Angra Mainyu, existem ainda seres intermediários (similares aos anjos) entre o deus supremo e a humanidade, que são os sete Amesha Spenta¹⁴, os Imortais Benfazejos, que representam tanto as virtudes de Ahura Mazda quanto os atributos dos seres mortais que escolheram seguir a verdade, podendo até chegar a unir-se a eles e ao próprio Spenta Mainyu (ELIADE, COULIANO, 2003: 279).

Conforme o zoroastrismo se desenvolveu, especialmente no período dos três Impérios persas (Aquemênides, Partos e Sassânidas), que vai do século VII AEC até o período da conquista islâmica da Pérsia, no século VII EC (FILORAMO, 2005: 21), os antigos sacerdotes, conhecidos como *âthravans* e magos, reinterpretaram a mensagem de Zoroastro, recuperando os sacrifícios e o *haoma*, além de transformarem os Amesha Spenta em *yazatas* (divindades plenas). Também recuperaram divindades indo-iranianas como Mitra (Mithra) (ELIADE, COULIANO, 2003: 280), especialmente no período dos Partos (III AEC- III EC) (FILORAMO, 2005: 25).

O principal texto sagrado do zoroastrismo é o *Avesta*, composto em “avéstico”, que remontaria aos séculos IV ou VI EC, portanto ao período Sassânida (século III EC-VII-EC), porém algumas de suas partes remetem a uma tradição oral que poderia chegar até o tempo de Zoroastro. Outros textos foram registrados em persa médio e pálvavi no período islâmico, a partir do século IX EC, como *Zend*, *Bundahishn*, *Denkard*, entre outros (ELIADE, COULIANO, 2003: 278; FILORAMO, 2005: 22-23).

O zoroastrismo conta com orações e rituais de purificação do corpo e da mente, assim como ritos fúnebres, em geral relacionadas ao Fogo, além de festividades dedicadas a Ahura Mazda e aos Amesha Spenta (TATSCH, 2012: 111-112). Não adentraremos em detalhes na rica cosmologia e escatologia zoroastriana, apenas indicando que ela enfatiza não tanto uma dualidade entre matéria e espírito, mas entre duas realidades espirituais,

¹⁴ Vohu Manah, bom pensamento; Asha, verdade; Khshathra, poder; Armaiti, devoção; Haurvatat, integridade; Ameretat, imortalidade; e o próprio Ahura Mazda (FILORAMO, 2005: 29). Eliade e Couliano (2003: 279) apresentam uma versão um pouco diferente, com seis: Vohu Manah (Bom Pensamento), Asha Vahishta (Verdade Perfeita), Khshathra Vairyia (Senhoria Desejável), Spenta Armaiti (Devoção Benfazeja), Haurvatat (Plenitude) e Ameretat (Imortalidade) (ELIADE, COULIANO, 2003: 279). Fica subentendido aqui que o próprio Spenta Mainyu é um deles.

uma positiva (representada por Spenta Mainyu) e uma negativa (representada por Angra Mainyu, em certos textos chamado de Ahriman), que acabam por se mesclar, até o tempo da separação final e consequente triunfo do bem, conforme Giovanni Filoramo (FILORAMO, 2005: 29-30).

Os gregos na Antiguidade falaram bastante tanto de Zoroastro quanto dos magos persas (Cf. FERNANDES, 2016). Platão o cita no *Alcibiades* (122 a), quando Sócrates comenta com este que o príncipe herdeiro dos persas era instruído, ainda jovem, “*no magismo de Zoroastro, filho de Oromásio*” (PLATÃO, 2007: 263). Existem histórias antigas de que Platão, velho e doente, teria encontrado um mago persa em Atenas que viajou para conhecê-lo, ou, em outra versão, quando Platão fez 81 anos (9x9), o mago fez um sacrifício em sua homenagem (HORKY, 2009: 47). E toda uma tradição se estabeleceu logo após a morte de Platão, ligando os últimos pensamentos dele à sabedoria persa, questão que, por si, demanda uma investigação mais aprofundada (HORKY, 2009: 48-49). Já Pitágoras, segundo Clemente de Alexandria (2005), na obra *Stromateis*, livro I, 67-71), teria viajado pela Pérsia, além da Babilônia e Egito, e se entusiasmado com Zoroastro.

Plutarco (45-120/125 EC) afirmou no *De Ísis e Osíris* (369 E) que Zoroastro nasceu 5000 mil anos da Guerra de Troia e que ensinou um dualismo entre Horozames (luz) e Arimânio (escuridão), situando-se Mitra entre eles (PLUTARCO, 2022: 121-122).

Porfírio (c. 234- 301 EC) n’ *O Antro das Ninfas* (VI) cita Zoroastro relacionando-o aos mistérios de Mitra.¹⁵ E Proclo cita Zoroastro no livro XVI do seu *Comentário a República* (PROCLUS, 2012: 53-55), comentando a teoria de que este seria a origem do Mito de Er presente em Platão (*República*, 614b). Os autores helenísticos aceitavam a existência de três Zoroastros, na realidade: um muito mais antigo do que Xerxes e Platão, que era da Pérsia; um segundo, rei da Bactriana; e um terceiro, da Panfília (sul da Anatólia), que seria contemporâneo de Ciro, mas Proclo não alude ao segundo (PROCLUS, 2012: 53-55). Já no *Comentário ao Timeu* (II.208.7-208.30, PROCLUS, 2008: 44), Proclo, citando Porfírio, menciona o valor da oração entre os magos persas

¹⁵ “Assim também os Persas cumprem os ritos de iniciação ao conduzir o iniciado à descida das almas abaixo e novamente à saída, tendo denominado o lugar caverna; como dizia Êubulo, Zoroastro tendo primeiro consagrado uma caverna natural, florida e que tem fontes, próxima aos montes da Pérsia, para honra de Mitra criador e pai de todas as coisas, a caverna portando-lhe imagem de cosmo, de que Mitra é demiurgo...” (PORFÍRIO, 2022: 37-38)

(sem citar Zoroastro), brâmanes, caldeus e o teólogos gregos relacionados aos ritos de mistério.

E, por fim, Plethon acreditava (Ficino também) que os *Oráculos caldeus* – sobre os quais falaremos mais a adiante – eram de autoria de Zoroastro¹⁶, além de mencionar Plutarco como fonte sobre a antiguidade abissal do sábio persa.

1. 2. Orfismo e pitagorismo.

Para Ficino, Orfeu era o autor dos *Hinos órficos* e havia usado a música de forma terapêutica (CELENZA, 2021: 141). Assim como Proclo, Ficino coloca Aglaofemo como uma ponte entre Orfeu e Pitágoras, porém trata-se de um personagem lendário sobre o qual quase nada se sabe, e a ignorância a respeito dele levou inclusive à hipótese de que poderia ter sido “inventado” pelos neoplatônicos como Jâmblico justamente para fazer a conexão entre orfismo e pitagorismo (BORDOY, 2006: 158, nota 16), conexão essa que, de qualquer modo, faz total sentido, pois ambas as correntes historicamente se imbricam.

Na mitologia grega Orfeu é considerado filho da Musa Calíope. Era rei na Trácia. Inventou a cítara, que, em suas mãos, amansava feras e até as árvores se inclinavam sob o seu som. Sua esposa Eurídice foi morta por uma picada de serpente; resgatada dos Infernos por Orfeu que, encantou a todos com sua lira, contudo, olhou para trás antes de transpor a saída por completo, tendo sua amada ficado presa para sempre lá. Diz-se que Orfeu morreu fulminado por Zeus, por ter revelado os mistérios aos indignos, ou quem sabe despedaçado por mulheres trácias que teriam sido afastadas dos mistérios órficos, o que retoma o tema do despedaçamento de um deus ou herói, ou então o desossamento xamânico (RIFFARD, 1996: 352; BERNABÉ, 2012: 11-12; BORDOY, 2006: 155-157).

Segundo Anna Padoa Casoretti, o orfismo é apresentado pelos historiadores das religiões como uma comunidade religiosa estruturada cujas concepções teológico-filosóficas seriam oriundas, possivelmente, do Oriente, além de ter influências dos mistérios dionisíacos e eleusianos, e que teria emergido (ou reemergido) na Grécia por volta do século VI AEC (CASORETTI, 2014: 30). Há pesquisadores que, contudo,

¹⁶ Plethon diz: “Muitas pessoas eminentes confirmam esses Oráculos de Zoroastro seguindo as mesmas opiniões, especialmente os pitagóricos e platônicos, uma vez que esses oráculos dos discípulos de Zoroastro, a quem Plutarco se refere quando fala de Zoroastro, também parece estar em total acordo com os escritos de Platão... Zoroastro, diz Plutarco, é alguém tão antigo que se diz que viveu cinco mil anos ante da Guerra de Troia” (apud PLETHON, 2021, tradução modernizada por John Opsopaus).

contestam a existência de uma “institucionalidade” subjacente ao orfismo, sendo este um fenômeno muito mais literário e cultural do que institucional (BORDOY, 2006: 160). De todo modo, sendo Orfeu de origem trácia, já representa um contato da tradição helênica com tradições estrangeiras ou orientais de fundo xamânico (COPENHAVER, 2000: 35-36).

Os cerca de 59 textos relacionados com o orfismo apresentam uma ampla variedade de materiais, como os *Hinos órficos* e o *Papiro Devinie* (ANTUNES, 2018), entre outros, elaborados em momentos distintos, além de fontes indiretas como Platão, Heródoto, Ésquilo, Píndaro, entre outras. No século VI AEC, o orfismo irrompe por meio de um processo religioso cuja literatura sacra pode ser conferida nas teogonias correlatas; em seguida, no século V AEC, espalha-se pela Grécia continental e alcança a Magna Grécia, com comunidades e confrarias com textos e ritos próprios, tornando-se no século IV AEC, junto com os demais cultos mistéricos, a forma religiosa que mais atraía aos gregos cultos, ainda que pouco atraente para as massas no caso do orfismo, com seu ideal de libertação da vida terrena e transitória (BERNABÉ, 2012: 18-29; ANTUNES, 2018: 16-20; REALE, 2012).

O orfismo teria diferenças significativas com a religião grega vigente naquela época. Sua cosmogonia, apesar de partir ainda de um princípio caótico, como a de Hesíodo, traz uma nova narrativa sobre a criação do cosmo, assim como sua teogonia fala de modo inovadora do nascimento dos deuses. Na antropogonia órfica, conforme Alberto Bernabé, o homem originou-se das cinzas dos titãs fulminados por Zeus e do menino Dioniso Zagreu, resultando em uma dualidade: um corpo impuro no qual a alma divina imortal está presa (BERNABÉ, 2012: 14-18; cf. BRAZ, 2017: 3-4). Resumidamente, o orfismo acreditava na imortalidade e purificação da alma, na visão dual do homem, na reencarnação, na punição das faltas cometidas no além-mundo, no vegetarianismo, na proibição do homicídio e do sacrifício aos deuses, entre outros (Cf. ANTUNES, 2018: 20-21; REALE, 2012).

Ainda, para M. Eliade e Ioan P. Couliano (2003), o orfismo, invertendo a perspectiva dionisíaca, defende a abstenção e o puritanismo sexual e alimentar como norma, possivelmente influenciando Platão com isso. Também representa uma ruptura individualizante com o ordenamento da religião pública grega, na busca da salvação pela aproximação com um deus e de bem-aventurança após a morte que não podia ser ofertada nos quadros da religião oficial (ELIADE, COULIANO, 2003: 164-165).

O pitagorismo, por sua vez, apropria-se em vários sentidos do orfismo, confundindo-se os contornos e limites dos dois. O filósofo e matemático Pitágoras nasceu em Samos (540-531 AEC) e morreu em Metaponto (497/496 AEC). Foi uma figura lendária: dizia-se que era filho de Apolo e tinha o dom da ubiquidade. Seu mestre teria sido Ferecides, um lendário “xamã” helênico. Em Crotona (Magna Grécia) fundou uma confraria religiosa e esotérica que não deixava de ter uma atuação política e que, depois, foi destruída; Pitágoras teve que fugir. Houve comunidades pitagóricas espalhadas pela Magna Grécia (de Tarento a Siracusa). Não se conhecem textos dele, mas de pitagóricos, escritos entre os séculos V e IV AEC (MATTEÍ, 2007: 11-28; GORMAN, 1988: 22-31; Cf. CHAUI, 2002: 67). Um dos poucos textos relacionados a Pitágoras são os *Versos dourados*, cuja autoria, contudo, deve ser bem posterior, às vezes atribuída a seu discípulo Lísias. Essa obra, de qualquer modo, teve uma imensa repercussão, tanto entre os neoplatônicos no período helenístico, quanto entre os humanistas renascentistas, inclusive Ficino, chegando até os ocultistas e esotéricos do século XIX (Cf. FABRE D’OLIVET, 2017).

Em biografias escritas por neoplatônicos como Jâmblico e Porfírio, Pitágoras teria visitado o Egito, além de seguir o modelo do homem sagrado (*theos anir*), tal como Apolônio de Tiana e outras figuras lendárias do mundo antigo; Plutarco também diz no *De Ísis e Osíris* que Pitágoras, assim como Platão, Licurgo e outros, também esteve no Egito e contatou sacerdotes (2022: 65-66). Já Apuleio de Madaura (c. 125-170 EC) muda um pouco a versão na sua obra *Florida* (XV), ao afirmar que Pitágoras, feito cativo pelo rei Cambises e levado ao Egito, estudou com os magos da Pérsia, especialmente Zoroastro; ou que ele foi até o Egito de forma voluntária para aprender a sabedoria egípcia, aprendendo com eles os segredos da religião e matemática, e não contente, aprendeu medicina e astronomia com os caldeus e fez contato com os brâmanes indianos (gimnosofistas), com os quais aprendeu exercícios para o corpo e a mente, além da doutrina da transmigração da alma; e por fim, que Ferécides também foi seu mestre (APULEIO, 1909). E Clemente de Alexandria (2005), por sua vez, no *Stromateis*, Livro I, 67-71, afirma que Pitágoras andou pela Babilônia, Egito, Pérsia, se entusiasmou com Zoroastro, aprendeu com os brâmanes e gauleses.

Conforme F. Bordoy, para Jâmblico a interpretação de Orfeu havia sido consolidada em Pitágoras, que honrava aos deuses de forma semelhante àquele; a filosofia e o culto divinos de Pitágoras derivariam dos órficos, além dos caldeus, dos magos persas

e das iniciações nos mistérios eleusinos (BORDOY, 2006: 158). O pitagorismo era um misto de ordem religiosa, política e filosófico-científica, com uma hierarquia, formando uma espécie de sociedade restrita ou esotérica em Crotona que, todavia, participava do mundo político e não excluía as mulheres nem estrangeiros. Ele teve uma influência política em cidades no sul da Itália (nos séculos V e IV AEC), mesmo depois da morte de Pitágoras, que outros grupos religiosos não tiveram (MATTEÍ, 2007, 30-34; GORMAN, 1988: 125-145; CHAUI, 2002: 67).

Os pitagóricos, aqui com alguma semelhança com os órficos, acreditavam na transmigração das almas e defendiam a purificação pelo conhecimento ou contemplação, e um modo de vida baseado no silêncio, no isolamento e na abstinência (sexual, de alimentos como carnes e favas, de bebidas fortes); defendiam que toda a ordem cósmica e humana está relacionada com o número e o ritmo, conforme Marilena Chaui (CHAUI, 2002: 68-69).

Conforme Ivanete Pereira, citando Cornford, o pitagorismo teria, portanto, incorporado elementos do orfismo, mas dando-lhe uma nova base, a saber, filosófica, convertendo-o de (suposto) culto ritual em um modo de vida em busca da purificação da alma através de certos preceitos, transformando-se em um estado de contemplação da verdade eterna mediante a demanda pela sabedoria, ou seja, filosofia. O pitagórico, assim como o órfico, buscava a morte iniciática ou interior, porém através do aniquilamento das emoções e dos anseios do corpo transitório que ocorre sob a forma contemplativa (CONFORD, apud PEREIRA, 2003: 101-102; BORDOY: 2006, 158).

Novamente de acordo com Jean-François Mattéi, o pitagorismo era um ensinamento oral ou esotérico no começo, que só depois foi colocado (em parte) por escrito, já na época de Filolau (contemporâneo de Sócrates e citado por Ficino em sua primeira versão da linhagem da *prisca theologia*), em poucas notas sistematizadas. Na iniciação pitagórica, o iniciante devia respeitar uma série de obrigações, inicialmente relacionadas à palavra, e o nome “Pitágoras” nunca era pronunciado. A família, a educação e o caráter eram avaliados antes do aceite, com um estágio de 3 anos. Caso aceito, o iniciante entrava como discípulo exotérico, então, durante 5 anos, em silêncio, escutava a lição do mestre, sem falar nem vê-lo diretamente; caso aprovado nesta fase, virava discípulo esotérico, podia atravessar a cortina e adentrar plenamente na fraternidade. Aí existia uma divisão de duas classes, segundo Jâmblico: (a) acousmáticos (ouvintes) ou “pitagoristas”; (b) “matemáticos” ou “pitagóricos”, que trabalhavam no

conhecimento verdadeiro apenas sob a direção do mestre. A ordem pitagórica era complexa, um organismo microcósmico dividido em funções, formando uma comunidade ligada por laços de amizade, afirmando a fraternidade de todos os homens e todos os seres vivos (MATTEÍ, 2007: 35-46).

Como o orfismo teria uma possível origem oriental e o pitagorismo teria ligação com este, já que Pitágoras teria passado pelo Egito, e ambos os movimentos tiveram liames entre si, não era nada insólito para os antigos conceber essas conexões entre a tradição helênica e as tradições orientais. Ademais, como orfismo e pitagorismo influenciaram diretamente o platonismo e o neoplatonismo, fazia, por conseguinte, sentido a ponte que Ficino, centenas de anos depois, estabeleceu entre Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão, ou seja, entre orfismo, pitagorismo e platonismo, algo em certo sentido já feito também pelos neoplatônicos.

1. 3. Platonismo e Neoplatonismo.

Francesca Calabi comenta que eram antigas entre os gregos concepções de que a filosofia e a sabedoria tinham origens orientais e que não foram inventadas mas apenas acolhidas pelos gregos. No século V AEC, Xantos da Lídia tinha nomeado Zoroastro, que teriam vivido 6000 mil anos antes (teoria que parece ecoar em Plethon, provavelmente através de Plutarco), enquanto Ctesias o citava como rei da Batriana cercada por magos (o que é repetido por Pompeu Trogo no século I) (CALABI, 2013: 34).

De forma concreta, desde o século IV AC, portanto desde o período helenístico, floresceram tradições sobre contatos entre sábios gregos e sábios orientais. Sócrates teria tido uma conversa com um sábio indiano, segundo Aristóxeno de Tarento, enquanto Aristóteles teria discutido com um sábio judeu em Asso sobre a natureza da alma e do corpo, segundo Clearco de Soli. Para Teofrasto, os judeus eram filósofos por excelência e Megástenes, um grego que esteve na Índia por volta de 300 AEC, apontou que as origens da filosofia remontariam aos brâmanes. Estrabão, Díon Crisóstomo e Pausânias falaram de encontros com magos persas, enquanto para Plínio, o peripatético Hermipo (200 AEC), teria comentado milhões de versos de Zoroastro e afirmado que a filosofia grega tinha origem oriental, tendo Pitágoras aprendido com os hebreus e trácios. Já Proclo (influência sobre Plethon e Ficino) falou de uma dívida de Platão com Zoroastro. Clearco parecia

juntar duas narrativas, ao achar possível que os brâmanes derivassem sua sabedoria dos magos persas (Ibidem, p. 34).

Numênio acreditava que teorias platônicas tinham origem oriental e Clemente de Alexandria considerava que os primeiros filósofos gregos teriam emprestado teorias de povos orientais (Ibidem, p. 34). Entre essas teorias de contatos e origens orientais, destaca-se a de que Platão e Pitágoras, nomes que sempre aparecem nas linhagens da *prisca theologia* (de Proclo, Plethon e Ficino), estiveram no Egito. Falaremos agora de Platão, a grande referência de Ficino, chamado por Numênio de “Moisés da Ática”.

Platão (428-347 AEC), conforme já mencionados antes, em sua velhice teriado feito contato com magos persas, além de ter citado Zoroastro no diálogo *Alcibiades* (PLATÃO, 2007). Ademais, em sua juventude, como relata Diógenes Laercio, uma fonte do séc. 3 EC, teria ido ao Egito, onde ficou doente e foi curado pelos sacerdotes egípcios (BAZÁN, 2020). Ele tinha ainda vontade de conhecer os magos da Pérsia, mas foi impedido pelas guerras asiáticas. Vemos aqui relatos que conectam Platão tanto ao Egito quanto a Pérsia, o que faria a escolha de Ficino entre Hermes e Zoroastro como primeiro teólogo antigo algo dentro da tradição platônica.

Por sua vez, Plínio, o Velho, fala, além das viagens de Platão, das viagens de Pitágoras, Empédocles e Demócrito ao Egito com o objetivo de aprender magia (BAZÁN, 2020: 8-10). Ademais, a obra anônima *Vida de Platão* aponta que Platão, na esteira dos pitagóricos, foi ao Egito aprender geometria e conhecer a classe dos sacerdotes, assim como foi, depois, à Fenícia, onde encontrou persas que lhe ensinaram a doutrina de Zoroastro (BAZÁN, 2020: 8-10). Plutarco (45-120 EC) também menciona que Platão, assim como Sólon, Tales, Eudoxo, Pitágoras e Licurgo, foram ao Egito e andaram com sacerdotes egípcios no *De Ísis e Osíris*, 354 E (PLUTARCO, 2022: 65-66).

Totalmente fantasiosas ou não, sempre existiram tentativas de conectar Platão e o platonismo ao Oriente em suas diferentes dimensões geográficas (Ibidem, pp. 8-10), muito antes de Plethon ou Ficino. Isso desde biógrafos mais antigos como Apuleio de Madaura, para quem Platão pretendia travar conhecimento com os indianos e magos persas, porém as guerras o impediram, até Olimpiodoro, no século VI EC, que disse que apesar de Platão não ter conseguido ir à Pérsia, conheceu magos na Fenícia, e estes lhe ensinaram suas doutrinas (BAZÁN, 2020: 8-10). Tais conjecturas não chegam a ser realmente surpreendentes, pois os gregos exerciam atividades no Egito pelo menos desde

o século VII AEC. Por exemplo, Clemente de Alexandria na sua *Exortação aos gregos* disse ainda que Platão aprendeu com povos orientais, assírios, egípcios, trácios e mesmo com os hebreus (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013: 131).

Sabemos, de qualquer forma, que Platão fez contato com pitagóricos (especialmente Arquitas de Tarento) e, assim como Pitágoras, costuma ser relacionado lendariamente ao deus Apolo. Além da influência pitagórica, Platão faz alusões ao orfismo e aos mistérios dionisiacos, como nesta famosa passagem do *Fédon* (69c), “[...]segundo a expressão dos iniciados nos mistérios, ‘numerosos são os portadores de tirso, mas poucos as bacantes’” (PLATÃO, 1983: 71).

No *Filebo* 16c (PLATÃO, 2015: 189; Cf. RIFFARD, 1996), Platão inclusive faz referência a uma tradição que remontava ao titã Prometeu e fora preservada pelos “antigos”, que eram melhores do que os contemporâneos de Platão, pois viveriam mais próximo deles e conservaram a tradição de que tudo veio do uno e múltiplo. Provavelmente esses antigos são os “pitagóricos” e, mais importante do que isso, existe aqui um elemento de tradicionalismo em Platão que tem semelhança com a cadeia de transmissão subjacente à *prisca theologia*. Enquanto no diálogo *Teeteto* 153c-d (PLATÃO, 2010), Sócrates compara a cadeia de ouro referida por Homero (*Iliada*, Canto VIII) como o Sol, e afirma que enquanto o céu girar (e com ele o Sol), tudo que existe é preservado entre deuses e homens, e se esse céu porventura parasse de se mover, tudo seria destruído e desvirtuado. A cadeia de ouro aqui é sinônimo da ordem universal e da conexão entre o divino e o humano.

Após a morte de Platão, a Academia platônica vai passar por diferentes direções e perspectivas, inclusive pelo ceticismo, atravessando o período helenístico e que também acaba por coincidir com o nascimento do cristianismo, o qual Ficino procura ligar, entre outras, à tradição platônica, algo que, muito antes, os Padres da Igreja também o fizeram, a seu modo. Sabemos que Alexandre, o Grande, à medida em que conquistava o mundo oriental, a começar pelo Egito e Pérsia, levou a este a cultura helênica, mas sem anular as culturas e tradições locais, gerando um processo longo e complexo de simbiose entre as diversas religiões, filosofias e culturas da época, o qual persistiu no período romano. Este processo inaugura o chamado período helenístico na História, que, apesar de ser referenciado até o fim da República romana (31 AEC), pode ser estendido intelectualmente até o século V EC (CHAUI, 2010: 14).

Nesse cenário delineado, uma tentativa de construir uma ponte interessante entre platonismo e judaísmo, importante para o cristianismo depois, é estabelecida pelo filósofo ou teólogo judeu Fílon de Alexandria (c. 20 AEC- c. 50 EC), citado por Ficino várias vezes. Fílon foi um autor típico de um momento mais avançado desse período, contemporâneo de imperadores romanos como Calígula, em um mundo judaico sob o domínio romano. Ele foi uma espécie de “cidadão de dois mundos”, tendo recebido a influência tanto do pensamento grego quanto da tradição judaica em sua formação e elaboração teórica e, apesar de viver no ambiente judeu helenizado de Alexandria, não estava desconectado da comunidade judaica de Jerusalém, a qual, em seus estratos sociais mais elevados, não era também estranha ao processo de helenização (CALABI, 2014: 12-14). Fílon conhecia o *Pentateuco* especialmente pela tradução grega dos Setenta, a chamada *Septuaginta* (século II AEC), e, possivelmente, não sabia o hebraico.

Fílon se considerava pertencente à escola dos discípulos de Moisés, o primeiro filósofo na condição de intérprete de Deus, e o povo judeu é o próprio povo filosófico. Se Deus é fonte de toda existência, Moisés, o intérprete divino, só pode ser o mestre da ciência humana. Os filósofos descobriram verdades mediante o intelecto, enquanto Moisés recebeu de Deus diretamente, no Sinai, um conhecimento inspirado sobre as coisas e sobre os entes. O *Pentateuco* tem uma base filosófica para Fílon, ao abordar temas como a causalidade, o mundo inteligível e o mundo sensível, além do homem, sendo este última a imagem do logos divino capaz de reconhecer que Ele é. Assim como o homem tem corpo e alma, a Bíblia igualmente tem um corpo (sentido literal) e uma alma (sentido alegórico) (FÍLON DE ALEJANDRIA, 2009: 41-50).

Fílon abordará em sua obra questões filosóficas como a criação, o *logos*, o mundo das ideias, a forma humana, entre muitos outros, recebendo influências que vão, possivelmente, de Platão e do médio platonismo ao aristotelismo e estoicismo, porém assimilando-as à luz da visão judaica, sem deixar de inovar teoricamente, por exemplo ao esboçar algo novo como a criação a partir do nada, algo que gregos e egípcios não pensaram antes. Um dos expoentes do médio-platonismo, período entre o ceticismo na Academia e Plotino, e por isso considerado uma transição entre o platonismo cético e o neoplatonismo, com forte influência aristotélica e pitagórica, foi Numenio de Apameia (século II EC), que escreveu:

Sobre este ponto [o problema de Deus], uma vez citados e explicados os testemunhos de Platão, será necessário que nos voltemos para trás e nos atemos

estritamente às doutrinas de Pitágoras, porém que também apelemos aos povos que são levados em consideração, oferecendo as iniciações, os ensinamentos e os fundamentos culturais (que levam a cabo de acordo com Platão) dos brâmanes, judeus, magos e egípcios (Sobre o Bem, I, fr. 1 a/9a L., BAZÁN, 1991, tradução nossa do excerto)

Numenio, de origem síria, tinha especial apreço pela sabedoria oriental, talvez até pelos judeus, pois disse, e Ficino o cita, que Platão era um Moisés que falava grego (FICINO, 2022). Essa admiração orientalizante de Numenio possivelmente foi transmitida tanto a Amônio quanto a Plotino (SOUZA, 2011: 15-20).

Mais ou menos na mesma época, o historiador Diógenes Laércio (c. 180-240 EC) escreveu sua *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, obra conhecida por Ficino (MONFASANI, 2016). Nela é dito (Livro I, Proêmio) que a Filosofia, apesar de tal palavra ser grega, teve sua origem entre os bárbaros, e menciona como seus inventores vários povos: os magos entre os persas; os caldeus entre os assírios e babilônios; os gimnosofistas entre os indianos; os druidas entre os celtas e gauleses; depois fala sobre figuras lendárias como Mocos, Zamolxis, Atlas; e depois cita Héfaistos como o iniciador da filosofia entre os egípcios (LAËRTIOS, 2008: 13).

Segundo Frances Yates (1995: 17-18), o mundo greco-romano do século II, época de Numenio e outros, buscava respostas existenciais com base na intuição noética, na mística e na magia, e não apenas pela razão. A filosofia era vista como uma gnose, um saber intuitivo, religioso e iluminativo. Essa forma de encarar a filosofia e o mundo, já presente no platonismo e no estoicismo, transformar-se-ia, no hermetismo, em uma religião, conquanto sem cultos, templo ou liturgia, ou seja, em uma religião filosófica de fundo gnóstico. Ainda como afirma F. Yates (1995), os homens do século II EC, assim como os renascentistas depois, entre eles Ficino – acreditavam que a antiguidade de algo era sinônimo de pureza e santidade, com pensadores mais próximos dos deuses do que os racionalistas posteriores. Daí o pitagorismo encontrar um novo florescimento. Aquilo que era remoto ou muito antigo era visto como mais sagrado, daí o interesse pelos “bárbaros”, indianos, persas, caldeus, cuja visão epistemológica seria mais religiosa do que a grega. E o Império romano multicultural permitia, ademais, o contato com os cultos orientais, estando os egípcios acima de todos eles em termos de reverência, com seus templos ainda ativos, aonde peregrinos buscavam revelações oníricas e mistéricas. Nesta conjuntura, o Egito se destaca, conforme Francis Yates, porque a:

[...] crença de que o Egito era o sítio de origem de todo conhecimento, de que os filósofos gregos o haviam visitado e conversado com os sacerdotes do país, estava presente de longa data no modo de sentir do século II; e a antiga e misteriosa religião egípcia, os supostamente profundos conhecimentos de seus sacerdotes, seu ascético modo de vida e a magia religiosa que, conjeturava-se, realizavam nas câmaras subterrâneas dos templos, tudo isso oferecia extraordinárias atrações. Essa disposição pró-egípcia do mundo greco-romano é que se reflete no Asclépio hermético, na sua estranha descrição da magia graças à qual os sacerdotes egípcios animavam as estátuas dos deuses, e na comovente profecia segundo a qual a antiquíssima religião egípcia estava destinada a desaparecer. "Nesse momento", diz o suposto sacerdote egípcio Hermes Trismegisto, ao seu discípulo Asclépio, "nesse momento, cansados da vida, os homens não mais considerarão o mundo um objeto digno de admiração e reverência. Esse todo, que tão boa coisa é, a melhor que pode haver no passado, no presente e no futuro, estará em perigo de perecer; os homens o estimarão um fardo, e daí em diante o Universo inteiro há de ser desprezado; essa incomparável obra de Deus, essa construção gloriosa, essa criação que é toda boa e feita com infinitas diversidades [...]" (YATES, 1995: 17).

O neoplatonismo parece acentuar ainda mais essa tendência ao mesmo tempo sincretizante e universalizante, em seus diferentes autores. Inclusive Plotino (que nasceu em Licópolis e estudou em Alexandria) chegou a ser acusado de “plagiar” Numenio de Apameia, quando, na realidade, ele e outros neoplatônicos vão desenvolver novas concepções metafísicas para além das médio-platônicas, sem deixar de manter essa busca de síntese entre filosofia helênica e tradições orientais como pano de fundo, com modulações diferentes (ULLMANN, 2008; REALE, 2008: 24-25). São constantes em Ficino as alusões aos neoplatônicos, afora as traduções que fez deles, especialmente de Plotino e Jâmblico, possivelmente por esse caráter de acolhimento e diálogo com outras tradições além da filosofia helênica, ainda que condene o anti-cristianismo desses autores (FICINO, 2022) e em suas últimas cartas considere que eles, apesar da suposta influência cristã recebida (João, Paulo e Pseudo-Dionísio), não compreenderam realmente Trindade cristã (ALLEN, 1984).

Como destaca Enrique Angel Ramos Jurado na sua introdução à obra *Sobre os mistérios egípcios* de Jâmblico (JURADO, 1997: 27-28), Werner Jaeger já reclamava da falta de atenção dos pesquisadores para o interesse da Academia platônica no Oriente desde Eudoxo de Cnido. A filosofia grega muitas vezes era vista pelos antigos como

derivada do Oriente, tese refletida nas biografias de Pitágoras, Platão, Eudoxo de Cnido, Aristoteles, Demetrio Falereo, Clearco, assim como na cidade de Alexandria, ponto de encontro Ocidente-Oriente, além do médio e do neoplatonismo. Oriente esse visto como fonte de luz, enquanto o Ocidente como trevas (tema que reaparece metafisicamente em Sohrevardi). A influência oriental no âmbito mítico-religioso aumentaria na época helenística e imperial.

Ainda, Enrique Angel Ramos Jurado comenta que o neoplatonismo (séculos III-VI EC) possui as seguintes características típicas do *zeitgeist* helenístico: 1) é uma filosofia eclética; 2) de orientação religiosa; 3) voltada para as fontes (como Platão) através de comentários inúmeros; 4) busca de autoridades consideradas sagradas que veiculam revelações antigas que dão suporte para as novas doutrinas; 5) achar uma concordância entre todas as fontes (sobretudo Platão, Aristóteles, Homero, Hesíodo, Orfeu e os *Oráculos caldeus*), formando uma só voz, pagã, contra o cristianismo exclusivista (JURADO, 1997, 13-14). E complementa que:

Com efeito, pensou-se numa cultura sincrética, uma cultura capaz de amalgamar os motivos que estavam presentes na tradição dos antepassados. Do ponto de vista dos herdeiros de Platão, tratava-se não apenas de salvar Platão, mas de salvá-lo junto com toda a cultura antiga. Todos deveriam ter dito uma única verdade, capaz de confrontar a verdade cristã. Daí as típicas obras neoplatônicas intituladas *Sirifonías*. Para os neoplatônicos, a tradição estava centrada em dois eixos que deveriam, do ponto de vista deles, ser complementares: a interpretação do legado platônico, seu mestre e guia espiritual, sua voz encarnada há muito tempo, de acordo, se possível, com Aristóteles; e o legado mítico, que deveria receber uma interpretação consistente que não contradissesse o legado platônico. Tratava-se de combinar os dois legados e tentar inovar sem quebrar a harmonia (JURADO, 1997: 14, tradução nossa do excerto)

Esse caráter de síntese entre os diversos elementos religiosos (orfismo, *Oráculos caldeus*) e filosóficos (pitagorismo, platonismo e aristotelismo) da Antiguidade, feita pelos neoplatônicos (especialmente depois de Plotino) também é reiterado por historiadores da filosofia como Pierre Hadot (2008: 243-244) e por Radek Chlup (2012: 40-42), além do filósofo Henri Bergson em suas lições elegantes sobre a filosofia grega (2005: 170-171). Não por acaso, alguns autores mais contemporâneos e de influência perenialista tentam comparar o neoplatonismo, especialmente pós-Plotino, com tradições

orientais como o budismo, o Yoga e o Vedanta, como é o caso de Arthur Versluis (1994: 108-109), comparação que, precisa ou não, faz todo sentido.

O neoplatonismo começa, tradicionalmente, com Amônio Saccas (c. 175- c. 240, 242 EC), do qual não se sabe quase nada. Amônio poderia ser de origem indiana, o que ajuda a entender o interesse de Plotino na filosofia da Índia, e teria sido, segundo Porfírio, de uma família cristã, mas depois se converteu ao paganismo (REALE, 2008: 5-6). Pressume-se que transmitiu, em Alexandria, um ensinamento filosófico-esotérico a um círculo pequeno de alunos. Entre esses discípulos estava Plotino (205-270 EC), se não o maior, o primeiro grande nome filosófico do neoplatonismo, cujas *Enéadas* foram integralmente traduzidas por Ficino, sob influência de Pico della Mirandola, e publicadas em 1492 (SAFFREY, 1996; LO PRESTI, 2007). Plotino considerava que todas as coisas anseiam retornar ao Uno, do qual procederam, e a filosofia é, portanto, o caminho místico para voltarmos para nossa “pátria espiritual” (ULLMANN, 2008: 17-39).

Sabidamente, Plotino a princípio não faz grandes referências a autores ou fontes anteriores, exceto Platão, do qual se considerava um fiel intérprete, e de um ou outro mito grego, inclusive ignorando o de Orfeu. Não parece ter tido interesse na teurgia. Mostra-se hostil tanto com cristianismo quanto com o gnosticismo, especialmente na *Enéada*, 2: 9 (PLOTINO, 2010), em particular os chamados gnósticos sethianos, cuja interpretação dualista e pessimista do cosmos considera equivocada, assim como sua interpretação de Platão, apesar de ter alguns deles entre seus alunos. Contudo, segundo o testemunho de Porfírio na *Vida de Plotino*, III, 13-15 (apud BARACAT, 2006), discípulo, editor e biógrafo de Plotino, este estava interessado em aprender a *filosofia* ensinada entre os persas e indianos, inclusive chegou a participar da expedição oriental do imperador romano Gordiano com esse objetivo, mas não teve sucesso pois a expedição malogrou. Não deve ser mero acaso que a filosofia de Plotino, independente de conexões históricas, suscita muitas comparações com a filosofia indiana, especialmente a escola do *advaita-Vedanta* de Shankaracharya (LACROSSE, 2014; ZIMMER, 2015: 21-31; BAZÁN, 2012).

Porfírio (c. 234-c. 304/309 EC), apesar de rejeitar parcialmente a teurgia, fará uma aproximação, conquanto limitada, do platonismo com o “pensamento oriental”¹⁷, o que

¹⁷ Conforme ASSMANN, 1998: 84, Porfírio na *Carta a Anebo* não mostrou uma visão positiva da religião dos egípcios, interpretando a sua visão teológica como materialista e até ateística, restrita ao plano cosmológico. Sabidamente essa carta gerou uma resposta hostil de Jámblico.

será fundamental para o neoplatonismo posterior. Ele, além de relatar o interesse de Plotino pela filosofia dos indianos e persas, igualmente demonstra conhecimento e respeito pela sabedoria da Índia (*Sobre a abstinência*, IV, 17):

A estrutura social dos indianos se compõe de várias classes, e há entre eles uma casta, a dos teósofos aos quais os gregos optaram por chamar de gimnosofistas. Por sua vez, estes se dividem em duas seitas. Uma é constituída pelos brâmanes e, a outra, dos samaneos [budistas?]. Os brâmanes recebem de geração em geração sua específica teosofia, como uma espécie de sacerdócio; os samaneos são eleitos e o número deles que se consagra à teosofia se seleciona entre voluntários. Deste modo são os fatos que lhes concernem, tal como exposto pelo babilônio Bardesanes, que existiu na época de nossos pais, e se encontrou entre os indianos que foram enviados com Dandamis ao imperador. Todos os brâmanes pertencem a uma única casta, porque todos provem de um só pai e uma só mãe; os samaneos não formam uma casta única, senão que são constituídos de todo povo indiano, como temos dito (PORFÍRIO, 1984: 214-215, tradução nossa do excerto).

Além de usar o termo “teosofia” (*sabedoria divina*) para se referir ao pensamento dos indianos no trecho acima, Porfírio cita o gnóstico Bardesanes como uma fonte. Afora alusões aos sábios indianos, um dos elementos de interesse porfiriano, assim como dos neoplatônicos posteriores, na sabedoria oriental está nos chamados *Oráculos Caldeus*. Segundo Santo Agostinho n’ *A Cidade de Deus* (X, 32), o maior discípulo de Plotino teria dito que:

No fim do primeiro livro *Acerca do Regresso da alma* (*De regressu animae*), Porfírio declara que a doutrina que propõe o caminho universal da libertação da alma ainda não foi ensinada por nenhuma seita, nem por qualquer filosofia de grande aceitação, nem pelas disciplinas morais dos Indus [hindus], nem pela indução dos [Oráculos] Caldeus, nem por qualquer outro sistema chegou essa doutrina, por via histórica, ao seu conhecimento. Admite sem a mínima hesitação que esse caminho existe, mas que não chegou ainda ao seu conhecimento. Portanto, tudo o que ele tinha aprendido à custa de muito estudo acerca da libertação da alma, tudo o que, a si e aos outros mais do que a si, lhe parecia saber e possuir, tudo isso considerava insuficiente. (AGOSTINHO, 2000:977, vol. 2)

Porfírio teria buscado em fontes diversas, entre elas as disciplinas éticas dos hindus e os *Oráculos caldeus*, o que mostra a valorização do pensamento oriental, algum caminho universal (espécie de “prisca theologia” helenística?) de libertação anímica, sem

sucesso, apesar do caminho existir. Como essa obra porfiriana mencionada foi perdida, não sabemos exatamente seu teor. Mas, como comenta Reale (2008: 54), Porfírio comentou os *Oráculos caldeus* à luz do neoplatonismo, abrindo o caminho para Jâmblico. Os *Oráculos*, junto com os poemas órficos, homéricos e hesiódicos, tornaram-se uma espécie de Bíblia pagã, considerados como revelações divinas a serem acolhidas como ponto de partida pela filosofia.

O que eram exatamente os *Oráculos Caldeus*? Esse foi o nome dado a um conjunto mais ou menos coeso de versos disseminados a partir dos séculos II-III EC, relacionados com a teurgia, em que o divino agiria através do homem; esse material sobreviveu em fragmentos citados por Proclo, Damáscio, Psellos e Plethon. Foi também traduzido por Ficino, com trechos inseridos ao longo de sua *Teologia Platônica* (TAMBRUN-KRASKER, 1999: 15)

Nos *Oráculos* transparece a busca da salvação da alma com base na inspiração divina e de ritos tradicionais, mediante uma linguagem mágico-simbólica que invocava os deuses, transmissores de mensagens através de transes (KÖRBES HAUSCHLID, 2018: 52-53). Eles teriam sido “receptados” em transe místico por Juliano pai, o caldeu, e Juliano filho, o teurgo, figuras possivelmente contemporâneas do imperador-filósofo Marco Aurélio (século II EC). As ideias dispostas nos *Oráculos* são afins ao platonismo tardio, e circularam em um ambiente comum ao gnosticismo, hermetismo e papiros mágicos, sendo, como dissemos acima, uma referência capital para os neoplatônicos posteriores a Porfírio.

Segundo Brian Copenhaver, as entidades centrais nos *Oráculos* são o Primeiro Intelecto Paternal, transcendente, seguido pelo Intelecto (Demiurgo), que procede daquele e conhece o cosmo como ele (COPENHAVER, 2000: 32-33). Hécate é um poder feminino dentro do Primeiro Intelecto, correspondendo à Alma do Mundo, além de ser uma mediadora para as influências que transitam entre o inteligível e o sensível, nisso similar ao neoplatonismo. Na periferia do universo, encontra-se a Matéria, criação do Demiurgo. O mundo é uma tumba suja, uma prisão da qual a alma superior do ser humano deve se evadir, tal como no orfismo e gnosticismo, despojando-se do veículo da alma inferior tomado no descenso estelar e planetário. Como a alma pode conseguir isso? Através da disciplina ascética e do ritual correto ela pode ser liberta das amarras astrais do Destino ou blindada da influência dos poderes demoníacos presentes no campo situado entre os deuses e mortais (Ibidem, pp. 32-33).

Ainda, conforme Álvaro Körbes Hauschild, a doutrina subjacente aos *Oráculos* tem semelhanças notáveis com o gnosticismo e hermetismo, inseridos em um quadro espaço-temporal próximo. Neles, o Deus supremo é relacionado com frequência a uma mônada que existe em paralelo ou se desdobra em uma díada, o que abre caminho para uma multiplicação mítica das entidades cósmicas, entre as quais um princípio de natureza feminina e personalizada que é associada à criação da matéria: Ennoia ou Sofia (gnosticismo); *Dynamis* ou *Hécate* (*Oráculos caldeus*); Vida ou Natureza (hermetismo). Todos esses sistemas, somados ao neoplatonismo e ao orfismo, reconhecem uma cadeia de princípios, um emanatismo, como estrutura da realidade. Se há um diferencial nos *Oráculos* é a crença na inspiração divina, em um deus abissal e inefável que, contudo, manifesta-se na experiência teúrgica (KÖRBES HAUSCHILD, 2018: 59, 64-65).

Uma questão se explicita aqui: esses versos eram realmente “caldeus”? O termo indica a afinidade de Juliano pai com o Oriente, inclusive ele teria migrado da Caldeia para Roma; outros, contudo, apontam que ele era sírio. De qualquer modo, o termo “caldeu” parece remeter, naquele contexto específico, aos praticantes da magia de uma forma genérica, com ou sem vínculo geográfico e cultural com o mundo caldeu (questão que será retomada por Plethon no Renascimento, como veremos mais tarde).

A chegada dos *Oráculos* até a filosofia do Renascimento tem um entreposto de passagem importante no Medievo: Miguel Psellos (1018-1096). Segundo Francisco G. Bazán (1991: 126-130), Psellos foi um literato, humanista e filósofo cristão do mundo bizantino com forte apreço pela razão e ciência, mas aberto às ciências ocultas, clássico e progressista ao mesmo tempo, inserido em uma tradição de eruditos como Fócio (século IX) e de autores enciclopedistas como os da *Suda*, na qual constam fragmentos relacionados ao neoplatonismo. Psellos defendia que na filosofia o estudo da física de Aristóteles era um requisito para chegar à metafísica, matizada por Platão, Plotino e Proclo, voltada para a teologia e a exegese. Psellos foi um espírito universal, amante do pensamento grego, especialmente o procleano. Na linha de Justino e Clemente de Alexandria, acreditava que os filósofos gregos, em especial Platão, foram precursores do cristianismo, representando este a perfeição. Sob possível influência de Proclo, Psellos, ainda, interessou-se pelos *Oráculos caldeus* (PSELLO, 2014), dedicando-lhe vários comentários, e aceitou que tanto estes quanto o *Corpus Hermeticum*, apesar das práticas divinatórias e teúrgicas, transmitam uma sabedoria muito antiga, oriental e egípcia

(BAZÁN, 1991: 126-139). Ficino teve acesso à tradução dos *Oráculos* feita por Plethon, por sua vez feita e recortada a partir de Psellos, e acabou por fazer sua própria tradução.

Retornando ao neoplatonismo do mundo antigo, Jâmblico (245-325 EC), discípulo de Porfírio, discordará de seu mestre, dando uma guinada maior no neoplatonismo em função da teurgia, articulada a um projeto mais amplo. Alguns chegam a ver Jâmblico como um “corte” na história do neoplatonismo da filosofia em direção à magia e teurgia, interpretação que nos parece exagerada, pois insiste em separar o que os antigos não separavam claramente (CLOTA, 1989: 81). De todo modo, sabemos que Ficino traduzirá Jâmblico e os *Oráculos caldeus* ligados a teurgia.

Conforme pondera Giovanni Reale, Jâmblico não se contentou em criticar o cristianismo (como Plotino e Porfírio antes), mas, para enfrentar este, precisava de uma reafirmação do paganismo politeísta a partir de um fundamento teórico rigoroso, a multiplicação das hipóstases metafísicas, assim como de sua vinculação com um rol de práticas e ritos mágicos, a teurgia, que permitiria uma relação direta e soteriológica com os deuses, acima da capacidade do simples *logos* (REALE, 2008: 159-160). No neoplatonismo jambliquiano são salientes, além da dos *Oráculos*, influências do neopitagorismo, do hermetismo e talvez até do gnosticismo, em um contexto de debate com o judaísmo e o cristianismo. Para Enrique Angel Jurado, nomes decisivos do neoplatonismo, como Plotino e Porfírio procediam do Oriente (Egito e Fenícia, respectivamente), mas eram mais gregos e atuaram em Roma, atenuando a orientalização, enquanto Jâmblico, nascido no mundo oriental também, apresentará um helenismo mais orientalizado.

A obra *Sobre os mistérios egípcios* tem relações com a tradição e religião egípcias, e há um paralelo com a tradição hermética na própria estratégia do texto (assim como os *Oráculos caldeus*), já que sacerdote que fala seria um conhecedor e seguidor dos escritos herméticos (JÂMBLICO, 1997: 27-28). Assim Jâmblico começa sua obra *Sobre os Mistérios Egípcios*, solenemente:

A divindade que preside a eloquência, Hermes, há tempo é considerada acertadamente comum a todos os sacerdotes e este único protetor da verdadeira ciência dos deuses é o mesmo em todo o mundo, a quem precisamente inclusive nossos antepassados dedicavam os descobrimentos de sua sabedoria, pondo sob a autoridade de Hermes suas próprias obras. E se também nós obtemos desse deus a parte que nos corresponde na medida de nossas

possibilidades, você faz bem em expor aos sacerdotes, como gostam, questões teológicas pertencentes ao âmbito de seus conhecimentos. Em absoluto seria decoroso que Pitágoras, Platão, Demócrito, Eudoxo e muitos outros entre os antigos gregos haviam obtido o ensinamento adequado graças às inscrições sagradas de sua época, e você, contemporâneo nosso e com a mesma intenção que aqueles homens famosos, não atinja a guia outorgada pelos professores atualmente vivos e chamados de mestres públicos (...) Nós, pois, de acordo com as ancestrais doutrinas dos assírios, te transmitiremos em verdade nossa opinião e te desvelaremos nossas doutrinas com clareza, umas deduzindo-as mediante o entendimento a partir dos inumeráveis escritos antigos, outras a partir dos escritos em que mais tarde, em um número limitado de livros, reuniram os antigos todo o saber teológico. E se propões alguma questão filosófica, esta interpretaremos a você de acordo com as antigas estelas de Hermes, que Platão, já antes, e Pitágoras, depois de lê-las em sua totalidade, utilizaram para criar sua filosofia, assim como as questões estranhas e contraditórias que evidenciam um caráter conflituoso, mediante explicações afáveis e harmonias (JÂMBLICO, 1997: 41-44, tradução nossa do excerto).

Essa obra era uma carta para Jâmblico polemizar com Porfírio, seu antigo mestre, e nessa passagem notamos com clareza uma noção *embrionária* da *prisca theologia*: Hermes é colocado como o protetor da ciência divina, reconhecido universalmente por todos os sacerdotes e pelos antepassados como uma autoridade. Dele, portanto, da sabedoria egípcia, teria se originado a filosofia de Platão, Pitágoras, Eudoxo e outros gregos, assim como a do próprio Jâmblico, tributária também da antiga doutrina dos assírios. Aqui temos tanto uma concordância entre a sabedoria grega com a oriental, como uma derivação direta, e possível uma linhagem de transmissão dessa sabedoria.

Enquanto Porfírio considerava que nenhuma escola filosófica teria conseguido oferecer um caminho universal para a liberação da alma, nem mesmo as disciplinas morais e ensinamentos dos indianos, tampouco os caldeus, mas que esse caminho devia existir algures; Jâmblico, por sua vez, como observa Garth Fowden, acreditava ter encontrado uma autoridade suprema e uma forma universal concretas na síntese, encarnada na teurgia, que fará da sabedoria caldaica, da sabedoria egípcia e da filosofia (*stricto sensu*) grega (FOWDEN, 1993: 132). Voltaremos a falar mais de Hermes no tópico sobre o hermetismo.

Em Proclo (412-485 EC), de certa maneira, temos a continuação do *programa* jambliquiano, inclusive o vínculo íntimo com a teurgia. Parece ser, ainda, mais um autor fundamental na gênese e desenvolvimento da ideia de *prisca theologia* no longo e sinuoso caminho até Ficino, passando por Gemistos Plethon, que inclusive será acusado de ter omitido as influências proclianas em seu pensamento, como veremos ulteriormente. Como mencionamos na Introdução, a ideia de uma tradição secreta ligada aos “teólogos” aparece em Proclo, quando diz em sua *Teología Platónica* (I, V) que,

Por tanto, es necesario mostrar que cada una de las doctrinas concuerda con los principios platónicos y con las tradiciones secretas de los teólogos; porque toda la teología griega es hija de la mistagogía de Orfeo, primero Pitágoras (que) fue instruido por Aglaofamos en las iniciaciones acerca de los dioses, luego Platón recibió toda la ciencia perfecta tanto de los escritos pitagóricos como órficos. En el Filebo, en efecto, refiere la investigación de las dos especies de principios a los pitagóricos, los que viviendo con los dioses (él) llama verdaderamente bienaventurados; también el pitagórico Filolao, por cierto, escribió muchos y maravillosos pensamientos para nosotros acerca de éstos, celebrando tanto su común procesión hacia los entes como la procesión diferenciada; en Timeo emprende la enseñanza acerca de los dioses debajo de la luna y el orden entre ellos, recurre a los teólogos y los llama hijos de dioses y los constituye en padres de la verdad acerca de ellos; y en fin sobre el modelo de la procesión de los reyes intelectual que se encuentra en ellos, transmite también las disposiciones que proceden del Todo; a su vez en el Crátilo el orden de las disposiciones divinas, y en el Gorgias (refiriéndose a) Homero enseña la existencia triádica de la mónada demiúrgica. Pero en todas partes, para decirlo brevemente, atendiendo a los principios de los teólogos entrega los discursos acerca de los dioses, suprimiendo lo trágico de las ficciones míticas pero considerando como fundamentos los (principios) más excelentes que comparte con ellos. (PROCLO, 2011: 57).

Portanto, temos aqui, por um lado, a cadeia de transmissão da teologia grega na leitura procliana: Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão. Ainda que não seja claro se fazem ou não parte do eixo central dos teólogos, o pitagórico Filolau e Homero (retomado por Platão) são citados. Em outras partes da *Teologia Platônica* Proclo cita Adrasteia e os Curetes (MENDES, CERQUEIRA, 2021: 241-249). E em outras obras (*Comentário ao Timeu* e *Comentário a República*), como já foi dito, ele cita Zoroastro e os Magos, ainda que marginalmente.

Essa ordem, como vimos acima, foi praticamente reproduzida - direta ou indiretamente - por Ficino, a princípio no seu *argumentum* ao *Pimander* (*Corpus Hermeticum*), com a inclusão, em obras posteriores, ora de Zoroastro como primeiro, ora Hermes como primeiro, como elos da corrente sapiencial. Proclo também pode ter influenciado Plethon, já que este cita Pitágoras, Platão e os Curetes no *Tratado das Leis*.

Essa linhagem na construção procliana tem vários nomes ou vetores. De acordo com Polymnia Athanassiadi, é um objetivo de Proclo colocar Homero e Platão em acordo entre si (o que também ocorre n' *A Teologia de Platão*, I, V), como membros de uma cadeia divina, ou da *cadeia de ouro*¹⁸ referida por Homero na *Iliada* III, citada depois Platão no *Teeteto* 153 c-d, por Macróbio nos *Comentarios Al sueno de Escipión* (I, 14, 15, 2005: 79) e por Damásio na *Vida de Isidoro*, e ambos em concordância com os *Oráculos caldeus*; essa *catena aurea* é um reflexo histórico-temporal da própria cadeia do Ser neoplatônica, e inclui todo aquele que tem consciência de ser um emissário de um saber divino (ATHANASSIADI, 2016, IX: 75-76).

Agora, sob o prisma não humano, mas divino, Hermes é ainda considerado o pai dessa cadeia mencionada por Proclo, que inclui todos aqueles que têm consciência da sua identidade hermética enquanto veiculadores da verdade divina (Ibidem, pp. 75-76). Conforme Marino de Samaria, biógrafo e discípulo de Proclo, este último viu em um sonho que pertencia à cadeia hermética (ou hermaica) e que era, nada mais, nada menos, a reencarnação do pitagórico Nicômaco (MARINUS OF SAMARIA, 1925: 15-55). Contudo, David Pessoa de Lira (LIRA, D. P., 2014: 15-16) observa que apesar de não haver dúvida de que Jâmblico conheceu e citou textos relacionados à Hermes Trismegisto, este Hermes, egípcio, não seria exatamente o Hermes mencionado por Proclo e outros neoplatônicos, mas sim um *Hermes Logios* muito mais helenístico do que egípcio, através do qual se manifestava a divina razão.

Destarte, de acordo com Polymnia Athanassiadi (2016, IX: 75-76), os platônicos desse período adotaram tanto a tradição pitagórica quanto a dos poetas-teólogos como

¹⁸ "[...] Por esse modo há de ver quanto sou, mais que todos, potente./ Caso queirais pôr à prova o que digo, será proveitoso:/por uma ponta amarraí no Céu vasto áurea e grande cadeia,/e, da outra ponta, reunidos, ó deuses e deusas, forçai-a./Por mais esforço que nisso apliqueis, impossível a todos/vos há de se arrastar a Zeus grande, o senhor incontestado./Mas se, ao contrário, eu quiser, seriamente, puxar para cima,/a própria terra e o mar vasto, convosco trarei desde de baixo./Mais: ser-me-á fácil no pico mais alto do Olimpo amarrar-vos/nessa corrente, deixando pendente tudo isso no espaço;/tanto supero os mortais, tanto os deuses eternos supero."/Isso disse ele; os presentes calados e quedos ficaram/estupefatos perante a violência de suas palavras."(Homero, *Iliada*, VIII, 2011: 210-211)

Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero, como se fossem um *corpus* escriturístico único, expresso, ainda, nos *Oráculos caldeus*. E Jâmblico e Proclo ainda acrescentaram o deus Hermes como um dos fios dessa complexa teia mítica, ainda que este não seja exatamente o Hermes egípcio.

O trácio Orfeu, como citamos anteriormente, é considerado o mítico fundador do orfismo, corrente filosófica, religiosa e esotérica de possível origem oriental que, aparentemente, ao contrário do pitagorismo e dos cultos místéricos, não constituiu um movimento institucionalizado, não obstante exerceu profunda influência na literatura, na magia e na filosofia grega, especialmente no próprio pitagorismo e no platonismo. Museu é considerado na mitologia ora o filho de Orfeu, ora seu imitador, enquanto Aglaofemo seria um órfico que teria iniciado Pitágoras. Na *Vida de Pitágoras* (146), Jâmblico diz que Pitágoras recebeu contribuições de Orfeus, escrevendo um *Tratado sobre os deuses*, cuja inspiração foi-lhe dada em cerimônias orgiásticas na Trácia pelo oficiante Aglaofemo; através de Orfeu, filho de Calíope, Pitágoras compreendeu que o número era essência eterna de tudo (JÂMBLICO, 2003: 59-60).

Aglaofemo é um personagem quase mítico, como já dissemos, pois, as referências sobre ele são escassas, havendo o questionamento de ter sido, inclusive, uma “invenção” de Jâmblico, segundo Luc Brisson, para construir uma ponte concreta entre orfismo e pitagorismo, na esteira dos quais o platonismo aparece também (Cf. BORDOY, 2006: 158, nota 16). De todo modo, os neoplatônicos tinham interesse especial pelas *Teogonias* órficas, mencionadas amiúde por Damáscio (COPENHAVER, 2000: 35; BERNABÉ, 2012: 22).

Os neoplatônicos como Jâmblico, como foi dito acima, escreveram biografias de figuras como Pitágoras, considerando-o um *theos aner* (homem sagrado) e ligando-o tanto ao orfismo quanto aos caldeus e magos persas. Entre os autores correspondentes a esse modelo temos o lendário Apolônio de Tiana, espécie de sábio com poderes mágicos e milagrosos que teria aprendido sua sabedoria em viagens pelo Oriente, em contato com os brâmanes e ginmosofistas e que seria às vezes citado por Ficino.

Proclo acreditava que era inspirado pelos deuses, e não só explicou os mitos como buscou um acordo tácito da teologia grega com a “teologia bárbara”, conforme Marino, em seu discurso encomiástico sobre seu mestre:

O filósofo [Proclo] não só não teve dificuldade em penetrar em toda a teologia, grega e bárbara, e aquela que se esconde sob as ficções dos mitos, mas também, para quem quer e pode entender, ele produziu à luz do dia, explicando todas as coisas sob a inspiração dos deuses e colocando todas essas teologias de acordo (apud SAFFREY, 2000: 144, tradução nossa do excerto).

Quem seriam esses “bárbaros”? Possivelmente Marino está falando aqui dos caldeus, fenícios, persas e egípcios, referências que transitavam dentro do *background* neoplatônico, seja na figura de Zoroastro, dos *Oráculos caldeus* e do hermetismo. Contudo, o espírito concordista de Proclo, assim como os demais neoplatônicos pagãos, não incluía o cristianismo, em um contexto de hostilidades mútuas entre a religião cristã, cada vez mais vitoriosa dentro do mundo romano, e o paganismo em decadência.

Damascio (460-537 EC) em sua *Vida de Isidoro VI. E* (DAMASCIUS, 1999: 241) fala de uma *cadeia de ouro* – expressão homérica - de expoentes platônicos da verdade divina que, em certo aspecto, estaria vinculada à cidade de Atenas por causa da Academia, conectando os neoplatônicos a Platão, em uma tradição única e direta. E assim como Proclo, ele também demonstra conhecer as doutrinas teológicas dos “bárbaros”, designação atribuída a povos orientais como os babilônios, persas (magos), fenícios e egípcios, por exemplo na sua obra *De principiis I. 316.20-I. 324.15* (apud UZDAVINYS, 2004: 286).

Com o fechamento da Academia platônica pelo Imperador Justiniano (529 EC), Damascio e um grupo de mais seis neoplatônicos migraram para o Império persa, tendo se instalado depois em Harran (Síria), onde podem ter influenciado mais tarde o pensamento islâmico. Não é claro se houve depois um retorno a Atenas (ZAMORA, 2003: 173-187; DAMÁSCIO, 2020: 13-14). Proclo e outros neoplatônicos aparecem praticamente no momento final do debate paganismo-cristianismo no mundo antigo, com a surpreendente e acachapante derrota do primeiro, apesar do cristianismo não ter deixado de incorporar, quase em uma superação dialética, elementos do seu rival derrotado. O Deus de Israel e seu Filho Jesus ofuscavam Zeus e as muitas divindades do Oriente, mas não descartavam a filosofia de Platão e outros. Intelectualmente, o debate tomou contornos mais decisivos muito antes disso, envolvendo filósofos pagãos como Epicteto, Marco Aurélio etc.

Como o lugar e posição do cristianismo perante as tradições pagãs será depois importante para Ficino em sua concepção de *prisca theologia*, faz-se necessário aqui

retomar, não obstante de forma sumária, o tema do cristianismo e sua relação com outras tradições filosóficas e religiosas na Antiguidade.

1.4. Cristianismo, platonismo e paganismo.

O processo de encontro da filosofia platônica com a tradição judaico-cristã é permeado por inúmeras tensões e conflitos. O cristianismo não vai se colocar apenas como a filosofia, ou seja, um fenômeno da cultura grega, mas como a filosofia eterna, afirmando que o *Logos* (conforme o Evangelho de João) foi vagamente percebido pelos sábios grego e romano, mas só os cristãos estavam de posse dele, pois Cristo é o *Logos* encarnado (HADOT, 2008: 333-336).

Segundo B. S. Santos, para Heinrich Dörrie, nos primeiros séculos da época imperial existia entre os platônicos um tradicionalismo platonismo que era essencialmente incompatível com o cristianismo, apesar das apropriações dos Padres cristãos da filosofia de Platão (SANTOS, B. S., 2003: 329-330). Havia nesse período imperial uma polarização entre forças que exigiam uma religião salvífica, de um lado, e um classicismo arcaizante que pretendia a preservação do patrimônio cultural recebido, do outro, com base na ideia de que tudo o que importa e pode salvar já foi dito por sábios de uma era remota. O platonismo se coadunava com esta segunda tendência, pois seguir os antigos teólogos de uma época originária era reconhecer o *Logos*, fonte de toda verdade e saber, que se revelou ali. E Platão foi como o cume dessa revelação e, nesse sentido portador, de uma verdade íntegra (Ibidem, pp. 239-230). Esse tipo de tensão aparecerá também em Ficino, como veremos depois, tentando conciliar platonismo e cristianismo (FICINO, 2022).

A contraposição entre cristianismo e platonismo se dá também no fato de que aquele encara a ação salvífica de Jesus como um fato histórico, enquanto este reivindica possuir um saber originário inalterado, como a verdade é única e idêntica. Nesse sentido o platonismo não pode aceitar o cristianismo nem nenhuma religião revelada, pois não há nada de novo a ser revelado sob o sol, e é o portador da tradição. Se a verdade se obscurece em alguns momentos, isso se deve à fraqueza intelectual dos homens, e não à vontade de Deus (Ibidem, pp. 239-230).

Uma das grandes questões que Ficino irá enfrentar na elaboração da concepção da *prisca theologia* é o da harmonização do cristianismo com tradições pagãs pré-cristãs ou contemporâneas dele, o que poderia, de alguma forma, desvalorizar o cristianismo, ou, ainda, negar sua exclusividade. Essa discussão, sabidamente, começou na Antiguidade, especialmente envolvendo platônicos e neoplatônicos que, apesar da sua concepção religiosa sincrética, não pareciam muito simpáticos com o cristianismo, enquanto os Pais da Igreja, apesar de sua reverência por Platão, não pareciam muito simpáticos para com o platonismo e o neoplatonismo em sua dimensão pagã, fazendo-se uma leitura ou interpretação seletiva de Platão à luz da visão cristã, com o risco de infidelidade (LEGIDO LOPEZ, 1963: 11-13).

Nessa tela apresentada destaca-se primeiramente o filósofo Celso, em sua obra *A Palavra de verdade*, final do século II EC, a qual receberá depois uma réplica de Orígenes no seu *Contra Celso* (245 EC), que o considera um epicurista ou um platônico, cujas citações corroboram essa interpretação. Reproduziremos aqui, de forma bastante simplificada, os momentos principais deste debate cristãos-pagãos, na medida em que tem conexão, como veremos, com nosso tema de interesse, o da *prisca theologia*.

Celso contrapôs a tradição de povos e homens sábios (gregos, egípcios, assírios, odrísios, samotrácios e eleusianos) aos judeus e cristãos, os quais estariam no erro (LÓPEZ KINDLER, 2009: 15-16). Crítica a concepção de encarnação e ressurreição de Jesus e, sobretudo, o exclusivismo cristão, que contrapõe a uma divindade universal, não apenas de um povo ou tipo humano. Ainda que o cristianismo se pretenda universalista ou “católico”, isso não coaduna com seu exclusivismo social e soteriológico. Celso concebe que os vários deuses do politeísmo são porta-vozes do Ser supremo, e por isso os cultos de todos eles são válidos, como há demonstrado a sabedoria antiga (LÓPEZ KINDLER, 2009: 28). O deus único e máximo pode receber cultos sob diferentes nomes: Zeus, Adonai, Sabaoth, Amón, Ísis - ideia cujo eco ouve-se também na obra *O Asno de Ouro* de Apuleio (1995). Por sua vez, o cristianismo começava naquela época, apesar das perseguições persistirem em determinados momentos, a chegar aos altos estratos sociais romanos, o que preocupava filósofos como Celso (Ibidem, p. 28)

O cristianismo também não era infenso à ideia de ser herdeiro da cultura pagã, e um autor como Clemente de Alexandria, entre outros cristãos, tinha o claro intento de conciliar o cristianismo com a filosofia greco-romana, sobretudo com o platonismo. Ele diz que a filosofia, antes de Cristo, era necessária para justificação dos gregos; e que

depois se tornou proveitoso à religião como uma propedêutica a quem precisa de uma demonstração racional para aderir à fé (*Stromateis*, I, V, 28, I, apud CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013: 7, nota 2).

Nessa mesma obra (*Stromateis*, livro I), Clemente menciona que Platão reconheceu a existência de filósofos entre os estrangeiros, que os bárbaros compreendem os benefícios que lhes chegam através dos sábios, cuja filosofia é estudada pelos brâmanes, odrisos e getos, e o povo egípcio também a valorizou, assim como os caldeus, árabes e persas, e que ele mesmo, Platão, junto com Pitágoras, aprenderam com os estrangeiros (I, 68-69). Clemente acrescenta que Pitágoras viajou pela Babilônia, Pérsia e Egito, aprendendo com magos e sacerdotes, se entusiasmou com Zoroastro e que chegou a aprender com os gauleses e brâmanes (I, 69-70) (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2005: 73-75).

Também diz em sua *Exortação aos gregos* que os mistérios pagãos eram falsos mistérios, apesar de filósofos como Platão terem recebido vestígios da verdade divina, assim como teria aprendido com os egípcios, babilônios, trácios, assírios e até com os hebreus, conforme citado acima (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013: 131)

Um outro “round” do embate cristãos e pagãos ocorrerá com Porfírio (c. 234 EC- c. 304/309 EC), que desde suas primeiras concepções de juventude sobre as imagens dos deuses, pretendeu abarcar todas as doutrinas, como astrologia, orfismo, platonismo, estoicismo e misticismo, o que faz dele um precursor da prisca teologia, citado por Ficino como tal. Em sua famosa obra *Contra os cristãos*, Porfírio ataca os cristãos como ignorantes e sofistas, inclusive os apóstolos, apesar de reconhecer Jesus, através dos oráculos, como alguém que atingiu a imortalidade piedosa. Jesus é uma coisa, seus seguidores, outra -- quase como Nietzsche depois, que verá em Jesus um santo anarquista alheio ao cristianismo, mentira inventada por Paulo, segundo o filósofo alemão (LÓPEZ KINDLER, 2009, 50-51).

Então, Porfírio, assim como Celso, critica o exclusivismo cristão, sob o argumento de que a crença cristã sobre a encarnação do salvador no gênero humano em ponto do espaço-tempo é restritiva, pois, dessa forma, não pode alcançar a todos os seres humanos, mesmo tomando o judaísmo como um antecedente de sua história religiosa; por exemplo, mitraísmo e o culto isíaco também eram universais, mas não exclusivos como o cristianismo. Os cristãos responderiam a isso, quem sabe, dizendo que o momento da

encarnação de Jesus foi justamente propício para a fé cristã e para o Estado romano, possibilitando uma mútua ajuda, já que o império nascente era universal (Ibidem, p. 52)

Conforme citado, Porfírio teria dito ainda (Ibidem, p. 53) que não havia encontrado em nenhuma crença conhecida (indiana, caldeia), ou seja, um caminho universal, mas que este deveria existir, apesar de sua identificação histórica não ser possível. Enquanto Celso, diferentemente, queria de modo sincrético manter o culto tradicional ao deuses pagãos, em suas diferentes formas em cada povo e país, Porfírio vislumbra esse caminho universal *fora* das tradições religiosas diversas, pois para ele, assim como para Plotino, a experiência filosófico-mística da união com o Uno era uma via para poucos, uma elite – não estava nisso muito distante dos gnósticos, presentes na escola de Plotino em Roma, que distinguiam a humanidade em três tipos (carnais, psíquicos e pneumáticos), sendo que apenas os últimos encontrariam a salvação plena através da gnose, do conhecimento revelado e transformador.

O universalismo pagão de Celso e Porfírio (Ibidem, p. 54) é consoante com o momento histórico, no culto do imperador Aureliano ao *sol invictus* assim como no edito de tolerância do imperador Caracala. Alguns cristãos admitiam a salvação fora do Evangelho, era o caso dos povos pré-cristãos, e apesar de não reconhecerem o paganismo da época imperial como uma religião procedente do Deus único, consideravam, como abordado, Platão como um precursor, como era o caso de Justino, Orígenes e Clemente, ávidos por uma síntese da filosofia de Platão com uma religião popular, a cristã, procedimento, nesse sentido, não tão distante do de Porfírio.

Após um avanço do cristianismo com Constantino, Juliano foi um imperador-filósofo cuja morte precoce interrompeu um processo ousado de revanchismo pagão. Antes de ascender ao poder foi introduzido na filosofia neoplatônica por Libânio e no mundo da teurgia por Máximo, discípulo de Jâmblico. Juliano ainda aderiu com ardor ao culto de Mitra, e provavelmente foi iniciado nos mistérios de Elêusis e nos de Cibele, a Grande Mãe, divindade de possível origem frígia (LOPEZ KINDLER, 2009: 78-79). A maior parte das invectivas de Juliano contra o cristianismo no plano intelectual, sem falar da sua atuação política nessa direção, estão na obra *Contra os galileus*, escrita entre 362-363 EC, da qual só conhecemos, contudo, fragmentos. Juliano começa assim essa obra:

Bom me parece expor, a todos os homens, as causas pelas quais fui convencido de que o engodo dos galileus é invenção de homens [39B] composta por vilania. Nada tendo de divino, tirando proveito da parte da alma que ama o

fabuloso e que é infantil e irracional, levou a monstruosidade à fé de verdade.
(IMPERADOR JULIANO, 2011: 26, edição de José Carlos Baracat Jr.)

Juliano comenta sobre os mitos helenos (como o de *Cronos* devorar seus filhos ou o de *Dioniso*), e que o judaísmo também compôs fábulas cheias de contradições, como a história de Adão e do pecado original (IMPERADOR JULIANO: 2011, 29-30). Em seguida ele compara a visão filosófica platônica com a mosaica sobre a formação do mundo, alegando que esta última é cheia de lacunas, e que o deus dos judeus é apenas um dos deuses visíveis, e não o deus do universo (IMPERADOR JULIANO, 2011: 33-35).

Juliano, resumidamente, reconhece valor moral no decálogo mosaico, mas argumenta que o Deus irado dos judeus não combina com o Cristo amoroso dos cristãos; que os gregos, sempre agraciados pelos deuses em suas conquistas culturais e históricas, são superiores aos cristãos e judeus; nega os milagres, a divindade e ressurreição de Jesus; acusa os cristãos de cruéis aos destruírem templos pagãos e perseguirem heréticos dentro da Igreja; que o culto cristão era contrário aos ensinamentos judaicos pois ignorou seus ritos e práticas; que os cristãos desprezaram, apesar de se pretenderem os verdadeiros israelitas, as tradições dos antepassados; comenta que Moisés falou do Messias como um profeta e não um Deus; que Jesus, se nasceu do Espírito Santo, não poderia ser judeu; que os Evangelhos não falam de um só Deus mas Dele e do Verbo etc. (LÓPEZ KINDLER, 2009: 82 ss.)

E, por fim, após a morte precoce de Juliano o cristianismo triunfa, sobretudo com Teodósio (379-395 EC). Assim, o cristianismo passou de religião perseguida e desprezada à religião oficial, conquistou as massas e boa parte da elite, sobrevivendo inclusive à queda do Império romano do Ocidente (476 EC), enquanto o paganismo religioso e filosófico decaiu até o silenciamento. Sabemos que Santo Agostinho tinha grande consideração pelo platonismo no qual foi formado filosoficamente em sua fase pré-cristã (SILVA FILHO, 2021). Chegou a dizer nas *Confissões*, depois, que ninguém chegou tão perto dos cristãos quanto os platônicos: eles viram o Verbo divino, mas não sua encarnação na pessoa de Jesus. Sabemos ainda que Agostinho, nos últimos dias de vida, lia e recitava trechos das *Enéadas* de Plotino. Agostinho nas *Retratações* (1, 13, 3) considera que o cristianismo foi uma espécie de “Filosofia Perene”:

Pois a própria realidade, que agora se denomina religião cristã, existia entre os antigos e não deixou de existir desde o começo do gênero humano até a vinda do próprio Cristo na carne, do qual a verdadeira religião, que já existia,

começou a denominar-se cristã. Com efeito, quando os apóstolos começaram a anunciá-la depois de sua ressurreição e ascensão ao céu, e muitíssimos creram, os discípulos, como está escrito, foram denominados cristãos em Antioquia. Por isso eu disse: “Essa é em nossos tempos a religião cristã”, não porque não existiu em tempos anteriores, mas porque recebeu este nome posteriormente (AGOSTINHO, 2019: 34).

Para Agostinho então o cristianismo já existia antes da letra, entre os antigos e mesmo desde o começo da humanidade. Cristianismo é apenas o nome circunstancial da religião primordial e universal da humanidade, que adotou esse nome quando Cristo tomou a forma humana na Palestina do século I EC, o que lembra um pouco as teorias do renascentista Agostino Steuco, o qual comentaremos depois.

Agostinho aceitava a antiguidade que era atribuída a Hermes, porém o censurava por ter obtido o conhecimento profético do futuro em suposta conexão com os demônios, enquanto Lactâncio – no que será seguido por Ficino – tinha uma visão positiva dele, legitimando o hermetismo à luz da visão cristã. Retomaremos isso no tópico sobre o hermetismo (YATES, 1995: 22). Agostinho rejeitou, além do donatismo e do arianismo, o maniqueísmo, heresia que seguiu na juventude, como uma visão dualista e uma mitologia fantástica e incoerente. O maniqueísmo, criado pelo persa Mani no século III EC, era uma síntese de cristianismo gnóstico, budismo e zoroastrismo. Curiosamente, o maniqueísmo foi concebido como uma religião realmente universalista, sem fronteiras. Além disso, Mani deixou um claro repertório de escrituras com um cânon, o que poucos profetas fizeram na história religiosa (NUNES COSTA, 2003: 17-38). Por isso, podemos considerar que Agostinho é quase contemporâneo da queda do Império romano ocidental (476 EC), que em nada afeta o triunfo do cristianismo, já que o processo de cristianização se manterá entre os bárbaros, mas selou o destino da filosofia pagã antiga.

O neoplatonismo de todo modo continuará ecoando no cristianismo, por exemplo em autores como Dionísio, pseudo-Areopagita (séculos V-VI EC), filósofo parcialmente traduzido por Ficino e citado em passagens ficinianas relacionadas à *prisca theologia*, especialmente no *De Christiana religione* (Cf. FICINO, 2022). Dionísio denota uma profunda influência de Plotino (205-270) e Proclo (412-485), transformando o processo descendente das almas a partir do Uno e de retorna a ele através da contemplação, típico do neoplatonismo, no caminho de deificação cristã rumo ao êxtase e união mística, conhecido como teologia mística (DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, 2015a: 7-14).

A sua influência é visível em Miguel Psellos, São Boventura, Santo Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, entre outros.

Como síntese desta subseção, temos um impasse interessante. De um lado, os filósofos platônicos pagãos tinham um espírito aberto à pluralidade de cultos e inclusive a concepção de uma tradição comum às diferentes religiões e cultos, helênicos e orientais, mas não conseguem integrar o cristianismo nessa estrutura (no máximo, como Porfírio, a figura de Jesus é aceita, mas não o cristianismo em si como religião). Por outro lado, os cristãos também têm a pretensão de continuar uma tradição mais antiga, não só a judaica, até mesmo a grega (sobretudo Platão), mas não conseguem aceitar o paganismo da época imperial nem renunciar ao exclusivismo soteriológico, como se as tradições antigas servissem apenas de escada para algo superior e unívoco, o cristianismo.

Desde Paulo, o cristianismo colocou-se como religião universal, aberta a todos os povos, culturas e estratos sociais, porém sempre tendeu, ao mesmo tempo, a ser exclusivista em termos de adesão e salvação, apesar de abolir o componente étnico-judaico. Jesus não é considerado um mero profeta, mas o filho de Deus que morreu e ressuscitou, salvando a todos os seres humanos com sua paixão. O exclusivismo cristão ainda é objeto de debate na teologia cristã atual. Ele é atenuado por um inclusivismo que aceita a validade de outras tradições e religiões, mas sem deixar de dar ao cristianismo uma certa superioridade pois não pode perder sua essência, ou mesmo por um pluralismo religioso verdadeiro, propício a uma época considerada pós-religiosa e pós-moderna.

Consequentemente, a ideia de um encontro ou síntese de tradições, assim como de uma linhagem de sábios, era presente na Antiguidade de forma clara. Ela é acentuada na Antiguidade tardia devido ao contexto helenístico, e se no Medievo a filosofia herdada dos gregos e romanos continuará a flertar de muitas formas com o cristianismo, assim como com o judaísmo e islamismo, parece que a *prisca theologia* só conseguirá voltar com força e realmente integrar o cristianismo com Marsilio Ficino, à luz do ambiente favorável do Renascimento. Nenhum “antecessor” da *prisca theologia* de Ficino (neoplatônicos como Proclo, Sohrevardê, ou mesmo, Plethon) foi capaz de realmente incorporar o cristianismo, assim como este último também não conseguiu incorporar de forma equânime as tradições pagãs (gregas, egípcias, persas etc.). O esforço de Ficino, por conseguinte, surge como uma tarefa colossal, presente em obras como *De Christiana Religione* e outras, como veremos.

1. 5. *Gnosticismo e Hermetismo.*

É notório Ficino citar os gnósticos e maniqueus como dualistas, em especial no Cap. IV do seu *Comentário ao Filebo* de Platão (1975: 92), assim como chega a comparar docetismo de maniqueus e arianos sobre Jesus aos muçulmanos no *De Christiana religione* (FICINO, 2022). Contudo, não parece ter dedicado muita atenção ao assunto, tampouco faz qualquer relação dele com a *prisca theologia*. Agora, com a presença de material hermético nos textos encontrados em 1945 em Nag Hammadi, no Egito, cuja maioria era de teor gnóstico, não há mais como separar completamente hermetismo e gnosticismo, ainda que isso tampouco implique em uma identificação apressada de ambos. Ademais, faz parte do quadro helenístico, às vezes confundindo-se um pouco com o médio e neoplatonismo, ou com ele entrando em atrito e polêmica, temos, além do judaísmo e do cristianismo, o gnosticismo e o hermetismo (Cf. FIORILLO, 2008: 73).

De acordo com P. Riffard em seu *Dicionário de Esoterismo* (RIFFARD, 1994), o gnosticismo foi um conjunto de correntes filosófico-religiosas de caráter esotérico dos séculos II- V EC, tanto cristãs quanto pagãs, cuja pretensão era fornecer ao homem, tomado como estranho ao mundo, um conhecimento salvífico, a gnose. Os grandes temas do gnosticismo são: recomendação do segredo, recusa do mundo visível, desprezo pelo Deus judaico (Demiurgo), crença em um Deus insondável que emana de si éons (Pleroma), o retorno do espírito através das esferas dos anjos planetários até o Um. Em especial a ideia de um conhecimento salvífico, de Deus como algo insondável e inefável, além da concepção da realidade como estruturada em graus que emanam de uma fonte divina, é algo em comum entre gnosticismo, hermetismo e neoplatonismo, apesar de Plotino, como já dissemos, polemizar com os gnósticos. Plotino (*Enéada* 2: 9), possivelmente, dirigindo-se aos gnósticos sethianos, discordava de suas leituras dualistas e pessimistas do cosmos, assim como de sua interpretação de Platão (PLOTINO, 2010: 75-100). Sobretudo, a partir de Ireneu de Lyon no século II EC, o gnosticismo foi combatido e considerado uma heresia pela Igreja que desenhava sua ortodoxia religiosa, até ser excluído dela, assim como suas variantes ulteriores como o maniqueísmo.

Segundo Marvin Meyer (MEYER, 2007: 156), os gnósticos defendiam uma verdadeira religião mundial, pois, como acreditavam que a percepção e o conhecimento religiosos estavam presentes em toda forma de religião, eles conheciam uma

multiplicidade de salvadores e reveladores de várias tradições, sendo a gnose a sabedoria do mundo ou sabedoria universal. Os gnósticos consideravam que nem mesmo Platão tinha penetrado a fundo na substância inteligível, segundo Porfírio na *Vida de Plotino*, cap.16 (apud BARACAT, 2006: 186-187), e mais especificamente os gnósticos sethianos, acreditavam em uma espécie de tradição secreta da Luz que remontava à Set, um dos filhos de Adão e Eva, e cujo auge foi a geração no Pleroma, pelo apelo de Sophia, de um novo Éon, Cristo, que desceu à carnalidade histórica e incorporou-se à figura de Jesus no batismo do Jordão (BAZÁN, 2002). O *Zostrianos*, um texto gnóstico sethiano, fala de uma linhagem sagrada e secreta que remete a Seth (MEYER, 2007: 113).

A bem da verdade, se o gnosticismo é mencionado apenas *en passant* por Ficino, ele conhecia algo relativamente próximo deste último, sem significar uma identificação, tanto em termos históricos quanto intelectuais, não obstante as diferenças: o hermetismo. Ficino não só considerava Hermes um dos sábios capitais da *prisca theologia*, o primeiro e depois o segundo da linhagem dos sábios antigos, como traduziu em 1463 e publicou em 1471 o *Corpus Hermeticum*, com o título de *Pimander*, nome do primeiro tratado do *Corpus*, *Pimandro*, como já dissemos.

Segundo Pierre Riffard (RIFFARD, 1994), o hermetismo em sentido estrito é a doutrina de Hermes, ou seja, o conjunto de textos e de obras que constituem uma revelação referenciada em Hermes Trismegisto (três vezes muito grande), deus inventor de todas as artes e de todas as ciências, mas acima de tudo o criador da escrita e da palavra; mesmo que Hermes não seja citado diretamente em todos esses textos, ele é como seu pano de fundo. De acordo com Francisco García Bazán (2007: 12-14), nesses textos, Hermes Trismegisto, um personagem divino ou divinizado, transmite uma espécie de sabedoria e doutrina sobre Deus, o mundo e o homem, através de um diálogo com um discípulo e que também pertence à raça de seres sobrenaturais (Tat, filho ou parente de Hermes, ou um ser como Asclepio, Amon e outros):

Presta atenção, meu filho Hórus, porque escutas agora a doutrina secreta, que meu antepassado Kamefis aprendeu de Hermes, o memorialista que relata todos os fatos, depois eu de Kamefis, nosso antepassado, de todos nós, quando me honrou com o dom do Negro Perfeito, e tu, agora, de minha boca (Kóres kósmou, fr. de Estobeo XXIII, 32. apud BAZÁN, 2002: 117).

O hermetismo não teria tido clero, culto ou sacramentos, contudo, é ainda uma polêmica se houve ou não uma comunidade social de praticantes do hermetismo. Alguns

o consideram uma teologia, outros, uma filosofia, ou ainda, uma “teosofia” (BAZÁN, 2007: 21; HERMES TRISMEGISTO, 2019: 12), conceito usado por neoplatônicos como Porfírio. Apesar do nome grego, *Hermes* aqui não é uma divindade do panteão helênico, e sim o Hermes ou Mercúrio egípcio, também conhecido como Hermes Trismegisto, “o três vezes grande”.

Ainda, conforme Francisco García Bazán, antes mesmo de Alexandre e dos Ptolomeus, já existia o hábito de nomear as divindades egípcias com nome grego (*Amon=Zeus, Tat=Hefastos, Horus=Apolo, Osiris=Dioniso, Imhotep=Asclepio*), assim como os romanos latinizaram esses nomes. Thot, o escriba dos deuses, divindade da escritura e figura criadora, correspondeu a Hermes já no século IV AEC. Hermes-Thot seria o preferido de Osíris por suas capacidades de agente da civilização e de intérprete. Hermes Trismegisto ou Hermes-Thot é o equivalente, mas não idêntico, ao deus grego Hermes (BAZÁN, 2007: 13). Muitos autores antigos referiram-se a Hermes como um ser humano divinizado ou sobre seu magistério espiritual, como é o caso de Plutarco de Queroneia, Atenágoras, Bardesanes, Hipólito de Toma, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Arnobio de Sicca, entre outros (BAZÁN, 2007: 17).

Esse hermetismo do qual estamos tratando é egípcianizante, helenístico ou greco-romano, cujos textos foram escritos em grego por padres egípcios ou gregos; ele estava situado no Egito, especialmente Alexandria. O hermetismo foi dividido, tradicionalmente, pelos especialistas como André-Jean Festugière, em duas correntes literárias: a) o hermetismo popular, com textos referentes à astrologia, magia, alquimia, iatromatemática, remontando ao século 3 AEC; e b) o hermetismo culto: escritos filosóficos e teológicos, remontando aos séculos 2-3 EC, incluindo obras como o *Corpus Hermeticum*, o *Asclépio* latino, os excertos de Estobeu etc. (RIFFARD, 1994; VIEIRA, 2016: 62-63). Como a nomenclatura anterior parece conter um julgamento de valor embutido (“popular” seria menos valoroso do que “culto”), ela tem sido mais recentemente substituída por outra: *Hermetica Técnicos* e *Hermetica filosófico-teóricos*, conforme David Pessoa de Lira (LIRA, D. P., 2014: 20-23).

No entanto, de acordo com o pesquisador Otávio S. Vieira (2016), inexistiu uma unidade doutrinária nos textos herméticos, que também não têm uma organização sistemática, o que é reflexo do período sincretizante em que foram compostos. Filosoficamente, eles têm afinidades com o pensamento filônico, com o médio-platonismo e neopitagorismo, que podem ser considerados seus “precedentes”, sem falar

do uso possível de fontes judaicas, egípcias e estoicas (VIEIRA, 2016: 53-60). Já citamos acima a importância de Hermes e do hermetismo para autores neoplatônicos como Jâmblico e (independentemente de ser ou não o Hermes egípcio) Proclo. E, no caso do cristianismo antigo, qual era sua visão sobre o hermetismo?

Lactâncio (c. 240-c.320 EC), uma fonte constantemente citada por Ficino (por exemplo, no prefácio ao *Pimander* e no *De Christiana religione*) afirma em sua obra *Instituições Divinas* (I, 6) sobre Hermes, entre outras passagens:

[...] houve cinco Mercúrios, e, depois de enumerar por ordem os quatro primeiros, diz que o quinto foi o assassino de Argos; que por esta causa fugiu ao Egito e introduziu entre os egípcios as leis e as letras. Os egípcios lhe chamam de Thoth... Este mesmo fundou uma cidade que todavia hoje se chama em língua grega ‘cidade de Mercúrio’. E os feneatas [habitantes de Feneo] o adoram religiosamente. Pois bem, se tratava de um homem, ainda que muito antigo e tão instruído em todo tipo de doutrina que seus conhecimentos em muitos temas e artes determinaram que se lhe colocasse o nome de Trismegisto. Escreveu livros e concretamente muitos deles referidos ao conhecimento de temas divinos; neles aceita a majestade do sumo e único Deus e se dirige a Ele com as mesmas palavras com que nós o chamamos de ‘senhor’ e ‘pai’[...] Deus não tem, pois, nome, já que é único [...] (LACTÂNCIO, 1990: 84-85)

Conforme F. Yates (1995: 18-24), Lactâncio acreditava usar Hermes em sua estratégia de defesa do cristianismo, porquanto textos como o *Corpus Hermeticum* e o *Asclépio* teriam se referido a Deus como Pai e chamado o Demiurgo de Filho de Deus, além de entendido este último como Logos ou Palavra criadora. Lactâncio, assim, considerou Hermes Trismegisto uma autoridade em termos das coisas divinas e um dos mais importantes profetas dos gentios, alguém que, junto com as sibilas, previu o surgimento do cristianismo; ele não associava Hermes ao condenável culto de imagens dos egípcios, pela ótica cristã. Por isso Lactâncio foi uma fonte importante a respeito de Hermes para os magos renascentistas que eram cristãos, inclusive Ficino (Ibidem, 18-24), além de ter procurado conciliar cristianismo com as tradições pagãs pré-cristãs.

Deve-se mencionar também Clemente de Alexandria (150? – 215 EC), outra fonte que Ficino cita, a qual disse em *Stromateis* (Livro VI, 4) que os livros de Hermes eram quarenta e dois e totalmente necessários. Desses, trinta e seis eram memorizados e

continham toda a filosofia dos egípcios, enquanto os seis restantes lidavam com a medicina e correspondiam aos pástoros, carregadores da estátua de um deus em uma urna¹⁹.

Também deve ser citado o nome de Eusébio de Cesareia (c. 260/265-339/340 EC), uma fonte cristã antiga constantemente utilizada por Ficino (FICINO, 2022), especialmente a obra *Preparatio Evangelica*. Sobre Hermes, é dito nessa obra que ele equivale ao Thoth/Thoyth egípcio, o primeiro a inventar as letras e a fazer registros históricos (I, IX). Hermes Trismegisto também é citado como o secretário de Cronos (Saturno) (I, X). Essa obra (CAESAREA, 1903) não tem afinidade com a *prisca theologia* por depreciar a sabedoria pagã e valorizar a sabedoria judaico-cristã, afirmando que os escritores e filósofos gregos copiaram sua sabedoria dos “bárbaros”, especialmente dos hebreus (X, III-VIII), inclusive Platão os plagiou (XI-XV); não obstante, essa obra acabou sendo usada por Ficino, em uma tradução muito específica de George de Trebizonda, provavelmente por ser um manancial de citações e referências, para seu próprio de defender a antiga teologia à luz da visão cristã (Cf. MONFASANI, 2016, XI: 3-13).

Por sua vez, Santo Agostinho (354- 430 EC) não tinha uma visão tão benevolente quanto a de Lactâncio sobre Hermes, e sustentou na *Civita Dei* que a sabedoria egípcia, apesar de ser mais nova do que a hebraica, era mais antiga do que a grega. Hermes teria vivido depois de Abraão, Isaac, Jacó, José e Moisés, nascido três gerações depois deste último, mas, de qualquer modo, muito antes dos sábios e filósofos da Grécia. O debate persistiu entre os hermetistas renascentistas, entre eles Ficino, como veremos, sobre se Hermes era contemporâneo ou anterior a Moisés, até pelas afinidades enxergadas entre os livros *Pimandro* e *Gênesis* (YATES, 1995: 18-24).

Sobretudo com base no *Asclépio*, Agostinho condena Hermes Trismegisto a respeito de um ritual de atrair espíritos para estátuas de deuses através da magia, considerando-o idolatria, em um contexto de crítica à magia em geral e em especial à posição de Apuleio de Madaura, autor do *Asno de Ouro* (APULEIO, 1995), sobre os demônios, que Agostinho toma como diabos ou maus espíritos, apesar de Sócrates, segundo Platão, dialogar com um deles. Agostinho acreditava que Hermes Trismegisto

¹⁹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 1885. Disponível In: <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>

tinha previsto o advento do cristianismo, mas que esse conhecimento do futuro lhe teria sido fornecido por demônios maléficos. Apesar de aprovar a idolatria típica dos egípcios, mesmo assim Hermes teria dito e compreendido algumas coisas sobre Deus conforme a verdade (Ibidem, pp. 18-24)

Alguns magos da Renascença driblaram essa “censura” oriunda da autoridade agostiniana dizendo que a passagem pró-idolatria do *Asclépio* era uma interpolação da tradução latina de Apuleio, ausente no original grego. Outros, como Ficino, ignoraram a condenação de Agostinho e ficaram mais próximos de Lactâncio (Ficino, aliás, cita ambos no prefácio de sua tradução do *Pimander*). E outros ainda, como Giordano Bruno, disseram que a religião egípcia era mágica e mais antiga do que judaísmo e cristianismo, tomados como corrupções dela (Ibidem, pp. 18-24)

1. 6. *Sohravardî, neoplatonismo e zoroastrismo.*

Deixando agora de lado o mundo greco-romano e cristão da Antiguidade, vamos abordar um autor islâmico medieval que recebeu influências platônicas, zoroastrianas e herméticas, e tem uma concepção um pouco parecida com a de *prisca theologia*: o filósofo e místico persa Sohravardî. Ele nasceu na província de Zanzan, no noroeste do atual Irã (Hégira 549/1155 EC), sendo um muçulmano sunita que pertencia à escola chafeíta de jurisprudência islâmica (DOMINGUES DA SILVA, 2020: 21-44). Segundo H. Corbin, Sohravardî, ao conjugar Platão e Zoroastro, antecipou em três séculos os projetos, baseados em um platonismo sincretizante típico do Renascimento, de Gemistos Plethon e Marsílio Ficino (CORBIN, 2003: 10, 22-23).

Ficino, em uma formulação tardia, coloca na linhagem da *prisca theologia* autores muçulmanos como Avicena, Avicbron, Avicena e Alfarabi (GRANADA, 1993: 43), mas não cita Sohravardî, que, a bem da verdade, não foi conhecido pela escolástica latina, tampouco pelos renascentistas. Sohravardî só foi conhecido no Ocidente praticamente no século XX, com as traduções e comentários de Henry Corbin e outros especialistas (DOMINGUES DA SILVA, Ibidem, pp. 21-44; CORBIN, 2001; NASR, 1964). Contudo, como – veremos depois – há uma possibilidade de Eliseu, o suposto mestre de Plethon, que influenciou Ficino, ter sido um filósofo judeu versado na tradição iluminacionista de Sohravardî, o que justifica sua inclusão aqui, além das notáveis semelhanças com o

pensamento de Ficino sobre a *prisca theologia*, o que pode ter vindo, se não foi por uma influência indireta, por uma matriz platônica, zoroastriana e hermética comum a ambos²⁰.

Localizada na porção oriental do Islã, a Pérsia, onde Sohrevardî se encontrava, manifestava ainda a sobrevivência cultural de traços de correntes ancestrais como o zoroastrismo e o maniqueísmo. Existia ali, portanto, um encontro de tradições espirituais diversificadas. Sohrevardî, além de possíveis conexões com o sufismo, recebeu influxos avicenianos, aristotélicos, platônicos, herméticos e zoroastrianos em seu pensamento filosófico. Tornou-se o criador e expoente máximo da chamada filosofia iluminacionista ou da Escola *Ishraq*. A filosofia sohrevardiana pode ser entendida como uma metafísica ou teosofia da luz. Ela identifica luz e ser, e como é da natureza intrínseca da luz se difundir, sua filosofia pressupõe uma espécie de “emanação”, de nítida inspiração neoplatônica, contínua da Luz.

Com a filosofia iluminacionista, Sohrevardî almejava restaurar uma ancestral e universal corrente de sábios inspirados, citada, por exemplo, n’*O Livro da Sabedoria Oriental (Hikmat Al-Ishraq)* (SUHRWARDI, 1999). Sohrevardî coloca vários nomes como anéis da grande corrente iluminativa universal, e a linha sucessória completa dos portadores da Luz será apresentada a seguir (DOMINGUES DA SILVA, 2013: 25-30, cf. FERNANDES, E., 2007; DE VITA, 2003; SUHRAWARDI, 1999, 2-3, 107-108).

(a) Entre os egípcios, Sohrevardî nomeia Hermes Trismegisto (Thot; Idris/Enoque), Agatodemion (Seth) e Asclepio (Imhotep). Hermes Trismegisto foi para ele o primeiro dos sábios, ou seja, o pai da filosofia, assim como o exemplo da natureza perfeita e o modelo para as almas que buscam a integridade espiritual. Na tradição islâmica, herdeira do hermetismo em certo aspecto, já se falava na existência de diversos Hermes, e pelo menos um deles era identificado ao profeta Idris-Enoque. Antes de Sohrevardî e talvez influenciando-o, Al-Amiri, no século X, já mencionava uma linhagem de sábios, colocando o profeta corânico Luqman, associado, às vezes, ao rei Davi, como o primeiro dos sábios, sucedido pelos gregos.

(b) Entre os gregos, Sohrevardî menciona os filósofos Pitágoras, Empédocles, Sócrates, Platão e Aristóteles. Considerado o mestre e guia da filosofia, Platão tem aqui

²⁰ Por sua vez, John Monfasani (2016) mostra-se cético sobre essa influência “zoroastriana” de Eliseu sobre Plethon através da escola iluminacionista, já que Sohrevardî considerava Hermes e não Zoroastro o primeiro sábio antigo da cadeia da Luz.

um lugar de destaque. Não por acaso, segundo John Walbridge (WALBRIDGE, 2001), o platonismo deve ser tomado como a referência central para Sohrevardî, e seu apelo à autoridade da sabedoria oriental é condizente com essa matriz. Por quê? Ora, basta pensarmos nas já referenciadas viagens lendárias de Platão ao Egito, na esteira de Pitágoras (cf. BAZÁN, 2020: 8-10), ou nas alusões dos neoplatônicos às figuras orientais como Hermes e Zoroastro. Além disso, esse interesse dos platônicos antigos pelo pensamento oriental teria relação com o caráter mítico e simbólico do platonismo, necessário para representar concepções sutis como, por exemplo, a do mundo das ideias, e que esse simbolismo seria confirmado no pensamento oriental. Em suma, na literatura e nos sábios do Oriente os platônicos constataram o acordo de seu pensamento com sábios de outras épocas e lugares (Ibidem, pp. 8-10).

(c) Em seguida, temos uma linhagem persa e caldeia, com Gajomart (Kayomarth), rei lendário que aparece no *Shanameh* (*Livro dos Reis*, atribuído ao poeta Ferdowsi no século X), inspirado, por sua vez, possivelmente em um personagem do *Avesta*: o primeiro ser humano ou homem primordial criado por Ahura Mazda (ELIADE, COULIANO, 2003: 283); o profeta Zoroastro; o lendário rei sassânida Jamasp; Frasostra; Bosorgnarm, ministro e vizir de reis importantes; o mítico rei Faridun; e o rei também lendário da dinastia kayanida, Kai Hosraw.

(d) Na linhagem islâmica temos al-Misri, um sufi egípcio e seu discípulo al-Tustari, ambos tributários do pitagorismo e do hermetismo; Bayazid al-Bistami, al-Jarraqani; e Al Hallaj (os três últimos também são iranianos).

(e) Na linhagem sino-indiana, Buda (indiano) e os chineses (DOMINGUES DA SILVA, 2013: 25-30, cf. FERNANDES, E., 2007; DE VITA, 2003; SUHRAWARDI, 1999, 2-3, 107-108).

De forma curiosa, nesta cadeia sapiencial exposta, Sohrevardî não parece dar ênfase à sabedoria judaico-cristã, ainda que o Islã a incorpore na medida em que é uma tradição de origem abraâmica, com exceção da possibilidade, já presente no imaginário islâmico medieval, de Pitágoras ser considerado um discípulo do lendário rei e sábio Salomão ou, então, do profeta Luqman, mencionado no *Corão*, ser associado ao rei e profeta Davi.

No próximo capítulo, após uma apresentação geral sobre o Renascimento, falaremos de um precursor direto da *prisca theologia*, um platônico pagão que influenciou

Ficino e outros renascentistas, e que pode ter sido ou não influenciado pela tradição iluminacionista, Gemistos Plethon, mas que conhecia, indiscutivelmente, fontes nas quais Ficino bebeu, como os *Oráculos caldeus* e o neoplatonismo.

CAPÍTULO II

RENASCIMENTO, PLETHON E FICINO: RUMO A *PRISCA THEOLOGIA*

Neste capítulo nosso escopo consiste em fazer uma apresentação introdutória do “Renascimento”, à luz dos seus aspectos históricos e filosóficos. Ademais, vamos inserir e situar nele a figura de Gemistos Plethon (c. 1355 /1360 – 1452/1454), o qual influenciou diretamente a visão ficiniana sobre a *prisca theologia*, assim como vamos abordar a figura do próprio Marsílio Ficino (1433-1499), sua vida e formação intelectual. Para isso, pintaremos esse afresco geral do mundo da Renascença com base nos trabalhos de historiadores e pesquisadores como E. Garin, P. O. Kristeller, J. Hankins, P. Burke, E. Cassirer, J. Burckhardt, M. Foucault, R. Mondolfo, A. Koyré, entre outros. Sobre Plethon, nos apoiaremos sobretudo em P. R. Blum, W. Hanegraaff, M. Granada, J. S. Codoñer, A. J. Toynbee, D. P. Walker, Matula, P. Schulz, Lo Presti, B. Tambrun, J. Monfasani e S. Gentile. E, enfim, sobre Ficino, recorreremos neste momento a pesquisadores como N. Goodrick-Clarke, J. Monfasani, P. O. Kristeller, E. Garin, P. R. Blum, A. Voss, R. Marcel, C. S. Celenza, T. Albertini, R. Marcel, C. Vasoli, entre outros.

Segundo o comentário de Antoine Faivre, no Renascimento materiais antigos e medievais variados começaram a ser reunidos como se formassem um todo coeso e homogêneo. Alguns deles eram ligados originariamente às formas religiosas helenísticas (estoicismo, gnosticismo, hermetismo e neopitagorismo) e depois às religiões monoteístas; mais tarde, Plethon, Ficino, Pico della Mirandola, Nicolau de Cusa, entre outros, procuraram complementá-los, em busca de denominadores comuns. Desse modo a Cabala judaica adentrou nos meios cristãos e encontrou-se com o hermetismo alexandrino, fazendo surgir noções irmãs como as de *prisca theologia*, *philosophia perennis* e *philosophia occulta*, as quais articulavam uma totalidade independente da teologia tradicional. Estas noções tinham por pressuposto a existência de uma cadeia de transmissão que incluía nomes como Moisés, Zoroastro, Hermes, Platão, Orfeu, Sibilas e outros, e nisso estava a raiz do que foi chamado no século XIX de “tradição” ou “tradições esotéricas” (FAIVRE, 2000: 12; Cf. HEISER, 2014; CLARKE, 1997; DICKSON, 2021).

Como acrescentam Mircea Eliade e Ioan Couliano (2003: 115), o projeto de Ficino, Pico e outros renascentistas é fundamentalmente platônico, porém sincretista, inspirado no “perenialismo” de Agostinho. O que faz todo sentido, pois o platonismo,

pelo menos desde os neoplatônicos, senão desde o próprio Platão, sempre foi uma espécie de Filosofia Perene ou Cadeia de Ouro viva capaz de dialogar e assimilar outras tradições, conforme A. Versluis (2015: 4-10). E Garin chegou a dizer que o platonismo poderia ser considerado como uma tradição viva na civilização ocidental tanto quanto uma “filosofia perennis”(GARIN, 2016).

2.1. O Conceito de Renascimento.

Marsílio Ficino (1433-1499), filósofo, padre, médico, tradutor, astrólogo e mago, financiado e protegido pela poderosa família Médici em Florença, tem sido considerado uma das figuras mais emblemáticas do Renascimento, por exercer uma influência avassaladora que, segundo E. Garin e P. O. Kristeller, não só sobre a Filosofia e o Esoterismo do período, mas até mesmo, com suas concepções estéticas, sobre as artes (GARIN, 1991: 133-135; KRISTELLER, 2016: 47-48). Ainda, para Garin, o Renascimento pode ser situado, aproximadamente, entre meados do século XIV e final do século XVI, tendo se disseminado, a partir das cidades-estados da Itália, para o restante da Europa (GARIN, 1991: 9). Da mesma maneira para P. O. Kristeller, que o situa praticamente no mesmo quadro temporal, entre 1300-1600, como período da história da Europa ocidental, ressaltando que a Itália, especialmente no século XV, junto com os Países Baixos, teve uma posição de liderança intelectual no mundo europeu, algo que não ocorrera antes (KRISTELLER, 1982: 34-35).

Conforme P. Burke, não só o Renascimento tem sido considerado uma reafirmação dos valores clássicos, gregos e romanos, mas uma afirmação renovada sobre o homem e os valores humanos em todos os aspectos, na linha do que acreditava o historiador suíço Jacob Burckhardt no século XIX, que, por sua vez, definiu-o em termos de individualismo e modernidade, em oposição à Idade Média, sendo nisso seguido por toda uma linhagem de pesquisadores (BURKE, 2008: 9). Escreve Burckhardt nesta passagem célebre de *A Cultura do Renascimento na Itália*, obra de 1860:

No caráter desses Estados, repúblicas ou despotismos, está não a única, mas a principal razão para o desenvolvimento precoce dos italianos. Isso se deve ao fato de que eles são os primogênitos, entre os filhos da Europa moderna. [...] Na Idade Média, os dois lados da consciência humana – aquele voltado para o interior e o outro, para o exterior – jaziam ou semiadormecidos ou semidespertos, sob um véu comum...O homem só estava consciente de si

próprio como membro de uma raça, de um povo, de um partido, de uma família ou corporação – somente através de uma categoria geral. Foi na Itália que este véu se desfez primeiro; um tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo se tornou possível. Ao mesmo tempo, o lado subjetivo se afirmava com ênfase correspondente; o homem se tornava um indivíduo espiritual, e se reconhecia como tal. (BURCKHARDT, 1991: 81)

Essa obra e a interpretação correlata dela foram um verdadeiro divisor de águas na historiografia do Renascimento, com seus defensores e críticos. Entre os críticos podemos mencionar, por exemplo, na década de 1920, o historiador Johann Huizinga, para o qual o Renascimento era muito menos moderno do que realmente parecia, porque se os medievais aceitavam uma autoridade obrigatória e normas em todo tipo de atividade intelectual e cultural, enquanto os modernos defendiam o direito do indivíduo de estipular seu modo de vida, os renascentistas estariam muito mais próximos dos medievais do que dos modernos, pois tinham reverência pela autoridade perpétua e pelo antigo como exemplar, e sua cultura era normativa em termos estéticos, políticos e morais (apud BURCKHARDT, 2003:23). Ademais, no Medievo também seriam encontradas personalidades fortes, como Aberlardo, Heloísa, São Bernardo e São Francisco de Assis (FLORENZANO, 2011).

Desde então, a visão de Burckhardt tem sido considerada um *mito* por vários historiadores, já que o Medievo também trouxe inovações, o Renascimento manteve tendências do passado e a Itália sofreu influências da arte de outros países (BURKE, 2008: 10), mas não há dúvida de que os próprios renascentistas contribuíram para a produção desse aparente autoengano, na medida em que eles acreditavam viver uma nova idade de ouro e que pouco ou nada deviam aos medievais, segundo P. Burke (BURKE, 2008, 11-12). Concepções de que o Renascimento constituiu uma ruptura radical com o Medievo têm sido moduladas pela historiografia, à luz de evidências de continuidade medievais nele (BURKE, 2010: 10), além da compreensão de que a Idade Média não foi simplesmente uma época de obscuridade e barbarismo durante um longo pesadelo de mil anos, mas também teve suas luzes e contribuições originais, inclusive filosóficas (Cf. DE LIBERA, 2011).

Segundo Burke, os medievalistas têm argumentado, contra Burckhardt e os partidários de sua leitura, que os homens renascentistas eram bastante medievais em suas atitudes e ideias, mesmo quando acreditavam que não o eram, e que o Renascimento não era tão singular quanto parecia, pois houve vários “renascimentos” em outros períodos

históricos, até mesmo no Medievo, e quiçá fora do espaço da Europa, como no caso do mundo islâmico (BURKE, 2008: 14-15). O próprio Burke, todavia, é criticado por alguns especialistas por repetir supostos clichês sobre o assunto, e supostamente não trazer nada de realmente novo, apesar de sua erudição, sobre a questão (FLORENZANO, 2011).

O fato das teses exageradas sobre a singularidade e novidade do Renascimento terem caído por terra entre os historiadores ao longo do século XX, e que o próprio conceito tem sido colocado constantemente em questão, não implica que ele não represente um conjunto de mudanças complexas concretas na cultura ocidental que, por sua vez, demandam explicação e discussão especializada (BURKE, 2008: 16). O nosso entendimento é o de que o Renascimento pode ser entendido não como uma mera transição entre o Medievo e a modernidade, mas sim como um período com suas características próprias; trata-se de uma época marcada por mudanças sociais, econômicas, religiosas, científicas, antropológicas e políticas. Como considera James Hankins (2021: 467-468), no Renascimento presencia-se inúmeros acontecimentos de vasta significação e impacto: a cristandade se fragmentou e surgiram os estados modernos; a Igreja perdeu parte de sua autoridade e surgiram igrejas protestantes; divisões e guerras religiosas levaram à necessidade de discussões sobre tolerância e liberdade de expressão; a cultura escolástica foi desafiada por humanistas; a educação e sua prática mudaram; a cultura cristã alterou sua atitude diante da cultura pagã antiga; republicanismo e absolutismo emergiram no pensamento político; as ciências passam de uma atitude contemplativa para uma atitude de controle sobre a natureza (“saber é poder”, disse Bacon); o Novo mundo é descoberto, e com ele novas sociedades, além de espécies de animais e plantas; a imprensa modifica a estrutura de coleta e análise de informação, e novas informações afluem em grande escala, acompanhadas de novas perspectivas que alimentam tanto o ceticismo quanto o fideísmo; o método e o problema do conhecimento tornam-se centrais nas discussões filosóficas (Ibidem, pp. 467-468).

Agora, cabe ressaltarmos aqui alguns aspectos histórico-culturais diretamente relacionados com nosso objeto de pesquisa, ou seja, a filosofia de Plethon e a concepção de *prisca theologia* em Ficino, tributária daquela. Então, podemos perguntar, em primeiro lugar, o que haveria “renascido” nesse período, que ele não se “inventou a roda”? Por outro lado, se defendesse a continuidade, o que existia de realmente “novo” nele?

De acordo com historiador P. O. Kristeller, a Europa medieval viveu por séculos a tradição direta da antiguidade romana, usando o latim na literatura e até em transações

comerciais; conheceu poetas e prosadores romanos, mas esteve pouco familiarizada (especialmente no caso da porção ocidental da Europa) com a língua grega e sua literatura. No começo da Idade Média, o ensejo é o de conciliar os clássicos da literatura pagã com o cristianismo, já que nesse período o saber está nas mãos do clero católico (KRISTELLER, 1982: 35). Por sua vez, na baixa Idade Média, de meados do século XI ao século XIII, houve um interesse dos medievais mais voltado para a ciência e filosofia antigas, impactado pelas traduções latinas do árabe e do grego, com a disponibilização de obras (algumas pela primeira vez) de Aristóteles e outros filósofos gregos, além de textos científicos de Euclides, Ptolomeu, Galeno e Hipócrates (KRISTELLER, 1982: 36).

Apesar dos renascentistas terem herdado algo do interesse medieval pelos clássicos, sua direção e significação difere deste. Os renascentistas mantiveram e aperfeiçoaram os estudos medievais sobre os autores latinos, seu interesse por eles era tão grande a ponto de não desconsiderarem autores de menor calibre, mas, ao contrário do período medieval, não tinham o desejo de subordinar o saber secular às doutrinas religiosas ou teológicas. Agregaram a isso o estudo do grego e de sua literatura, indo além dos limites da ciência e da filosofia aristotélicas (KRISTELLER, 1982: 37).

Então, conforme Burke (2008: 22ss), o termo *renascimento* costumava ser associado pelos acadêmicos e escritores desse período às chamadas “boas letras”, ou seja, à língua, literatura e instrução. Mais do que o italiano, era agora visado o latim clássico, em oposição ao latim medieval, visto como bárbaro em seu vocabulário e dicção, já que, supostamente, ninguém mais escrevia ou falava corretamente a língua latina, enquanto o latim de Cícero era o modelo a ser imitado. Ainda, entre a metade do século XIII e o século XV, como comentam Reale e Antiseri (2004: 5), houve uma crescente valorização dos estudos relacionados com as *litterae humanae*, colocando-se a Antiguidade clássica, greco-latina, como modelo espiritual e cultural. Os autores gregos e latinos eram paradigmas para as letras humanas, mestres. Acrescenta P. Burke a isso, os antigos também eram imitados nas demais artes, como arquitetura, escultura e pintura, sendo a Itália um ambiente farto de obras antigas preservadas para servirem como modelo nesse sentido (BURKE, 2008:17)

Estes estudiosos renascentistas também recuperaram inclusive referências e formas da literatura romana da Antiguidade, como o poema épico, a comédia, a ode, a pastoral, entre outras. Desde Petrarca obras como a *Eneida* de Virgílio eram imitadas. Além disso, essa ideia de ressurgimento das letras não estava restrita ao que se entende

por literatura, mas, na realidade, estava relacionado a algo mais amplo, ao chamado “humanismo”.

O “Humanismo” então é um termo polissêmico e de instável definição e tem sido aplicado a diferentes contextos e referências. Kristeller afirma que o termo *humanismo*, do alemão *Humanismus*, foi usado por F. J. Niethammer em 1808 para referir-se à educação secundária voltada para os clássicos gregos e latinos, educação essa cada vez mais questionada na época e que, segundo Burke (2008), estava em oposição à educação cada vez mais em voga, de cunho prático e científico conforme o espírito do tempo. Historiadores do século XIX aplicaram a palavra *humanismo* aos estudiosos que viviam no período renascentista e que tinham os clássicos no centro de seus planos de estudos (KRISTELLER, 1982: 39).

Ainda, de acordo com Kristeller, o termo *humanista* remonta ao Renascimento mesmo, usado no século XV (e ao menos até o século XVIII) em latim e em línguas vernáculas para designar o professor, mestre ou estudante de humanidades. O termo parece ter nascido do jargão estudantil de universidades italianas para designar o professor de “humanidades”, expressão que veio de *studia humanitatis*, que autores como Cícero empregaram no sentido geral de uma educação liberal ou literária, sentido mantido por sábios italianos de finais do século XIV (KRISTELLER, 1982: 39). Por isso, para Kristeller (Ibidem, p. 39), na primeira metade do século XV – e até o século XVI e mesmo depois – os *studia humanitatis* referiam-se a um ciclo definido de disciplinas intelectuais, a saber: gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral ou ética (Cf. BURKE, 2008: 25). O estudo dessas disciplinas incluía o estudo de autores latinos e, em menor escala, de autores gregos.

Nesse sentido, Kristeller (1982: 40) entende que o chamado “humanismo renascentista” não era uma tendência filosófica propriamente dita, tampouco um sistema, mas sim um *programa* cultural e educacional, focado em um campo de estudos literários importante, porém delimitado. Em seu núcleo estava um leque de matérias cujo interesse era a literatura e não tanto os clássicos ou a filosofia, o que o torna diferente do classicismo do século XVIII. Apesar de incluir a filosofia moral ou ética, não abarcava a lógica, a filosofia natural ou a metafísica, tampouco ciências como a matemática, astronomia, nem medicina, leis ou teologia. Ele não se identifica, assim com a filosofia nem com a ciência, e não se refere à totalidade do saber da época. Assim, o termo “humanismo”, ainda que até possa ser aplicado a autores medievais como Alcuino ou

João de Salisbury, não caberia em Santo Tomás de Aquino, apesar do interesse deste em Aristóteles, segundo Kristeller (Ibidem, p. 40).

Em contraste com a posição a esse entendimento histórico de Kristeller, Eugenio Garin não vê sentido em separar demasiadamente o humanismo da filosofia, pois para historiador, os humanistas não eram apenas literatos, mas também filósofos, ainda que possam ser um tipo específico de filósofo, diferente do tipo de filósofo medieval ou escolástico, mas não menos filósofo por isso. O humanismo então é tanto literário quanto filosófico, conforme comenta Talyta Carvalho (2012: 40-41). De qualquer modo, o fato é que podemos chamar de *humanismo*, em sentido amplo, a essa tendência de valorizar e tomar os clássicos como modelares, tendência que se aparecia no período medieval, agora, no âmbito renascentista, ganha uma nova roupagem e sentido, conforme Carvalho (Ibidem, pp. 40-41).

Essas controvérsias demasiado intrincadas demonstram a dificuldade de lidar com o tema do renascimento e do humanismo, histórica e filosoficamente. Contudo, pensamos que alguns pontos elementares aqui expostos são consenso, hoje, entre os especialistas e historiadores. Como sustenta Burke, o estudo destas humanidades, no contexto do humanismo renascentista, visava o aperfeiçoamento do homem, pois como este era dotado de fala, era capaz de discernir entre o bem e o mal, e essas disciplinas estavam ligadas tanto à linguagem quanto a ética e sua aplicação prática (BURKE, 2008: 26). Uma pedra existe, uma planta vive, um animal sente, mas apenas o homem *pensa*, e por isso o humanista é visto como modelo de verdadeiro ser humano, sendo o estudo ou contemplação, entre muitos humanistas, preferível à ação ou prática (BURKE, 2008: 27).

Destarte, muitos humanistas não tinham apreço especial pela ciência, como já dissemos, não obstante, ajudaram a resgatar antigos textos científicos de origem grega e latina, sobre matemática, astronomia, astrologia, medicina e magia, que faziam parte do programa humanista de estudos, ao menos em seu espectro mais amplo e não só literário. Não por acaso, nesse período coexiste o filósofo e o mago, como Ficino, Pico della Mirandola ou Agripa são exemplos, como observa E. Garin (1991: 34).

Além da valorização do latim clássico e a imitação da arte e da literatura clássicas, o sistema de educação de Roma também era tomado como modelo. E afora o aprendizado do latim clássico, as humanidades eram enfatizadas, especialmente a retórica, em detrimento – em contraste com o Medievo – da lógica (BURKE, 2008: 28). Os clássicos

gregos e latinos eram objeto de adoração fervorosa pelos renascentistas, estimulando pesquisas de acervo manuscriturístico, bem como sua interpretação. Apesar de Atenas não ser tão admirada quanto Roma, a língua grega também era considerada um patrimônio essencial do homem culto, e seu estudo, renovado, ocorria em universidades italianas como Florença ou Pádua, devido, sobretudo, à migração de eruditos bizantinos para a Itália. Esse processo migratório está relacionado tanto com o famoso Concílio de Ferrara-Florença (1438), que abordaremos depois neste capítulo, quanto com a progressiva queda de Constantinopla, consumada em 1453 (BURKE, 2008: 29).

E, todo esse processo também tem relação com o interesse na tradução de textos antigos em língua grega, como as obras de Platão e o *Corpus Hermeticum*, traduzidos por Ficino para o latim, ainda que amiúde não houvesse uma crítica mais acurada sobre sua autenticidade e datação, como havia a respeito dos textos latinos, provocando confusões e equívocos (REALE, ANTISERI, 2004: 14-15). De qualquer modo, a tradução de Ficino de textos ligados ao hermetismo causaram, inclusive, uma grande febre na Europa pela figura de Hermes, indo muito além do período de sua morte (GARIN, 1991: 133-134).

O *Novo Testamento* e as obras de Aristóteles, apesar da existência de traduções latinas, também podiam agora ser examinadas em grego, o que provocava, por outro lado, a reavaliação da exatidão de traduções anteriores, assim como novas interpretações de autores e textos canônicos. Por isso foi possível a Lorenzo Valla fazer uma crítica de uma obra como *As Doações* de Constantino, que, concluiu ele, não podia estilisticamente ser do período que lhe era atribuído até então (BURKE, 2008: 29-30).

Por fim, como expõe P. Burke, essa atitude em relação ao passado gerava uma ambivalência entre os renascentistas: por um lado, tinham consciência da distância gigantesca entre eles e a Antiguidade, o que lhes dava uma sensação de decadência, já que teria ocorrido uma longa corrupção cultural da Itália desde o período das invasões bárbaras; por outro lado, acreditavam que estavam próximos de autores antigos como Cícero, e que ainda era possível reviver ou recuperar Roma, amiúde justificando isso sob uma visão mítica da história como cíclica, por mais que as condições políticas, sociais e econômicas da época impossibilitassem qualquer viabilidade dessa ideia e por mais que, no fundo, eram mais próximos da cultura do Medievo do que gostariam de admitir (BURKE, 2008: 31 ss).

2.2. Aspectos filosóficos do Renascimento.

Feita essa descrição e caracterização histórico-cultural ampla e introdutória, passemos a questão da “filosofia renascentista” propriamente dita, a qual, decerto, não se separa claramente de outros domínios do conhecimento da época. Sobre essa temática P. R. Blum identifica a existência de alguns denominadores comuns subjacentes à filosofia do Renascimento: a) preocupação com o método, já que se sujeito e objeto são pressupostos como distintos e há um hiato entre eles, o método é uma forma de garantir a verdade do que é conhecido; b) postulação de um princípio universal que insira o conhecimento na totalidade da existência, e compreenda a distância entre sujeito e objeto como uma diferença no modo de ser (pluralidade) que é, em última análise, unificada pelo mesmo princípio; e, c) práxis da linguagem, pois se o mundo é considerado um signo de Deus e o homem um microcosmo, cabe a este, por ser o portador da palavra, explorar e complementar a obra divina (BLUM, 2007: 10-19).

Por outro lado, M. Foucault, em sua obra clássica *As palavras e as coisas* (2000: 23-35), reconhece até o fim do século XVI, coincidindo com o Renascimento, o predomínio epistêmico da noção de *semelhança* no saber ocidental. O mundo é tomado como um espelho voltado sobre si mesmo, no qual a terra repete o céu, os rostos refletem-se nas estrelas, e a simples erva do campo traz segredos sobre o homem. Essa semelhança mostra-se em quatro figuras: conveniência (ligada ao espaço e ao movimento), a emulação (semelhança especular, sem contato), a analogia e a simpatia. Acrescentamos que não é preciso um grande esforço para notar a presença aqui de elementos do pensamento hermético e mágico de Agripa, Bruno, Paracelso, Boehme ou Ficino. Este último diz em seu *Livro do Amor: Comentário ao Convívio de Platão*, ou *De Amore*, composto em 1469:

[...] Mas por que julgamos o amor mago? Porque toda a força da magia consiste no amor. A obra da magia é uma contração de um a outro por semelhança de natureza. Entretanto, as partes deste mundo, como membros de um único animal, todos dependentes de um único autor, são conjuntamente associados por comunhão de uma única natureza. Por isso, assim como em nós o cérebro, pulmões, coração, fígado e membros restantes atraem, por sua vez, algo para si e se ajudam mutuamente e sofrem por um que padece pelo outro, assim os membros deste grande animal, isto é, todos os corpos do mundo do mesmo modo ligados, ora um ora outro, tomam de empréstimo as naturezas e são, por sua vez, tomados de empréstimo. Do parentesco comum nasce o amor comum,

e do amor, a contração comum. Logo, esta é a verdadeira magia. Assim, da concavidade do orbe da Lua, o fogo é atraído para o alto pela congruência da natureza, e também a água é tirada do seu lugar. Assim, o magneto desvia para si o ferro; o eletro, as limalhas; o enxofre, o fogo; o Sol, muitas flores e folhas; a Lua, as águas; Marte costuma incitar os ventos, e várias ervas também atraem para si vários tipos de animais... Quem parece ter se tornado mago por amizade aos demônios, como os demônios são mágicos, são conhecedores da amizade das próprias coisas. E toda a natureza é denominada mágica pelo amor recíproco. (O Livro do Amor: comentário sobre o Convívio de Platão, VI, 10, FICINO: 2017)

Marilena Chaui (1986: 65-67), por sua vez, considera os seguintes elementos como definidores da vida intelectual renascentista: a) surgimento de academias laicas e livres, ao lado das universidades confessionais, em que os antigos são retomados em uma versão cristianizada e as discussões sobre fé e razão ocorrem sem que os conhecimentos estejam submetidos à teologia e religião, com o incentivo do desenvolvimento das ciências e das artes; b) predomínio das discussões sobre a separação entre fé e razão, natureza e religião, política e igreja, pressupondo-se que a natureza se explica por si mesma, sem apelar para milagres e dogmas religiosos, através do emprego da observação, experimentação e raciocínio lógico-matemático; c) interesse pela ciência ativa no lugar do saber puramente contemplativo, implicando na transformação da realidade natural e social; d) passagem de uma visão teocêntrica para uma visão naturalista e humanista.

E, ainda, Rodolfo Mondolfo (1980: 148-172) enfatizou a noção de *progresso* como uma construção típica e inovadora da filosofia do Renascimento, a qual está relacionada com a liberdade espiritual, e tem uma série de implicações que tanto o diferenciam do Medievo quanto se desdobram na modernidade. Primeiramente, a compreensão de que se a tradição deve ser ouvida pois não há como partir do nada, ela também deve ser assimilada e superada; e em segundo lugar, que não se deve aceitar nenhuma forma de autoridade institucional de maneira submissa, pois o conhecimento é livre e autônomo; e terceiro, que o conhecimento intelectual e a exploração do mundo externo constituem uma tarefa infinita.

Não é difícil perceber alguns pontos de contato entre as leituras dos historiadores citados acima, contudo, é extremamente difícil encontrar linhas gerais em uma filosofia tão diversificada e versátil como a renascentista, a qual é, igualmente ao Renascimento enquanto período histórico-cultural, objeto de juízos discrepantes e de ambivalência entre

os historiadores da filosofia e das ideias. Nesse sentido, James Hankins (2021: 468) afirma que o período renascentista costuma ser situado filosoficamente como um vale problemático entre duas colinas: de um lado, os grandes pensadores da escolástica voltados para a linguagem, lógica e metafísica (Tomás de Aquino, Duns Scoto e G. de Ockham, por exemplo) e, do outro lado, os grandes formuladores de sistemas modernos século XVII (Descartes, Leibniz e Espinosa, por exemplo).

Os filósofos renascentistas parecem, diante deles, sob um primeiro olhar, meros epígonos da escolástica, moralistas, literatos, filólogos, compiladores ou, então, magos e filósofos da natureza, defensores de ideias novas, mas aquém do nível de elaboração por elas exigidas. Mesmo nomes grandiosos como o de Maquiavel, Nicolau de Cusa ou Lorenzo Valla não parecem elevar esse vale a uma altura digna, já que o primeiro não é exatamente um filósofo político, o segundo mais um teólogo e o último um filólogo e latinista. Essa avaliação também tem a ver com uma projeção no passado de nossa própria visão e leitura, de interesses que são nossos. Assim, filósofos mais modernos facilmente podem recorrer à Descartes para pensar o problema da dualidade mente-corpo, o que não parece tão fácil de ser feito quanto a Ficino (HANKINS, 2021: 469), que insere um terceiro termo, o espírito, além do corpo e da mente, inspirado, quase dogmaticamente, na psicologia trinitária de Agostinho. Se Descartes coloca a glândula pineal como zona de transição entre corpo e mente, isso parece ainda um procedimento científico e filosófico, certo ou errado, enquanto a visão de Ficino sobre o espírito parece um recurso à autoridade da metafísica e além de qualquer análise científica. Isso, contudo, parece uma leitura bastante distorcida, já que a visão de Descartes não está isenta de pressuposições metafísicas, não menos do que a de Ficino (HANKINS, 2021: 469-470).

Ainda de acordo com Hankins, os filósofos, desde a modernidade, submetem seu diálogo com os filósofos do passado a um rol de pressupostos metodológicos supostamente comuns, que excluiriam o recurso à dogmas religiosos, autoridades inquestionáveis, visões metafísicas ou ciência considerada ultrapassada, o que tornaria Descartes genuinamente um autor moderno e Ficino não. Evidentemente, na linha epistemológica crítica de Foucault e Richard Rorty, é preciso historicizar a razão moderna como uma forma determinada de racionalidade que foi se desenvolvendo em determinado quadro, e para isso é preciso se voltar para o renascimento como parte deste processo, ainda que respeitando sua idiossincrasia e sintaxe próprias. E que ao fazer isso, podemos

perceber que, quem sabe, os renascentistas não eram assim tão distantes ou estranhos a nós, hoje em dia (HANKINS, 2021: 470).

Os filósofos e humanistas renascentistas queriam romper com o estreito repertório de textos aristotélicos que haviam marcado a filosofia escolástica, assim procuravam melhorar a qualidade de seu ensino aprendendo grego, aperfeiçoando as traduções e ampliando seu conhecimento da tradição de comentadores cristãos, islâmicos e judeus. Fora das universidades e escolas, queriam recuperar a antiga herança filosófica e teológica pagã, recorrendo ao platonismo antigo, ao ceticismo, estoicismo e epicurismo. Então, os novos filósofos, como Ficino, Pico della Mirandola ou Patrizi, passaram a retomar a teologia antiga (ou “teosofia”) do Egito antigo, Pérsia, Grécia ou Israel, enquanto missionários católicos no Novo Mundo ou no Oriente distante; estudavam a filosofia nativa desses povos, porque para convertê-los era preciso tornar-se um pouco como eles, e não só usar a força. Existiu então insatisfação e abertura para o conhecimento de outras religiões, filosofias e culturas (HANKINS, 2021: 472).

O que aflui de novos argumentos, textos e concepções, amplificados pela imprensa inventada por Gutenberg, coloca um novo desafio ao cristianismo e ao sentido de ser cristão. Se o cristianismo sempre fora reinterpretado desde sua aurora, como tradição religiosa viva e textual, toda essa gama de textos não-cristãos e o abalo da autoridade unívoca da Igreja, passaram a desafiar as bases dogmáticas do cristianismo e, os filósofos do período, ligados a ele, ensaiaram uma evolução da autocompreensão cristã. Alguns reagem de forma conservadora ou conciliatória; outros, de forma rebelde contra dogmas e autoridades. Alguns, como Cusa, Ficino ou Pico, abrem o cristianismo para o influxo da sabedoria de outras tradições de fé —uma das raízes da *prisca teologia*—, ou, como Montaigne, pensam na tolerância como saída para a diversidade religiosa e cultural. A relativização cultural e religiosa faz-se necessária (HANKINS, 2021: 473).

Ainda, temos o reformismo e a preocupação com a transformação social como outro aspecto importante da filosofia renascentista. Os humanistas queriam incutir o patriotismo, a prudência e as virtudes cívicas nas elites, a partir dos modelos de antigos heróis e sábios e tendo a cultura clássica como referência. Mais a clareza e a persuasão do que a técnica; daí também o utopismo presente em autores como Bacon, More, Campanella etc. No âmbito filosófico-esotérico, no movimento rosacruziano, o qual chegou a despertar o interesse de autores como Descartes e Leibniz, que anuncia, de forma mítica ou não, uma reforma geral da sociedade, das ciências e das artes (cf.

GORCEIX, 1977: 12-38). Também obras como as de Cícero ou Aristóteles visavam um engrandecimento moral das cidades, o que, se já estava nos medievais, foi aqui ampliado. Nesse sentido, autores como Cusa e Bessarion tinham interesse na reunião das igrejas latina e grega. Praticamente todos os filósofos renascentistas se interessaram pela reforma educacional (HANKINS, 2021: 474).

A própria história, e em particular uma certa história da filosofia, são objetos de uma preocupação constante dos renascentistas, já que a introdução de novos sistemas e ideias filosóficas tornavam evidente a necessidade sistematizar a filosofia em sua historicidade, seja com a recuperação ou escrita de histórias da filosofia, assim como a organização de fragmentos de obras filosóficas perdidas, sem falar de edições e traduções mais calibradas. Os grandes filósofos do passado são recuperados, como Aristóteles, Platão, Plotino, Marco Aurélio (HANKINS, 2021: 475). Então, o próprio desenvolvimento histórico da filosofia é repensado: enquanto os escolásticos viam no aristotelismo o cume da filosofia antiga e uma superação do que lhe era anterior, pensadores como Ficino mudam os termos dessa discussão, falando de uma antiga sabedoria teológica, ou seja, a *prisca theologia* que foi obnubilada por algo menos espiritual – a filosofia de Aristóteles –, resultando nisso em uma cisão entre piedade religiosa e filosofia; cisão que o platonismo resgatado, agora, iria reverter (HANKINS, 2021: 475). Ainda que em Bruno ou Descartes a ideia de progresso e superação dos antigos é mantida, existiria, principalmente para Ficino, uma sabedoria única para quase todos os lugares e tempos e acessível ao intelecto humano que é ao mesmo tempo divino, conforme James Hankins (Ibidem, p. 475).

Em que pese o interesse dos renascentistas pela religião, destoam de Agostinho ou de Tomás de Aquino, pois a filosofia é considerada – exceto pelo protestantismo – como autônoma e um caminho para a felicidade neste mundo. A religião vista de forma racional poderia substituir o dogmatismo religioso, senda que em Bruno tal postura terminou de forma trágica. Ao contrário dos escolásticos, a filosofia, inspirada aqui em Cícero, é vista como uma ciência civil voltada para a vida política. A filosofia é, inclusive, considerada por alguns como uma sabedoria esotérica, como pura magia relacionada a poderes ocultos na natureza e na alma (por exemplo, H. C. Agripa ou Paracelso). E a divisão religiosa do período acaba pode cindir a filosofia em vários campos doutrinários, o que mina sua autoridade (HANKINS, 2021: 476). Dessa forma, segundo Hankins, a filosofia do Renascimento tem muito a ver com o mundo moderno e contemporâneo, já

que neste, como na Renascença, tradições autoritárias são abaladas e um pluralismo filosófico surge, inclusive na possibilidade de integração de tradições não-ocidentais.

2.2.1. *Platonismo e aristotelismo.*

O que tem grande relevância para nosso tema em tela é a questão do platonismo e do aristotelismo no contexto da filosofia do Renascimento, a qual precisa ser balizada e comentada de forma mais detida. Alguns pontos preliminares devem ser esclarecidos. Em primeiro lugar, o Medievo não se resumia a Aristóteles, e tampouco ignorou Platão. Se há uma hegemonia de Aristóteles no mundo da filosofia medieval, isso tem a ver, segundo Alexander Koyré (KOYRÉ, 1982: 27), com o fato de que sua obra completa (ao menos o que era conhecido na Antiguidade) foi traduzida para o árabe e, depois, para o latim, o que não ocorreu com Platão nesse período, pelo menos não na mesma proporção.

Além disso, segundo Koyré, o caráter enciclopédico e sistemático da obra de Aristóteles permitiu que fosse visto por muitos filósofos como expressão da verdade e da excelência intelectual, assim como ser considerado propício ao ensino, deitando raízes nas escolas e universidades medievais a partir do século XIII, tornando-se, apesar das resistências aqui ou ali, uma espécie de paradigma lógico e científico que praticamente só foi abalado muito mais tarde por Descartes (KOYRÉ, 1982: 48). Enquanto Platão, tendo uma obra de natureza dialógica, era mais difícil e sinuoso de ser interpretado, muitas vezes a obra direta sendo substituída por manuais, imbuídos de ecletismo e de influências neoplatônicas e estoicas na leitura dos árabes, judeus e latinos. Podemos dizer que nem Aristóteles escapou desse processo de todo, já que, por exemplo, os árabes chegaram a atribuir a este pensador obras que tinham uma origem neoplatônica, como a *Teologia de Aristóteles* e o *Liber de Causis* (Ibidem, p. 48).

Existiu um platonismo medieval, mas permeado de neoplatonismo e reconsiderado pelo contexto religioso cristão, de Agostinho a São Boaventura. Ora, platonismo ou o neoplatonismo eram fáceis de combinar com as três religiões monoteístas dominantes no Medievo, dado seu caráter amiúde místico (KOYRÉ, 1982, 30-34). Algumas obras de Platão como *Mênon* e *Fédon*, apesar de traduzidas no século XII para o latim, eram pouco conhecidas nesse contexto, em contraste com o *Timeu*, obra bastante conhecida e comentada, discorrendo sobre cosmologia, física e teologia, que não deixava de ser um extrato de várias doutrinas platônicas importantes (como a teoria das formas) e

que era interessante para os medievais à luz de um debate de fundo com a teoria criacionista. O *Parmênides* era conhecido em parte através do comentário de Proclo, traduzido por Guilherme de Moerbeke (CELENZA, 2021: 117). E o pensamento político de Platão (basicamente a obra *República*) interessou especialmente aos árabes, por sua vez, assim como o de Aristóteles (KOYRÉ, 1982: 30-34; Cf. REALE, ANTISERI, 2004: 31-32).

De qualquer forma, como pondera Koyré (1982: 34-35), o platonismo cristão medieval não é o platonismo de Platão, tampouco o aristotelismo medieval (de Averroes a Santo Tomás) é o aristotelismo de Aristóteles, pois as doutrinas mudam ao longo do tempo, e neste caso emergiram e se desenvolveram dentro de um mundo cujo Deus, único e criador, não é, evidentemente, o Deus aristotélico nem o platônico, mas o Deus judaico, cristão e islâmico (Ibidem, 38-39).

No Renascimento (CARVALHO, 2012: 43-46), o aristotelismo de origem medieval continua presente, particularmente no que podemos chamar, além do alexandrismo (de Alexandre de Afrodísia), de “escola averroísta”, a qual contrasta com o platonismo. O averroísmo seria marcado por: a) a concepção de que Aristóteles sustentou a teoria de um único intelecto para todos os homens, sem a imortalidade pessoal da alma; b) a crença na eternidade do mundo; c) a crença na superioridade da vida especulativa, separando os pensadores dos homens comuns; d) Deus, na visão aristotélica, não conhece os singulares, logo não conhece os homens em sua individualidade; e) a filosofia se fundamenta na experiência sensível e difere em suas conclusões da fé (cf. BENMAKHLOUF, 2006: 145-186; HANKINS, 2021: 72).

Destarte, segundo Jill Kraye, Pietro Pomponazzi seria um grande expoente dessa corrente na Renascença, e um de seus professores, Nicoletto Vérnia, foi um eminente averroísta e entrou em conflito com autoridades religiosas por suas posições sobre a imortalidade da alma sensitiva (KRAYE, 2007: 121-122); ademais, Pomponazzi chegou mais tarde a ministrar um curso a respeito do pensador árabe, junto a Aristóteles (*Ibidem*). Ainda que conteste elementos da filosofia averroísta, como a unicidade do Intelecto em todos os seres humanos, defendia uma visão materialista da alma, conforme Talyta Carvalho (2012: 46-47). Pomponazzi concluiu, com Alexandre de Afrodísia, contra Averroes e Tomás de Aquino, que a visão de Aristóteles sobre a alma é a de que ela era material e mortal, concordando com esta visão, o que o colocava contra o Concílio de Latrão, que não permitia a defesa de tal tese nem mesmo por bases puramente filosófico-

racionais. Pomponazzi defende o exame de questões filosóficas sem a interferência da teologia, apesar de afirmar (com sinceridade suspeita) que aceita a doutrina da Igreja sobre a imortalidade pessoal da alma, ainda que a filosofia não a demonstre racionalmente, pois aquela tem uma autoridade divina superior ao pensamento humano falível (KRAYE, 2007: 125-127). Dessa forma, teria continuado a doutrina da dupla verdade, associada ao averroísmo latino, a qual implica que as verdades da razão podem não coincidir com as verdades da fé, e vice-versa, o que levava a uma cisão dramática entre filosofia e religião. Devido a essa cisão e sua força no Renascimento, filósofos como Ficino e outros teriam procurado restabelecer a autoridade de Platão, como um autor propenso à conciliação entre filosofia e teologia, razão e fé, e em que o platonismo é utilizado como o fundamento racional de doutrinas cristãs (CARVALHO, 2012: 69; KRAYE, 2007: 123). Apesar disso, Ficino não descartará Aristóteles, e fará referências à sua oposição ao que considera uma leitura errônea de Aristóteles, tanto a dos alexandristas quanto a dos averroístas, comentando sobre isso na *Teologia Platônica* e no prólogo à sua tradução das *Enéadas* de Plotino.

É importante destacar que muito do fortalecimento do platonismo e do neoplatonismo no Renascimento deve-se ao trabalho de tradução e comentário de Ficino, que traduziu do grego praticamente toda a obra de Platão (os 36 textos classicamente reconhecidos pela tradição), além de filósofos neoplatônicos como Plotino, Proclo e Jâmblico (KRISTELLER, 1966). Antes dele, na retomada do estudo do grego na Itália renascentista deve ser citado o nome de Teodoro de Gaza, tradutor de Aristóteles que migrou para a Itália com a queda de Tessalônica, tomada pelos turcos em 1430 (BURKE, 2010: 276-277). Cabe citar ainda o erudito bizantino Jorge Argyropoulos (MATULA, 2006), cujas palestras Ficino assistiu em 1459, além dos nomes de Janos Lascaris, Manuel Chrysoloras e os discípulos deste último. Chrysoloras foi nomeado professor de língua grega na universidade de Florença por indicação do literato e chanceler florentino Colucci Salutati, em 1396-1397. Também devem ser citados os alunos de Chrysoloras, Ambrogio Traversari, Guarino de Verona (que trouxe manuscritos gregos de Bizâncio), Leonardo Bruni, que traduziu o *Fédon* de Platão diretamente do grego (CELENZA, 2021: 127), além de seu amigo Uberto Decembrio. Também cabe mencionar os nomes de Francesco Filelfo e Giovanni Aurispa que foram aprender grego em Bizâncio e trouxeram consigo manuscritos gregos (Ibidem, p. 127).

Como já dissemos, o platonismo esteve vivo ao longo do Medievo, através de Santo Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio Areopagita, Escoto Erígena, Escola de Chartres, entre outros. Sua influência é perceptível mesmo em um aristotélico como Tomás de Aquino, que aceita, por exemplo, a concepção de teologia negativa, de origem platônica ou neoplatônica. Todavia, o platonismo renascentista difere do platonismo medieval não só por dispor de um acesso maior e melhor à obra de Platão, mas pelo fato de que procura integrar a ele a escolástica de matiz aristotélico, além de, em alguns casos, doutrinas pagãs antigas como o hermetismo e o zoroastrismo.

A aceção de Ernest Cassirer (2001: 5-6) é que a filosofia renascentista teve grande relevância esta tentativa de síntese entre essas duas correntes, platônica e aristotélica, na qual, todavia, em sua avaliação, acabaria tirando de ambas suas identidades à luz de uma combinação que, inclusive, na avaliação do grande filósofo neokantiano, acaba em sincretismo na teologia antiga de Ficino. Não por acaso, Ficino disse a Pico della Mirandola, algo que já ocorria na escola neoplatônica de Proclo (HELMIG, STEEL, 2022), que o aristotelismo era necessário como uma propedêutica à verdadeira filosofia: a de Platão (TOUSSAINT, 2007: 92) e que o físico Aristóteles seguiu as pegadas dos teólogos antigos (FICINO, 1965).

Para fechar este subtema, aliás, um nome que se destaca na origem dessa controvérsia sobre aristotelismo e platonismo entre os renascentistas, assim como na formulação da *prisca theologia* de Ficino: é o de Plethon, que como outros autores bizantinos, tem um papel especial no “renascimento” platônico da Renascença, e por isso dedicaremos a ele o próximo tópico.

2.3. *Gemistos Plethon: paganismo e platonismo.*

Segundo John Monfasani (2002: 184-186), Ficino mencionou Plethon em aproximadamente cinco momentos ao longo de suas obras publicadas, além de referências encontradas em manuscritos; contudo, isso não revela a real dimensão da influência de Plethon sobre Ficino, que receava seu paganismo (Cf. HEISER, 2011: 76), mas não podia abdicar da autoridade do maior platonista da geração anterior. Não parece haver dúvida de que Ficino, que conheceu ao menos parte da obra plethoniana, alterou sua ordem da linhagem da *prisca theologia*, trocando Hermes por Zoroastro como primeiro teólogo antigo, por influência direta de Plethon, já que este colocava claramente Zoroastro como

o primeiro legislador antigo e o considerava o autor dos *Oráculos caldeus* (MONFASANI, 2002: 184-186)

Entre as referências que Ficino fez a Plethon, vale a pena citar o proêmio de sua tradução das *Enéadas* de Plotino, um texto dos últimos anos de vida no qual afirma que Georgios Gemistos Plethon (SCHULZ, 2007: 37) exerceu sobre Cosme de Médici uma influência decisiva para a criação da Academia Platônica de Florença:

Magnus Cosmos, senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Ponífice Florentiae tractabatur, philosophum graecum, nomine Gemistum cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platoniceis disputantem frequenter audivit, e cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. (apud TRAMBRUN-KRASKER, 2009: 1, nota 1)²¹

Já Basílio Bessarion, quando seu ex-professor Plethon morreu, disse ao filho deste último que, caso a doutrina da *metempsicose* fosse verdadeira, seu pai só poderia ser considerado a reencarnação do próprio Platão (TOYNBEE, 1984: 327). Não são palavras exageradas sobre uma figura tão extraordinária quanto controversa.

Georgios Gemistos (apelidado de *Plethon*) nasceu em Constantinopla (c. 1360?), em uma família cristã abastada, e morreu em Mistra (c. 1452). Na cidade de Adrianópolis (1380?), local da corte do sultão turco muçulmano, teria tido por mestre um sábio judeu renegado chamado Eliseu, o qual seria versado em Averroes e em outros comentadores árabes de Aristóteles (CODONER, 1998: 24). Para alguns, Eliseu era judeu apenas de aparência, sendo, talvez, pagão e politeísta. Para outros, a ideia de que Eliseu fosse judeu poderia ser um recurso retórico criado pelos inimigos de Plethon para desqualificá-lo, porquanto, no contexto bizantino daquela época, havia tensões significativas entre cristãos e judeus, e estes eram, às vezes, depreciados (DOMINGUES DA SILVA, 2013: 29-30, n. 63).

²¹ Tradução: “Grande Cosme, cônsul do senado, pai da pátria, no tempo em que foi tratado o Concílio de Florença entre Gregos e Latinos sob o pontificado de Eugênio, um filósofo grego, de nome Gemistos e codinome Plethon, espécie de disputador platônico e de outros mistérios platônicos, foi ouvido por diversas vezes, e cujo discurso fervente e inspirado é de pronto, e também animado, de modo que, a partir da academia, concebeu uma especial mentalidade elevada, e isso em um primeiro momento oportuno trouxe à luz.” (Tradução de William Sversutti, ao qual agradeço pela tradução do excerto diretamente do latim; Cf. LO PRESTI, 2007; SAFFREY, 1996)

Eliseu também teria obtido conhecimento sobre a doutrina de Zoroastro, o que levou eruditos como S. Pinés e H. Corbin a ventilarem a hipótese de que ele era, em verdade, um seguidor de Sohrevardî, autor comentado antes pelo judeu Ibn Mansur Kamuna. Plethon, conseqüentemente, estaria em contato direto com a corrente iluminacionista originada no filósofo persa Sohrevardî, através de Eliseu, se isso fosse realidade (DOMINGUES DA SILVA, 2013: 29-30, n. 63). Por sua vez, como já mencionamos, J. Monfasani (2016) mostra-se cético sobre essa suposta relação de Eliseu com a escola sohrevardiana, cujo conhecimento teria sido transmitido a Plethon, pois este colocava Zoroastro como primeiro sábio antigo, enquanto Sohrevardî colocava Hermes e Plethon ignorou o hermetismo.

Curiosamente, Sohrevardî foi um filósofo do século XII que, na Pérsia medieval, fez uma síntese do platonismo com o zoroastrismo e o Islã sob um fundo hermético, além de elaborar uma versão sobre uma corrente de sábios antigos que lembra um pouco as linhagens elaboradas por Ficino e – como veremos daqui a pouco – por Plethon, como se antecipasse o projeto dos renascentistas (CORBIN, 2007: 214; DOMINGUES DA SILVA, 2013: 25-30, cf. FERNANDES, E., 2007; DE VITA, 2003). Segundo Sohrevardî, já citado anteriormente, estes seriam os expoentes da cadeia da sabedoria da Luz, a qual inclui egípcios, gregos, persas, muçulmanos pitagóricos, indianos e chineses: Hermes, Agatodemion e Asclepio; Pitágoras, Empédocles, Sócrates Platão, Aristóteles; Gajomart, Zoroastro, Jamasp, Frasostra, Bosorgnerm, Faridun, Kai Hosraw; Al-Misri, al-Tustari, al-Bistami, al-Jarraqani, al-Hallaj; Buda; chineses.

Tendo ou não recebido de Eliseu alguma influência relacionada com a filosofia de Sohrevardî, sabe-se que Plethon partiu para Constantinopla, onde permanece entre 1400-1407. Depois, em Mistra (1408), perto de Esparta, teria tido contato com antigas tradições helênicas e fundado ali uma Academia no modelo platônico. Plethon formou em torno de si um círculo seleto de alunos para expor suas ideias, e entre eles houve pessoas depois ilustres como o Cardeal Basílio Bessarion (1403-1472) e Georgios Kourtesios Scholarios (1400-1473), entre outros (CASORETTI, 2022: 29-30). Esse círculo seleto ao redor de Plethon teria uma natureza fundamentalmente esotérica, pois ele não transmitiria a qualquer um suas ideias, ainda mais devido a seu viés pagão (GENTILE, 2012: 71).

Posteriormente, Plethon viaja para Itália (1437) para participar do Concílio de Ferrara-Florença, do qual falaremos em seguida. De volta a Mistra (1441), escreve sua

obra mais importante, *Tratado das Leis (Nomoi)*, cujo título é uma evidente alusão à obra *Leis* de Platão e tem uma natureza esotérica, não sendo uma obra escrita para o grande público (GRANADA, 2014: 351). Descoberta postumamente (1453), seu ex-aluno Scholarios, tendo se tornado patriarca grego ortodoxo de Constantinopla com o nome de Genádio II, mandou destruir os exemplares originais desta obra fundamental de Plethon por volta de 1462, pois a relacionava, não de todo desprovido de fundamento, ao paganismo politeísta, e apenas manteve alguns trechos da versão original para comprovar a heresia de seu antigo mestre (GRANADA, 2014: 346; BLUM, 2011: 95).

Sabe-se, pelo manuscrito de n. 76 da Biblioteca Riccardiana de Florença, que Ficino conheceu e anotou algumas obras de Plethon, inclusive parte do *Tratado das Leis* (GRANADA, 2014: 358, n. 51; BLUM, 2011: 89-90). Blum (Ibidem, pp. 89-90) comenta o fato de que Ficino, de modo aparentemente equivocado, relacionou Plethon ao aristotelismo, enquanto Monfasani acredita que Ficino conhecia claramente o anti-aristotelismo pletoniano, do qual discordava, já que preferia uma concordância entre Platão e Aristóteles (MONFASANI, 2002, 184-186). Para além de especulações de natureza histórica, sabe-se que Plethon era hostil para com o aristotelismo: polemizou a respeito, entre outros, com George de Trebizonda, pois considerava Aristóteles um ateu dissimulado; era hostil também para com o cristianismo, visto que interpretava a ascensão cristã como um abandono dos ideais helênicos. Apesar disso, considerava o platonismo mais afim com o cristianismo do que o aristotelismo (SCHULZ, 2007: 37-38). Plethon considerava Aristóteles e os cristãos como “sofistas”, pois teriam se desviado da sabedoria helênica original, ligada, por sua vez, a correntes como o zoroastrismo (GRANADA, 2020: 134).

Um ponto decisivo tanto na vida de Plethon quanto para a recuperação do platonismo neste período foi o Concílio da União ou Concílio de Ferrara-Florença (1438-1439) que tentou reunir a Igreja ocidental e a Igreja oriental, separadas desde o século XI. Este Concílio começou na realidade antes, em Basiléia, em 23 de julho de 1431, mas foi interrompido por um impasse político entre papa e conciliares. Após diversas disputas, o evento foi transferido para Ferrara: o papa Eugênio IV abriu o Concílio da União a 9 de abril de 1438, com a presença de 72 bispos ocidentais, de João VIII Paleólogo, imperador bizantino, do patriarca José de Constantinopla, dos arcebispos de Éfeso, Nicéia e Kiev, e representações dos patriarcas de Alexandria, Antioquia e Jerusalém; na delegação bizantina estavam presentes eruditos como João Argyropoulos, na juventude ex-aluno de

Plethon é importante depois para o estudo da língua grega na Itália renascentista (MATULA, 2006: 46), e do próprio Plethon, contando cerca de 80 anos de idade (REIS, 1966: 323; TOYNBEE, 1984: 174).

Conforme já foi dito antes, deve-se citar nesse sentido a iniciativa do literato e chanceler florentino Coluccio Salutati, que em 1396/1397 ajudou na nomeação de Manuel Crysoloras para a Universidade de Florença, onde se formou um núcleo de estudos da língua e literatura gregas. Além de Crysoloras, é necessário citar especialmente as contribuições de seus alunos Leonardo Bruni, Ambrogio Traversari e Guarino de Verona (esse sim trouxe manuscritos gregos de Bizâncio) e de seu amigo Uberto Decembrio. Também cabe mencionar o nome de Jorge Argyropoulos, cujas palestras em Florença que foram assistidas por Ficino em 1459. Igualmente merece ser lembrado Teodoro de Gaza, imigrante bizantino desde 1430 e tradutor de Aristóteles (BURKE, 2010: 276-277).

Seja por causa da falta de recursos financeiros, seja por causa da ameaça da peste negra, o Concílio foi transferido para Florença, a qual se ofereceu para arcar com as custas do encontro, a 16 de janeiro de 1439. As discussões entre gregos e latinos chegaram a um acordo sobre o Filioque, o primado da sede apostólica e o papa como cabeça de toda Igreja. O Concílio foi presidido pelo ex-aluno de Plethon, Basílio Bessarion, que, após o final do encontro, migrou da Igreja oriental para a romana, tornando-se cardeal e depois patriarca latino de Constantinopla. A bula *Laentutur Caeli* foi lida na sessão de 6 de julho de 1439 em latim por Giulio Cesarini e depois em grego por Basílio Bessarion, e assinada pelos representantes de cada delegação eclesiástica (REIS, 1966: 324). Ao final do evento uma procissão imitava os reis magos seguindo a estrela de Belém, o que aludia, simbólica e possivelmente, à vinda dos sábios orientais (magos) para curvarem-se ante Jesus (papa romano), mas Plethon abandonou o Concílio antes do final, pois era decididamente contrário à união das duas igrejas (GRANADA, 2020: 134).

Todavia, os acordos firmados durante o encontro não foram cumpridos posteriormente e pouco tempo depois ocorrerá a queda de Constantinopla, tomada pelos muçulmanos. Plethon, como dissemos, foi membro da delegação bizantina nesse Concílio, apesar de simpático ao paganismo, suspeito de heresia e contrário à união das duas igrejas por razões políticas; foi escolhido como consultor externo pelo imperador bizantino João VIII Paleólogo, o qual estava interessado no apoio dos católicos contra o visível avanço do Islã sobre o Império Bizantino. Ecos desse evento memorável encontram-se até mesmo, séculos depois, na poesia de Ezra Pound (*Cantos*, VIII):

[...] E o imperador grego estava em Florença (Ferrara atacada pela peste)

E com ele Gemisthus Plethon

Falando sobre a guerra ao lado do templo em Delfos,

E de POSÍDON...

E contando como Platão foi a Dionísio de Siracusa

Porque ele havia percebido que os tiranos

Eram mais eficientes em tudo aquilo que empreendiam,

Mas ele era incapaz de persuadir Dionísio

Para qualquer melhoria.

(POUND, 2006).

Naquele momento, as exposições eruditas e eloquentes de Plethon sobre a diferença entre a filosofia platônica e a filosofia aristotélica tiveram impacto profundo sobre a alma de Cosme de Médici, tanto que ele, a partir dali, concebeu o programa de fundar uma “Academia Platônica”; ideia concretizada, cerca de vinte anos mais tarde, por um protegido de Cosme e de sua família poderosa em Florença: Marsilio Ficino (LIRA, D. P., 2017: 154-155; GRANADA, 2014: 343; cf. BLUM, 2011), que cita o fato no seu proêmio às *Enéadas* de Plotino de 1492 (LO PRESTI, 2007; SAFFREY, 1996).

Causou impacto também nos humanistas e eruditos italianos, chegando a ser comparado por eles a Platão e Sócrates, daí provavelmente a origem do apelido “Plethon”, pois soava semelhante a “Platão”. Ainda, Leonardo Bruni, na sequência, escreveu em grego obra *A Constituição de Florença*, dedicando-a a Plethon (CODOÑER, 1998: 8). Ficino, como citamos antes, menciona no prefácio de sua tradução de Plotino que Plethon foi fundamental para o retorno do platonismo nesse período (SCHULZ, 2007: 37). Em uma espécie de manuscrito-rascunho, possivelmente de 1464, Ficino faz outra alusão à influência de Plethon sobre Cosme de Médici, e afirma ali que o platonismo teria migrado, com a Academia florentina, de Bizâncio para Florença (KRISTELLER, 1966). E Plethon teria dito, naquela época em que esteve na Itália para participar do Concílio (Cf. CODOÑER, 1998, 28-35; GRANADA, 2014, 344-345), segundo o relato de Georgio de Trebizonda:

Eu mesmo o ouvi em Florença [...] afirmando que em mais alguns anos o mundo inteiro aceitaria uma e a mesma religião com uma mente, uma inteligência, um ensinamento. E quando eu perguntei a ele "de Cristo ou de

Muhammad?", Ele disse: "Nenhum; mas não será muito diferente do paganismo". Fiquei tão chocado com essas palavras que o odiei desde então e o temi como uma víbora venenosa, e não pude mais suportar vê-lo ou ouvi-lo. Também ouvi de vários gregos que escaparam do Peloponeso que ele disse abertamente antes de morrer [...] que poucos anos após sua morte, Muhammad e Cristo entrariam em colapso e a verdade autêntica brilharia em todas as regiões do globo (apud HANEGRAAFF, 2009: 40; tradução minha do excerto).

Em sua obra *Tratado das Leis*, cuja versão original foi destruída, Plethon chega a escrever hinos aos deuses pagãos e elaborar um culto cívico-religioso, oferecendo, talvez inspirado em Proclo, uma dimensão metafísica neoplatônica aos mitos helênicos:

[...] Zeus pai

Pai de si mesmo, criador primordial

Imperador que tudo engrendas, és o mais

excelso e eminente de todos os seres, todo-poderoso,

Que existe por ti mesmo, unidade pura, o bem mesmo,

Quem desde a eternidade sem limites todo

este universo engendraste, as coisas maiores por ti mesmo,

através de outras restantes

dando-lhes o maior grau de perfeição

possível que lhes cabia conceber

tem piedade de nós, salva-nos e

guia-nos também com todas as coisas

através de teus filhos sempre ilustres,

que nos confiaste...

(Leis, III, 35, tradução a partir de CODONER, 1998: 74)

Ainda nesse contexto conciliar, as exposições de Plethon, traduzidas do grego para o latim, resultaram em uma obra polêmica sobre a diferença entre Platão e Aristóteles (*De differentiis Platonis et Aristotelis*, original de 1439), na qual disse que:

Os gregos e os romanos da Antiguidade colocaram Platão muito acima de Aristóteles. Em compensação, os contemporâneos, mais precisamente os ocidentais, pretendem ser mais inteligentes do que eles e admiram mais a Aristóteles do que a Platão. Seguem, lamentavelmente, o árabe Averroes [...] (apud DELBOSCO, 2008: 28, tradução nossa do excerto).

Essa obra inicia a longa controvérsia renascentista a respeito de Platão-Aristóteles, provocando réplicas de George de Trebizonda, um aristotélico, e, depois, o apoio moderado de Bessarion, a favor da conciliação entre platonismo e aristotelismo (REALE, ANTISERI, 2004: 31-32). Plethon critica duramente Aristóteles (BESSARIONE, 2014: 207-215), argumentando que o platonismo tem muito mais proximidade com o cristianismo do que aquele; por outro lado, possivelmente sua crítica a Aristóteles era, também, uma crítica velada ao cristianismo, como Scholarios suspeitava (SCHULZ, 2007: 37-38; TOYNBEE, 1984: 322-323).

De todo modo, através dos latinos Plethon devia saber da força de Aristóteles no Ocidente e de Averroes na Itália, e por isso seu ataque era estratégico para fortalecer e elevar o platonismo filosoficamente (GRANADA, 2014: 347). Além do *Tratado das Leis* e do *De Differentiis*, cabe citar sua *Réplica a Scholarius* (escrita antes de 1449), na qual responde às acusações de helenismo e heresia pagã, além de sustentar que Platão e os pitagóricos eram discípulos de Zoroastro (GRANADA, 2014: 354-358).

2.3.1. Plethon e a linhagem dos sábios antigos.

Ainda no *Tratado das Leis*, Plethon (1858) trará a lume uma exposição da linhagem dos sábios e legisladores antigos que transmitiram as verdades eternas, tão antigas quanto o próprio universo, em duas narrativas ou versões um pouco distintas, mas complementares. A junção de nomes dentro de um mesmo conjunto como os de Zoroastro, Pitágoras e Platão, entre outros, constituía o estofa intelectual para a construção ulterior da *prisca theologia* de Ficino e de outros humanistas renascentistas, como Agripa ou Pico della Mirandola (BLUM, 2011: 92 e 103; GRANADA, 2020: 134).

No Livro I, 2 do *Tratado das Leis* (PLÉTHON, 1858: 31-33), Plethon apresenta uma lista extensa dos sábios e legisladores antigos, históricos ou míticos, veiculadores das verdades sempiternas do mundo:

Quanto a nós, eis os guias que escolhemos entre os legisladores e os sábios: é antes de tudo o mais antigo cujo nome nos chegou, Zoroastro, que revelou, com o maior brilho, aos medos, aos persas e para a maioria dos povos antigos da Ásia a verdade das coisas divinas e a maioria das outras grandes questões. Depois dele vêm, entre outros, Eumolpus, que estabeleceu entre os atenienses

os mistérios de Elêusis para ensinar ali o dogma da imortalidade da alma; Minos, legislador dos cretenses; Licurgo, dos espartanos: acrescentemos Iphitus e Numa, o primeiro dos quais, em conjunto com Licurgo, fundou os jogos olímpicos em homenagem a Júpiter, o maior dos deuses, e o segundo deu aos romanos um grande número de leis, vários dos quais relacionados com os deuses e, em particular, com cerimônias religiosas. Entre os legisladores, estes são os que preferimos. Entre os outros sábios escolhemos, entre os Bárbaros, os Brâmanes da Índia e os Magos da Média; entre os gregos, entre outros e especialmente os Curetes, o que a tradição atribui aos legisladores mais antigos: são eles que recordaram a existência dos Deuses de segunda e terceira ordem, a imortalidade das obras e dos filhos de Júpiter, e que de todo o Universo, crenças que foram destruídas na Grécia pelos Gigantes, esses seres ímpios que lutaram contra os Deuses. Pela força de raciocínios invencíveis, e pela guerra que travaram com os Gigantes, os Curetes triunfaram sobre seus adversários que afirmavam que tudo é mortal, exceto o único criador, antigo princípio de todas as coisas. Depois deles citaremos os sacerdotes de Júpiter em Dodona e os intérpretes de seus oráculos; vários outros homens inspirados, e especialmente o vidente Polyides, a quem o próprio Minos cultivou por sua sabedoria; Tirésias, que deu aos gregos uma grande quantidade de conhecimento elevado, que desenvolveu de maneira mais brilhante a teoria das transmigrações da alma e seus retornos sem fim à terra; Quíron, tutor de um grande número de heróis de seu tempo, a quem devemos muitos conhecimentos e importantes descobertas; acrescentemos os sete sábios que floresceram com brilhantismo na época em que Anaxandrides e Ariston reinaram em Esparta: Chilon de Lacedaemon, Solon de Atenas, Bias de Priene, Tales de Mileto, Cleobulus the Lydian, Pittacus de Mitylene e Myson de Oak. A todos esses mestres acrescentemos também Pitágoras, Platão, bem como todos os ilustres filósofos que se formaram em sua escola, e dos quais os mais ilustres são Parmênides, Timeu, Plutarco, Plotino, Porfírio e Jâmblico. PLÉTHON, 1858: 31-33, Cf. PAPACOSTAS, 1967: 44; HANEGRAAFF, 2006: 1125-1135; BLUM, P. R, 2011: 97).²²

²² "Quant à nous, voici les guides que nous choisissons parmi les législateurs et les sages : c'est d'abord le plus ancien dont le nom nous soit parvenu, Zoroastre, qui a révélé, avec le plus grand éclat, aux Mèdes, aux Perses et à la plupart des anciens peuples de l'Asie, la vérité sur les choses divines et sur la plupart des autres grandes questions. Après lui viennent, entre autres, Eumolpe, qui a établi chez les Athéniens les mystères d'Eleusis pour y enseigner le dogme de l'immortalité de l'âme; Minos, législateur des Crétois; Lycurgue, des Spartiates : ajoutons Iphitus et Numa, dont le premier, de concert avec Lycurgue, fonda les jeux Olympiens en l'honneur de Jupiter, le plus grand des Dieux, et le second donna aux Romains un grand nombre de lois dont plusieurs relatives aux Dieux, et notamment aux cérémonies religieuses. Parmi les législateurs, voilà ceux que nous préférons. Parmi les autres sages nous choisissons, chez les Barbares, les Brahmanes de l'Inde et les Mages de Médie; chez les Grecs, entre autres et surtout les Curetés, que la tradition donne pour les plus anciens législateurs : ce sont eux qui ont rappelé l'existence des Dieux du second et du troisième ordre, l'immortalité des œuvres et des enfants de Jupiter, et celle de l'Univers tout

E, no Livro III, 43 da obra citada, Plethon (PLÉTHON, 1858: 253-257) discorre sobre uma constelação mais resumida dos sábios antigos, não necessariamente em contradição com a anterior, porém com algumas diferenças: a) Zoroastro é o primeiro e mais antigos dos sábios, pois teria vivido em uma época anterior ao retorno dos filhos de Hércules em 5000 anos (o que equivaleria a 6000 AEC); b) os sacerdotes egípcios, que se não receberam as verdades eternas do legislador Min (Menés), retratado como um ignorante, as descobriram por si mesmos e a partir das doutrinas zoroastrianas; c) Dioniso, que conquistou e governou os indianos, e seria um homônimo anterior ao Dioniso, filho de Semele; e, d) os ancestrais gregos que teriam transmitido o culto divino dos Curetes (os quais, na mitologia, podem ser igualados aos dáctilos ou a seus descendentes), chegando depois aos seguidores de Platão e Pitágoras (cf. CODONER, 1998, 70-71).

Cabe aqui tecer alguns comentários a respeito dessa singular formulação plethoniana. Em primeiro lugar, por que Zoroastro é colocado como o primeiro dos sábios e legisladores antigos? Ora, Plethon ficou fascinado com os *Oráculos caldeus* por meio da edição de Miguel Psellos (1018-1078), contudo, não os associava aos “caldeus”, e sim, aos magos persas e à Zoroastro, considerado por Plethon o próprio autor dos *Oráculos* (PLETHON, 2021), não obstante eles terem sido escritos, como hoje se sabe, nos séculos II-III EC (BLUM, 2011: 99). Plethon chegou a excluir trechos dos *Oráculos* que considerava ligados aos caldeus, os quais associava à feitiçaria. Destaca-se aqui que Ficino também os traduziu, a partir de Plethon (CASORETTI, 2002: 45, ver n. 52).

Ademais, Plethon omite, misteriosamente, o nome de Orfeu na sua versão da linhagem dos sábios e legisladores antigos, ainda que não haja dúvida de que conhecia material órfico (WALKER, 2003: 60). Além disso, omite o nome de Proclo, o que é

entier, croyances qui avaient été détruites en Grèce par les Géants, ces êtres impies qui luttèrent contre les Dieux. Par la force de raisonnements invincibles, et par la guerre qu'ils firent aux Géants, les Curetés triomphèrent de leurs adversaires qui prétendaient que tout est mortel, excepté le seul créateur, antique principe de toutes choses. Après eux nous citerons les prêtres de Jupiter à Dodone et les interprètes de ses oracles ; plusieurs autres hommes inspirés, et en particulier le devin Polyide, que Minos lui-même cultivait pour sa sagesse; Tirésias, qui donna aux Grecs un grand nombre de connaissances élevées, qui développa avec le plus d'éclat la théorie des migrations de l'âme et de ses retours sans fin sur la terre ; Chiron, précepteur d'un grand nombre de héros de son temps, auquel on doit beaucoup de connaissances et de découvertes importantes ; ajoutons les sept sages qui fleurirent avec éclat à l'époque où Anaxandride et Ariston régnaient à Sparte : Chilon de Lacédémone, Solon d'Athènes, Bias de Priène, Thalès de Milet, Cléobule le Lydien, Pittacus de Mitylène et Myson de Chêne. A tous ces maîtres joignons encore Pythagore, Platon, ainsi que tous les philosophes distingués qui se sont formés à leur école, et dont les plus illustres sont Parménide, Timée, Plutarque, Plotin, Porphyre «et Jamblique.»

bastante estranho, ao nosso entender, porquanto deve ter vindo dele ao menos uma parte da inspiração para a ideia de uma linhagem da teologia antiga, especialmente na obra *Teologia Platônica* (Cf. HEISER, 2011: 74 e 89, n. 207). Conforme já dissemos, Proclo na *Teologia Platônica* cita Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão como teólogos antigos; e, lateralmente menciona ainda Filolau, Adrasteia e os Curetes como relacionados a essa linhagem (MENDES, CERQUEIRA, 2021). De forma menos expressiva, Proclo cita no *Comentário à República* a Zoroastro e no *Comentário ao Timeu* cita os magos persas. Portanto, coincide com Plethon nos nomes de Pitágoras, Platão, Curetes, além de, parcialmente, Zoroastro.

O ex-aluno de Plethon, Bessarion, por exemplo, tinha vários manuscritos de Proclo em sua biblioteca (HELMIG, STEEL, 2022: 183) e, segundo Scholarius, Plethon omitiu, por alguma razão desconhecida, a dívida intelectual que tinha com Proclo:

É Proclo o teu mestre, do qual você colheu as ideias dispersas em seus muitos e numerosos escritos; pois você cita para apoiar suas opiniões a Plutarco, Plotino, Jâmblico ou Porfírio, porém de Proclo, de quem você se serve mais do que ninguém, não faz uma só menção (apud CODONER. 1998: 25).

Plethon também omite o nome de Moisés, já que era hostil ao monoteísmo, apesar de citar os egípcios e a figura do legislador Menés na segunda narrativa ou lista. Também não cita nada sobre a tradição judaica esotérica conhecida como Cabalá, talvez porque essa não fosse muito conhecida entre os judeus orientais com os quais Plethon tinha contato (LO PRESTI, 2007).

Destacamos que a omissão do nome de Hermes nas duas versões plethonianas é impressionante, isso porque possivelmente Plethon não era um grande admirador da cultura egípcia, porque estava associada ao judaísmo no contexto bizantino e, por conseguinte, ao monoteísmo; nada valorizado pela concepção plethoniana. Talvez a citação do nome de Hermes permitiria algum tipo de ligação com Moisés, que esteve no Egito, segundo a tradição bíblica. Plethon, porém, reconhecia as semelhanças do hermetismo egípcio com os *Oráculos*, além de acreditar que egípcios também receberam e transmitiram a sabedoria primordial de Zoroastro, conforme apontado acima (TAMBRUN, 2006: 960-963). Além disso, Plethon não conheceu diretamente o *Corpus Hermeticum*, divulgado a partir da tradução de Ficino em 1463, quando já tinha morrido (VIEIRA, 2016: 83). Mais a frente retornaremos a essa questão.

Agora, ligados ao universo indiano, Dioniso e os brâmanes (estes são citados vagamente por Proclo e Ficino) constam, separados, em cada lista plethoniana. Percebemos em ambas as narrativas uma prioridade dada à vertente helênica, algo que coaduna com o paganismo de Plethon, apesar de ele colocar este último em conexão com a sabedoria do mundo oriental. A bem da verdade, nada disso era uma grande novidade, porquanto os autores antigos já faziam alusão a um liame entre a filosofia grega e as tradições orientais: por exemplo, um platônico como Numênio de Apameia (século 2 EC) menciona, ao lado de Platão e Pitágoras, a sabedoria dos brâmanes, judeus, magos zoroastrianos e egípcios (BAZÁN, 1991: 231). Além do neoplatonismo posterior a Numênio permanecer atraído pela sabedoria do Oriente, Plethon, como dissemos acima, recebeu uma influência de Proclo e dos neoplatônicos, inclusive ao colocar de forma expressa Plotino, Porfírio e Jámblico na cadeia áurea dos sábios (CODOÑER, 1998: 25).

Como vimos no capítulo I desta pesquisa, Proclo, como afirmou seu discípulo Marino, queria conciliar a teologia grega e a teologia dos bárbaros, cujo projeto era de unir a revelação religiosa helênica (Homero, Hesíodo, orfismo) e a filosofia pitagórico-platônico ao pensamento oriental expresso nos *Oráculos caldeus*, e, ao mesmo tempo, como pagão, rejeitar o cristianismo em ascensão vertiginosa, assim como, antes, os neoplatônicos Porfírio e Juliano o fizeram (HELMIG, STEEL, 2022: 153-154). Por outro lado, conforme observa Juan S. Codoñer, cristãos como Clemente de Alexandria procuravam recuar a cronologia de Moisés para fazê-lo mais antigo do que Platão, e, assim, tentar colocar o pensamento grego como tributário do pensamento judaico-cristão, o que mostra, de qualquer maneira, o quanto Platão era tido como uma autoridade entre os antigos, seja para pagãos, seja para cristãos (CODOÑER, 1998: 26).

Como dito anteriormente, Plethon possivelmente foi uma das referências para a ideia de *prisca theologia* em Ficino (MONFASANI, 2002: 184-186), especialmente na sua troca de Hermes por Zoroastro como teólogo mais antigo (ocorrida por volta de 1469), apesar deste último desconfiar da fama de pagão daquele. Ora, de qualquer jeito, Plethon deixava um desafio para Ficino, ou seja, de unir Zoroastro a Platão, pois aludia a uma tradição zoroastriano-platônica surgida *antes* do cristianismo e fundamentalmente anticristã em sua constituição (HEISER, 2011: 76). Bem, após o Cardeal Basílio Bessarion tentar demonstrar como a tradição platônica não seria realmente anticristã, Ficino parece ter mudado sua avaliação de Plethon e, nos trabalhos escritos entre 1469 e 1490, não tinha mais motivos para não aceitar a primazia de Zoroastro como teólogo

antigo – antes de ler Plethon, Ficino tinha Hermes como o mais antigo. Dessa forma, Ficino proporá uma variante personalizada dos expoentes da *prisca theologia* à luz de uma visão cristã (BLUM, 2011: 95; HEISER, 2011: 155), questão que também aprofundaremos nos próximos capítulos desta dissertação, assim como sobre a relação entre Ficino-Plethon-Proclo e a questão de Zoroastro.

2.4. *Marsílio Ficino e o contexto florentino.*

Agora, antes de voltarmos ao tema da *prisca theologia* propriamente dito, apresentaremos alguns dados elementares sobre a vida e a obra de Marsílio Ficino (1433-1499) dentro do contexto renascentista que, ademais, ajudam a visualizar e enquadrar este tema dentro dele.

A cidade de Florença no período do Renascimento tinha uma situação propícia para o *revival* hermético-platônico que seria levada a cabo com Ficino e outros contemporâneos, ligados ou não à chamada “Academia Platônica de Florença”, como afirma Nicholas Goodrick-Clarke (2008: 37-38). Por quê? Em primeiro lugar, essa cidade abrigou intelectuais imigrantes do mundo bizantino – assim como possibilitou visitas de ocidentais a Bizâncio- que estavam relacionados ao Renascimento naquele momento dos estudos clássicos, especialmente da língua e literatura gregas, sem falar da literatura latina.

Como já aludimos, deve-se citar nesse sentido a iniciativa do literato e chanceler da República florentina Coluccio Salutati (1331-1406), que em 1396/1397 influenciou na importante nomeação do erudito bizantino Manuel Crisoloras (c. 1355-1415) para a Universidade de Florença, onde se formou um sólido núcleo de estudos da língua e literatura gregas. Além de Crisoloras, é necessário citar as contribuições de seus alunos Leonardo Bruni, Ambrogio Traversari e Guarino de Verona (que trouxe manuscritos gregos de Bizâncio), assim como de seu amigo Uberto Decembrio. Também cabe mencionar o nome de Jorge Argyropoulos, outro emigrado bizantino, que chegou a ser, quando jovem, aluno de Plethon. Inclusive Ficino ouviu suas leituras em grego em Florença em 1459, que eram financiadas por Cosme, e aproximou-se desse mestre em um período em que já consolidava seu aprendizado da língua grega (FICINO, 2022: 11). E merece ser citado Teodoro de Gaza, bizantino e tradutor de Aristóteles (BURKE, 2010: 276-277).

Um pouco depois desse período dos primeiros estudos de língua grega, ocorreu o já citado Concílio da União (1438-1439), que foi transferido de Ferrara para Florença e que também foi uma ponte importante entre Ocidente-Oriente em termos de intercâmbio cultural. Cabe destacar o papel de Gemistos Plethon ali, com suas preleções sobre a filosofia platônica, da qual resultou sua obra sobre as filosofias platônica e aristotélica. Nessas obras Plethon disse que os gregos e romanos antigos colocaram Platão muito acima de Aristóteles, enquanto os contemporâneos ocidentais, seguindo Averróes, inverteram a relação, conforme o *De Differentiis* de 1439.

Nesse sentido, Plethon chamou especialmente a atenção de Cosme de Médici, como Ficino apontou depois no proêmio de sua tradução das *Enéadas* de Plotino (1492), para o valor e grandeza da filosofia platônica, cujos textos não estavam até então traduzidos integralmente para o latim. Entremendes, cabe também citar o papel de Basílio Bessarion, ex-aluno de Plethon que trocou a Igreja oriental pela romana: além de presidir o Concílio da União, tomou partido de Plethon na polêmica contra George de Trebizonda a favor de Platão e reuniu um acervo notável de manuscritos antigos.

O que nos leva ao segundo fator citado por Nicholas Goodrick-Clarke (2008: 37-38), o da presença em Florença de uma família rica e influente como os Médici na função de mecenas, financiando e apoiando tanto intelectuais quanto artistas de expressão e vocação, entre eles Ficino, que recebeu de Cosme de Médici uma vila em Careggi para se dedicar tranquilamente às traduções e estudos, além de se reunir com outros importantes intelectuais da época. Os Médici inclusive patrocinaram a busca de manuscritos gregos antigos no Oriente, fundamental para a retomada e revalorização da cultura clássica nesse contexto. Desenhado essa tela mais geral, falaremos agora sobre a vida e a obra de Ficino.

2.4.1. Síntese da biografia de Ficino.

Não tencionamos fazer aqui uma descrição muito detalhada da vida e da obra de Ficino, pois isso já foi feito de forma aprofundada por outros pesquisadores como Raymond Marcel (1958) ou Kristeller (1964), mas apenas ressaltar alguns aspectos mais relevantes para o nosso tema de investigação, o da *prisca theologia*.

Marsílio Ficino nasceu em 19 de outubro de 1433, em Figline, no Vale do Arno. Ele veio ao mundo no seio de uma família de prestígio: seu pai, Diotifeci d'Agnolo di Giusto, era médico-cirurgião em Florença, e atendia famílias ilustres e nobres, entre elas, os poderosos Médici; sua mãe, Alexandra, era filha de um cidadão de Florença (CARVALHO, 2012: 59-60; CELENZA, 2017). O nome “Ficino” teria vindo do diminutivo de Diotefeci, “Fecinus”. A cidadania florentina deve ter sido obtida nos anos 1450, através dos Médici, pois Ficino só assinaria com o nome “Marsilius Ficinus Florentinus” a partir de 1457 (CARVALHO, 2012: 62-63; Cf. MARCEL, 1958).

Desde criança Ficino mostrou especial aptidão para os estudos, e aprendeu a ler sozinho por volta do mesmo período em que ocorria na cidade o Concílio de Ferrara-Florença (1438-1439). Ele teve uma educação clássica, na qual foi priorizada a gramática latina (CELENZA, 2017). Apesar da família dispor de um patrimônio considerável, ela passava por uma certa queda devido à má gestão das finanças, e por isso o pai de Ficino queria que o filho estudasse medicina para ser um médico da nobreza florentina e garantir um alto padrão social e econômico de vida (CARVALHO, 2012: 61).

O primeiro contato de Ficino com Cosme dataria de 1452 (KRISTELLER, 1964: 17; VASOLI, 2009: 11), e foi se intensificando até 1462-1463. Em 1456 ou 1457 foi o ano em que Ficino teria começado o aprendizado do grego (KRISTELLER, 1966), ainda que a data não é precisa, nem quem foram exatamente seus mestres nesta língua (CELENZA, 2017), talvez Bartolomeo Sacchi (conhecido como Platina) e João Argyropoulos. No ano de 1456 teria escrito um texto, *Institutiones Platonicae* (Instituições Platônicas), que já defendia Platão, apesar de ainda não ter lido suas obras no original. Cristoforo Landino e outros amigos desaconselharam Ficino de levar adiante a publicação desse texto naquele momento, que acabou perdido (KRISTELLER, 1964: 17), não obstante, o conteúdo chegou até os ouvidos de Cosme de Médici e este se convenceu do talento extraordinário de Ficino (ALBERTINI, 2007: 107).

Sobre o estudo de Medicina, não é totalmente clara a data, mas Ficino teria terminado seus estudos nessa área entre 1459-1462, na Universidade de Florença; apesar de fontes como o biógrafo antigo Giovanni Corsi (MARCEL, 1958: 680-689) apontarem que ele estudou também em Bolonha, isso não é totalmente certo (KRISTELLER, 1964: 16; VOSS, 2006, XIIIss; VASOLI, 2009; FICINO, 2003).

Por volta de 1459, no período de férias escolares, ou talvez em algum feriado, Ficino visitou Florença, e, acompanhado de seu pai encontrou Cosme de Médici que, encontrou nele a pessoa certa para reviver a filosofia platônica; sonho que tinha desde o Concílio de Ferrara-Florença, promete ao pai de Ficino garantir financeiramente o futuro de seu filho e que ele não precisava se dedicar à medicina (CARVALHO, 2012: 62-63). Em 1462 Ficino recebe de Cosme uma villa em Careggi e no final deste ano uma casa para residir na cidade de Florença, praticamente como presentes pela tradução em curso do *Corpus Hermeticum*, tradução esta concluída em 1463. Nesse mesmo de 1463²³, a vila em Careggi passa a ser de fato de Ficino, próximo a Florença, para ser a sede da chamada “Academia Platônica”. Nela se reuniram a Ficino, ao longo do tempo, artistas e intelectuais de grande porte como Cristoforo Landino, Leon Batista Alberti, Guido Cavalcanti, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola, entre outros (ALBERTINI, 2007; CELENZA, 2017).

O próprio Ficino contextualiza os acontecimentos desse período no prefácio de sua tradução das *Eneíadas* de Plotino, escrito em 1490 e publicado em 1492 (apud SAFFREY, 1992; cf. LO PRESTI, 2007), afirmando que Plethon, no Concílio de Ferrara-Florença (1438-1439), inspirou em Cosme a ideia de criação de uma “Academia” platônica; tarefa da qual Ficino foi incumbido por Cosme, desde jovem, recebendo deste manuscritos da obra de Platão em grego e, em 1463, o *Corpus Hermeticum* que logo de início a tradução das obras de Platão. Cosme de Médici falece em 1464, mas seus descendentes Pedro e Lourenço continuarão ulteriormente a apoiar Ficino.

O restante da juventude de Ficino foi marcada pelas rivalidades políticas da cidade; não por acaso, em 1468 ele se interessa pela obra *De Monarchie* de Dante, que traduziu (ALBERTINI, 2007: 106-107). Apesar das turbulências políticas, em 1469, com cerca de 35 ou 36 anos, já tinha traduzido toda a obra de Platão para o latim (CARVALHO, 2012: 64-68; ALBERTINI, 2007: 107; FICINO, 2018: xviii-xix), cuja publicação seria, contudo, posterior, em 1484, tendo Ficino revisado o trabalho neste interim. Apesar de se especular que Ficino lecionou no Studio Florentino (Universidade de Florença), como esse curto período não foi bem documentado, estudiosos como

²³ Segundo Kristeller (1964: 17; 1964: 17), a villa Carreggi foi doada a Ficino em 1462 e oficialmente passou a ser dele em 18 de abril de 1463 (Cf. GENTILE, 2012: 62).

Kristeller o negam, dizendo que Ficino fez apenas leituras em lugares públicos e nunca foi professor universitário (KRISTELLER, 1964: 18).

Sua importante ordenação como Padre ocorre em 1473, e no ano seguinte é nomeado retor de igreja de São Cristovão por Lourenço de Médici, para o qual escreve *De Christiana religione*, publicada em 1474 mesmo. Mais tarde, em 1487, Ficino vira cônego de Santa Maria del Fiore, a catedral de Florença (CELENZA, 2017; KRISTELLER, 1964: 17). Praticamente o único episódio breve de questionamento de sua ortodoxia religiosa ocorreu logo após a publicação da obra *De vita* (1489), cujo terceiro livro revolve temas como magia, astrologia e hermetismo; com amigos influentes na corte papal, Ficino livra-se rapidamente das suspeitas de heresia religiosa (CELENZA, 2017).

Em 1492 morre Lourenço de Médici, o último protetor de Ficino. E, especificamente, o ano de 1494 será muito duro para ele, com o banimento dos Médici de Florença, ascensão de Savonarola e a morte precoce de seu brilhante aluno e amigo Pico della Mirandola, além da de Poliziano. Em 1498, o polêmico religioso Savonarola é queimado na fogueira, e Ficino morre em outubro de 1499 na vila de Careggi, mais ou menos um ano depois.

2.4.2. *Formação intelectual e obras de Ficino.*

Ficino fez inúmeras traduções, muitas acrescidas de comentários, além da redação e publicação de obras filosóficas originais. Comparando as informações e fazendo uma síntese de P. O. Kristeller (1966: 42; 1964: 15-18), T. Albertini (2007), A. Voss (2006), C. Celenza (2017), T. Carvalho (2012), R. Marcel (1958: 605-608), A. T. Vieira (2017: 9-12), Lo Presti (2007: 38-39, nota), S. Gentile (1990: 72; 2012) e C. Vasoli (2009), além de dados contidos em introduções de três obras de Ficino (1965: 53-56, vol. I; 2018; 2022), Cartas (2009; 2018) e outras coletâneas (2013; 2019), podemos organizar uma cronologia básica coerente de sua formação intelectual, assim como da redação e publicação de suas principais obras.

Cruzando as informações e dados sobre episódios importantes na vida e na formação de Ficino, às vezes percebemos que existem pequenas discrepâncias entre os especialistas:

- I- *Sobre a data em que Ficino iniciou o estudo do grego*: Kristeller aponta 1456 (KRISTELLER: 1966: 42; cf. FICINO: 2018) e Lazzarin aponta 1457 (FICINO, 2012), enquanto Gentile afirma que não pode ter sido muito antes de 1457, pois nessa época o domínio de Ficino do grego era incipiente (Cf. GENTILE, 1990: 72).

- II- *Sobre as primeiras traduções de Ficino*, seriam as seguintes obras: *Argonáuticas órficas*, *Hinos órficos*, *Hinos de Proclo*, *Hinos de Homero*, *Teologia (Teogonia) de Hesíodo*, *Oráculos caldeus* (Comentários a Zoroastro); às vezes, quatro livros de Jâmblico sobre pitagorismo, Hermias e *Tratados Matemáticos* de Théon de Esmirna são acrescentados à lista. Raymond Marcel (1958: 605-607) aponta que ao menos parte dessas traduções teriam começado em 1454-1455, porém a data é pouco verossímil, já que Ficino provavelmente não tinha começado o estudo sério do grego. Kristeller considera que as datas são imprecisas (1966: 42, nota) e S. Gentile, mais recentemente, coloca a tradução delas entre 1457-1463 (1990: 72) e Lo Presti no final da década de 1450 (2007: 38-39, nota 102). Enquanto a introdução do editor à *Teologia Platônica* (1965: 53-56, vol. I) afirma que essas obras foram publicadas entre 1462-1463, Eleonora Lo Presti afirma que elas não foram publicadas na época por causa de seu teor mágico-esotérico (2007: 38-39, Cf. Nota também).

- III- *Sobre a tradução de Platão*, as fontes e o próprio Ficino apontam 1463, mas é preciso considerar que em 1462 ele já tinha em mãos dois manuscritos gregos das obras de Platão, cedidos por Cosme de Médici (KRISTELLER, 1966: 43), e pode ter começado a tradução ainda em 1462, mas interrompido para traduzir o *Corpus Hermeticum* primeiro.

- IV- *Sobre quando e onde Ficino estudou Medicina*, não é claro: algumas fontes dizem que ele estudou em Florença e Bolonha, outras apenas em Florença e que Bolonha é incerto, e o período mais seguro, pelo menos para seu término, é entre 1459-1462 (VOSS, 2006: XIII ss; FICINO, 2013; VASOLI, 2009). Contudo, o roteiro geral parece ser consensual, e ele é a base desta Cronologia básica da formação e produção intelectual de Marsilio Ficino:

1445: estuda humanidades, lógica e latim; tem como professor Luca di San Gimignano.

1451-1458: estuda na Universidade de Florença com o aristotélico Niccolo Tignosi da Foligno.

1452: primeiro contato com Cosme de Médici.

1456: termina a obra Instituições Platônicas (*Libri quattuor Institutionem ad Platoniam disciplinam*), mas não a publica e ela se perde; começa o aprendizado do grego (talvez um pouco antes ou depois); já conhece parte do *Asclépio* latino.

1457-1458: Escreve obras juvenis como *Epistola de quatuor sectis philosophorum*, *De voluptate*, *Tractatus de Deo et anima vulgaris*.

1457-1463: período provável em que traduz *Argonáuticas de Orfeu*, *Hinos órficos*, *Oráculos caldeus*, *Hinos de Homero*, *Hinos de Proclo*, *Teogonia de Hesíodo* etc.

1459-1462: Provavelmente termina os estudos de Medicina, mas não é certo se apenas estudou em Florença ou se estudou em Bolonha também.

1459: atinge o pleno domínio da leitura e escrita da língua grega; assiste leituras públicas em grego de João Argyropoulos.

1463: termina a tradução do *Corpus Hermeticum*; começa a traduzir obra de Platão, podendo ter começado um pouco antes, em 1462.

1464: tem traduzidos 10 diálogos de Platão, que era seu projeto inicial de tradução.

1466: tem 23 diálogos platônicos traduzidos (1 de abril).

1468: traduz *De Monarchia* de Dante

1468-1469: termina de traduzir os 35 diálogos mais as cartas atribuídas tradicionalmente a Platão, mas não termina a revisão e por isso não publica o material.

1469: Escreve o *Comentário ao Filebo* (revisado em 1491-1492 e impresso em 1496); termina o *Livro do Amor* (Comentário ao Simpósio), revisado e publicado em 1484 com a obra completa de Platão.

1469-1474: elaboração da obra *Teologia Platônica*.

1471: publicação do *Corpus Hermeticum* (*Pimander*).

1473: escreve *De Christiana Religione*, obra publicada no ano seguinte, e se corresponde com Lourenço de Médici.

1477: retoma a revisão das traduções de Platão; escreve, mas não publica *Disputatio contra indicium astrologorum*.

1481: Publicação da obra *Conselho contra a Peste* (*Consiglio contro la pestilenza*).

1482: revisa e autoriza cópias das traduções de Platão; publicação da *Teologia Platônica*, sua obra máxima.

1483: tradução enviada para impressão dos diálogos de Platão (com mais uma revisão feita).

1484: primeira edição da sua tradução da Obra Completa de Platão, do grego para o latim, com 36 textos; publicação do *Comentário ao Fedro* (parcial), *Comentário ao Simpósio* (De Amore) e *Comentário ao Timeu*.

1484-1492: Traduções e comentários de Plotino, Porfírio e Proclo.

1486: Leituras públicas de Plotino em na igreja Santa Maria de Angelo.

1488: Traduz Psellos, Sinésio, Porfírio, Proclo, Jâmblico e Prisciano.

1489: Publicação integral do *De Vita Libri Tres*, e de sua *Apologia*; termina a tradução, *De mysteriis de Jâmblico* (publicado em 1497).

1491-1492: Escreve *De Sole* e *De lumine*; projeta publicar as traduções e os comentários sobre Platão juntos.

1491-1492: Traduz Pseudo-Dionísio (talvez mais tarde).

1492: publicação da tradução das *Enéadas* de Plotino.

1494: publicação do *De sole*.

1495: publicação de sua Correspondência, iniciada nos anos 1450.

1496: publicação do *Comentário ao Parmênides* e do *Comentário ao Sofista*.

1496-1497: publicação de traduções de Dionísio Areopagita, Jâmblico, Proclo, Porfírio, Sinésio e Miguel Psellos e sua última obra, incompleta, é um comentário sobre a Epístola aos Romanos de Paulo.

1499: Ficino morre na vila de Careggi a 1 de outubro.

Feita esta breve introdução da vida e da obra de Ficino, passemos agora ao aprofundamento e a contextualizar melhor a elaboração e desenvolvimento da questão da *prisca theologia* em suas obras, algo que o renascentista expôs desde as primeiras obras de juventude até praticamente o final da vida.

CAPÍTULO III

FICINO E A SUA CONCEPÇÃO DE *PRISCA THEOLOGIA*

Após uma introdução histórica ao Renascimento e a síntese bio-bibliográfica sobre Ficino à luz desse contexto, trataremos agora da questão central da *prisca theologia* em sua obra. Como Ficino não dedicou nenhuma obra específica ao tema, esta investigação abordou, especialmente, aquelas obras que contém passagens e fragmentos sobre a temática, direta ou indiretamente, como o *argumentum* ao *Pimander* (FICINO, 2011a), a *De Christiana Religione* (FICINO, 2022; 2011b), a *Teologia Platônica* (FICINO, 1965), o *Comentário ao Filebo* (FICINO, 2019), algumas cartas (FICINO, 2009; 2018), incluindo a coletânea *Sobre o Furor divino* (FICINO, 2019). Além disso, cabe dar atenção ao *Livro do Amor: Comentário sobre o Convívio de Platão* ou *De Amore* (FICINO, 2017), *Os Três Livros sobre a Vida* ou *De Vita* (FICINO, 2006), *De Sole* (apud VOSS, 2006; FICINO, 2003: 208-241) e demais escritos relacionados com a astrologia (FICINO, 2013), o *Comentário ao Parmênides* (FICINO, 2012) e o próêmio às *Enéadas* de Plotino (SAFFREY, 1996; LO PRESTI, 2007).

Entre os especialistas na obra ficiniana, a questão da *prisca theologia* corresponde a um debate já antigo, pois remonta a um artigo de Kristeller em 1938 (GENTILE, 2012: 57), e recorreremos a vários deles em nosso percurso de análise e contextualização, desde pesquisadores mais antigos e consagrados como o próprio Kristeller, Garin, J. Monfasani, R. Marcel, M. J. B. Allen, D. P. Walker, a pesquisadores mais recentes, como J. Hankins, E. Lo Presti, S. Gentile, C. S. Celenza, P. R. Blum, M. Campanelli, M. Granada, Dan Auttrel, O. S. Vieira, Andrea-Noel Paul, James D. Heiser, entre outros. Contudo, apesar de ser um tema bastante comentado, acreditamos que ele não foi “esgotado”, havendo ainda a necessidade de se estruturar uma visão de conjunto, assim como de investigar melhor certos detalhes dentro dessa estrutura, tarefas para as quais este trabalho pretende ser uma modesta contribuição.

3.1. Influências reconsideradas no trajeto do platonismo a prisca theologia.

Sabemos que a aproximação de Ficino com o platonismo foi gradual. Apesar de ter um inicial interesse pela obra aristotélica, ele depois foi se aproximando de Platão.

Ficino nunca considerou Aristóteles exatamente um teólogo antigo, mas um físico que continuou a seguir as pegadas deles, sem contradizê-los, conforme diz no livro VI, I da obra *Teologia Platônica* de 1482 (FICINO, 1965: 339, volume II). Ele nunca perdeu a admiração por Aristóteles (e por Tomás de Aquino), apesar de ver o aristotelismo servindo de justificativa para uma negação da imortalidade da alma. No prefácio da sua tradução das *Enéadas* (1490), Ficino esclarece que alexandristas e averroístas deturparam o pensamento de Aristóteles, mas que esse erro não foi cometido por figuras esclarecidas como Teofrasto, Temístio, Avicena, Pico della Mirandola e até Plethon (SAFFREY, 1996; LO PRESTI, 2007). Ficino chegou a dizer em uma carta a Diacetto, de julho de 1493, que “[o] aprendizado peripatético representa o caminho para a sabedoria platônica, de modo que ninguém jamais é admitido nos confins dos mistérios platônicos sem antes ter sido iniciado nos ramos peripatéticos do aprendizado” (apud CELENZA, 2017).

Sabemos que por volta de 1456 Ficino já defendia Platão e o platonismo na sua obra perdida *Instituições Platônicas*, mesmo período em que pode ter começado seu trabalho como tradutor de obras de autores gregos²⁴. Nesse período Ficino já dispunha também de parte do *Asclépio*, como observa Francesca Lazzarin em sua introdução ao *Comentário ao Parmênides* (FICINO, 2012). Podemos afirmar que o embrião da *prisca theologia* já está presente nos primeiros escritos ficinianos, concepção esta que nunca mais o deixou no decorrer de sua carreira como intelectual humanista.

Como vimos anteriormente, a expressão “teólogos antigos”, ou apenas “teólogos” (mas associada a algo “antigo e secreto”), parece ter origem em autores como o pitagórico Filolau (fragmento 40), Plutarco (*De animae procreatione in Timaeo*, 33; *De Ísis e Osíris*, 360E), Porfírio (*O Antro das ninfas*, IX) e Proclo (*A Teologia de Platão*, I, V). Sem falar de referências aos “antigos”, presentes em Platão (referindo-se talvez aos pitagóricos), Aristóteles (aos órficos) e Plotino (a Platão e aos pré-socráticos). Ficino conhecia praticamente todas essas fontes, então possivelmente veio delas essa referência aos teólogos antigos e à teologia antiga, em especial Proclo (HEISER, 2011: 74 e 89, n. 207).

²⁴ Existe uma pequena divergência entre os especialistas sobre o data do início do aprendizado de grego em Ficino: Raymond Marcel aponta 1454 (MARCEL, 1958: 605), enquanto Kristeller coloca a data de 1456 (KRISTELLER, 1966: 42) e Francesca Lazzarin para 1457 (FICINO, 2012). Igualmente sobre as primeiras traduções existem pequenas discrepâncias: S. Gentile estipula entre 1457 e 1463 (GENTILE, 1990: 72) e Lo Presti para o final da década de 1450 (LO PRESTI, 2007: 38).

Ficino teve provável influência procliana no início de sua elaboração da *prisca theologia*, além da influência de Plethon, ainda que modifique e amplie a discussão à luz da visão de mundo cristã (MONFASANI, 2002; BLUM, 2011; SCHULZ, 2007), autores que, junto com os *Oráculos caldeus*, por volta de 1460 ele já conhecia razoavelmente (LO PRESTI, 2007: 39-42).

Se compararmos sincronicamente a linhagem dos teólogos antigos em Proclo na *Teologia Platônica* com o *Tratado das Leis* de Plethon e com primeira versão de Ficino da linhagem da *prisca theologia*, a do prefácio ao *Pimander* (1463), época em que ele já tinha lido Plethon e Proclo, temos o seguinte:

- a) Ficino: Hermes, Orfeu, Aglofemo, Pitágoras, Filolau, Platão (*argumentum ao Pimander*);
- b) Proclo: Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão; e cita secundariamente Filolau, Homero, Hesíodo, Adrasteia e os Curetes (*Teologia Platônica*, PROCLO, 2011: 57; MENDES, CERQUEIRA, 2021, 242-255);
- c) Plethon: a) Zoroastro, Eumolpos, Minos, Licurgo, Iphitus, Numa, brâmanes, magos persas, Curetes, sacerdotes de Dodona, Polyeidos, Tirésias, Quíron, Sete Sábios (Tales, Pítacos, Bias, Solon, Cleóbulo, Mison e Quílon), Pitágoras, Platão, Parmênides, Timeu, Plutarco, Plotino, Porfírio, Jâmblico (Livro I, 2, *Tratado das Leis*, PLÉTHON, 1858); b) Zoroastro (cuja existência teria se dado em 6000 AEC), os sacerdotes egípcios, possivelmente tributários dos persas; Dioniso (versão indiana), ancestrais dos Curetes, seguidores de Platão e Pitágoras (*Tratado das Leis*, Livro III, 43, PLÉTHON, 1858).

Agora, comparando-os, temos a seguinte situação:

- a) os nomes de Pitágoras e Platão são comuns aos três autores.
- b) Orfeu, Aglaofemo e Filolau aparecem em Ficino e Proclo, mas não em Plethon, que misteriosamente omite o nome de Orfeu, apesar de conhecer material órfico.
- c) Proclo e Plethon citam os Curetes, mas Ficino não;
- c) apenas Ficino cita Hermes, provavelmente por influência de Lactâncio e pela leitura direta dos textos herméticos; Proclo possivelmente conhecia a figura de Hermes (Marino alude à cadeia hermaica), já Plethon só cita os sacerdotes

egípcios de passagem, possivelmente não conheceu os textos herméticos diretamente nem tinha grande apreço pelos egípcios.

d) apenas Plethon cita Zoroastro e os magos persas, colocando-o como primeiro teólogo antigo; Proclo não cita Zoroastro na *Teologia Platônica*, mas o cita no *Comentário à República* de Platão (XVI) e no *Comentário ao Timeu* (II. 208.7-208.30) só Proclo cita Homero, e apesar de Plethon aludir à figuras da mitologia grega como Dioniso e outras, ele considera Homero e os poetas como distorcedores da religião, por sua sua visão da mitologia pressupunha uma depuração filosófica.

e) a linhagem de Plethon é mais ampla em elos de cadeia e no aspecto da geografia, mas Ficino faz em obras posteriores alusões, conquanto vagas, aos indianos e outros povos orientais, por exemplo no *De Christiana religione*, 1474 (FICINO, 2022).

f) em Proclo a linhagem dos platônicos está implícita, já Plethon cita vários platônicos, Ficino o fará melhor depois, mas Plethon omite o nome de Proclo cuja obra, porém, ele conhecia.

g) ausência nos três autores do nome de Sócrates como teólogo antigo nessas obras, ausência notada por M. J. B. Allen.²⁵

Apenas comparando a primeira versão da *prisca theologia* em Ficino, no prefácio ao *Pimander*, com Proclo na *Teologia Platônica* e Plethon no *Tratado das Leis*, não chegamos a uma visão clara sobre as possíveis influências recebidas por Ficino. Segundo John Monfasani, Ficino mencionou Plethon em cinco momentos ao longo de suas obras publicadas, além de referências encontradas em manuscritos; de qualquer forma, Ficino não podia, contudo, abdicar de reconhecer a autoridade do maior platonista da geração anterior (MONFASANI, 2002: 184-186)

Kristeller não tem dúvida (1964: 15) de que Ficino teve influências de Plethon para extrair a ideia ou inspiração inicial para pensar em uma antiga tradição teológica pagã derivada de Zoroastro, Hermes, Orfeu, Pitágoras e seus seguidores, ainda que as diferenças existam, e com ele concordam Monfasani (2016, XII: 58), Bazán (2020: 118)

²⁵ Conforme a resenha de John Monfasani (1999).

e Granada (2014: 358, nota 51). Mas, Plethon era um reformador político que usava a filosofia platônica para combater a teologia cristã e dava uma interpretação alegórica da mitologia helênica; esse era seu projeto teológico-político. Em complemento a isso, como afirmou Granada (2014: 344-345), Plethon visava a restauração da Grécia, da filosofia helênica pré-cristã e das estruturas e valores religioso-políticos que o cristianismo aboliu em sua ascensão histórica e cultural. Ele era um partidário do helenismo e da resistência secular que preservava e transmitia o legado intelectual da antiga filosofia em sua concepção como via possível de união intelectual com o divino. Ora, essa resistência anticristã só poderia ocorrer, em um ambiente dominado pelo cristianismo, de forma privada, reservada, e ser formulada esotericamente, como camuflada através de véus, de acordo com Granada (Ibidem, p. 345).

Enquanto Ficino, exceto talvez na juventude e no fim da vida (por causa de Savonarola), aparentemente não se interessava muito por problemas políticos (SKINNER, 1999: 136-137) e, acima de tudo, manteve uma harmonia entre tradição sapiencial pagã (especialmente platonismo e hermetismo) com o cristianismo em que os dogmas deste tinham expressão profética na prisca theologia (KRISTELLER, 1964: 15; GRANADA, 2014: 359). Ficino tinha interesse em uma reforma mais profunda, social, filosófica e religiosa, pois enxergava uma decadência da filosofia (especialmente por causa do averroísmo) e da religião (tanto pela impiedade quanto pelo avanço do Islã no Oriente), voltando-se para os teólogos antigos, pois eles forneciam um modelo de união entre as duas dimensões (FICINO, 2022: 15-19; HEISER, 2011).

Por sua vez, Plethon pretendia, especialmente no *Tratado das Leis*, realizar uma reforma política, filosófica e religiosa à luz do paganismo e da tradição antiga depurada e harmonizada pela teologia e ontologia da filosofia também restaurada, enquanto Ficino queria uma reforma do cristianismo e da filosofia do seu tempo (GRANADA, 2014: 366-367). Apesar do caráter radicalmente político e pagão de Plethon, em contraste com o caráter cristão apologético e pouco politizado de Ficino, ambos reconheciam, ainda que não necessariamente nos mesmos termos e detalhes, que existia uma tradição sapiencial antiga que era esotérica e expressava as mesmas verdades fundamentais (KRISTELLER, 1964: 15; GRANADA, 2014: 359). Ficino chega a dizer tanto na *Teologia Platônica* quanto no proêmio das *Enéadas* (SAFFREY, 1996; LO PRESTI, 2007) que os teólogos antigos ocultaram a sabedoria do vulgo através de véus poéticos.

Raymond Marcel contesta essa leitura de Kristeller (leitura apoiada por Monfasani Bazán e Granada), pois, segundo ele, Plethon foi pouco citado por Ficino porque, evidentemente, não era uma fonte decisiva para ele, podendo ter valorizado mais Zoroastro a partir de Proclo e de autores como Diógenes Láercio, Plutarco, além do próprio Platão no *Primeiro Alcibiades*, 122 a (PLATÃO, 2007: 263), ponto específico em que M. J. B. Allen concorda com Marcel (MONFASANI, 1999). Comentaremos esse ponto melhor mais adiante. De qualquer forma, na ausência de dados, textos e argumentos mais sólidos sobre esse verdadeiro emaranhado de influências, faz mais sentido, a nosso ver, se pensarmos na partilha de referências comuns, sem implicar em uma identidade de pensamento e objetivos. Conforme Lo Presti (2007: 42), o caminho de Ficino até Proclo, se não passou por Plethon diretamente, comungava com ele de uma referência comum na obra procliana (cf. HEISER, 2011: 74 e 89, n. 207). De um jeito ou de outro se encontraram ali, porém com objetivos e intenções distintas.

Plethon, como estranhou Scholarius, não citou Proclo no *Tratado das Leis*, apesar de citar outros neoplatônicos (como Plotino e Jâmblico), já que devia muito a ele. Isso é indiciado pela própria presença de uma possível influência: por exemplo, os hinos plethônicos ao sol no *Tratado das Leis* seriam inspirados no hino procliano ao sol, o Hino órfico I dedicada a Helio (WALKER, 2003: 61). Mas, apesar da omissão escandalosa do nome de Proclo, Plethon anteviu nele, segundo Lo Presti (2007: 42), o modelo filosófico para fundamentar o mito de uma teologia antiga, de uma verdade original e originária que, ademais, constituía uma teologia não-cristã, mais antiga e fora dos marcos do cristianismo, começando com Orfeu e terminando com Platão. Plethon, sabidamente, tinha o projeto de restaurar o helenismo, e nesse afã, além de Proclo, serviu-se dos *Oráculos caldeus*, associando-os a Zoroastro.

Os *Oráculos* foram valorizados pelos neoplatônicos desde Porfírio e Jâmblico com o *status* de uma escritura sagrada (HADOT, 2008: 244; REALE, 2008: 154), e depois comentados no Medievo por Psellos que, todavia, encarou-os à luz do cristianismo. Plethon, todavia, não só fez cortes e revisões em sua edição dessa obra, livrando-a de qualquer tipo de cristianização, como acreditava que esses textos não eram “caldeus”, e sim tinham uma origem e uma antiguidade que remontavam aos magos persas discípulos de Zoroastro, sendo expressão do zoroastrismo primitivo (LO PRESTI, 2007: 47;

GRANADA, 2014: 346). Plethon, seguindo Plutarco e outros autores antigos²⁶, acreditava que Zoroastro teria vivido até cinco mil anos antes da Guerra de Troia, sendo mais antigo do que o próprio Moisés (GRANADA, 2014: 356-358). Pode ter existido nisso, também, influência do seu mestre Eliseu, que já associava o zoroastrismo ao platonismo, conforme a tradição da escola iluminacionista de Sohrevardî, com este da mesma fonte procliana (BAZÁN, 2020).

Agora Ficino, conforme ainda Lo Presti (2007: 42), por volta de 1460, antes de traduzir o *Corpus Hermeticum* e de traduzir as obras de Platão, já tinha conhecimento – através do manuscrito *Riccardianus graecus* 76 – de várias obras de Plethon, tais como: *De differentiis*, da *Replica a Scholarios*, a *Oração Fúnebre a Helena e a Cleops*, *De Fato* (capítulo 6 do livro II do *Tratado das Leis*), a *Magika Logia* (*Oráculos caldeus*) com a exegese de Plethon, que partiu de Psellos, entre outras (Cf. MARCEL, 1958: 610; GRANADA, 2014: 358, n. 51).

P. R. Blum afirma, por sua vez, que não é certo que Ficino tenha lido todo o *Tratado das Leis* de Plethon, talvez tenha lido apenas uma parte (BLUM, 2011: 89-90). Blum aponta que Ficino equivocadamente associou Plethon ao aristotelismo (prefácio das *Enéadas* de 1492), enquanto Monfasani acredita que Ficino conhecia sim o anti-aristotelismo pletoniano, do qual discordava, já que preferia uma concordância entre Platão e Aristóteles e não uma oposição radical (MONFASANI, 2002: 184-186). Por sua vez, Granada (2014: 347, n. 13) sugere que como Plethon atacava mais Averroes, por este negar a imortalidade da alma, do que Aristóteles, enquanto Ficino deduziu, como na introdução de sua edição das *Enéadas* de Plotino de 1490/1492 (SAFFREY, 1996; LO PRESTI, 2007), que Plethon também defendia um acordo entre Platão e Aristóteles, o que estava em consonância com neoplatônicos antigos como Proclo.

Apesar de não sabermos realmente o quanto Ficino leu das obras de Plethon e o quanto assimilou delas, sabemos com segurança que este último era hostil com o aristotelismo (Aristóteles era um ateu dissimulado para ele), preferindo o platonismo e considerando ele mais afim com o cristianismo (SCHULZ, 2007: 37-38). Não obstante, também era hostil com a concepção cristã, pois o surgimento desta implicou em um abandono das ideias helênicas. Plethon considerava Aristóteles e os cristãos (assim como judeus e muçulmanos) como “sofistas”, deturpadores, inovadores ou críticos superficiais,

²⁶ Sobre Zoroastro e os gregos, Cf. FERNANDES, 2016.

pois desviaram-se das verdades fundamentais da tradição sapiencial antiga, representava especialmente pelo liame entre a sabedoria helênica e o zoroastrismo (GRANADA, 2020: 134). Igualmente considerou como “sofistas” poetas como Homero e seus continuadores, pois deformaram a religião correta (GRANADA, 2014: 359-363).

Plethon, como dissemos antes, ignorou tanto os textos herméticos – que talvez não conheceu diretamente – quanto a figura de Hermes, fazendo com que os egípcios, quando muito, apesar da ignorância e zoolatria de Min (Ménes), derivassem sua sabedoria dos persas (GRANADA, 2014: 356-358). Por que a insistência em Zoroastro e nos persas, se Plethon era um defensor do paganismo helênico? Porque sendo os *Oráculos caldeus* uma obra ligada ao zoroastrismo e sendo este de uma antiguidade imemorial, configurava a matriz de todas as religiões e tradições ulteriores, a primeira a reconhecer a unicidade, onipotência divina e imortalidade da alma humana, da qual a própria tradição helênica derivava e dependia; e, esse era um modelo sem conexão com o cristianismo que, ademais, serviria como uma fachada para a restauração pagã pretendida por Plethon (LO PRESTI, 2007: 47-52).

Não obstante as objeções de Raymond Marcel (1958: 610-611), é preciso considerar aqui a hipótese de que o fato de Ficino ter citado pouco Plethon, apesar de indubitavelmente conhecer sua obra, pode ter sido antes uma tentativa de mascaramento de sua real influência, quase como um desconforto. O próprio Plethon ocultava suas ideias fora do seu círculo esotérico de discípulos, assim como disfarçou a influência recebida de Proclo, como dissemos. Ora, Plethon tinha a fama, aliás bastante justificada, de pagão e herético e era cuidadoso pois vivia dentro do mundo da cristandade bizantina, e, em contrapartida, seria no mínimo estranho e imprudente um padre católico como Ficino, que chegou mais tarde (1489-1490) a ser suspeito de heresia por causa de seus textos sobre magia e afins, admitir de forma ostensiva a influência recebida de um pagão contemporâneo, apesar da relevância de Plethon entre os eruditos humanistas latinos e bizantinos. Por outro lado, Ficino não podia negar a influência recebida, daí sua cautela, mais do que uma suposta dívida pequena com Plethon.

Como observa Monfasani (2016), a escolha de Ficino por Hermes em 1463 pode ser considerada uma espécie de resposta a Plethon que tinha escolhido Zoroastro. Se Ficino estava lendo Proclo em 1463, provavelmente também lia Plethon, e desde 1461-1462 qualquer pessoa culta que soubesse grego naquele contexto sabia que Plethon atribuía a Zoroastro a origem da tradição platônica. Nos comentários à margem que fez

ao *De Fato* de Plethon (ms. 76 da Riccardiana em Florença), Ficino foi muito hostil. Eles devem datar de 1460, quando George de Trebizonda e Scholarius pintaram Plethon como um neopagão aos olhos do público, o que explica a hostilidade de Ficino. Ora, além de tudo, a *prisca theologia* de Plethon era um desafio para Ficino, pois se ele era um neopagão, esta corrente remontava a uma tradição platônica anticristã (HEISER, 2011: 76). Então Ficino precisava optar por uma tradição separada da de Plethon, ou seja, uma que começasse com Hermes Trismegisto (MONFASANI, 2016: XII, 58) e respondesse ao grande erudito platônico bizantino com sua própria versão. Acrescentamos ainda ao comentário de Monfasani, Hermes permitia uma ponte tranquila com o platonismo e o cristianismo que era aceitável para os cristãos, dada as referências a ele em Lactâncio, Eusébio de Cesareia e até Agostinho.

No entanto, a situação muda quando Bessarion, com seu *In Calumniatorem Platonis*, acalma o público latino sobre suspeitas da tradição platônica ser anticristã. O que ajuda a explicar o motivo de Ficino, nos textos posteriores, seja na *Teologia Platônica* (escrita em 1469-1474), seja em trabalhos da década de 1490, tratar Plethon de forma bastante respeitosa (especialmente no proêmio à tradução das *Enéadas*). Amenizada essa visão hostil inicial, Ficino não tinha razão para não aceitar a autoridade de Plethon sobre Zoroastro como o primeiro teólogo antigo, o que ele faz no *Comentário ao Filebo* escrito em 1469, como aponta John Monfasani:

... todos aceitam que foi sob a influência de George Gemistus Plethon que em 1469, em seu comentário sobre o *Filebo*, Ficino alterou seu esquema de 1463 da *prisca theologia* e substituiu Hermes Trismegisto por Zoroastro como o primeiro dos *prisci theologi*, empurrando Hermes para o segundo lugar. A verdadeira questão é se uma leitura de Pletho levou Ficino a propor uma *prisca theologia* bem definida em 1463. Acho que a resposta é sim. Em 1463, Ficino lia muito em grego Essa é a única maneira de explicar a inclusão de Aglaophemus em sua sucessão de *prisci theologi*, uma vez que o único lugar em que Aglaophemus aparece na literatura clássica é no Livro I da *Teologia Platônica* de Proclo. Ficino, como é bem conhecido, fez uma nota marginal listando Aglaophemus em sua cópia da *Teologia Platônica*. Mas se Ficino estava lendo Proclo em 1463, não há razão para supor que ele também não estivesse lendo Plethon, especialmente quando em 1461 ou 1462 Andronicus Callistus poderia assumir que qualquer um que soubesse ler grego saberia da identificação de Zoroastro por Plethon como o fundador da tradição platônica. Plethon, no entanto, apresentou um tremendo desafio para Ficino. Em seus comentários marginais ao *De Fato* de Pletho no MS 76 da Biblioteca

Riccardiana, Florença, Ficino mostrou-se violentamente hostil a Plethon. Se esses comentários datam, como suspeito, da década de 1460, quando George de Trebizonda e George Scholarius proclamava ser Plethon um neopagão, então a hostilidade de Ficino torna-se ainda mais compreensível. A prisca theologia de Plethon, portanto, representava um problema para Ficino. Se Pletho era um neopagão, então sua prisca theologia poderia ser vista como uma tradição platônica anticristã. Ao conceber uma tradição antiga diferente, divorciada de Plethon, a saber, aquela que começou com Hermes Trismegisto, Ficino tinha uma resposta para Plethon. Depois que Bessarion acalmou as suspeitas entre o público latino em geral sobre a natureza anticristã da tradição platônica com seu *In Calumniatorem Platonis*, Ficino parecia ter uma visão mais benigna de Plethon, mencionando-o pela primeira vez em um trabalho publicado na *Teologia Platônica*, que ele escreveu entre 1469 e 1474, e depois várias outras vezes de maneira respeitosa em a década de 1490. Mas se por volta de 1469 Ficino havia perdido sua hostilidade inicial a Plethon, então ele não tinha razão aparentemente para não aceitar o privilégio da autoridade de Plethon sobre Zoroastro como o primeiro dos *prisci theologi*. E assim, no comentário ao *Filebo*, Ficino revelou sua nova e definitiva sequência dos *prisci theologi*... (MONFASANI, 2016: XII: 58; Cf. BLUM., 2011)²⁷.

²⁷ “...everyone accepts that it was under the influence of George Gemistus Pletho that by 1469, in his commentary on the *Philebus*, Ficino altered his 1463 scheme of the prisca theologia and replaced Hermes Trismegistus with Zoroaster as the first of the prisci theologi, pushing Hermes to the second place. The real question is whether a reading of Pletho prompted Ficino to propose a well defined prisca theologia in 1463. I think the answer is yes. By 1463 Ficino was reading widely in Greek. That is the only way to explain his inclusion of Aglaophemus in his succession of prisci theologi since the only place Aglaophemus appears in classical literature is in Book I of Proclus’ *Platonic Theology*. Ficino, as is well known, made a marginal note listing Aglaophemus in his copy of the *Platonic Theology*. But if Ficino was reading Proclus by 1463, there is no reason to suppose that he was not also reading Pletho, especially when by 1461 or 1462 Andronicus Callistus could assume that anyone who could read Greek would know of Pletho’s identification of Zoroaster as the founder of the Platonic tradition. Pletho, however, presented a tremendous challenge to Ficino. In his marginal comments to Pletho’s *De Fato* in MS 76 of the Biblioteca Riccardiana, Florence, Ficino showed himself violently hostile to Pletho.⁶² If these comments date, as I suspect, from the 1460s, when George of Trebizond and George Scholarius were proclaiming Pletho to be a neo-pagan, then Ficino’s hostility becomes all the more understandable. Pletho’s prisca theologia therefore posed a problem for Ficino. If Pletho was a neo-pagan, then his prisca theologia could be seen as an anti-Christian Platonic tradition. By conceiving a different antique tradition divorced from Pletho, namely, one that began with Hermes Trismegistus, Ficino had an answer to Pletho. After Bessarion had calmed suspicions among the general Latin public about the anti-Christian nature of the Platonic tradition with his *In Calumniatorem Platonis*, Ficino seemed to take a more benign view of Pletho, mentioning him for the first time in a published work in the *Platonic Theology*, which he wrote between 1469 and 1474, and then several other times in respectful fashion into the 1490s.⁶³ But if by 1469 Ficino had shed his initial hostility to Pletho, then he had no reason not to accept Pletho’s seemingly authoritative privileging of Zoroaster as the first of the prisci theologi. And so in the commentary to the *Philebus* Ficino revealed his new and definitive sequence of the prisci theologi...”

E Plethon, e com ele Ficino, inovavam até com relação a Sohrevardê, cuja *prisca theologia* começava com Hermes, não com Zoroastro. Sem dúvida, Ficino não poderia ficar confortável nem inenso às provocações plethonianas, seja por ele ser um platônico muito importante dentro do período, seja pela sua construção de uma *prisca theologia* não-cristã. Ficino deve ter percebido a estratégia intelectual sutil de Plethon de colocar o paganismo como matriz de uma tradição mais antiga e independente do cristianismo, e era-lhe necessário repensar a *prisca theologia* de forma que esta, assimilando o paganismo, não diminuísse nem ignorasse a dignidade da visão de mundo cristã.

Lo Presti comenta e resume a questão da leitura dos especialistas sobre a relação mais geral entre Ficino-Plethon, certamente um relacionamento tenso por um ser cristão e o outro ser anticristão. Kristeller afirmou que a influência de Plethon sobre Ficino foi mais restrita à *prisca theologia*, considerando que Ficino via nos teólogos antigos precursores do cristianismo e Plethon queria descristianizar a filosofia e a teologia. Já E. Garin, C. Vasoli, B. Tambrun e S. Gentile²⁸ criaram a hipótese de uma continuidade entre o platonismo bizantino de Plethon (por sua vez herdeiro de uma “*prisca theologia*” na cultura religiosa bizantina anterior que valorizou os *Oráculos caldeus*, a partir de Psellos) e o platonismo de Ficino (LO PRESTI, 2007: 53).

Garin valoriza e percebe até mesmo uma estratégia *política* na forma como Ficino, no próêmio às *Enéadas* de Plotino que traduziu (1490), atribuiu a Plethon uma influência decisiva sobre Cosme de Médici, durante o Concílio de Ferrara-Florença (1438-1439), no intuito de reasgatar o platonismo e fundar a “Academia de Florença” através dele, Ficino. Por que Ficino, um padre cristão ligado a *prisca theologia* e que queria, ademais, usar o platonismo para reforçar o cristianismo, se afiliria explicitamente a Plethon, um anticristão relacionado ao politeísmo? Segundo Garin (GARIN, apud LO PRESTI, 2007: 54-55), sob um quadro histórico-político mais amplo, o Concílio ocorreu em um contexto que a Igreja oriental e o imperador bizantino queriam apoio católico contra o avanço do Islã, enquanto a Igreja latina (e as cidades italianas) queriam demonstrar força. A queda de Constantinopla aconteceu pouco tempo depois (1453) do evento, intensificando inclusive a migração de sábios bizantinos para as cidades italianas como Florença, que cresceram na época em prestígio econômico e político, sendo estas agora guardiãs do patrimônio cultural greco-latino e helenístico. Em outras palavras, o platonismo migrou

²⁸ Gentile enxerga influência de Plethon na própria ordem das traduções e comentários de Ficino, as quais seguiriam a ordem de sucessão dos teólogos antigos (GENTILE, 1990: 72, 83-84; Cf. GENTILE, 2012).

de Bizâncio para Florença, e Ficino queria ressaltar esse processo de grande significado histórico, político e cultural ao escolher salientar o nome de Plethon vinculado ao de Cosme e ao seu também (LO PRESTI, 2007: 54-57).²⁹

A nosso entender, independente do verdadeiro grau de influência de Plethon sobre Ficino, sabemos que eles partilhavam referências comuns (Proclo e os platônicos, *Oráculos caldeus*, Zoroastro), mas cada um com seu próprio “programa” a ser executado, e, talvez nesse sentido, corriam em uma mesma direção, mas sem se encontrar, cada um dentro de sua lógica filosófica interna. Ora, Plethon rejeitava Aristóteles e qualquer forma de monoteísmo, e Ficino não rejeitava Aristóteles e ainda incorporou o Egito e o hermetismo à essa problemática, o que Plethon não fez.

Ainda que seja admitida, por hipótese, que a influência central de Ficino para elaborar a *prisca theologia* foi Proclo (ou outro autor antigo como Plutarco e Diógenes Laercio) e não Plethon, a verdade é que a questão não muda muito, pois Proclo – assim como Plethon – era um pagão e, por mais que ele estivesse aberto a uma síntese entre a filosofia e teologia helênicas com os *Oráculos caldeus* e a filosofia oriental, ele não era um simpatizante do cristianismo, mas sim, praticamente, o último grande representante de uma cultura pagã helênica que será silenciada pela vitória cristã. Por outro lado, se admitirmos que Ficino também foi influenciado por Pais da Igreja (como Lactâncio, Clemente, Eusébio, Agostinho) que estavam abertos a aceitar que o cristianismo foi precedido ou inspirado em uma tradição mais antiga, que englobava nomes como Platão, Hermes e Zoroastro, nenhum deles estaria aberto a abdicar da superioridade judaico-cristã dentro desse conjunto. Ficino, como disse Clement Salaman, não foi o primeiro a pensar sobre uma *prisca theologia* que juntasse todas essas fontes e referências em um mesmo cadinho, mas ele foi único a tenta equilibrar os pesos de cada vertente, assim como unir filosofia e religião (apud FICINO, 2018: xxxi).

3.2. *A prisca theologia no corpus ficiniano.*

Depois desta discussão prévia sobre influências e referências de Ficino, trataremos na sequência, mais detalhadamente, esses movimentos teóricos dentro do pensamento ficiniano ao longo das obras mais dedicadas ao tema da *prisca theologia*.

²⁹ Gentile (2012) questiona e comenta a crença de Ficino em elementos providenciais e até astrológicos nessa relação que faz entre Plethon, Cosme e ele próprio, que gerou o renascimento do platonismo e da *prisca theologia* naquela época.

3.2.1 Primeiros Textos (1456-1459).

Como dissemos, Ficino elaborou e reelaborou esta noção de *prisca theologia* em passagens de diversas obras e cartas ao longo de sua vida intelectual, sendo assim um desafio inicial para o pesquisador mapear e articular essas passagens entre si assim como contextualizá-las.

Nossa estratégia foi mapear inicialmente as diversas passagens na obra ficiniana em que a *prisca theologia* é citada diretamente, e/ou o nome dos teólogos antigos (Zoroastro, Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão), e selecionando aquelas que pareciam mais significativas para análise, à luz de comentários feitos por especialistas sobre algumas delas. Depois disso, procuramos articular essas passagens selecionando pressupondo uma lógica interna em suas alterações e elaborações (por exemplo, trocar Hermes por Zoroastro como primeiro), à luz do desenvolvimento do próprio pensamento de Ficino e do seu uso de diversas fontes e referências.

Como considera Monfasani (2016, XII: 47-49), existia, antes dos primeiros textos de Ficino, uma espécie de *prisca theologia embrionária* cuja noção circulava entre intelectuais humanistas da época, e que estava relacionada ao impacto da tradução para o latim de duas obras que Ficino irá conhecer. Em primeiro lugar, a tradução da obra *Vidas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio (LAERTIUS, 2008) por Ambrogio Traversari, que circulou depois de 1433 como manuscrito até sua publicação em 1472. Essa obra, no Livro IV, menciona uma parte da linhagem dos escolarcas da Academia platônica após Platão: a) Velha Academia: Espeusipo (c. 408-339/8 AEC), Xenócrates (c. 396/5-314/3 AEC), Pólemon (morto em c. 270/269 a.C.) e Crates (morto em c. 268-264 AEC); b) Fase Média: Arcesilau de Pitane (316/5-241/0 AEC), Lácides de Cirene (escolarca de 241 a 215 AEC.), seguido por Evandro, Técleles e Hegesino de Pérgamo (cerca de 160 AEC); c) Nova Academia: Carnéades de Cirene (c. 214/3-129/8 AEC), Clitômaco (c. 187/6-110/9 AEC), que também criticou estoicos e epicuristas, assim como os peripatéticos; este escolarca, a partir de 126/7 AEC, foi sucedido por Fílon de Larissa, sobre quem Diógenes Laércio não nos fala.

Ficino comenta o assunto diretamente na *Teologia Platônica* (Livro XVII, I, 1965: 369, volume 2) e chega a falar na existência de seis academias platônicas na Antiguidade, com seus respectivos dirigentes: três em Atenas (Antiga/Xenócrates, Média/Arcesilau,

Nova/Carnéades) e três estrangeiras (Egito/Amônio, Roma/Plotino, Lícia/Proclo) (Cf. KRISTELLER, 1964: 26; MONFASANI, 2016, XI: 9; MARCEL, 1958: 604).

A segunda é a obra *Praeparatio Evangelica* (CAESAREA, 1903) de Eusébio de Cesareia (260/265-339/340 EC) que, apesar de não valorizar nem Zoroastro nem Hermes, quando muito considerando-os derivações da sabedoria dos hebreus (até mesmo Platão seria um “puxadinho” da sabedoria judaica), terá influência sobre Ficino, especialmente no *De Christiana religione* (2022), sem este concordar, obviamente, com a depreciação da sabedoria pagã pré-cristã feita por Eusébio. Ficino provavelmente não leu nenhum manuscrito grego dessa obra, mas utilizou da tradução latina de George de Trebizonda de 1448; apesar de não as mencionar expressamente, não há dúvida de que fez uso dela (MONFASANI, 2016: XI: 6 ss; Cf. GENTILE, 1990: 63-64). Ambas as obras clássicas forneciam modelos de linhagens que serão aproveitados por Ficino, conforme C. Celenza (CELENZA, 2017), na construção de sua própria versão da *prisca theologia*.

Em 1456 Ficino já conhecia parte do *Asclépio*, e anotou no manuscrito que continha essa obra parcial, inspirado em W. Burleigh, que “Hermes era aluno de Platão” (CAMPANELLI, 2019: 54). Com segurança, podemos afirmar que desde as *Instituições Platônicas* (1456), Ficino já defendia o platonismo, mas só veio a dominar a leitura e escrita do grego por volta de 1459 e por isso não leu nem traduziu Platão no original antes disso. Ele leu primeiro os clássicos antigos e medievais em latim, que lhe insuflaram ainda mais a índole platônica, como Cícero, Lactâncio, Clemente de Alexandria, Agostinho e a Escola de Chartres, especialmente Guilherme de Conches. E, mais do que todos foi Santo Agostinho quem influenciou à Ficino a concordância entre Platão, cristianismo e a teologia judaica (LO PRESTI, 2007: 25-26; MARCEL, 1958).

Em uma carta de dezembro 1457 a Peregrino Alio (ou de 1458)³⁰, Ficino faz dos filósofos gregos aprendizes de Hermes Trismegisto, do qual tiraram a teoria das ideias, e menciona os “antigos teólogos”:

Opina, pois, Platão que nosso espírito, antes de cair nos corpos, como já Pitágoras, Empédocles e Heráclito haviam defendido, havia existido nas regiões celestiais, donde pela contemplação da verdade, como Sócrates disse no *Fedro*, se nutria e gozava. Depois que aqueles filósofos, que antes hei mencionado, aprenderam de Mercurio Trismegisto, o mais sábio de todos os egípcios, que Deus é um certo manancial muito elevado e uma luz na qual os

³⁰ Segundo a Introdução de FICINO, 1965: 53-56, volume 1

protótipos de todas as coisas, aos quais chamam de ideias, se mostram brilhantemente, pensaram que seria natural que o espírito, contemplando sem interrupção a mente eterna de Deus, também visse de forma mais clara as naturezas de todas as coisas. [...] Também os antigos teólogos quiseram que as nove Musas fossem os oito cantos musicais das esferas e que a maior, que compõe de todas, fosse a harmonia. (*Sobre el furor divino y outros textos*, FICINO, 2019: 69-77, tradução minha do excerto)

Lo Presti (2007: 25) observa que Ficino em suas primeiras obras juvenis já estabelece ideias que vão na direção da *prisca theologia* (Cf. GENTILE, 2012). Na *Epistola de quator sectis philosophorum* (1457-1458), ele nomeia quatro escolas filosóficas, a saber, Academia (platônica), peripatética, estóica e epicurista, além de buscar aproximar Platão do cristianismo. E, no *De Voluptate* de 1458, ele demonstra um interesse humanístico pela história de sete filósofos antigos.

Especialmente no *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, de 1458, obra doxográfica de revisão histórica, Ficino inova ao buscar combinar as diferentes posições de filósofos antigos. Ali a visão platônica da divindade é considerada idêntica à de Hermes Trismegisto, ideia que Ficino jamais abandonará ao longo de toda sua vida. A visão hermética (que Ficino nesta altura devia conhecer apenas através do *Asclépio* latino, sem conhecer ainda o *Corpus Hermeticum*)³¹ é confrontada com a cristã e esta é considerada similar à platônica, portanto, Hermes, Platão e Cristo estão em acordo (LO PRESTI, 2007: 35-36). Diz Ficino:

[...] estes três líderes e príncipes das seitas filosóficas, [Hermes] Mercúrio, Platão, Aristóteles eles definem Deus de maneira semelhante e concordante. Eles então adicionam Mercúrio e Platão, com quem Proclo e Avicena consentem, algumas propriedades da natureza divina, como Aristóteles não expresse” (apud, LO PRESTI, 2007: 34)³²

³¹ Conforme Francesca Lazzarin, com no base no Manuscrito 709 da Biblioteca Riccardiana de Florença pertencente a Ficino, o qual contém parte do *Asclépio*, sabe-se que ele já tinha lido parcialmente essa obra em 1456 (FICINO, 2012, introdução), o que é confirmado por CAMPANELLI (2019: 54) e por COPENHAVER (1993: 159-160).

³² “...questi tre capi e principi delle philosophiche sette, Mercurio, Platone Aristotile difiniscono Iddio in un modo simile et concorde. Aggiungono di poi Mercurio e Platone, coi quali consente Proculo et Avicenna, alla divina natura alcune proprietà, le quali Aristotile non expresse” (apud LO PRESTI, 2007: 34)

Ficino está nessa altura influenciado por Guilherme de Conches e a Escola de Chartres, que deduz as causas da criação no *Gênesis* a partir do *Timeu* platônico, mas Ficino acrescenta o *Asclépio* hermético a esse par cristianismo-platonismo. O filósofo diz:

Mercúrio Trismegisto, filósofo egípcio mais antigo por muito tempo que os filósofos gregos, que por sua infinita cognição e inteligência acima da engenhosidade humana era chamado Deus pelos egípcios e gregos, coloca expressamente três propriedades no divino, potência, sabedoria e bondade (apud LO PRESTI, 2007: 35).³³

A visão hermética da divindade é comparada à visão cristã, citando-se Boécio, e considerada idêntica à que depois será a visão platônica. E a sabedoria de Platão teria, assim, origens egípcias e orientais, pois faz parte de uma tradição muito mais antiga. Naturalmente esse tipo de ideia, ligando Platão e/ou Pitágoras ao Egito, já aparecia em fontes antigas que Ficino conhecia, como Diógenes Laércio, Plutarco e Clemente de Alexandria (LO PRESTI, 2007: 35-37), já mencionadas anteriormente.

Ora, esse platonismo de Ficino e dos renascentistas, como disseram Mircea Eliade e Ioan Couliano (2003: 114-115), tinha um caráter fundamentalmente sincrético, um sincretismo também reiterado por Giovanni Reale e Dario Antiseri (REALE, ANTISERI, v. 3, 2004: 14-18). Esse platonismo remontava na realidade à Agostinho e sua ideia de uma revelação primordial de Deus aos primeiros homens cujos rastros aparecem em todas as religiões antigas e podem ser lidos em termos platônicos, e que, em Ficino e Pico della Mirandola, servirá para associar em um mesmo bloco Hermes, Zoroastro, Moisés e Orfeu como depositários de uma mesma verdade oculta, também presente na magia neoplatônica e árabe e na cabala judaica (ELIADE, COULIANO, 2003: 114-115).

3.2.2 *Prefácio ao Pimander em 1463.*

Nesta direção apontada, a da *prisca theologia*, terá grande importância na tradução que Ficino realizou do *Corpus Hermeticum* (HERMES TRISMEGISTO, 2019; COPENHAVER, 2000); um conjunto de textos atribuídos a Hermes Trismegisto que foram trazidos da Macedônia por Leonardo Di Pistoia e entregues a Cosme de Médici em

³³ “Mercurio Trismegisto, philosopho Egiptio più antico lungo tempo chè greci philosophi, il quale per la sua infinita cognitione et intelligentia sopra umano ingegno dagli Egiptii e Greci appellato fu Dio, espressamente pone tre proprietà nella divina substantia, cioè potentia, sapientia et bontà.” (apud LO PRESTI, 2007: 35)

1460, que incumbiu a Ficino a missão de traduzi-la do grego para o latim no final de 1462 (LO PRESTI, 2007: 39). A tradução de Ficino foi terminada em abril de 1463, tradução que foi relizada e concluída em uma época que Ficino também estava começando a traduzir Platão, ainda que possa ser dito que ele deu certa prioridade ao hermetismo aqui. Desde 1460 Ficino já tinha lido (em menor ou maior grau) obras de Plethon, Proclo e os *Oráculos caldeus* (LO PRESTI, 2007: 39), sem falar de autores cristãos. E, não por acaso no prefácio dessa obra, Ficino falará, com clareza e eloquência, dos “teólogos” e da “teologia antiga”.

Em sua tradução do *Corpus Hermeticum*, Ficino utilizou o manuscrito *Laurentinus Grec. Plut* 71, 33, provavelmente produzido no século XIV. Esse manuscrito é chamado pelos especialistas de manuscrito A, e contém 14 textos (VIEIRA, 2017: 144 ss.). Terminada em abril de 1463, a sua tradução foi publicada em Treviso em dezembro de 1471 e nomeada de *Pimander* em função do primeiro texto do livro, o *Pimandro* (COPENHAVER, 2000; VIEIRA, 2017: 145-157; LIRA, D. P., 2017: 156-157; HERMES TRISMEGISTO, 2019: 10-40). Ficino escreveu um prefácio a este *Pimander* que é uma espécie de justificativa da obra, por isso um “argumentum”, que terá uma repercussão gigantesca na elaboração da imagem subsequente de Hermes.

Maurizio Campanelli comenta que, antes de Ficino, a imagem de Hermes entre os intelectuais europeus era basicamente oriunda da literatura hermética árabe traduzida para o latim no Medievo, a partir do século XII, através de obras, especialmente o *De tribus Mercuriis*, além do *Liber de positione alchemiae*, *Tractatus aureus de lapidis physici secreto* e *Liber de sex rerum principiis* (CAMPANELLI, 2019: 53-54). Basicamente é dito que existiram “três” Hermes: o primeiro identificando-se com Enoque (associado no Islã a ao profeta Idris), que construiu pirâmides e santuários, registrando todo conhecimento científico humano em suas paredes para preservá-lo do Dilúvio; o segundo estudou as ciências na Babilônia e depois foi para o Egito; e o terceiro viveu no Egito e escreveu sobre as ciências. Este terceiro Hermes seria o “Mercurius Triplex”, pois era rei-filósofo-sacerdote que governou o Egito com justiça após o Dilúvio, e era versado nas artes liberais e mecânicas, complementou obras relacionados com a astrologia e foi o primeiro a ensinar sobre a alquimia (CAMPANELLI, 2019: 54).

Ficino conhecia esse tipo de fonte, como o de *Tribus Mercuriis*, que será a base na sua construção de retrato de Hermes, porém mascarando-a, além de mesclá-la com elementos retirados, às vezes de forma seletiva, de Agostinho, Cícero e Lactâncio

(CAMPANELLI, 2019: 55). No *argumentum*, o filósofo diz muitas coisas interessantes sobre a figura de Hermes Trismegisto, tais como:

No tempo em que nasceu Moisés, floresceu o astrólogo Atlas, irmão do físico Prometeu e avô materno de Mercúrio, o mais velho, cujo neto era Mercurius Trismegistus. Isso foi escrito sobre ele por Aurelius Augustinus, embora Cicero e Lactância acreditavam haver cinco Mercuriuses consecutivos, o quinto sendo esse que era chamado pelos egípcios Thempnugma e pelos gregos Trismegistus. Eles afirmam que ele matou Argus e governou os egípcios, dando a eles leis e a arte da escrita e que ele estabeleceu o formato das letras de acordo com o formato dos animais e das árvores. Ele era muito venerado pelos homens e era contado entre os deuses e numerosos templos foram erguidos em homenagem à sua divindade. Em reverência a ele, era proibido usar seu nome em vão. Os egípcios nomearam o primeiro mês do ano em homenagem a ele. Uma cidade foi fundada por ele, que até hoje mantém seu nome em grego, Hermópolis, que é a cidade de Mercurius. (tradução minha a partir de KLUTSTEIN, s/d, p. 1, Cf. FICINO, *Argumentum*, Pimander 1-41, 2011a: 3-4)³⁴

Ficino utiliza-se de Agostinho e Cícero, este último citado e ampliado por Lactância, especialmente na obra *Instituições divinas*, mas também em *Sobre a Ira de Deus* e no *Epítome*. Cícero e Agostinho teriam falado da existência de cinco Hermes, sendo o último deles o Hermes Trismegisto propriamente dito. Essas fontes eram totalmente pertinentes a um humanista cristão como Ficino, que nessa época não conhecia ainda fontes gregas sobre Hermes, como Jâmblico. De todo modo, Ficino acrescenta ao que extraiu delas, afirmações puramente conjecturais, como a suposta construção templos religiosos terem sido erguidos à figura de Hermes (CAMPANELLI, 2019: 56-57). Ficino continua:

³⁴ “In that time in which Moses was born, the astrologer Athlas flourished, brother of the physician Prometheus, and maternal grandfather of Mercurius the elder, whose grandson was Mercurius Trismegistus. This was written of him by Aurelius Augustinus, although Cicero and Lactantius, believed there to be five consecutive Mercuriuses, the fifth being this one, who was called by the Egyptians Thempnugma, and by the Greeks, Trismegistus. They assert that he killed Argus, and ruled over the Egyptians, giving them laws and the art of writing, and that he established the forms of the letters according to those of the animals and the trees. He was so much venerated by men, that he was counted among the Gods, and numerous temples were erected in honour of his divinity. In reverence to him, it was forbidden to take his name in vain. The Egyptians named the first month of their year after him. A city was founded by him, which even to this day is called in Greek, Hermopolis, which is the city of Mercurius.”

Eles o chamam de Trismegistus, que é Três Vezes Grande, já que ele era o filósofo mais grandioso, o padre mais grandioso e o rei mais grandioso. Os egípcios, conforme relatado por Platão, escolhiam seus padres entre os filósofos e seus reis entre os padres. E ele era, de fato, tanto em perspicácia quanto em doutrina, o primeiro entre os filósofos. Portanto, a partir de sua ordenação como padre, na santidade da sua vida e em sua troca com o divino, era primeiro entre os padres. E por último, do momento de sua ascensão à dignidade de reinado, ele ofuscava a administração das leis e em suas façanhas, a glória dos reis anteriores, portanto, se fez merecedor de ser chamado de Três Vezes Grande. (KLUTSTEIN, s/d, pp. 1-2, Cf. FICINO, *Argumentum, Pimander* 1-41, 2011a: 3-4, tradução nossa)³⁵

Ficino aqui busca explicar a suposta origem do termo “Trismegistus”, três vezes grande, atribuído a Hermes: ele teria um aspecto tríplice, pois era filósofo, sacerdote e rei ao mesmo tempo. Ele era o primeiro entre os filósofos, o primeiro entre os sacerdotes, e como governante ofuscara os políticos anteriores. Ao unir filosofia, religião e política, Hermes era uma espécie de rei-sacerdote-filósofo.

Ainda, segundo Maurizio Campanelli, essa explicação sobre a origem do termo “Trismegistus” em Ficino foi retirada, na realidade, da obra *De tribus Mercurii*, mas que não deu o crédito devido à fonte árabe, e faz parecer que tirou isso do *Político* de Platão; de todo modo, o que interessava aí a Ficino era menos uma explicação histórica, mas elogiar a figura de Cosme, seu mecenas, como um nova Trismegisto que estava recuperando a tradição iniciado pelo Hermes antigo (CAMPANELLI, 2019: 57-58). Ficino, sub-repticiamente, transpõe o Hermes da literatura árabe-alquímica ao retrato herdado de Agostinho, Cícero e Lactâncio.

Ficino continua:

Ele foi o primeiro entre os filósofos a passar da física e matemática à contemplação das coisas divinas. Ele foi o primeiro a debater com a máxima sabedoria da majestade de Deus a natureza dos demônios e mutações das

³⁵ “They call him Trismegistus, that is Thrice-Greatest, since he was the greatest philosopher, the greatest priest and the greatest king. The Egyptians were wont, as related by Plato, to choose their priests from among the philosophers, and their kings from among the priests. And he was in fact, both in acumen and in doctrine, first among all the philosophers. So from the moment of his ordination as a priest, he was in the sanctity of his life and in his commerce with the divine, first among all the priests. And lastly, from the moment of his accession to the dignity of kingship, he overshadowed in the administration of laws and in his exploits, the glory of previous kings, so that he was deservedly named Thrice-Greatest.”

almas. Ele foi então chamado de Primeiro Teólogo. E Orfeu o seguiu, assumindo a segunda posição em teologia antiga. Aglaophemus teve sua iniciação nos mistérios sagrados de Orfeu. Pitágoras sucedeu Aglaophemus na teologia e foi sucedido por Philolaus, que foi professor do divino Platão. Assim surgiu um caminho de teologia antiga composta por seis teólogos em maravilhosa sucessão, começando com Mercurius e sendo concluída com o divino Platão. (tradução a partir de KLUTSTEIN, p. 2, disponível online; Cf. FICINO, *Argumentum, Pimander* 1-41, 2011a: 3-4)³⁶

Hermes, considerado o primeiro entre os filósofos, passou das ciências como a física e a matemática para a teologia, a ciência divina por excelência; também que falou sobre os demônios (*daemons*) e sobre as almas e fque foi o primeiro entre os teólogos antigos não só em importância, mas em antiguidade. Aqui percebemos como Ficino introduziu claramente o tema da linhagem da *prisca theologia* no texto, com a sequência: Hermes – Orfeu – Aglaofemo – Pitágoras – Filolau – Platão. Que coincide em parte com Proclo e Plethon, como citado anteriormente.

Ainda, como abordado, a própria ideia de *linhagem* era familiar a Ficino e aos renascentistas por meio de obras como a *Vidas* de Diógenes Laércio (LAERTIUS, 2008), enquanto a ênfase no *teólogo* viria do pensamento medieval, que Ficino conhecia bem, pois os medievais deram à teologia uma proeminência sobre a filosofia, e esta, para ser um verdadeiro amor à sabedoria, teria que ir até fonte de toda sapiência: a religião (CELENZA, 2017). Nisso, Ficino continua:

Mercurius escreveu numerosos livros relativos ao conhecimento do divino, nos quais, ó Deus imortal, tantos mistérios secretos, tantos oráculos surpreendentes são revelados. E ele não fala apenas como filósofo, mas frequentemente como profeta, cantando o futuro. Ele previu a ruína da antiga religião, o nascimento da nova fé, o advento de Cristo, o julgamento futuro, a ressurreição do homem, a renovação do mundo, a glória dos bem-aventurados e o tormento dos pecadores. De modo que Aurélio Agostinho, por acaso, suspeitou que ele havia predito muitas coisas por adivinhação das estrelas ou por revelação demoníaca.

³⁶ “He was the first among the philosophers to pass from physics and mathematics to the contemplation of things divine. He was the first to debate with utmost wisdom the majesty of God, the nature of demons and mutations of souls. He was therefore called First Theologian. And Orpheus followed him, taking second rank in ancient theology. Aglaophemus was initiated into the sacred mysteries of Orpheus. Pythagoras succeeded Aglaophemus in theology, and was followed by Philolaus, who was the teacher of our divine Plato. Thus was born a path of ancient theology shared by six theologians in wonderful succession, beginning with Mercurius and concluding with divine Plato.”

Mas Lactâncio não hesita em contá-lo entre as sibilas e os profetas. (Ibidem, pp. 2-3)³⁷

Para Ficino em inúmeros textos teológicos escritos por Hermes estariam contidas certas revelações sobre os mistérios divinos, porque, além de filósofo, ele foi um profeta que previu a queda do paganismo e o advento de Cristo, assim como deixou revelações escatológicas em acordo com a visão cristã, o que fez com que Agostinho, reconhecendo o valor de suas predições, o associasse negativamente à astrologia e aos demônios. Lactâncio (Cf. VIEIRA, 2017: 146 ss), em contrapartida e mais benevolmente, o associou às sibilas e aos profetas judeus. Aqui também aparece claramente a tentativa de Ficino de vincular o cristianismo a uma tradição como o hermetismo, e, na verdade, a toda a teologia antiga.

O prefácio citado de Ficino e a imagem que construiu de Hermes nele terá uma repercussão enorme, pelo menos até o século XVII, às vezes aceito por autores que abordaram o hermetismo (Lazzarelli, Agripa, Patrizi), às vezes complementado (A. Kircher), às vezes criticado (Steuco, Casaubon), inclusive gerando discussões sobre a cronologia e até sobre a existência de Hermes, assim como sobre a autenticidade do *Corpus Hermeticum* (CAMPANELLI, 2019: 58-63; cf. ASSMANN, 1998: 18, 84). Retomaremos esse assunto no próximo capítulo.

Em termos históricos, todas essas qualidades excelsas, além de uma antiguidade abissal atribuídas à Hermes, aqui colocado como o primeiro teólogo antigo, fazendo um trânsito do Egito para a Grécia – e, desta subterraneamente para Jerusalém –, podem também ser eco, em Ficino, de uma certa “egiptomania” existente na Itália desde a época medieval. Essa questão é mencionada por Yates (1995: 188), G. Durand (1995), Assmann (1998) e corroborado também por Vieira (2017: 146 ss). Durand em especial comenta na obra *A fé do sapateiro* (1995: 189-191), à luz do estudo do imaginário, que figuras egípcias eram veneradas por escritores e figuras ilustres na Itália: Ísis (Boccacio e Cristina de Pisa) e Serápis (Alexandre VI Borgia, Giovanni de Viterbo, Lemaire de Belge), amiúde

³⁷ “Mercurius wrote numerous books pertaining to knowledge of the divine, in which, O immortal God, so many secret mysteries, so many astonishing oracles are revealed. And he does not speak only as a philosopher, but often as a prophet, singing the future. He foresaw the ruin of the ancient religion, the birth of the new faith, the advent of Christ, the future judgement, the resurrection of man, the renewal of the world, the glory of the blessed, and the torment of the sinners. So that Aurelius Augustinus, as it happens, suspected that he had foretold many things by divination of the stars or by demonic revelation. But Lactantius does not hesitate to count him among the Sibyls and the prophets.”

mescladas a figuras judaicas e bíblicas como Moisés, José e Jacó. Hermes nem sempre é mencionado nesse rol, mas provavelmente pela ausência de textos diretos, só traduzidos por Ficino em 1463, com exceção do *Asclépio*.

Podemos citar também que, desde o começo do século XV, houve um grande furor entre os renascentistas europeus com a obra *Hieroglyphica*, atribuída a Horapollon, que versava sobre os hieróglifos, uma escrita misteriosa (e o será assim até Champollion) que era relacionada ao próprio Hermes e, por conseguinte, a uma sabedoria ancestral (cf. YATES, 1995: 188; ASSMANN, 1998: 18). Essa obra em grego, traduzida para o latim apenas no século XVI, deixou Ficino muito interessado, ainda que depois suas pressuposições linguísticas e antiguidade remota tenham sido praticamente refutadas, pois tratava-se de um texto, na verdade, datado do final do período helenístico, como indica Umberto Eco (ECO, 1995: 145-146). Destacando ainda que, no fim da vida (1497), Ficino publicou a tradução do *De Mysteriis* que fez da obra de Jâmblico. E, como *desdobramento* dessa egiptomania epocal, podemos mencionar a então referida obra sobre Hermes no piso da Catedral de Siena, que teria sido feita em 1488 por Giovanni de Stefano.

De qualquer forma, para um cristão como Ficino, Hermes e o Egito não poderiam deixar de evocar a tradição judaica. O Hermes ficiniano era quase um contemporâneo de Moisés, mas este era mais antigo por uma pequena diferença. Ficino, comenta Hanegraaff (2006: 1127; cf. CAMPANELLI, 2019: 58), segue nisso Santo Agostinho na obra *A Cidade de Deus* (XVIII, 39), pois se Moisés foi instruído em todas as artes dos egípcios (Atos 7:22), não obstante, não pode ter derivado sua sabedoria de fontes herméticas, na medida em que era anterior a elas. Ficino teve o cuidado de deixar ao judaísmo – raiz do cristianismo –, uma precedência cronológica ao “núcleo” pagão da *prisca theologia*, e esse assunto será retomado em outras obras ficinianas.

3.2.3 A virada zoroastriana no Comentário ao Filebo.

Por volta de 1464, Ficino continua textualmente a mostrar interesse em alguns manuscritos pelos sábios antigos como *Hermes*, *Orfeu* e *Zoroastro*, entre outros, no mesmo período em que iniciou a tradução de toda a obra de Platão (KRISTELLER, 1966:

52). Em uma carta dirigida a Giovanni Cavalcanti, poeta e amigo, cuja data não é exata, mas pode ser estimada como relativamente posterior a 1464, Ficino cita mais uma vez os teólogos antigos relacionando-os com a amizade, e o nome de Zoroastro é doravante acrescentado à lista deles, inclusive na frente do de Hermes:

Os teólogos da Antiguidade, cuja memória reverenciamos, estabeleceram entre eles o sagrado vínculo da amizade, tendo a Deus como mediador. Se nos há dito que, entre os persas, Zoroastro, por inspiração divina, adotou a Arimaspo como seu fiel companheiro nos sagrados mistérios da filosofia religiosa. Assim também, entre os egípcios Hermes Trismegisto escolheu a Esculápio. Na Trácia, Orfeu escolheu a Museu e Pitágoras a Aglaofemo. Platão em Atenas escolheu primeiro a Díon de Siracusa e, depois de sua morte, a Xenócrates. De modo que os homens sábios sempre têm considerado necessário ter a Deus por guia e a um homem como companheiro, a fim de culminar a viagem através dos céus, com segurança e paz. (apud PAUL, 2019, 22, tradução minha do excerto para o português)³⁸

Nesse trecho, os teólogos antigos aparecem associados a amigos/discípulos, formando pares amistosos: Zoroastro/Arimaspo, Hermes e Esculápio, Orfeu e Museu, Pitágoras e Aglaofemo, Platão e Díon (depois Xenócrates). A amizade, uma das formas do amor, está relacionada nesse contexto à ascensão da alma pelos céus, até chegar a Deus, o que faz ressoar o tema do Eros platônico e do retorno da alma ao princípio de tudo³⁹. E, ao falar do Amor, Ficino citará mais uma vez os teólogos antigos no célebre *Comentário ao Banquete* ou *Simpósio* de Platão, conhecido como *De Amore* por causa da sua tradução ao toscano (escrito em 1469, publicado em 1484):

Como Orfeu, na Argonáutica, cantasse sobre os princípios das coisas perante Quirão e os heróis, seguindo a teologia de Mercúrio Trismegisto, colocou o caos diante do mundo, e diante de Saturno, Júpiter e outros deuses, e dispôs o amor no seio do próprio caos com estas palavras: πρεσδυτατον τε και αυτοτελη πολυμητιν Ερωτα (Muito antigo, perfeito em si mesmo, e muito hábil amor). Hesíodo na Teogonia, o pitagórico Parmênides no livro Da Natureza, e o poeta

³⁸ “Los teólogos de la Antigüedad, cuya memoria reverenciamos, establecieron entre ellos el sagrado vínculo de la amistad, teniendo a Dios como mediador. Se nos ha dicho que, entre los persas, Zoroastro, por inspiración divina, adoptó a Arimaspo como su fiel compañero en los sagrados misterios de la filosofía religiosa. Así también, entre los egipcios, Hermes Trismegisto escogió a Esculapio. En Tracia, Orfeo escogió a Museo y Pitágoras a Aglaofemo. Platón en Atenas escogió primero a Díon de Siracusa y, tras su muerte, a Jenócrates. De modo que los hombres sabios siempre han considerado necesario tener a Dios por guía y a un hombre como compañero, a fin de culminar el viaje a través de los cielos, con seguridad y paz”.

³⁹ Esse tema da amizade parece ressoar na *Apologia* de 1489, em que Ficino chama Pico della Mirandola de meu Febo (Apolo) e diz que este o chamava de seu Dionísio (apud VIEIRA, 2022: 32).

Acusilau concordaram com Orfeu e Mercúrio. Platão, no *Timeu*, do mesmo modo descreve o caos e nele coloca o amor. E igualmente contou Fedro no *Convívio*. Os Platônicos chamam o caos de mundo disforme, e o mundo, então, o caos formado. Segundo eles, três são os mundos, e da mesma forma três serão o caos. O primeiro de todos é Deus, autor dos universos, que chamamos o próprio bem. Este, num primeiro momento, cria a mente angélica, depois a alma desse mundo, como quer Platão.... (FICINO, 2007: 31).

Nesta obra conhecida por tematizar o amor platônico e relacionada ao contexto da “Academia platônica de Florença”, que procurava emular os simpósios platônicos, Ficino ainda coloca *Hermes* como o primeiro teólogo, sendo Orfeu seu seguidor; ambos colocando o Amor dentro do princípio do caos, o que estariam de acordo com eles Hesíodo, Parmênides, Acusilau e Platão (no *Timeu* e no *Simpósio*).

Em termos de cronologia da redação e de desenvolvimento intelectual, uma obra importante em que aparece novamente o tema da *prisca theologia* é o *Comentário ao Filebo*, escrito em 1469, mas publicado muito posteriormente, em 1496. Independente da sua publicação ter sido bastante posterior, estava no pensamento de Ficino um movimento de elaboração teórica importante, o “giro zoroastriano”, ou seja, a mudança de Hermes por Zoroastro como teólogo mais antigo. Nessa obra Ficino diz que:

Então é inegável que as espécies de todas as obras de Deus, as sementes, os poderes, as razões, os modelos, as noções estão presentes em Sua inteligência, que é o criador de todas as coisas. Platão quer que ambas sejam Ideias, ou seja, a razão, filho pelo qual Deus concebe os homens individuais e cria o homem ele mesmo, e a Idéia de tais homens; e da mesma forma com todos os Ideias. Mas, como disseram os antigos teólogos – aqueles a quem Platão seguindo, Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras – a vã crença em muitos deuses surgiu universalmente dos muitos nomes das Idéias. Mas os teólogos cristãos, Dionísio, o Areopagita e Santo Agostinho, também sustentam que as Idéias devem ser assim aceitas como verdadeiras e que eles foram tão aceitos por Platão. Argumentos selecionados de “Os livros de Platão”, que trarei mais adiante, provarão isso. Então é em vão que os aristotélicos uivam contra a majestade de Platão (FICINO, 1975: 180).⁴⁰

⁴⁰ “So it’s undeniable that the species of all God’s works, the seeds, the powers, the reasons, the models, the notions are present in His intelligence, which is the creator of all things. Plato wants them both to be Ideas, namely the reason by which God conceives of individual men and creates man himself, and the Idea of such men; and similarly with all the Ideas. But as the ancient theologians said—those whom Plato followed, Zoroaster, Hermes Trismegistus, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras—the vain belief in many gods arose universally from the many names of the Ideas. But the Christian theologians, Dionysius the Areopagite and St. Augustine, also maintain that the Ideas must be thus accepted as true and that they were

Nota-se que, além de Zoroastro encabeçar agora a lista, o pitagórico Filolau desaparece da relação contida no prefácio ao *Pimander*. Discute-se a questão da pluralidade das Ideias à luz do platonismo, que poderia ter dado margem ao surgimento do politeísmo, e que, não obstante, os teólogos cristãos estão de acordo com esta teoria pluralista das Ideias. A referência à autoridade de autores cristãos é relevante na passagem, na medida em que estabelece uma ligação entre paganismo, platonismo e cristianismo, como um complemento ao eixo central de transmissão da *prisca theologia*. É praticamente certo que houve aqui a influência das leituras de Plethon sobre Ficino, cujas obras, pelo menos em parte, ele já havia lido nessa época (1469) e que diferentemente de Proclo, citava Zoroastro como o primeiro teólogo antigo.

Nesse sentido, podemos insistir neste tópico, explicitando que Kristeller (1964), Monfasani (2016), Granada (2014), Bazan (2020) e outros apoiam a tese da influência de Plethon nessa virada de Ficino, enquanto Raymond Marcel (endossado por M. J. B. Allen) discorda dessa interpretação. Por vários motivos, Raymond Marcel (1958) contesta essa teoria de Kristeller, Monfasani, Granada e outros, que a influência central para Ficino elaborar a *prisca theologia* adveio realmente de Plethon, o qual colocava Zoroastro como primeiro sábio-legislador-reformador antigo.⁴¹

Na acepção de Raymond Marcel, pelo menos desde 1455⁴², quando traduziu os *Oráculos caldeus* (MARCEL, 1958: 607), Ficino possuía conhecimento da figura de Zoroastro, não obstante a ignora nas obras de juventude (1455-1458), enquanto Hermes é considerado nelas um Deus e Platão o pai dos sábios. E, depois do prefácio ao *Pimander* (1463), Ficino coloca Hermes como primeiro teólogo e o mantém assim pelo menos até 1469-1474, período de elaboração de obras como o *Comentário ao Filebo*, *Teologia Platônica* e *De Christiana religione* em que Zoroastro passará a ser o primeiro teólogo antigo e Hermes o segundo.

so accepted by Plato. Arguments selected from Plato's books, which I'll bring in later, will prove it. So it is in vain that the Aristotelians howl against Plato's majesty."

⁴¹ E com R. Marcel aqui concorda M. B. Allen, que atribui ao Primeiro Alcebiades de Platão, 121 e-122a, que cita Zoroastro, o motivo da troca, e não a Plethon, conforme a resenha John Monfasani, 1999: 91-92.

⁴² Esta data tem sido questionada pelos estudiosos, assim como a data em que Ficino começou a aprender grego. É mais prudente colocar as primeiras traduções de Ficino do grego, incluindo aí textos como os *Oráculos caldeus*, hinos órficos, homéricos e Proclo, *Argonáutica órfica*, *Teogonia* de Hesíodo, *De Secta Pythagoricam* e *Dei Carmina Aurea*, no final da década de 1450 (LO PRESTI, 2007: 58). Gentile considera que essas traduções ocorreram entre 1457-1463, não podem ter sido antes disso, pois Ficino ainda não dominava plenamente o idioma grego (GENTILE, 1990: 72).

Nesse mesmo período (1464), em que Ficino inclusive já tinha lido Plethon (e sua edição dos *Oráculos caldeus*), segundo Marcel, ainda assim considera Zoroastro um misto de mago e médico, mas não um teólogo; e nomeia outros magos persas além dele. Como Plethon somente cita Zoroastro no *Tratado das Leis*⁴³, e não cita outros magos persas, e como a lista de magos citada por Ficino coincide muito mais com a lista de Dioégenes Laércio e Apuleio, inclusive em alguns equívocos cometidos por copistas, esses dois podem ter sido as influências principais de Ficino sobre Zoroastro. Cabe destacar que Plutarco também seria uma fonte sobre Zoroastro no *De Ísis e Osíris*, 369e (PLUTARCO, 2022: 121), que estabelece a existência de Zoroastro cinco mil anos antes da Guerra de Tróia⁴⁴, isso é praticamente seguido por Plethon (MARCEL, 1958: 606-610). Mesmo no *De Amore*, obra de 1469, Ficino ainda coloca Hermes como o primeiro teólogo, e se depois muda para Zoroastro, essa influência, portanto, segundo Marcel, não veio de Plethon, que nunca foi um autor decisivo para Ficino que, por isso, o citou tão pouco (*Ibidem*).

Plethon não conhecia realmente as obras de Zoroastro, sendo suas fontes prováveis a respeito segundo Eliseu, seu mestre, e também Proclo; ainda que Plethon conhecia, mas omitiu o nome no *Tratado das Leis*. Por outro lado, Ficino leu a *Teologia Platônica* de Proclo, onde aparece a linhagem dos teólogos antigos citada anteriormente (Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão; e secundariamente, Adrasteia Filolau, Homero e Hesíodo), e traduziu boa parte de seus comentários, inclusive os que aludiam aos *Oráculos caldeus*. Ainda que não o cite na *Teologia Platônica*, Proclo menciona brevemente Zoroastro, na verdade vários Zoroastros, na obra *Comentário à República* de Platão e *Comentário ao Timeu*.⁴⁵

⁴³ Ele também cita Zoroastro na sua versão dos *Oráculos*, conhecida por Ficino. Ver a tradução modernizada de John Opsopaus, PLETHON, 2021.

⁴⁴ A historiografia mais contemporânea situa a figura Zarastustra por volta de 1000 AEC, segundo Eliade e Couliano (2003: 277). Outros autores falam entre os séculos VII e VI AC.

⁴⁵ Conforme já foi dito, Proclo cita Zoroastro no livro XVI do seu *Comentário à República* (PROCLUS, 2012), comentando a teoria de que este seria a origem do Mito de Er (*República*, 614b). Os autores helenísticos aceitavam a existência de três Zoroastros: um muito mais antigo do que Xerxes e Platão, que era da Pérsia; um segundo, rei da Bactriana; e um terceiro, da Panfília (sul da Anatólia), que seria contemporâneo de Ciro. Proclo não alude ao segundo. Já no *Comentário ao Timeu* (II.208.7-208.30, PROCLUS, 2008: 44) Proclo, citando Porfírio, menciona o valor da oração entre os magos persas (sem citar Zoroastro), brâmanes, caldeus e os teólogos gregos relacionados aos ritos de mistério.

Antes dele, Porfírio mencionou Zoroastro n' *O Antro das Ninfas* (2022: 37-38), relacionando-o com a iniciação e com Mitra, assim como Numênio (fragmento 60, *Oráculos caldeus*, BAZÁN, 1991). E tanto Porfírio quanto Jâmblico falam da instrução de Pitágoras por Zaratas (Zarastustra), assim como Apuleio (*Florida*, 15). Sem falar do próprio Platão no *Primeiro Alcebiades*. Porém, não obstante, Zoroastro não

Portanto, seria mais coerente pensar que a fonte principal de Ficino (na época da transição do *Pimander* para obras posteriores) sobre a *prisca theologia* foi Proclo e não Plethon, ainda que ambos coincidam em parte; uma vez que Plethon leu Proclo e possivelmente se inspirou nele (MARCEL, 1958, 611-612). Como vimos, Ficino e Proclo citam em comum Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão e Filolau, enquanto Proclo e Plethon citam em comum os Curetes, além de Platão e Pitágoras. E claro, Ficino também se inspirou em diversos apologetas e pais da Igreja na sua valorização de Hermes (Lactâncio, Clemente, Eusébio e outros), cujas obras conhecia bem, e para os quais a concepção de uma tradição que ia de Hermes a Platão fazia todo sentido.⁴⁶

Agora, Granada procura dimensar a questão de outra forma: segundo o autor, Ficino resistiu a aceitar a primazia de Zoroastro sobre Hermes à luz da visão plethoniana, mas acabou por aceitá-la. Em uma anotação feita no códice de sua propriedade (manuscrito 76, p. 27 v, da Biblioteca Riccardiana de Florença) da passagem da *Réplica* de Plethon a Scholarius, o qual continha esta e outras obras de Plethon, Ficino escreveu com sua própria letra: “o princípio da teologia platônica [vem] de Zoroastro” (GRANADA, 2014: 358, n. 51; Cf. GENTILE, 1990: 59, nota 10; MARCEL, 1958: 610). Ficino já tinha o material de Plethon em mãos desde 1460 (LO PRESTI, 2007: 39), então é mais correto deduzirmos que ele foi lentamente convencido pela leitura da obra plethonica a substituir Zoroastro por Hermes como o primeiro teólogo antigo, apesar de todo impacto da leitura e tradução do *Corpus Hermeticum*; mesmo esse tendo sido publicado em 1471 sem revisão da ordem presente no *argumentum* (Hermes como primeiro teólogo). A partir desse momento, independente das reelaborações de detalhes feitas, Ficino não tirará mais Zoroastro desse *pódio* teológico⁴⁷.

Monfasani (2016: XII, 51-51), citado antes, corrobora com essa interpretação de Granada (2014), argumentando, em acréscimo, que a suposta influência de Eliseu e da escola sohravardiana não foi decisiva sobre Plethon, pois Sohravardî colocava Hermes como primeiro sábio antigo, enquanto Plethon colocava Zoroastro. Tampouco Proclo citou Zoroastro de forma ostensiva, praticamente apenas no *Comentário a República* de

parece ser uma fonte central para Proclo e os neoplatônicos, ao contrário dos *Oráculos caldeus*, Orfeu e Pitágoras, ainda que no caso de Plethon e Ficino exista a conexão de Zoroastro com os *Oráculos*.

⁴⁶ Mesmo Frances Yates (1995: 27-30), apesar de reconhecer a oscilação de Ficino entre Zoroastro e Hermes, considerou que Ficino acabou por preferir o sábio egípcio, o que, a nosso ver, não está correto.

⁴⁷ Conforme desenvolveremos mais adiante, a nosso ver a escolha de Ficino por Zoroastro como primeiro teólogo antigo está relacionada também ao cristianismo, ligando o zoroastrismo a Cristo.

Platão e no *Comentário ao Timeu*, dando muito mais importância a Orfeu como teólogo antigo (MENDES, CERQUEIRA, 2021: 241-249).

Ainda, Monfasani (2016: XII, 58-59), considera que se por volta de 1460 Ficino, tendo lido Plethon, o compreendia de forma hostil, por ter relação com a imagem de pagão construída por Scholarius e Geroge de Trebizonda, e por isso Ficino colocava ainda Hermes como primeiro teólogo no prefácio ao *Pimander* de 1463. Talvez como uma forma de, na realidade, concorrer com a teoria de Plethon, citando, ademais, uma referência aceitável para muitos cristãos antigos. Contudo, nesse mesmo período a imagem pagã de Plethon foi amenizada por Bessarion ao mostrar que o platonismo não era necessariamente pagão ou anticristão, não tendo mais Ficino motivos, portanto, para não aceitar a leitura de Plethon de Zoroastro como primeiro teólogo, consumada no *Comentário ao Filebo* de 1469 (FICINO, 1975), na *Teologia Platônica* de 1469-1474 (FICINO, 1965), no *De Christiana Religione* de 1474 (FICINO, 2022) e outras obras.

Sebastiano Gentile, por sua vez, faz um outro percurso sobre este tema, considerando que à luz da tradição platônica, passando por Proclo neste itinerário, a escolha de Ficino por Hermes ou (sob influência de Plethon) por Zoroastro como patrono da teologia antiga eram caminhos, de um jeito ou de outro, aceitáveis. Ficino já conhecia desde 1458 a tradução latina da *Teologia Platônica* de Proclo e deve ter lido a obra em grego antes de 1463. Nos manuscritos da Riccardiana (n. 70) que continham a *Teologia Platônica* de Proclo, Ficino anotou que para este cinco eram os teólogos antigos, a saber, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e Platão; e os nomes de Orfeu, Aglaofemo e Pitágoras apareciam ligados na *Vida de Pitágoras* de Jâmblico (JÁMBLICO, 2003), obra que Ficino igualmente conhecia, conforme Gentile (GENTILE, 1990: 59-60).⁴⁸

Ainda, para S. Gentile (1990: 61-62), quando, no prefácio ao *Pimander*, Ficino colocou Hermes em primeiro lugar e deixou Orfeu em segundo, Ficino não inovava muito em relação a Proclo e aos platônicos, porque Orfeu continuava tendo prestígio. E, quando Plethon pensou em Zoroastro como primeiro sábio antigo, na medida em que o considerava autor dos *Oráculos caldeus*, da mesma maneira não inovava muito em

⁴⁸ S. Gentile chega a considerar que tanto as linhagens de Proclo quanto as de Plethon teriam influenciado a ordem das traduções e comentários de Ficino, que elas refletiriam a própria ordem dos teólogos antigos, e por isso as primeiras traduções do grego, feitas entre 1457-1463, teriam começado pelos Oráculos (ligados erroneamente a Zoroastro), hinos órficos, homéricos, proclianos, texto de Hesíodo, só chegando depois aos textos de Hermes e Platão (GENTILE, 1990: 72, 83-84). Lo Presti comenta o assunto, mas vê uma maior influência de Plethon sobre Ficino nisso (LO PRESTI, 2007: 53).

relação a Proclo, já que este e os neoplatônicos valorizavam demais os *Oráculos caldeus* tanto quanto os textos órficos (Cf. HADOT, 2008: 244), apesar de não darem tanto ênfase a Zoroastro.

Então, escolhendo em primeiro lugar Hermes, Ficino fazia ecoar uma tradição antiga, relacionada a Diodoro Sículo (DIODORO DA SICILIA, 2001), que conectava Orfeu ao Egito, e a Eusébio de Cesareia, sem falar da velha teoria da visita de Pitágoras e Platão ao Egito. De outra forma, escolhendo Zoroastro depois, ainda assim Ficino fazia ecoar uma teoria, reelaborada por Plethon, de que Platão e Pitágoras estiveram na Pérsia (conforme Plínio) ou de que Zoroastro fora o mestre de Pitágoras. A escolha de Ficino por Hermes ou Zoroastro ainda o deixava dentro do referencial platônico, não mudava tanta coisa, ainda que o renascentista tenha sido cuidadoso ao, seguindo Agostinho, deixar Hermes como contemporâneo mais novo de Moisés, enquanto Zoroastro poderia remontar a uma antiguidade ainda maior e talvez problemática (GENTILE, 1990: 64-65). Ademais, Hermes tinha um nome consolidado na tradição antiga e medieval, enquanto Zoroastro era, em específico na tradição medieval, negativamente associado à magia (GENTILE, 1990: 68), implicações que Ficino possivelmente no começo queria evitar, enquanto Plethon não.

No caso de Plethon a escolha entre Hermes e Zoroastro era um pouco mais complexa. Como argumenta S. Gentile, alguns estudiosos têm considerado que Plethon possivelmente não apreciava a sabedoria egípcia por vê-la como uma rival para os *Oráculos caldeus*, não por desconhecimento do assunto, já que mesmo que não tenha lido direo *Corpus Hermeticum*, mas conhecia fontes familiarizadas com o Egito como Jâmblico, Cirilo de Alexandria, Niceforo Gregor e Psellos. Gentile não acredita nessa interpretação da rivalidade (GENTILE, 1990: 64).

Plethon cita negativamente a figura de legislador egípcio Mim (o mítico rei Ménes) em parte influenciado por autores como Diodoro Sículo na sua *Biblioteca Histórica* I, 43-45 (DIODORO DA SICILIA, 2001) e Estrabão, e possivelmente fazia alguma ligação dele (ou do Egito em si) com Moisés e o monoteísmo, mas, de qualquer modo, considerava que os egípcios, em última análise, também derivavam sua sabedoria de Zoroastro. Então, a questão não é que Plethon temesse a rivalidade ou desprezasse a figura de Hermes, simplesmente prescindia dela, pois a sabedoria hermética e dos egípcios também tinham origem em Zoroastro (GENTILE, 1990: 68).

O fato é que Ficino, como escreve Wouter Hanegraaff (2006: 1127-1128), tinha estabelecido Moisés como anterior a Hermes para manter a primazia da raiz judaico-cristã, contudo, a partir de 1469 e até o fim da vida, ele colocou Zoroastro como o primeiro teólogo antigo. Isso porque, provavelmente, ao relato bíblico dos reis Magos vindo do Oriente (Evangelho de Mateus, cap. 2), tomados por zoroastrianos que teriam adorado o menino Jesus como o zoroastriano definitivo, havendo, portanto, uma conexão entre zoroastrismo e cristianismo, a qual remete este último à sabedoria primordial de Zoroastro, que teria sido mais antigo do que Moisés e Hermes (Cf. HEISER, 2011: 55).

Nesse caso, Ficino dará uma atenção especial aos Magos, à estrela do Oriente e sua relação com Jesus na sua *Disputatio* sobre a astrologia (1477) em um sermão para o Natal de 1482. Comentaremos mais adiante esses textos, onde Ficino menciona ainda o profeta Abraão como um conhecedor da astrologia (FICINO, 2013). Seguindo essa estrela (um cometa direcionado por um anjo), os *Magos* teriam reconhecido a superioridade de Jesus, aceitando-o como Messias, o que os judeus não fizeram; dessa forma eram os novos eleitos, uniam Oriente e Ocidente e o ramo oriental da *prisca theologia* com o cristianismo, assim como Jesus era o zoroastriano perfeito (LUDUENA ROMANDINI, 2018: 76-77).

Luduenia Romandini, citando M. Allen e Buhler, afirma que Ficino ligava Zoroastro não somente à magia, mas à astrologia e aos caldeus, e que ele *não* pode ser confundido com o profeta bíblico Balaam (associado ao Egito e ao Êxodo, e, portanto, a Hermes e a algo posterior). A sabedoria de Zoroastro foi levada por Abraão, quando partiu da cidade caldéia de Ur, confundida aqui com a Pérsia, em direção à Terra prometida, transmitindo aos egípcios; depois seus descendentes, na figura de Moisés, teriam recebido de novo essa sabedoria dos egípcios, que a aprenderam dos caldeus (zoroastrismo), quer seja, quando Hermes a recebeu de Zoroastro. Em outra interpretação possível, Ficino teria sustentado que o profeta judeu Abraão (Cf. *De Christiana religione*, Cap. 16) aprendeu a astrologia dos sucessores de Enoque, depois a passou aos egípcios, fenícios (judeus) e caldeus (zoroastrismo), então foi, desse modo, Zoroastro quem aprendeu astrologia com Abraão (LUDUENA ROMANDINI, 2018: 77, ver nota também; Cf. HANEGRAAFF, 2006: 1127-1128, cf. MONFASANI, 2002: 184-186; CELENZA, 2021: 135-136; ALLEN, 2008: 36-37).

Ademais, articular intimamente a filosofia a uma tradição religiosa ancestral era uma forma de superar o divórcio entre fé e razão que se ampliava em sua época, a qual

teria convertido a razão filosófica em ímpia e a fé cristã em inculta, minando a capacidade do perfeito conhecimento da verdade. Assim, Ficino, como médico, também queria “curar” a alma da sociedade em que vivia, o que reverbera especialmente na obra *De Christiana Religione*, a ser comentada mais a frente (FICINO, 2022; Cf. PAUL, 2011: 4-6; GRANADA, 2014; SCHMITT, 1966; WALKER., 2017; CARVALHO, 2012; CELENZA, 2021: 136; HEISER, 2011).

3.2.4. *Teologia Platônica e De Christiana religione.*

A mudança de Hermes por Zoroastro reaparecerá depois na obra volumosa *Theologia platonicae De Immortalitate Animorum* (*Teologia Platônica sobre a Imortalidade da Alma*) de Ficino, elaborada entre 1469-1474 e publicada em 1482 (FICINO, 1965, 2 volumes). Esse livro é considerado o mais importante de Ficino em termos filosóficos. O título é claramente extraído da *Teologia Platônica* de Proclo, mas podemos dizer que a intenção de Ficino é concorrer com o grande filósofo pagão, elaborando uma teologia platônica *cristã*, como defendeu Dan Auttrel (apud FICINO, 2022: 15). E, como o título também anuncia, a questão da imortalidade da alma tem grande peso na obra, especialmente por meio do embate de Ficino contra os averroístas.

Na obra citada, os teólogos antigos são mencionados às vezes isolados, às vezes em pares ao longo desta obra, porém todos em conjunto aparecem apenas em determinados momentos. Um deles ocorre no capítulo I do livro VI:

Finalmente, a alma pode ser algo divino, isto é, algo indivisível, inteiramente presente em cada parte do corpo e produzido por um autor incorpóreo, de modo a depender unicamente da potência de seu fator e não de um embrião de matéria ou de o fato de ser contida ou alimentada pela matéria, como nos ensinam os teólogos antigos, Zoroastro, Mercúrio [Hermes], Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão, cujos passos o físico [naturalista] Aristóteles segue na maior parte de sua doutrina. (FICINO, 1965: 339, Volume I)⁴⁹

⁴⁹ “Infine l'anima può essere qualche cosa di divino, cioè qualche cosa di indivisibile, tutto presente in ciascuna parte del corpo e prodotto da un autore incorporeo, si da dipendere solamente dalla potenza del suo fattore e non da un embrione della materia ou dal fatto di essere dalla materia contenuto o alimentato, come ci insegnano i teologi antichi, Zoroastro, Mercurio, Orfeu, Aglaofemo, Pitagora, Platone, le cui orme segue per gran parte della sua dottrina il pur naturalista Aristotele.”

Os teólogos antigos, na ordem Zoroastro-Mercúrio-Orfeu-Aglaofemo-Pitágoras-Platão, teriam ensinado que a doutrina alma tem uma origem divina, sendo una e indivisa, completamente presente no corpo e sem depender da matéria. Aristóteles, considerado um físico ou naturalista, teria seguido seus passos ao menos em parte de sua doutrina; assim, não sendo um deles, mas tampouco destoando do que ensinaram. Ficino aqui, ao diferentemente de Plethon, concorda com Bessarion e Pico della Mirandola a favor de uma harmonia entre Platão e Aristóteles; o que estava de acordo com os neoplatônicos antigos como Proclo e, inclusive, no Medievo islâmico, com Sohrevardî.

Depois, os teólogos antigos são citados juntos mais uma vez:

E dado que os teólogos antigos conheciam este fato, sempre uniram a filosofia com a piedade religiosa. A princípio, a filosofia de Zoroastro -como testemunha Platão- não era outra coisa que uma sábia piedade em um culto divino. Mercúrio Trismegisto [Hermes], também, começa todas suas disputas com votos e as termina com sacrifícios. A filosofia de Orfeu e de Aglaofemo consiste, também, toda ela em louvores divinos. Pitágoras começava seus estudos filosóficos cantando hinos sagrados pela manhã. Platão aconselhava começar por Deus em cada coisa, não só no discurso, mas também na reflexão, e ele mesmo começava sempre por Deus. Livro XII, 1; FICINO, 1965: 167, vol. 2, tradução minha do excerto)⁵⁰

Observamos que a ordem Zoroastro-Hermes-Orfeu-Aglaofemo-Pitágoras-Platão é repetida aqui. Desse modo, podemos entender que os antigos teólogos uniram a filosofia e a religião, construíram uma *pia* filosofia, sendo sua filosofia religiosa e sua religião filosófica, de modo inextricável. Na sequência, os teólogos antigos aparecem novamente, agora citados em conjunto no capítulo I do livro XVII:

Encaremos, portanto, a discussão do quinto problema colocado anteriormente, ou seja, qual é a condição da alma antes de sua entrada no corpo e depois de sua saída dele. Sobre este problema de natureza especificamente teológica, seis teólogos supremos uma vez concordaram, o primeiro dos quais foi Zoroastro, o supremo entre todos os magos; o segundo Mercúrio Trismegisto, príncipe

⁵⁰ “E dato che i primi teologi conoscevano questo fatto, sempre congiusero la filosofia con la pietà religiosa. Da principio infatti – come testemnia Platone stesso – la filosofia di Zoroastro non era altro se non una pietà e un culto divino affratellati con la sapienza; ed anche le trattazioni di Merucio Trismegisto prendono sempre le mosse da um’invocazione e si chiudono com um sacrificio. Anche la filosofia di Orfeo e di Aglaofemo tutta quanta si occupa dele lodi di Dio; Pitagora dava inizio agli studi filosofici com il canto mattutino degli inni sacri, e Platone non solo nel parlare, ma anche nel pensare, insegnava a prender ele mosse da Dio in ogni momento, mentre egli stesso appunto da Dio sempre assumeva il suo inizio.”

entre os sacerdotes egípcios. Estes foram sucedidos por Orfeu, em cujos mistérios foram iniciados por Aglaofemo, que foi sucedido, por sua vez, por Pitágoras, que se dedicou particularmente aos problemas relativos à divindade. Finalmente, Pitágoras foi sucedido por Platão, que em suas obras abraçou, aumentou e deu ainda maior prestígio à toda a doutrina de seus predecessores.

Mas como todos eles velaram os sagrados mistérios divinos por trás de alegorias poéticas, para que não pudessem ser divulgados entre os profanos, aconteceu que seus sucessores interpretaram sua teologia alguns de uma maneira e outros de outra. E esta foi a razão que levou à divisão de toda a multidão platônica em seis Academias, três Áticas e três estrangeiras. A antiga Academia Ática floresceu sob Xenócrates, a Média sob Arcesilau e a Nova com o escolarcado de Carneades. Dos estrangeiros, a egípcia teve Amônio como escolarca, a romana Plotino e finalmente a lícia a Proclo. Dessas seis escolas de platônicos, as três áticas e a egípcia interpretaram alegoricamente tudo o que Platão havia deixado escrito sobre a descida da alma ao corpo e seu retorno ao mundo hiperurânico, enquanto as outras duas aderiram mais estritamente à letra de seus escritos. (FICINO, 1965: 369, volume II)⁵¹

Neste trecho bem rico e significativo, Ficino deixa claro que Zoroastro é o primeiro dos seis teólogos antigos, seguido por Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão. O número de teólogos antigos em seis, assim como o de academias platônicas em seis, parece ter um valor especial para Ficino⁵². Além disso, Ficino associa aí os antigos teólogos ao esoterismo, já que eles ocultaram os mistérios divinos dos profanos sob véus poéticos e alegóricos (ideia que Ficino repete depois no proêmio à tradução das *Enéadas* de Plotino, de 1490), perfilhando assim a concepção de uma “teologia poética” que também aparecerá em Pico della Mirandola, e que pressupõe um método próprio de

⁵¹ “Affrontiamo, dunque, la discussione del quinto problema posto in precedenza, quale cioè sai la condizione dell’ anima prima del suo ingresso nel corpo e dopo la sua dipartita da esso. Su questo problema di natura spiccatamente teológica, si trovarono d’acorddo um tempo sei sommi teologi, il primo dei quali fu Zoroastro, il summo fra i tutti i maghi; il secondo Mercurio Trimegisto, príncipe fra i sacerdote egiziani. A questi succedette Orfeo, ai cui misteri fu iniziato Aglaofemo, cui succedette, a sua volta, Pitagora, che si dedico particolarmente ai problemi riguardanti la divinità. A Pitagora succedette, infine, Platone, il quale nelle sue opere abbracciò, accrebbe e diede lustro ancor maggiore a tutta la dottrina dei predecessori. Ma dato che tutti costoro velvano dietro le allegorie poetiche i sacri misteri divini, onde non potessero venir divulgati tra i profani, accadde che i loro successori ne inte interpretassero la teologia chi un modo e chi um altro. E fu questa la ragione che condusse alla divisione di tutta la turba dei platonici in sei Accademie, tre attiche e tre straniere. L’ Accademia attica antica fiori sotto Senocrate, la Media sotto Arcesilau e la Nuova con lo scolarcato di Carneade. Della straniere, quella egiziana ebbe come scolarca Ammonio, quella romana Plotino ed infine licia Proclo. Di queste sei scuole di platonici, le tre attiche e quella egiziana interpretavano allegoricamente tutto quanto Platone aveva lasciato scritto sulla discesa della anima nei corpo e sul loro ritorno nel mondo iperurano, mentre le altre due rimasero più strettamente aderenti alla lettera dei suoi scritti.”

⁵² Sobre o número seis ter valor numerológico e astrológico para Ficino, cf. HEISER, 2011: 44.

interpretação, diferenciando o método acadêmico-platônico do método peripatético-aristotélico, conforme afirma Francesca Lazzarin (FICINO, 2012, Cf. Introdução; Cf. LUDUENA ROMANDINI, 2018: 66). Aliás, esse velamento poético e alegórico permitiu que interpretações conflitantes surgissem no seio do platonismo – uma continuação da *prisca theologia* através de Platão –, o que levou à ramificação dentro das escolas platônicas: a escola de Plotino e Proclo haveria aderido literalmente o que Platão disse sobre a descida da alma ao corpo e seu retorno, enquanto as demais perfilharam uma interpretação alegorizante.

Ligada à *Teologia Platônica*, a obra *De Christiana Religione* foi escrita para Lourenço de Médici em 1473 e publicada em 1474 em italiano e em 1476 em latim. Nela Ficino mantém a ordem dos teólogos antigos com *Zoroastro* como primeiro, mas amplia a discussão, dimensionando-os em função do cristianismo. Essa obra foi escrita por Ficino justamente em 1473, ano em que se torna diácono e é ordenado padre, e, portanto, reflete esse compromisso com sua religião e com a Igreja católica. Ela é igualmente fruto do contexto histórico-político de avanço do Islã no Oriente, com a recente queda de Constantinopla, e a perseguição aos judeus no Ocidente, sendo, fundamentalmente, uma obra de apologia cristã e polêmica, como comentam os tradutores Dan Attrell, Brett Bartlett e David Porreca (2022), e o estudioso James Hankins (2008: 23-24).

Conforme ATTRELL, BARTLETT, PORRECA Ficino diagnostica no *De Christiana Religione* uma crise espiritual profunda em seu tempo, a da separação entre religião e filosofia, e busca unir novamente o sacerdote e o filósofo, como ocorria na Antiguidade, através do casamento entre platonismo e cristianismo. Ficino entende por religião a lei divina, os princípios morais eternos, e a *prisca theologia*, abordada no livro, é uma espécie de religião natural praticada e transmitida pelos sábios antigos até ser realizada plenamente pela encarnação de Cristo (2022: 7-10). Diz Ficino logo no Proêmio:

Portanto, os profetas dos hebreus e dos essênios eram inclinados à sabedoria e ao sacerdócio simultaneamente. Os filósofos entre os persas, por estarem encarregados dos ritos sagrados, eram chamados de magos (isto é, sacerdotes). Os indianos consultavam os brâmanes tanto sobre a natureza das coisas quanto sobre a purificação das almas. Entre os egípcios, matemáticos e metafísicos assumiram o sacerdócio e a realeza. Entre os etíopes, os gimnosofistas eram ao mesmo tempo professores de filosofia e prelados de religião. A mesma tradição

prevaleceu na Grécia sob Linus, Orpheus, Musaeus, Eumolpus, Melampus, Trophimus, Aglaophemus e Pythagoras.

O mesmo se aplica na Gália sob o governo dos druidas. Quem pode ignorar quanto zelo pela sabedoria e pelos ritos sagrados Numa Pompilius, Valerius Soranus, Marcus Varro e muitos outros entre os romanos tinham? Por fim, quem não sabe quão grande e quão verdadeira era a doutrina entre os antigos bispos e padres cristãos? Ó tempos felizes que mantiveram intacto todo esse casamento divino de sabedoria e religião, especialmente entre os hebreus e os cristãos! Ó tempos totalmente lamentáveis, finalmente, quando o divórcio miserável de Pallas e Themis aconteceu! Que abominação! Assim, o sagrado foi dado aos cães para mutilar! Pois a doutrina foi em grande parte entregue aos profanos, e assim – como acontece com mais frequência – tornou-se um instrumento de iniquidade e devassidão e é melhor chamada de “astúcia” do que “conhecimento” [...] (FICINO, 2022: 47-48, Cf. EDELHEIT, 2008: 2017; WALKER, 2017; HANKINS, 2008: 20-24) ⁵³

Cabe destacar aqui que alguns nomes citados por Ficino lembram parcialmente Plethon no *Tratado das Leis* (magos, brâmanes, Eumolpo, Pitágoras, Numa), mas sem o viés judaico-cristão neste último, evidentemente. Na época de Ficino, essa junção entre sabedoria e sacerdócio é vista como algo universal e sua separação é simbolizada por ele pela separação entre *Pallas* e *Themis*. Nesse sentido, para ATTRELL, BARTLETT, PORRECA, Ficino rejeitava a fragmentação teológica de sua época, e se voltava aos antigos em busca de uma unidade para a teologia. Por outro lado, a filosofia universitária da época de Ficino, que não participou ativamente, estava desviada da religião, perdida nas discussões infundas de ockamistas, averrístas, alexandristas e outros (2022: 12).

Ainda, para Ficino, de acordo com ATTRELL, BARTLETT, PORRECA (2022: 12-13), o Deus cristão, tri-uno, permitiu que revelações fossem feitas não só aos hebreus,

⁵³ “Therefore, the prophets of the Hebrews and Essenes were inclined to wisdom and priesthood simultaneously. The philosophers among the Persians, because they were in charge of sacred rites, were called Magi (i.e., priests). The Indians consulted the Brahmins on both the nature of things and the purification of souls. Among the Egyptians, mathematicians and metaphysicians took up the priesthood and the kingship.³ Among the Ethiopians, the gymnosophists were at once teachers of philosophy and prelates of religion. The same tradition prevailed in Greece under Linus, Orpheus, Musaeus, Eumolpus, Melampus, Trophimus, Aglaophemus, and Pythagoras. The same applies in Gaul under the governance of the druids. Who can ignore how much zeal for both wisdom and sacred rites Numa Pompilius, Valerius Soranus, Marcus Varro, and many others among the Romans had? Lastly, who does not know how great and how true a doctrine there was among the ancient Christian bishops and priests? O happy times that kept this entire divine marriage of wisdom and religion intact especially among the Hebrews and the Christians! O utterly woeful times, at last, when the wretched divorce of Pallas and Themis happened! What an abomination! Thus, the sacred was given to dogs to mangle! For the doctrine was in large part handed over to the profane, and so – as most often happens – it became an instrument of iniquity and wantonness and is better called “cunning” than “knowledge”...”

mas a toda humanidade. A revelação profética foi compartilhada por hebreus e pagãos como uma preparação evangélica, prefigurando a vinda do Messias, do Logos encarnado, do Cristo.⁵⁴ Antes da encarnação, os profetas judeus bíblicos e os sábios pagãos vislumbraram algum grau da verdade, mas com o advento da era cristã novas revelações vieram, especialmente através de Paulo e do Pseudo-Dionísio, Areopagita. Com o fim da era apostólica e da vida de imitação de Cristo e dos apóstolos, a Igreja e o mundo caíram numa nova *idade de ferro*, uma idade das trevas, análoga àquela mencionada pelos poetas Hesíodo e Virgílio (ATTRELL, BARTLETT, PORRECA, 2022: 13-14; cf HEISER, 2011: pp. 157ss).

ATTRELL, BARTLETT, PORRECA em sua introdução ao *De christiana religione* de Ficino (2022: 14), insistem que Ficino tinha uma visão dinâmica do homem e do mundo, cheia de alternâncias. No passado, houve momentos em que a piedade religiosa coincidiu com o progresso filosófico, mas às vezes a verdade era velada de novo e a filosofia separada da religião. A filosofia escolástica, ainda viva na época, estava corrompida por aceitar doutrinas não-cristãs errôneas. A verdadeira doutrina de Cristo, dos apóstolos, de Paulo e do Pseudo-Dionísio, estava enterrada para os filósofos especulativos da época, especialmente aristotélicos cristãos, árabes e muçulmanos que seguiam as concepções de Alexandre de Afrodísia e Averroes sobre a unidade do intelecto e a negação da imortalidade da alma. Assim, Ficino queria renovar a religião e a filosofia, retornando à clareza dos antigos (2022: 14).

Então, como na *Teologia Platônica*, Ficino procurou refutar os argumentos de Averroes e dos materialistas sobre a alma, no *De Christiana Religione* sua preocupação era com o homem em geral, voltando-se para Platão e para o Evangelhos. Ficino sentia na filosofia de seu tempo uma complexidade vazia, pois não dizia nada à piedade religiosa. Por isso tentou expor o liame entre filosofia e religião à luz do mistério da Trindade divina, união que era sustentada pelos teólogos antigos e pela Igreja primitiva, algo que se fragmentou e degradou ao longo da história da própria Igreja, conforme Dan Attrell, Brett Barlett e David Porreca (2022: 17).

⁵⁴ A nosso ver, a linha argumentativa de Ficino aqui lembra um pouco a de Clemente de Alexandria (145-215 EC) na sua “Exortação aos Gregos”, caps. VI-IX, onde, ao mesmo tempo em que ataca os mitos e a religião gregas como supersticiosos, não deixa de reconhecer que alguns sábios gregos, especialmente Platão – que aprendeu com egípcios, babilônios, assírios e até os hebreus-, assim como os poetas gregos, tiveram vislumbres da verdade divina, reconhecida pelos profetas judeus: é Cristo, o Logos eterno encarnado (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013: 131-163).

Ficino desejava uma reforma da sociedade de sua época ⁵⁵ através de um retorno a um modo de vida antigo que unia o sagrado e o secular, como analisam Dan Attrell, Brett Bartlett e David Porreca (2002: 17-18), sendo a verdadeira teologia o *Logos-Palavra-Cristo* que desceu ao chão da história, e por meio dele seria possível reformar os homens. Ficino também temia o avanço do Islã e dos judeus em seu contexto histórico, almejando, em contraste, uma sociedade cristã fortemente unida. Então, Ficino mobiliza, assim, um imenso repertório, considerando que hinos e livros pagãos, textos herméticos e diálogos platônicos foram uma preparação para a revelação cristã. Profecias judaicas e pagãs participam da essência do cristianismo e de seu desenvolvimento. Hebreus, essênios, persas, indianos, egípcios, etíopes, gauleses, gregos e romanos, todos eles, eram parte do plano de Deus (ATTRELL, BARTLETT, PORRECA, 2022: 17-18).

De todo modo, Zoroastro, Hermes e Platão eram usados para confirmar essas ideias de Ficino sobre a Providência divina. Notemos aqui a influência de Eusébio de Cesarea nessa obra de Ficino, citado inúmeras vezes, apesar de Eusébio, conforme Monfasani (2016: XI, 3-13) não ter grande apreço nem por Hermes nem por Zoroastro, tampouco por Platão, vendo-os, quando muito, como derivados da sabedoria judaica, e nisso destoando de Ficino.

Ficino, por outro lado, não é um defensor irrestrito do paganismo como pode parecer à primeira vista⁵⁶, porque considera o paganismo no geral algo cheio de superstições, quando não demoníaco. Todavia, reconhece que alguns sábios pagãos, por sua elevada inteligência, intuíram algo do *Logos divino* além dos limites de sua própria religião, e por isso eles podem ter emprestado elementos do cristianismo. Os livros sibilinos previram o nascimento de Cristo, a vinda de uma nova idade de ouro, assim como Hermes e Platão também previram isso (FICINO, 2022: 106-111; cf. HEISER, 2011: 69).

⁵⁵ Esse parece que será um *topos* comum no Renascimento, das utopias de Francis Bacon, Morus, Campanella e Patrizi aos Rosacruz, sem falar da própria Reforma luterana (cf. GORCEIX, 1977: 12-38).

⁵⁶ Como comenta B. Mondin, “O único objetivo de toda obra de Ficino não era converter o cristianismo ao platonismo, mas colocar Platão a serviço do cristianismo, assim como Santo Tomás fizera com Aristóteles...A ortodoxia de Ficino está acima de qualquer suspeita” (apud FICINO, 2012: XIV, nota). James Hankins comenta que o “ecumenismo” aparente de Ficino no *De Christiana Religione* é bem limitado, ele não só ataca violentamente judeus e muçulmanos, como tem uma clara hierarquia das religiões, onde o cristianismo está no ápice (HANKINS, 2008: 23-24). Não concordamos com James Heiser (2011) quando atribui a Ficino uma equiparação de todas as religiões e filosofias a partir de uma fonte comum, pelo menos do *De Christiana Religione*, uma obra apologética cristã, isso não ocorre.

Ficino afirma, por outro lado, que os pagãos em geral não reconheceram Cristo (FICINO, 2022: 65-66) e que até platônicos como Plotino, assim como o judeu Gamaliel, foram contrários à piedade cristã (FICINO, 2022: 83-84). Ficino afirma que:

Antes da vinda de Cristo, os judeus costumavam tocar apenas na superfície da lei de Moisés e seus profetas, mas Cristo e Seus discípulos ensinaram da maneira mais perfeita possível como penetrar nos profundos significados da mente divina com os olhos de um Lynceus – ou melhor, com olhos divinos – como atesta até Fílon, o judeu, quando elogia a perspicácia e a santidade dos cristãos em sua discussão sobre a contemplação. A antiga teologia (prisca theologia) dos pagãos, na qual Zoroastro, Mercúrio, Orfeu, Aglaofemo e Pitágoras estão de acordo, está inteiramente contida nos volumes de nosso Platão. Finalmente se manifestou ao homem depois de muitos séculos, como de fato aconteceu; pois na era de Fílon e Numênio, a mente dos antigos teólogos começou a ser compreendida nas páginas dos platônicos (isto é, imediatamente após os discursos e escritos dos apóstolos e dos discípulos dos apóstolos). Os platônicos usaram a luz divina dos cristãos para interpretar o divino Platão; daí o fato de que, como mostram Basílio Magno e Agostinho, os platônicos apropriaram-se dos mistérios de João, o Evangelista. Certamente descobri por mim mesmo que os principais mistérios de Numênio, Filon, Plotino, Jâmblico e Proclo foram tirados de João, Paulo, Hieroteu e Dionísio, o Areopagita. Pois qualquer coisa grandiosa que o primeiro tivesse a dizer sobre a mente divina, os anjos e tudo mais relacionado à teologia, eles obviamente se apropriaram do último. (FICINO, 2022: 103) ⁵⁷

Ficino inverte o argumento mais usual, que o (neo)platonismo influenciou o cristianismo, dizendo que foi o contrário. Curiosamente Ficino considera que autores

⁵⁷ “Before the coming of Christ, the Jews would commonly touch upon only the surface of the law of Moses and their prophets, but Christ and His disciples taught in the most perfect way possible how to penetrate to the profound meanings of the divine mind with the eyes of a Lynceus – nay, with divine eyes – as even Philo the Jew attests when he praises the acumen and the holiness of the Christians in his discussion on contemplation. The ancient theology (prisca theologia) of the pagans, in which Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, and Pythagoras are in agreement, is entirely contained in the volumes of our Plato. In his Epistles, Plato prophesies that mysteries of this sort could at long last be made manifest to man after many centuries, as indeed so happened; for in the era of Philo and Numenius, the mind of the ancient theologians first began to be understood in the pages of the Platonists (that is, immediately after the speeches and writings of the apostles and the disciples of the apostles). The Platonists used the divine light of the Christians for interpreting the divine Plato; hence the fact that, as Basil the Great and Augustine show, the Platonists appropriated for themselves the mysteries of John the Evangelist. I have certainly discovered for myself that the principal mysteries of Numenius, Philo, Plotinus, Iamblichus, and Proclus had been taken from John, Paul, Hierotheus, and Dionysius the Areopagite. For whatever grand thing the former had to say about the divine mind, the angels, and everything else regarding theology, they obviously appropriated from the latter.” (FICINO, 2022: 103)

cristãos como Dionísio Areopagita⁵⁸ influenciaram os (neo)platônicos, porque acreditava (assim como Bessarion) na teoria que tratava do encontro entre Dionísio e Paulo no Areopágo no século I EC, conforme os *Atos dos Apóstolos*, 17: 34 (FICINO, 2012), quando, na realidade, hoje sabemos que se trata de um autor cristão oriental anônimo do século V ou século VI EC que foi influenciado por Plotino e Proclo, e não o inverso.

Ficino chega a sugerir que os próprios sábios antigos pagãos eram tributários dos judeus e haviam dado crédito a eles, com uma profusão de citações e referências cuja historicidade e credibilidade são duvidosas. Cita a afirmação de Numenio de que Platão era um Moisés em língua ática e que Pitágoras seguia os ensinamentos judaicos (para Ambrósio, o pai dele seria judeu). Platão venerava os egípcios e sírios e Proclo admirava a teologia dos sírios e fenícios, e estes, segundo Plínio, inventaram o alfabeto e a astrologia – povos que, em última análise, podem ser associados aos judeus. Aqueles que louvam os caldeus, segundo Lactâncio, louvam os judeus. Orfeu disse que Deus era conhecido por um “caldeu”, significando este Enoque, Abraão ou Moisés, enquanto Zoroastro é representado por Orfeu e, por sua vez, filho de Noé e chamado de Chanaham pelos hebreus. Os judeus podem ter partilhado coisas com os egípcios, seus vizinhos. Abraão, o mais santo e sábio dos homens, ensinou astrologia aos caldeus, fenícios e egípcios (como já citamos antes). Hermes e Moisés se identificam, e ele era chamado também de Mercurio e de Museu. Porfírio teria dito que Moisés viveu 1500 anos antes dos primeiros filósofos gregos, e um oráculo apolíneo teria dito que o povo hebreu recebeu e transmitiu a verdadeira sabedoria, o melhor culto a Deus e a vida abençoada, além de elogiar os essênios. Teofrasto também elogia os judeus por sua piedade e os considera filósofos. Segundo Clearco, Aristóteles era judeu, assim como um grupo de filósofos indianos. Os Livros Sibílicos chamaram os judeus de raça celeste. Enfim, muitas outras fontes (Estrabão, Justino, Plínio, Pompeu Trogo e Cornélio Tácito) discorreram sobre a antiguidade e a sabedoria dos judeus (FICINO, 2022: 112-113).

Apesar dessa exaltação dos judeus – que nada mais é que uma exaltação do cristianismo, sua continuação melhorada para Ficino – este igualmente não deixa de atacá-los em sua obra usando uma estratégia similar a de polemistas como Petrus Afonsi, Ramon Martí, Paulo de Burgo. Ficino utiliza a Bíblia de origem judaica para refutar os judeus e Platão e os teólogos antigos para criticar aqueles que considera inimigos do

⁵⁸ Conforme F. Yates, o Pseudo-Dionísio era o cume do platonismo para Ficino, apesar deste repetir o erro histórico de considerá-lo um contemporâneo de São Paulo (YATES, 1995: 139-140).

cristianismo, conforme ATTRELL, BARTLETT, PORRECA (2022: 18). Ainda, também ataca aos muçulmanos, dizendo que são hereges e que suas concepções docéticas sobre Cristo lembram as dos arianos e maniqueístas (FICINO, 2022: 85-86; Cf. HANKINS, 2008:20-24).

Para Ficino, a mensagem de Zoroastro, Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão e outros não era nova, pois tocava no *Logos eterno*, e assim foi análoga, entre as nações gentias, aos profetas judeus do Antigo Testamento. Ficino defende o cristianismo como o cumprimento de profecias pagãs e judaicas, e por isso pesquisou as escrituras de pagãos e cristãs buscando pontos em comum e como em seus caminhos prenunciavam a entrada no âmbito histórico de algo temporal: o Cristo ou *Logos*, conforme ATTRELL, BARTLETT, PORRECA (2022: 18). Ele veio cumprir a lei mosaica e colocar fim ao paganismo, incorporando de forma perfeita as doutrinas de Moisés e Platão. Ficino, portanto, continua, ainda que em termos humanistas, a tradição da polêmica cristã antiga e medieval (2022: 19).

Neste período tem importância ainda a *Disputatio contra iudicium astrologorum* de Ficino, escrita em 1477, assim como o seu sermão *De Stella Magorum*, escrito para o Natal de 1482, nos quais fará a conexão entre os Magos (portanto, Zoroastro) e Jesus (FICINO, 2013). Na sua *Disputatio* sobre astrologia, Ficino afirma que os magos-astrônomos foram avisados pela estrela do Oriente que naquela época e na região de Jerusalém nasceu o futuro rei de Israel, e sua vinda de tão longe para adorar uma criança pobre era prova da divindade desta, inclusive porque tal estrela era mais sobrenatural do que natural, e que, em suma, tanto os astrólogos quanto as sibilas concordaram sobre a divindade de Cristo (FICINO, 2013: 181-182).

Complementando o texto anterior, no sermão citado Ficino afirma que Abraão, segundo Moisés, por meio da astrologia compreendeu que existe uma causa primeira no céu e recebeu de Deus o dom da graça e da profecia. E afirma que os astrólogos/astrônomos, os magos, com base em seus conhecimentos, identificaram um cometa sobrenatural (guiado pelo Arcanjo Gabriel e talvez o próprio cometa fosse um anjo) que apareceu na forma de estrela na época e era o anunciador da vinda de um Rei divino da Justiça, Jesus Cristo. Então eles foram levados pelo cometa até Jerusalém, cuja chegada ao local seria confirmada por Mateus e por Macróbio, e depois foram a Belém para encontrar o menino Jesus (FICINO, 2013: 202-205). O cometa apareceu na Judéia, e de lá, direcionado miraculosamente pelo anjo, dirigiu-se para a Pérsia e depois voltou

para a Judéia, guiando os magos através de sua luz e inspirando suas mentes. Entre os presentes dados ao menino Jesus, o ouro estava relacionado ao Sol e a realeza de Cristo; o incenso a Vênus e ao sacerdócio; e a mirra a Júpiter e a sua divindade (FICINO, 2013: 202-205). O texto se encerra com uma imagem do horóscopo de Jesus conforme um texto de Pierre d'Ailly (2003: 207).⁵⁹

3.2.5 *Últimas obras e cartas (1484-1499)*

O tema da *prisca theologia* é continuado em uma carta ao erudito Pannonius, data para alguns de 1484 (Cf. KRISTELLER, 1964: 29) e para outros de 1485 (GENTILE, 2002), como sinônimo de *pia filosofia* (filosofia religiosa), inspirado nos Pais da Igreja como Eusébio, e que tal filosofia piedosa foi amadurecendo ao longo do devir histórico:

Assim aconteceu que uma filosofia piedosa (*pia philosophia*) nasceu naqueles dias entre os persas sob Zoroastro e entre os egípcios sob Mercúrio [Hermes], e que cada um estava de acordo com o outro. Essa filosofia piedosa foi então nutrida entre os trácios sob Orfeu e Aglaofemo. Atingiu sua idade adulta entre os gregos e italianos sob Pitágoras. Por fim, chegou à maturidade em Atenas sob o divino Platão.

Era costume antigo dos teólogos ocultar os mistérios divinos sob números e figuras matemáticas, ambos sob invenções poéticas. Plotino finalmente libertou a teologia destes véus, e primeiro e somente, como Porfírio e Proclo testemunham, penetrou por dom divino nos arcanos dessa coisa. (FICINO, 2003: 257-261, tradução minha do excerto; Cf. HANEGRAAFF, 2012: 48; KRISTELLER, 1964: 28-29).

Ficino compreende na existência do paganismo pré-cristão uma espécie de ação da Providência divina, que não deixou a humanidade em seus diversos povos naquela época carente de uma filosofia religiosa ou piedosa, ainda que incompleta quando comparada com a verdade integral: o cristianismo (KRISTELLER, 1964: 29). Assim, repete a concepção esotérica, proferida na *Teologia Platônica*, que os teólogos antigos

⁵⁹ Já comentamos antes que para Ficino essa conexão entre Jesus e os magos era central, pois eles ligavam o cristianismo ao ramo oriental da *prisca theologia*, tendo eles reconhecido, ao contrário dos judeus, o Messias e a superioridade do cristianismo, e Jesus sendo o zoroastriano perfeito. Para Ficino o próprio Abraão teria levado a sabedoria zoroastriana para o Egito e outras regiões, e depois Moisés encontrou essa sabedoria de novo no Egito, recebida de Hermes, que a recebeu dos caldeus (ou seja, de Zoroastro).

cobriram os mistérios divinos por véus poéticos (e também por véus matemáticos), porém acrescentada a ideia que foi Plotino (cuja tradução ele publicará em 1492) o primeiro a retirar esses “véus”.

Em outra e interessante carta, endereçada a Martino Urânio em 1489, Ficino estende a *pia filosofia* ou *prisca teologia* até o século XV, e inclui nela, para além dos neoplatônicos helênicos, os muçulmanos e os cristãos, citando Avicbrón, Alfarabi, Enrique de Gante, Avicena, Duns Escoto, Cardeal Bessarion e Nicolau de Cusa (GRANADA, 1993: 43). Aqui Ficino parece menos hostil com o Islã do que no *De Christiana Religione*, mas, de qualquer forma, todos esses nomes são ligados a uma tradição de essência platônica. Curiosamente Ficino cita Nicolau de Cusa e o contemporâneo Bessarion, mas não cita expressamente Plethon nesse momento, conquanto saibamos que ele lembrou do nome de Plethon em outros momentos (cf. KRISTELLER, 1964: 27-29), especialmente no proêmio de sua tradução das *Enéadas* de 1492, já citado anteriormente:

Magnus Cosmus, senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Ponifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum, nomine Gemistum cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonicis disputantem frequenter audivit, e cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. (apud TRAMBRUN-KRASKER, 2009: 1, nota 1).⁶⁰

Ainda no ano de 1489 Ficino comporá os *Tres Libros sobre la vida* ou *De Vita* (FICINO, 2006), cujas partes foram compostas a princípio de forma independente e depois foram integradas: *De vita sana* (1480), *De vita longa* (1489) e *De vita coelitus comparanda* (1489). O primeiro aborda mais a questão da medicina e da dietética, e os outros dois abordam mais questões cosmológicas e metafísicas.

⁶⁰ “Grande Cosme, cônsul do senado, pai da pátria, no tempo em que foi tratado o Concílio de Florença entre Gregos e Latinos sob o pontificado de Eugeniano, um filósofo grego, de nome Gemistos e codinome Plethon, espécie de disputador platônico e de outros mistérios platônicos, foi ouvido por diversas vezes, e cujo discurso fervente e inspirado é de pronto, e também animado, de modo que, a partir da academia, concebeu uma especial mentalidade elevada, e isso em um primeiro momento oportuno trouxe à luz.” (Tradução de William Sversutti, ao qual agradeço pela tradução do excerto diretamente do latim; Cf. LO PRESTI, 2007; SAFFREY, 1996)

Apesar de Ficino não citar explicitamente no *De vita sana a prisca theologia*⁶¹, trata-se de um livro que tem relação com o tema, ao abordar a medicina com base em argumentos astrológicos e herméticos, com base na ideia de que céu é dotado de uma alma que se comunica com qualquer ser vivente. Essa tese, naturalmente, tem uma matriz neoplatônica, conforme, por exemplo Plotino (*Enéada*, 4.4.40, 4-9) e Proclo (*De sacrificio*, 2-7) sobre simpatias, antipatias e magia.

Ficino já havia tratado da magia, associando-a ao amor e à simpatia universal, n' *O livro do Amor*, VI, 10 (FICINO, 2017), a partir de uma concepção da magia natural muito mais positiva que de Plotino, devido à influência dos neoplatônicos pós-Plotino e do hermetismo, de acordo com Pierre Hadot (2006: 131-134). Jesus de Garay, por sua vez, pensa que a visão mágica de Ficino deve muito mais ao neoplatonismo do que ao hermetismo (GARAY SUAREZ-LLHANOS, 2016), argumento que está, em certo sentido, de acordo com a leitura de D. P. Walker (2003: 36-44), enquanto Frances Yates considera que a influência de Hermes supera a de platônicos como Plotino na magia ficiniana (YATES, 1995: 79).

Em sua introdução do *De Vita*, JÁLON (2006: 8-14) explicita que essa obra ficiniana reflete uma mescla de ideias neoplatônicas e mágicas, elementos aristotélicos e um certo neoegípcismo em diálogo com Plotino, Proclo, Sinésio de Cierene, Jâmblico, Apolônio de Tiana, sem perder a perspectiva cristã em busca de uma doutrina que una aos cristãos, que remeta à ideia da imortalidade da alma (de origem divina) para devolvê-la a cada vida individual, onde interessa a divinização da alma em um cosmo que está, por sua vez, permeado pela divindade. Nela, são citados constantemente os nomes de Platão, Porfírio, Plotino, Proclo, Jâmblico, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Orfeu, Avicena, entre outros. Ficino afirma que aprendeu com os platônicos (confirmados pelos astrônomos hebreus) que os demônios maus estão ligados ao setentrião (região norte), e

⁶¹ Orfeu, o primeiro dos teólogos gregos, é visto como um mago por Ficino (WALKER, 2003: 23) além de, obviamente, Zoroastro. Frances Yates vê uma relação entre prisca theologia e as discussões renascentistas sobre magia: "*A magia da Renascença, reformada e erudita, que sempre repelira qualquer conexão com a velha magia, ignorante e perversa, ou negra, era com frequência adotada por algum estimado filósofo da Renascença. Essa nova condição social da magia era devida, principalmente, à grande corrente literária proveniente de Bizâncio. Em grande parte, ela se originara nos primeiros séculos que haviam sucedido ao advento de Cristo, durante os quais as filosofias reinantes se haviam tingido de ocultismo. O erudito e assíduo leitor de autores tais como Jâmblico, Porfírio ou mesmo Plotino não podia mais considerar a magia como um ofício de pessoas ignorantes e inferiores. A genealogia da antiga sabedoria, que Ficino tanto fizera para propagar, era também favorável à revivência da magia, pois muitos prisci theologi eram prisci magici, e a literatura que servia de base às suas afirmações remontava também aos primeiros séculos ocultistas*" (YATES, 1995: 30).

que “*aprendi assim mesmo dos teólogos e Jâmblico que os que fabricam imagens estão possuídos e enganados pelos demônios malvados com muito mais frequência que o resto das pessoas*” (FICINO, 2006: 128, tradução nossa do excerto). Afirmar ainda que magos e astrólogos são a favor das imagens (Ibidem, p. 130) e que os antigos, em especial os egípcios, ao falarem do símbolo da cruz, pressagiaram o poder que esta teria com Cristo (Ibidem, p. 138).

Podemos dizer que Ficino associa Zoroastro ao conceito de alma do mundo (FICINO, 2006: 90) e menciona mais uma vez Hermes, fazendo Plotino concordar com ele:

Plotino [...] seguindo Mercúrio, diz que os antigos sacerdotes ou feiticeiros costumavam fazer entrar nas estátuas e nas vítimas de sacrifícios uma certa qualidade prodigiosa e divina. Afirmar com Trismegisto que mediante estes objetos materiais são capturados... tão só os mundanos... uma certa vida ou algo vital que provém da alma do mundo e da alma das esferas e das estrelas, ou também um certo movimento e quase como uma presença vital que procede dos demônios.

Mais ainda, o próprio Mercúrio, a quem Plotino segue neste ponto, diz que às vezes nos materiais desta índole estão presentes inclusive alguns demônios – demônios aéreos, não celestes e muito menos, portanto, os que são ainda mais elevados (FICINO, 2006: 166-167, tradução nossa do excerto).

Ainda, anexada a esta obra – e, traduzida recentemente para o português por Otávio Santana Vieira (2022) –, Ficino publicou uma breve *Apologia* como meio de autodefesa ante acusações sérias que surgiram através da repercussão do *De Vita* o meio eclesiástico, como as de paganismo, magia ilícita e flerte com livros proibidos. Ficino, como padre católico, sempre transitou de forma ambígua entre o cristianismo e seu apreço por temas como magia e astrologia, além de seu ancoramento nos teólogos antigos que, evidentemente, eram sábios pagãos⁶², não deixando de recorrer à dissimulação (VIEIRA, 2022: 25). Dessa forma, era real o risco de enfrentar um processo eclesiástico, do qual

⁶² Em sentido amplo, a visão cristã sobre a magia sempre foi ambígua. De um lado, a magia era associada ao paganismo e aos demônios malignos, porém, na medida em que os próprios profetas e apóstolos pareciam magos do bem (Moisés contra os magos do faraó, Pedro contra o gnóstico Simão), que o menino Jesus tinha sido visitado pelos Magos do Oriente e havia feito milagres e prodígios, o elemento mágico não podia ser totalmente condenado. Ver Franco Cardini (1979).

Ficino se livrou de modo rápido através da atuação de amigos influentes no âmbito religioso, cultural e político.⁶³

Nesta autodefesa intelectual, Ficino argumentará que os antigos sacerdotes eram médicos e astrônomos e que o próprio Cristo havia mandado curar as pessoas, quando não pela palavra, por ervas e pedras (VIEIRA, 2022: 28). Em sua defesa, Ficino terá o cuidado de diferenciar duas formas de magia, a “magia natural”, lícita, e a “magia demoníaca”, ilícita, alegando que defendia apenas a primeira (Ibidem, pp. 29-30), sendo assim o verdadeiro mago é um sacerdote. Além disso, usando a autoridade de Paulo sustentará que tudo no universo está pleno de vida anímica, sendo a magia, por conseguinte, parte da ordem natural do mundo criado por Deus. Diz Ficino:

Lembrei-me do evangelista Lucas, lembrei-me do apóstolo Paulo que de bom grado usou estas palavras, que estes sábios não temeram a vida do mundo diante de seus horrores. Mas alguma pessoa supersticiosa poderia objetar isto, não se deixando convencer pelas palavras de Paulo sobre o mundo e que este possui uma alma, mas que de tão sujeitos a Deus que vivemos em Deus ele mesmo. Assim seja. Não daremos nome a ele no mundo se o nome alma não agradar. Deixemos que o nome alma seja profano. Está correto que chamemos isso de algum tipo de vida? Que o próprio Deus, artífice do mundo, estava tão feliz e gentilmente inspirado em seu trabalho quando este foi terminado, pois queria ele que tivesse vida não somente as coisas vis... (Ibidem, p. 30).

Ademais, Ficino nessa *Apologia* associará a magia ao cristianismo, lembrando que o “primeiro de todos a adorar o Cristo depois do seu nascimento foi o mago” (Ibidem, p. 29) e que houve a visita dos Magos ao menino Jesus. Todavia, Ficino não cita Zoroastro neste momento, apenas os magos persas relacionando-os, contudo, à prodígios mágicos vãos (Ibidem, p. 30). Não obstante, observa Luduena Romandini que a escolha de Ficino por Zoroastro no lugar de Hermes como primeiro teólogo, a partir de 1469, era também uma escolha da “magia natural” (zoroastriana) contra a “magia demoníaca” (hermética) (2018: 76).

Depois, Ficino traduziu as *Enéadas* de Plotino, e no proêmio dessa tradução, escrito em 1490 e publicado em 1492, reaparecem os teólogos antigos. Nessa introdução, mencionada antes nesta dissertação, Ficino cita de forma destacada o nome de Gemistos

⁶³ Pico della Mirandola, sabidamente, também terá problemas com as autoridades eclesiásticas devido às suas ideias cabalísticas e mágicas, o que comentaremos no próximo capítulo.

Plethon⁶⁴, quase um novo Platão, como a influência para Cosme de Médici criar uma Academia Platônica em Florença, a partir do Concílio da União (1438-1439), tarefa que será realizada depois por Ficino, além de suas traduções dos textos herméticos e platônicos. Ficino afirma que já pensava em traduzir Plotino naquela época (a partir de 1463), mas que a tarefa só foi possível mais tarde, por influência da chegada providencial de Pico della Mirandola em Florença, por volta de 1479 (LO PRESTI, 2007: 242), sendo que Ficino começou a traduzir Plotino por volta de 1484-1486.

Ficino continua e menciona a questão da *prisca theologia*:

Portanto, graças à divina providência que milagrosamente quer atrair todos a si antes da engenhosidade dos indivíduos, aconteceu que uma única filosofia piedosa nasceu, concordando consigo mesma em todos os lugares, tanto entre os persas sob Zoroastro quanto entre os egípcios sob Mercúrio: que mais tarde foi levantada sob Orfeu e Aglaofemos entre os trácios: que ainda cresceu então sob Pitágoras, entre os gregos e os italianos: finalmente, de fato, que foi consumida pelo divino Platão, em Atenas. Era então costume dos antigos teólogos esconder os mistérios divinos com números e figuras matemáticas e com ficções poéticas: para que não fossem tornados imprudentemente comuns a ninguém. Plotino, portanto, despiu a teologia desses véus: e primeiro e somente, como Porfírio e Proclus testemunham, ele penetrou nos arcanos dos antigos pela vontade divina.

Mas, por causa da incrível brevidade das palavras e do número de frases, e por causa da profundidade do significado, os comentários são necessários juntamente com a tradução do texto." (apud LO PRESTI, 2007: 243).⁶⁵

⁶⁴ Conforme já foi dito, esse destaque a Plethon e a conexão feita entre ele, Cosme e Ficino, sendo que este sempre tinha mascarado a influência plethoniana, intrigou os comentadores da obra ficiniana. Garin acredita (LO PRESTI, 2007) que Ficino tinha uma intenção política de valorizar a Florença de Cosme de Médici como novo polo do platonismo e da cultura clássica, já que Bizâncio declinava, enquanto Sebastiano Gentile (2012) questiona a fidelidade da versão de Ficino, assim como menciona a crença dele em influências providenciais e astrológicas para tudo que aconteceu.

⁶⁵ "Pertanto, grazie alla divina provvidenza che vuole mirabilmente attirare a sé tutti davanti all'ingegno dei singoli, accadde che nascesse una sola pia filosofia, dovunque concorde con sé stessa, sia presso i Persi sotto Zoroastro, che presso gli Egizi sotto Mercurio: che fosse in seguito allevata sotto Orfeo e Aglaofemo presso i Traci: che ancora crescesse poi sotto Pitagora, presso i Greci e gli Italici: infine invero che venisse consumata dal Divino Platone, ad Atene. Era poi costume degli antichi Teologi nascondere i divini misteri con numeri e figure matematiche e con finzioni poetiche: affinché non fossero temerariamente resi comuni a chiunque. Plotino, pertanto, denudò la Teologia da questi velami: e per primo e solo, come testimonia Porfirio e Proclo, penetrò per volere divino gli arcani degli antichi. Ma, a causa dell'incredibile brevità delle parole e del numero di sentenze, e per la profondità del significato, sono necessari i commenti insieme alla traduzione del testo." (apud LO PRESTI, 2007: 243; Cf. SAFFREY, 1996).

Aqui o nome de Zoroastro ainda consta como primeiro teólogo, mas ele parece praticamente simultâneo ao de Hermes nessa formulação, como se a sabedoria antiga florescesse na Pérsia e Egito ao mesmo tempo. Sebastiano Gentile (2012: 58) questiona se essa aparente simultaneidade não significaria algum embaraço ou inflexão tardia de Ficino para decidir quem era o primeiro teólogo. Contudo, como o nome de Plethon será bastante destacado nesse proêmio, e como Plethon não valorizava muito a sabedoria egípcia e considerava Zoroastro o primeiro sábio antigo, consideramos que Ficino não alterou sua preferência por Zoroastro assumida desde 1469. Depois de Zoroastro e Hermes, vem Orfeu, Aglaemo, Pitágoras e Platão na cadeia dos *prisci theologi*.

Ficino repete a afirmação da *Teologia Platônica* (1469-1474) e da carta a Panônio (1484/1485) de que os teólogos antigos protegeram do vulgo a sabedoria através de véus poéticos. Também repete o que estava na carta citada, como uma possível referência ao esoterismo pitagórico e a Platão, ou seja, que eles também fizeram esse velamento através de números e figuras matemáticas. Plotino aqui parece ter um destaque como aquele que, pela vontade divina, despiu os véus que lacravam essa sabedoria antiga, penetrando em seus arcanos, assim como seus discípulos Porfírio e, mais tarde, Proclo testemunharam. Mas devido à concisão de Plotino era necessário acrescentar comentários a seu texto (apud LO PRESTI, 2007: 243).

Ficino continua e afirma no Proêmio às *Enéadas* que graças a Platão e Plotino esses véus poéticos podem ser tirados da teologia, pois os poetas, de um lado, permitiram que os mistérios divinos, impiedosamente, podem confundidos com fábulas já que não tinham sua chave interpretativa, enquanto de outro lado, a filosofia, especialmente a escola peripatética (aristotelismo), reconhece que não se deve julgar a religião, pelo menos a do vulgo, como se julga as fábulas dos antigos. Ficino comenta que existem duas seitas aristotélicas que, na realidade, negam a religião e a piedade: a dos alexandrinos, que acreditam que o intelecto é mortal, e a dos averroístas, que acreditam que o intelecto é único (negando a imortalidade individual do mesmo jeito). Ficino considera que essas duas escolas fizeram leituras desviadas de Aristóteles, só compreendido corretamente e de forma piedosa por nomes como Pico della Mirandola (chamado de irmão platônico) e Plethon entre os contemporâneos, assim como no passado o fora por Teofrasto, Temístio, Porfírio, Simplicio e Avicena (apud LO PRESTI, 2007: 243).

Lo Presti acredita que nesse momento, na realidade, Proclo é um nome que Ficino aproxima da *prisca theologia*, mais que Plotino (LO PRESTI, 2007: 137), o que, se

ajudaria a explicar também a valorização ficiniana de Aristóteles, algo que era mais explícito nos neoplatônicos posteriores a Plotino, especialmente em Proclo⁶⁶, não parece ser de todo correto pois Ficino deixa clara a importância que tinha para ele a tradução de Plotino. E, que, nesse mesmo período final de sua obra, Ficino estava interessado igualmente em Jâmblico e no Pseudo-Dionísio.

Podemos considerar que esse aprofundamento na metafísica (neo)platônica permitirá a Ficino penetrar nos mistérios da teologia platônica, inclusive em seu aspecto apofático, presente tanto no neoplatonismo pagão quanto no cristão, o que ficará claro especialmente no *Comentário ao Parmênides* de Ficino. Os teólogos antigos são mencionados mais uma vez na obra *De Sole*, capítulo VI de 1494 (apud VOSS, 2006: 197; Cf. FICINO, 2013):

[...] Essas coisas que Orfeu diz. No Egito, nos templos de Minerva, podia-se ler esta inscrição dourada: "Eu sou todas as coisas que são, que serão e que foram. Ninguém jamais retirou meu véu".

Os antigos teólogos, tendo Proclo como testemunha mais uma vez, afirmaram que a Justiça, a rainha de todas as coisas, procede do meio do trono do Sol por tudo, dirigindo tudo, como se o próprio Sol pudesse ser o moderador de todas as coisas. Jâmblico expressa a opinião dos egípcios da seguinte maneira: Qualquer bem que tenhamos, obtemos do Sol, isto é, ou dele mesmo sozinho, ou de outra agência também, em outras palavras, diretamente do Sol.... Da mesma forma, o Sol é o senhor de todas as virtudes elementais. (tradução nossa do excerto)

Novamente os nomes dos neoplatônicos Proclo e Jâmblico são mencionados próximo aos dos antigos teólogos (Orfeu explicitamente), denotando uma valorização um pouco maior desses autores, que Ficino estava na época comentando e publicando.

Uma das últimas obras de Ficino foi o *Comentário ao Parmênides* (2012), escrito entre 1491-1494 e publicado em 1496, temos o tema da *prisca theologia* aparece de novo. Com o acúmulo de mais de 30 anos de estudos e comentários sobre o platonismo, esta obra é, fundamentalmente, uma réplica ao opúsculo do *Sobre o ente e o uno* de Pico della Mirandola, escrito em 1491 e publicado póstumo em 1496, onde este argumenta, contra

⁶⁶ Conforme Marino de Samaria (*Vida de Proclo*, XIII, 1925), Proclo leu os tratados de Aristóteles, de todas as ciências e teologia, como se fossem os mistérios menores, até que Siriano o conduziu aos mistérios maiores, ou seja Platão, chegando a uma visão direta dos mistérios divinos contidos nele.

os (neo)platônicos Plotino, Proclo e outros, que Platão, assim como Aristóteles, não diferenciava o ser e o uno, enquanto os (neo)platônicos consideravam que Platão teria colocado, especialmente no *Parmênides*, o uno além do próprio ser (DELLA MIRANDOLA, 2021).

Ficino responde a seu jovem amigo e discípulo, enquanto perfilha em seu comentário ao texto platônico o caminho de uma teologia negativa:

Dionísio Areopagita [...] na *Teologia Mística* nega, quanto ao Princípio, os graus do Ser, valendo-se de uma longa série de argumentos sucessivos; e tendo acabado as afirmações, que são alheias ao Uno, ele também se livra das negações, que não estão totalmente de acordo com ele, e impõe silêncio à razão e ao intelecto [...] o Uno não pode ser expresso de forma alguma. Não sem razão, na época, Parmênides nos exorta a confiar não tanto em negações, mas em um silêncio caracterizado pela serenidade da mente, divinamente inspirada e fruto do amor divino. Sem dúvida, todos os platônicos, juntamente com Mercúrio Trismegisto e Apolônio de Tiana, concordam com isso; e o profeta Davi declarou: ‘O silêncio é louvor a ti, ó Deus’.” (FICINO, 2012: 229-230).⁶⁷

Na questão da teologia negativa o nome de Hermes Trismegisto aparece aqui veiculado ao do Pseudo-Dionísio, além do profeta e salmista Davi, dos platônicos (Plotino, Proclo etc.) e do lendário filósofo e taumaturgo neopitágorico Apolônio de Tiana. Afora Hermes, os outros teólogos antigos não são quase citados (Orfeu pouco e Zoroastro nenhuma vez) ao longo dessa obra, exceto Platão e Pitágoras.

Platão e Pitágoras reaparecem nesse livro em uma espécie de tríptico, ligados a Sócrates, pois Platão teria ao mesmo tempo complementado ao mesmo tempo o conhecimento especulativo pitagórico e o ensinamento ético socrático (FICINO, 2012: 11, ver nota). Sócrates sempre foi um nome misteriosamente ausente nas linhagens da *prisca theologia* de Ficino, mas agora ele parece ao menos mais valorizado.

⁶⁷ “Dionigi Areopagita... nella Teologia mistica nega, riguardo al Principio, i gradi dell'Essere, servendo- si di una lunga serie di argomenti successivi; e dopo aver tolto di mezzo le affermazioni, che sono estranee all'Uno, elimina anche le negazioni, che non sono del tutto in accordo con esso, e impone il sì l'enzio alla ragione e al l'intelletto ... ma l'Uno non può essere espresso in nessun modo... Non a torto, al l ora, Parmenide esorta a fare aff i damento non tanto sul l e negazioni, ma piuttosto su un silenzio caratterizzato dalla serenità della mente, divinamente ispirato e frutto dell'amore per il divino. Senza dubbio tutti i Platonic, insieme a Mercurio Trismegisto e ad Apollonio Tiano, sono concordi in questo; e il profeta Davide ha dichiarato: «A te, o Dio, è lode il silenzio».”

Podemos considerar que Ficino não abandona aqui seu esquema básico da corrente de ouro dos teólogos antigos, elaborado na década de 1460, de Zoroastro e Hermes a Platão, mas agora elabora novas considerações que correspondem a uma evolução de sua filosofia e de seus interesses, dando maior destaque a nomes que outrora não apareciam tanto, como os neoplatônicos e o Pseudo-Dionísio.

Quem nos permite dimensionar melhor o quadro do último momento da filosofia de Ficino, e o papel da *prisca theologia* nele, fechando este capítulo, é o estudioso M. J. B. Allen que em um artigo de 1984, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, trará considerações que salientam o caráter essencialmente cristão da filosofia ficiniana e de sua relação com a *prisca theologia*, especialmente com o platonismo. Allen (apud 1984: 555-557) cita trechos de duas cartas de Ficino, uma de 1494 e outra de 1491, os quais reproduzimos aqui.

A primeira é para J. Rondoni, de fevereiro de 1494, onde Ficino, na condição de especialista em platonismo, afirma ao seu interlocutor:

[...] sustento que o segredo da Trindade cristã nunca pode ser encontrado nos livros de Platão. Ele tem formulações que se assemelham superficialmente àquelas relacionadas ao dogma, mas seu verdadeiro significado é outro. De fato, nos seguidores de Platão há frases que se assemelham ainda mais a formulações trinitárias; e por seguidores, refiro-me aos platonistas pós-cristãos, Numenius, Ammonius, Plotino, Amelius, Jamblichus e Proclus. Esses homens, uma vez que todos tiveram acesso ao Evangelho de São João, e alguns deles aos escritos de Dionísio, o Areopagita, apropriaram-se alegremente de formulações semelhantes às dos dogmas trinitários e também derivaram as ordens dos anjos e seus nomes dessas fontes, uma vez que frequentemente podiam ser reconciliadas com as palavras de Platão (que era afinal um seguidor de Moisés)... Santo Agostinho, outrora um platônico e agora argumentando do ponto de vista cristão, diz que quando chegou nos livros dos platônicos, e reconhecia neles idéias cristãs, idéias que foram aprovados porque foram imitados, ele deu graças a Deus e imediatamente voltou mais ansioso do que nunca para aceitar as verdades do cristianismo.⁶⁸

⁶⁸ “... I maintain, that the secret of the Christian Trinity is never to be found in the books of Plato. He has formulations that superficially resemble those for the dogma, but their true meaning is otherwise. Indeed, in Plato's followers there are phrases that resemble trinitarian formulations even more closely; and by his followers I mean the post-Christian Platonists, Numenius, Ammonius, Plotinus, Amelius, Jamblichus, and Proclus. These men, since they all had access to St. John's Gospel, and some of them to the writings of Dionysius the Areopagite, gladly appropriated formulations resembling those for the trinitarian dogmas and also derived the orders of the angels and their names from these sources, since they could frequently be

E, em uma outra carta anterior, esta de maio de 1491, a Pedro Leone, na qual Ficino diz que:

Certamente nenhuma forma de conhecimento é mais prazerosa para mim do que a platônica, e nisso ninguém jamais será mais venerável do que Dionísio. Eu amo Platão em Jâmblico; eu o admiro em Plotino; mas eu o venero em Dionísio. Frequentemente, porém, suspeito que os platônicos que precederam Plotino, homens como Ammonius, Eunumius [= Numenius ?] e outros, mais cedo talvez do que eles, leram os livros de Dionísio antes de serem escondidos como resultado de alguma calamidade na Igreja que não sabemos mais. Como resultado... Centelhas platônicas em Dionísio foram transmitidas a Plotino e Jamblichus, de onde foi aceso um incêndio tão violento.⁶⁹

Aparentemente estamos diante de formulações que aparecem a princípio incongruentes, porém sua singularidade revela uma verdadeira dialética na visão de Ficino. De um lado, Ficino considera que não existe no teólogo antigo Platão uma compreensão verdadeira da Trindade cristã, pois ele é pré-cristão e pagão. Do outro lado, argumento que já apareceu no *De Christiana Religione* (FICINO, 2022), Ficino considera que os (neo)platônicos⁷⁰ tinham nesse sentido uma vantagem com relação a Platão, porque puderam acessar as revelações após Cristo, por meio de São João e de Dionísio Areopagita (que Ficino acreditava contemporâneo de Paulo e que teve por mestre o misterioso Hieroteu) e, nesse sentido, se aproximaram de formulações trinitárias cristãs (ALLEN, 1984: 555-557).

reconciled with the words of their Plato (who was after all a follower of Moses). Hence St. Augustine, once a Platonist and now arguing from a Christian viewpoint, says that when he came upon the Platonists' books, and recognized Christian ideas in them, ideas that were approved because they had been imitated, he gave thanks to God and immediately returned more eager than ever to accept the truths of Christianity.”

⁶⁹ “Certainly no form of knowledge is more delightful to me than the Platonic, and of this none will ever be more venerable than that in Dionysius. I love Plato in Jamblichus; I admire him in Plotinus; but I venerate him in Dionysius. Often, however, I suspect that the Platonists who preceded Plotinus, men such as Ammonius, Eunumius [= Numenius ?] I and others earlier perhaps than they, had read the books of Dionysius before they were hidden away as a result of some calamity in the church we no longer know about. As a result the truly Platonic sparks in Dionysius were transmitted to Plotinus and Jamblichus, whence was lit such a raging fire.”

⁷⁰ Naturalmente, Ficino não usa o termo *neoplatonismo*, mas apenas platonismo ou platônicos, pois este foi uma invenção tardia de historiadores da filosofia para diferenciar a filosofia de Platão e seus continuadores mais próximos do movimento que surge no final da Antiguidade, a partir do século III, até o século VI EC, considerando que autores como Plotino, Porfírio, Jâmblico, Damascio, Proclo e outros teriam dado uma guinada mística, esotérica e sincrética ao legado de Platão, além de contribuído com novas formulações filosóficas. De todo modo, Ficino, depois de muitos anos estudando a obra de Platão e seus seguidores, parece perceber diferenças importantes entre Platão e o que veria a ser chamado de neoplatonismo.

Neste ponto poderíamos deduzir que Ficino daria aos (neo)platônicos algum tipo de *status* de teólogos, pois complementaram a *prisca theologia*, inclusive Platão, na medida em que fizeram empréstimos à verdade completa, ou seja, o cristianismo. Todavia, conforme a argumentação de Allen, não é exatamente isso que Ficino faz. Diferentemente, Ficino considera, como expõe Allen (1984: 558), que Platão, por ser pré-cristão, não poderia conhecer a verdade integral (o cristianismo) a não ser por algum tipo de antecipação, tal como ocorreu com Moisés e os profetas judeus (e Ficino considera aqui Platão justamente discípulo de Moisés)⁷¹. Por outro lado, por mais que Ficino cite os (neo)platônicos abundantemente, ainda assim nenhum deles pode ser comparado a Platão, nem aos demais teólogos antigos (Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras). Mas de todos eles, será Plotino que Ficino mais valorizará (e o proêmio à tradução das *Enéadas* confirma isso) devido à sua concepção metafísica, e não tanto teológica. Ao mesmo tempo, Ficino acredita que Plotino, apesar de ter tido contato com o cristão Amônio e de ter sido colega do cristão Orígenes⁷², falha em suas considerações trinitárias à luz da visão cristã. Assim, Ficino considera que Plotino, mesmo com os empréstimos que fez dos cristãos, não teve uma compreensão verdadeira das três pessoas que formam a Trindade, em sua igualdade e co-substancialidade, caindo numa espécie de subordicionismo metafísico⁷³ que soava como “arianismo”, já que haveria uma desigualdade ontológica entre as três hipóstases do Uno, Intelecto e Alma.

Não podemos reproduzir aqui todas as análises, argumentos e demonstrações minuciosas de Allen (1984: 560-580), mas, em síntese, considera-se que Ficino teria amadurecido sua compreensão de Platão, acreditando que apenas com base na sabedoria

⁷¹ Ideia que, como enfatizamos, já aparecia de certo em Clemente de Alexandria, de que Platão recebeu eflúvios da verdade cristã e que ele aprendeu com os judeus, mas Clemente não considera o judaísmo antigo incompleto em relação ao cristianismo, pois ambos formam uma contínua. Curiosamente, tal ideia terá algum eco até mesmo em Gershom Scholem no século XX, obviamente para valorizar, no caso, o judaísmo e não o cristianismo. Scholem teve uma discussão interessante com Harold Bloom sobre o assunto:

"Quando, em minha perplexidade, tentei lembrá-lo de que o próprio gnosticismo parecia tanto uma leitura equivocada de Platão quanto da Bíblia hebraica, de modo que, em algum sentido estranho, tanto o gnosticismo quanto o neoplatonismo derivavam de Platão, Scholem respondeu triunfante: 'Exatamente assim. E de onde Platão conseguiu tudo? Egito, que pegou de nós!'"

(apud BRENNER, 1999: 58)

⁷² Atualmente grande parte dos especialistas em Plotino não acredita nessa teoria, argumentando que o Orígenes colega de Plotino em Alexandria não foi o famoso Orígenes cristão e sim um homônimo pagão (Cf. REALE, 2008: 12-13).

⁷³ Aqui novamente Ficino passa longe dos elementos histórico-filosóficos, pois é mais provável que as três hipóstases plotínicas tenham influenciado a reflexão teológica trinitária cristã do que o inverso. Quanto ao arianismo, sabidamente, este foi uma heresia dos primeiros tempos cristãos criada pelo bispo Ário, na qual a segunda pessoa da Trindade, o Cristo/Filho, seria inferior à pessoa do Pai, o que levou a sua excomunhão em 318 (ELIADE, COULIANO, 2003: 121-122).

de Moisés e da *prisca theologia*, o sábio grego teria chegado a uma compreensão da tripla causalidade do Uno em termos que se abrem para uma compreensão cristã, enquanto os (neo)platônicos como Plotino, apesar de seu acesso ao Dionísio e outros cristãos, teriam ficado em uma posição “arianista”, subordinando o Intelecto ao Uno.

Então, para Ficino, segundo Allen (1984), Platão não chegou à real compreensão do mistério da Trindade, não obstante, teve um esboço dele, assim como Moisés e os profetas judeus fizeram antecipações sobre a verdade cristã. E não por acaso Ficino, como Numênio, considerava Platão o Moisés da Ática, o herdeiro da *prisca theologia*, teologia compatível com a de Moisés e com os ensinamentos secretos judaicos (Cabala) valorizados por Pico della Mirandola (ALLEN, 1984: 581).

A sabedoria de Moisés foi cumprida e superada em Cristo, assim como a teologia poética dos antigos não-judeus o foi em Platão. Depois do advento de Cristo, a sabedoria cristã foi aperfeiçoada por João, Paulo, Dionísio Areopagita, Agostinho, os medievais, chegando porventura até Ficino e os renascentistas, só que essa sabedoria era um aperfeiçoamento tanto daquela mosaica quanto da platônica grega, seus dois veios. Ora, para Ficino o platonismo cristão de Dionísio Areopagita, Orígenes, Agostinho e Henrique de Gant era o verdadeiro herdeiro de Platão, não o platonismo pagão dos (neo)platônicos, que apesar de autores como Plotino terem auxiliado na compreensão dos textos mítico-metafísicos platônicos, ainda assim eles representavam um *desvio* de uma corrente hegemônica que, depois de Platão, virou cristã, não podendo ser considerados nem teólogos antigos nem seus continuadores legítimos (ALLEN, 1984: 581).

Isso resulta que, se antes de Cristo, Deus deu à humanidade e a vários povos os teólogos antigos, assim como Moisés, podendo então todos terem algum acesso à verdade, depois da Encarnação de Cristo, gradualmente, esse dom divino foi tirado, pois o cristianismo superava tanto o platonismo pagão quanto o judaísmo, colocando-se como o verdadeiro platonismo. Apesar de todo seu reconhecimento para pensadores como Plotino e Proclo, o verdadeiro compromisso de Ficino era com Platão e não com seus seguidores; era com o Moisés ático que preparou os gregos, assim como os profetas do Antigo Testamento prepararam os judeus, para a chegada da verdade completa, o Cristo (ALLEN: 1984: 582).

Como conclui Allen (1984), Ficino sabia que mesmo com Platão e os teólogos antigos, por mais que eles tivessem antecipado a verdade representada pelo cristianismo,

vislumbrado ela, suas doutrinas jamais teriam o *status* de verdades dogmáticas cristãs, tampouco Moisés e os profetas judeus, dada sua incompletude ínsita. Ficino não tem interesse, como Plethon, em restaurar o platonismo pagão, e aqui ele segue, ao menos em parte, Agostinho, o qual reconheceu o valor dos platônicos⁷⁴ e de Platão como anunciadores do cristianismo. Agora, Agostinho no fim da vida se afasta até de Platão, enquanto Ficino não chega a tanto, diferentemente preserva Platão como teólogo pré-cristão que anteviu a verdade, e preserva algo dos (neo)platônicos, pois estes copiaram concepções de cristãos como Dionísio Areopagita e outros, e assim têm uma sabedoria parcial. Claro, Ficino sabe que há um limite para sua reivindicação de Platão, apesar deste ter “batido na trave” na compreensão da Trindade, e dos platônicos, pois afinal de contas ele era um apologista cristão e sacerdote da Igreja para quem toda sabedoria pré-cristã (Platão, teólogos e Moisés) e não-cristã (platônicos) era incompleta diante da perfeição do cristianismo (ALLEN: 1984: 582-584).

Provavelmente a última alusão à *prisca theologia* que conseguimos identificar na obra de Ficino está, subjacente, na polêmica com o líder político-religioso Girolamo Savonarola⁷⁵, especialmente em *Cartas* e na sua *Apologia* (1498) desse período final de vida. Conforme Gawronska-Oramus (2018: 66-68), Savonarola e Ficino partilhavam a amizade de Pico della Mirandola. Ambos vieram de famílias privilegiadas, tiveram uma formação cultural esmerada e conheciam o ambiente das altas esferas políticas, porém separavam-se, entre outras coisas, pela visão política. Ficino gozava da proteção dos Médici e amava o ambiente humanista-platônico que esta família criou em Florença, através de Cosme, Lorenzo e Pedro, enquanto Savonarola, um republicano, detestava a oligarquia dos Médici, que via como pervertida e tirânica, percepção que era inclusive compartilhada por outros cidadãos, mas nem todos eram corajosos como Savonarola para dizê-lo em público.

⁷⁴ Na obra *A verdadeira religião*, Agostinho argumenta que, se Platão estivesse vivo no século V EC, reconheceria as mesmas verdades que o cristianismo apregoa sobre alma, e que só um ser divino poderia encarná-las; também argumenta que os filósofos pagãos, especialmente os platônicos, que não pregaram às massas, se tornariam cristãos se voltassem ao mundo naquela época ao verem como o povo foi convertido pela verdade da nova e verdadeira religião (AGOSTINHO, 1987: 34-46; Cf. HADOT, 2008: 352-354). Podemos questionar se no fim da vida Agostinho se afastou mesmo do platonismo pois, segundo Possídio, em seus derradeiros dias “[Agostinho] foi consolado pelo pensamento de um certo homem sábio [Plotino] que disse: ‘Não deve ser considerado sábio aquele que acha grande coisa que madeira e pedras caiam e os mortais morram’” (*Life of St. Augustine*, 28, 11, 1919).

⁷⁵ Registro aqui minha gratidão à professora Andrea-Maria Noel Paul pela sugestão para averiguar a relação de Ficino com Savonarola em função da *prisca theologia*.

Na época, o dominicano Savonarola denuncia a corrupção do clero, a decadência dos costumes e de governos corruptos, ganhando com isso a simpatia das massas populares. Torna-se *prior* do Mosteiro de San Marco em 1491 e, quando os franceses invadiriam Florença e os Médicis foram alijados do poder, tornou-se uma espécie de peça central do novo cenário político e um mediador com as massas. Parecia uma figura contraditória, pois, ao mesmo tempo que defendia as liberdades civis e a causa republicana, impôs um rígido controle dos padrões morais, com milícias exercendo a vigilância. Chegou a atacar a corrupção e a imoralidade da Igreja, especialmente a figura do papa Alexandre VI Bórgia, cuja deposição defendeu abertamente, e esse fato tem relação com sua execução posterior (GAWRONSKA-ORAMUS, 2018: 70-71).

Ficino como sacerdote também ansiava por uma reforma da sociedade da época, como está claro no *De Christiana Religione* (FICINO, 2022), mas não questionou o sistema eclesiástico, permanecendo no plano teórico do platonismo e do mundo da intelectualidade, procurando conciliar a Igreja com a tradição pré-cristão da *prisca theologia* (GAWRONSKA-ORAMUS, 2018: 72). Enquanto Savonarola considerava que a filosofia apenas atrapalhava a fé, defendendo uma renovação da Igreja e um retorno à simplicidade do cristianismo primitivo, quase como um místico do deserto.

Outro ponto de atrito entre Ficino e Savonarola será a questão da astrologia, que implicava sobre uma discussão sobre o livre-arbítrio e as predições proféticas acerca do futuro. Ficino, defensor da astrologia e da medicina astrológica, opôs-se a Savonarola, um crítico radical da astrologia (que só aceitava a profecia como um dom sobrenatural) que chegou a inspirar em Pico della Mirandola uma aversão à astrologia, gerando com isso uma tensão com Ficino (Ibidem, pp. 73-74).

Savonarola era um orador inflamado, um homem dotado de cultura e senso estético apurado, ao mesmo tempo que se considerava um profeta – e algumas de suas previsões sobre a queda dos Médici e a invasão da cidade pareciam ter se cumprido aos olhos dos contemporâneos. O conflito entre eles foi inevitável, ainda que Ficino procurou uma postura menos agressiva: como cristão, não deixava de concordar com algumas reformas propostas de Savonarola, até ouvia alguns de seus textos, e chegou a pensar em uma conciliação. Savonarola nunca citou Ficino ou algum texto seu, exceto por alusões velados (Ibidem, pp. 73-74).

Em cartas escritas a partir de 1491 (e publicadas em 1495), Ficino demarca suas posições sobre religião, filosofia e arte no contexto de crescente influência de Savonarola em Florença, e essa tensão era fruto da influência viva tanto do humanismo quanto da escolástica na Igreja da época. Ficino, como humanista, defende a filosofia platônica como compatível com a teologia cristã, assim como defende a poesia antiga (ligado ao furor ou entusiasmo divino), enquanto Savonarola, ancorado na escolástica dominicana, diz que um Estado cristão deve expulsar poetas e também filósofos, que só existe uma teologia, mostrando nenhuma concessão ao paganismo nem ao platonismo (Ibidem, pp.75-80).

O conflito então se acirra. Em um sermão público violento, Savonarola referir-se-á às pinturas nas igrejas de Florença representando famílias poderosas e pessoas influentes (e o próprio Ficino havia sido retratado em uma dessas pinturas ao lado de Landino e Poliziano) como sinônimo de vaidade mudana e idolatria, e que a forma opulenta e rebuscada como se retratava figuras simplórias como a virgem Maria era incoerente e ímpia. Savonarola radicaliza ainda mais, lembrando que São Domingos queimou livros heréticos, e passa defender que livros e autores relacionados com a heresia deveriam ser queimados, o que faz Ficino temer por sua vida e legado intelectual, ainda mais com a morte de Lorenzo de Médici em 1494 e a invasão francesa da cidade de Florença (Ibidem, 80-81).

Savonarola, porém não terá um sucesso longo. Desacreditado perante a volátil opinião popular após aceitar (e perder) um desafio público que colocava em questão sua santidade e inspiração divina, portanto sua credibilidade moral e religiosa, e com a morte de sua grande aliado Carlos VIII, rei da França, ele, já excomungado, é então preso, torturado e condenado pela Igreja. É enforcado e depois seu corpo é queimado em 23 maio de 1498. Logo após a morte de Savonarola, Ficino escreve uma *Apologia*, e se não por ressentimento, talvez querendo proteger amigos próximos que foram ligados ao dominicano, e o acusa de ser influenciado por demônios e de ser o próprio Anticristo, inflado de soberba e falsa virtude, dotado de um discurso sedutor capaz de iludir a muitos, que só não fez mal maior à Florença por causa da divina Providência e da ação do papa (Ibidem, pp. 82-83). Um pouco mais de ano passado, o próprio Ficino partia deste mundo.

Ficino, que sempre desejou preservar o legado da sabedoria antiga, de Platão e outros teólogos antigos, considerando que ele estava superado, mas mantido no cristianismo, certamente não poderia aceitar o radicalismo e fanatismo religioso de

Savonarola, que ameaçava todo um legado de inteligência e beleza em seus anátemas contra a filosofia e a arte, encarnando um aspecto unilateral e obtuso da própria história cristã. Contudo, ao demonizar a figura do monge e profeta infeliz, cuja sinceridade e coragem eram inquestionáveis, parece não ter feito nada de muito prático para reforma da Igreja e da sociedade da época que dizia almejar e que o fizeram buscar nos teólogos antigos um modelo para unir filosofia e religião novamente. Afinal as críticas de Savonarola à Igreja e à sociedade da época, em que pese sua virulência e estreiteza, não parecem tão desprovidas de fundamento, tanto que pouco tempo depois, um monge alemão chamado Martinho Lutero pregaria teses duras contra a decadência da instituição eclesiástica na porta de uma igreja, e desta vez ele não seria silenciado por nenhuma excomunhão ou fogueira acesa.

CAPÍTULO IV

A *PRISCA THEOLOGIA* DE FICINO E OUTROS AUTORES RENASCENTISTAS

Como precursores mais próximos da *prisca theologia* de Ficino, podemos fazer referência a três nomes que ele cita como continuadores da tradição platônica enquanto uma espécie de ramo da sabedoria antiga: Nicolau de Cusa, Plethon e Bessarion.

Nicolau de Cusa (1401-1464), que foi Cardeal da Igreja, além de seu vasto domínio sobre a tradição platônica e a teologia mística, interessou-se pelo diálogo interreligioso, especialmente com o Islã, em sua obra *De Pace Fidei* (1453) e em trabalhos posteriores (THIEL, 2007: 66-68). Nicolau de Cusa inclusive conheceu Bessarion em uma viagem a Constantinopla em 1437, nos preparativos para o Concílio de Ferrara-Florença. Bessarion não queria saber muito de Zoroastro e Hermes, mas foi extremamente importante para o renascimento do platonismo na Europa latina na polêmica sobre Platão-Aristóteles, assim como seu antigo mestre, Plethon, chamado de “platônico” por Ficino na *Teologia Platônica*, XV: I (FICINO: 1965: 251, volume 2).

Sabemos que no Renascimento houve uma retomada dos textos e materiais antigos, em um contexto histórico-cultural propício, como afirma Moshe Idel (2002), cujos intelectuais estabeleceram um debate sobre como incorporar conhecimentos como a Cabalá, neoplatonismo e hermetismo dentro de uma estrutura de hegemonia monoteísta cristã que pode ser resumida em duas posições sobre a *prisca theologia*: o modelo unilinear e o modelo multilinear.

O primeiro modelo, unilinear, remete a uma fonte única e mosaica, vinculada ou não a uma fonte anterior – adâmica ou abraâmica –, a qual teria sido transmitida aos sábios de outras tradições; mesmo podendo assumir diferentes ramificações, a sua origem é a mesma. O modelo concorrente é o multilinear, que apesar de considerar um acordo essencial entre as distintas doutrinas e tradições concordarem, parte-se do pressuposto de que a verdade foi revelada de forma independente a diferentes sábios e profetas, sem um liame histórico entre eles (IDEL, M., 2002).

No caso específico de Ficino, sua posição oscilava entre os dois modelos, o linear e multilinear, dependendo do texto, como defende Moshe Idel (2002). Em acordo com

ele, Kocku von Stuckrad (2014: 57-58) aponta que Ficino com maior frequência transitava pelo modelo multilinear, ainda que às vezes procurasse ligá-lo ao cristianismo e a personagens bíblicos, especialmente na obra apologética *De Christiana Religione*, enquanto na *Teologia Platônica* persistiria a tradição pagã da teologia pura; de todo modo, ao contrário de Plethon, Ficino manteria uma igualdade entre teologia pagã e teologia cristã ⁷⁶.

As interpretações de M. Idel (2002) e von Stuckrad (2014) fazem certo sentido, a nosso ver, pois Ficino ora parece defender um modelo linear, ora parece defender um modelo multilinear. Todavia, como pano de fundo, acrescentamos que existe uma visão dialética da história religiosa e da filosofia da religião. E, como vimos, Ficino foi reelaborando e alterando constantemente seu modelo da *prisca theologia*, sendo a maior modificação a mudança de Hermes por Zoroastro como primeiro teólogo. Além disso, concomitantemente, aprofundou sua leitura de Platão, dos platônicos e dos autores cristãos como Paulo e Dionísio Areopagita, o que impactou em sua concepção.

Assim, Ficino aceita uma corrente que vem dos teólogos antigos pagãos (Zoroastro-Hermes-Orfeu-Aglaofemo-Pitágoras) e deságua em Platão. Por outro lado, ele coloca Platão como discípulo de Moisés, recebendo, portanto, a transmissão da corrente judaica, que também se relaciona com o Zoroastro, pois este influenciou a Abraão. No entanto, como de Abraão descende Moisés, que recebeu dos egípcios (Hermes) a mesma sabedoria zoroastriana que outrora Abraão recebeu, e sendo Moisés o mestre de Platão, podemos pensar aqui Zoroastro-Abraão-[Zoroastro-Hermes]-Moisés-Platão. Com isso, temos, portanto, múltiplas linhagens que se cruzam e confluem especialmente em Platão.

Ao mesmo tempo, existe um evento único, a vinda de Cristo, que é uma continuação e uma superação tanto de Platão quanto dos profetas hebreus e pagãos, que apenas anteciparam sua vinda. Então, Cristo se liga a Zoroastro por meio dos Reis Magos evangélicos, porém, com Cristo chegam *novas* revelações através de Paulo, João e Dionísio, emprestadas pelos platônicos mas que fracassam em compreender o mistério da

⁷⁶ Essa leitura nos parece imprecisa por três motivos: primeiro, a *Teologia platônica* (FICINO, 1965: 463, volume 2), apesar do evidente foco no platonismo, abunda de referências teológicas cristãs e judaicas (Filon, Agostinho, Dionísio Areopagita, Santo Tomás de Aquino etc.); segundo, como é dito por Ficino no livro XVIII:I, trata-se de compreender que Platão está de acordo com a teologia cristã, hebraica e árabe, ou seja, monoteísta, por exemplo na questão da origem temporal do mundo, tanto que Michele Schiavone aqui compara o concordismo de Ficino ao Pico das *900 Teses* (FICINO, 1965: 402, nota); e terceiro, a obra *Teologia Platônica* não separa do *De Christiana religione*, ambas foram escritas dentro de um período próximo, à luz da ordenação de Ficino como padre (1473).

Trindade, enquanto Platão chegou perto disso por alguma inspiração divina. Podemos dizer que, na realidade, a corrente de Zoroastro, de um lado, e a corrente de Platão, de outro, ambas convergem em Cristo e são superadas por ele.

Dessa maneira, abstraindo o processo de variações que levou Ficino a chegar nesta concepção final, parece existir uma combinação, na realidade, do modelo unilinear e do multilinear, não uma variação entre um e outro, porque as múltiplas linhas convergem em última análise para Cristo (cristianismo), em especial como a continuação do platonismo. Propomos, assim, este diagrama:

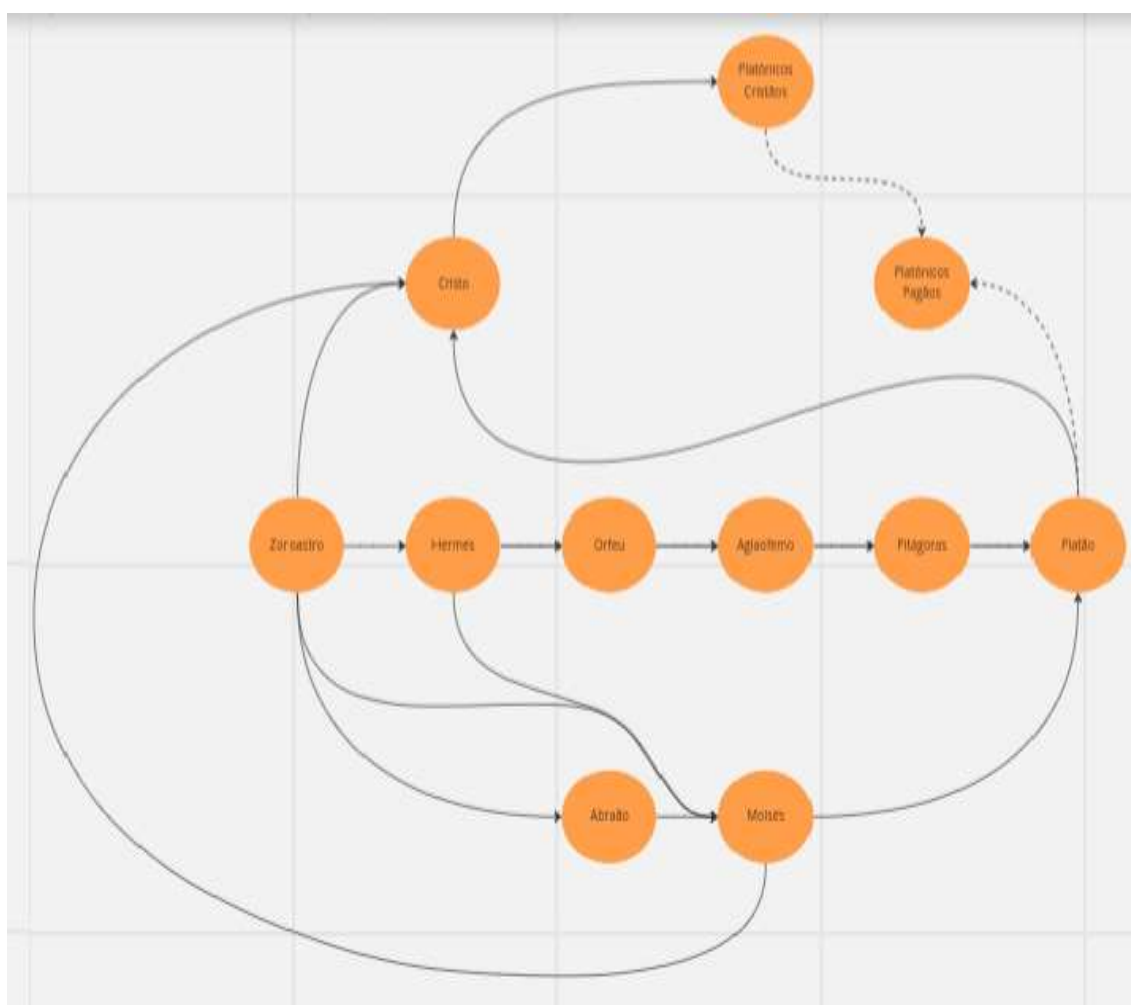


Imagem 1: Linhagens da Prisca Theologia de Ficino - elaboração do autor com a ajuda de Fabio Balota

Mesmo que as múltiplas linhas em algum momento se cruzem, o cristianismo, a verdade completa e única para Ficino, é o núcleo ou vetor central dessa visão e o ponto de encontro de várias linhagens. Ele é o ponto definidor em relação ao que veio antes

(profetas hebreus, teólogos antigos e Platão) e ao que veio depois (platônicos), e só ele é a continuação verdadeira de Platão e a superação da sabedoria do passado, como se linha que vai de Platão aos platônicos, passando pelo cristianismo, fosse cortada, como considerou antes M. J. B. Allen (1984). As linhas tracejadas indicam que o platonismo pagão, mesmo com a influência cristã, não é a continuação legítima de Platão, pois ela está nos platônicos cristãos e no próprio cristianismo, para Ficino.

Por outro lado, conforme Hanegraaff (2012: 10), as noções de “*prisca theologia*”, “*pia philosophia*” e “*philosophia perennis*” costumam ser confundidas nesse período do Renascimento, pois têm um parentesco evidente, porém enquanto a “*philosophia perennis*” enfatiza a perenidade da sabedoria, a “*pia philosophia*” enfatiza o paganismo como preparação para algo maior, o cristianismo, e a “*prisca theologia*” veria essa passagem do paganismo para o cristianismo um certo declínio. Se cotejarmos essas categorias com o caso específico de Ficino, sua posição não parece corresponder exatamente a elas, a nosso ver. Ele praticamente identifica *prisca theologia* e *pia philosophia* na medida em que ambas são uma filosofia piedosa ou religiosa de grande antiguidade. Ainda, aprecia o legado da sabedoria pré-cristã (Platão, os teólogos antigos e até mesmo Moisés e os profetas judeus), na medida em que ela antecedeu ao cristianismo, mas este também traz, depois da vinda de Cristo, um núcleo de novas revelações, sobretudo através de João, Paulo e Dionísio, que inclusive foram imitadas (para Ficino) pelos filósofos platônicos pagãos. Ficino também não deixa de ter uma visão histórico-religiosa que pressupõe alternâncias, as quais englobam até o cristianismo, pois pensa em períodos de obscuridade (como aconteceu com a Igreja medieval) e em períodos áureos (como a Igreja primitiva no período de Cristo e dos apóstolos) na dinâmica histórica da Igreja.

Então não se trata simplesmente de ressaltar algo perene, pois há um movimento de evolução (que não exclui períodos de involução), nem de simplesmente olhar o passado como algo menor que foi ultrapassado ou, ao contrário, olhar o passado pagão como algo maior que foi perdido ulteriormente. Nesse sentido a posição de Ficino parece-nos muito singular dentro deste debate.

Feita essa introdução mais geral, veremos agora como a *prisca theologia* de Ficino suscitou outras elaborações, especialmente aquelas de autores que, não só dialogaram diretamente com esse tema da obra ficiniana, como tiveram uma grande repercussão: Pico

della Mirandola, H. C. Agripa, Agostino Steuco e G. Bruno. E igualmente veremos alguns nomes que defenderam e se opuseram a essa concepção e ao hermetismo.

4.1. *Pico della Mirandola e prisca theologia.*

Conforme Stéphane Toussaint (2007: 91), Giovanni Pico della Mirandola nasceu em 24 de fevereiro de 1463, em Mirandola, no seio de uma família muito rica e influente. Seu pai foi Gianfrancesco I e sua mãe, uma mulher culta, Giulia Boiardo (morreu em 1478). Destinado a carreira eclesiástica desde cedo, estudo direito canônico e literatura em Bolonha. Entre 1480-1483, estudou a filosofia aristotélica com Nicoletto Vérnia e Elia del Mendigo, um averroísta famoso; em 1483, estuda lógica e matemática em Pávia.

Em 1479 já visita Florença, interessado na poesia dos círculos florentinos, e estabelece amizade com Girolamo Benivieni e Marsílio Ficino, com o qual se corresponde nos anos seguintes, e este aconselha Pico a estudar Aristóteles como uma introdução a Platão; Pico sempre estará interessado em estabelecer um acordo entre os dois grandes filósofos (TOUSSAINT, 2007: 92). No verão de 1485 Pico se encontra em Paris, na Sorbonne, e essa estadia o encoraja a realizar um projeto audacioso: apresentar diversas *Teses* ou *Conclusiones* – que acabarão por ser novencentas- em Roma, em um debate com a presença do papa, cardeais e intelectuais de renome, a respeito do acordo de várias religiões.

Em 1486 retorna a Florença. Mescla um averroísmo místico à influência da escolástica de Paris, faz a leitura de Platão e Plotino e estuda a Cabala. Relaciona-se com Guglielmo Raimondo di Moncada (Flávio Mitridates), tradutor de textos hebraicos raros e considerados antigos (TOUSSAINT, 2007: 94). Neste ano de 1486 faz uma série de leituras, uma gama especial de autores ou obras: cabalistas, além de filósofos hebraicos como Levi ben Gershom, Maimônides, Nahmânides; Plotino; Hermes; *Oráculos caldeus*; Simplicio; Temístio; Filostrato; Jâmblico; Averroes; Avicena; Tomás de Aquino; Duns Scotus; Henrique de Gant (*Ibidem*, p. 94). Note-se que algumas dessas referências são as mesmas de Ficino, dada a relação de amizade e de afinidade intelectual entre ambos, e de sua ampla erudição.

Pico escreve o discurso *De hominis dignitate* (*Oratio*) como um prelúdio às suas *900 Teses*, que ficam prontas no final de 1486. Contudo o projeto de Pico de debate

público acaba por naufragar, pois algumas das teses (sete de modo absoluto e seis de modo parcial receberam censura) acabaram sendo condenadas pelo papa em 1487 e, assim, o debate não aconteceu. Em vão ele escreve uma *Apologia*, e apesar de mais tarde acabar sendo pessoalmente absolvido da condenação, chegou a ser preso na França em 1488, de onde apenas saiu ileso graças à proteção do rei (BORGHESI, 2011: 251-252).

De volta a Florença, em 1488 trava contato com Rabi Yokhanan Alemanno, um erudito judeu capaz de ler fontes árabes em hebraico e que escreveu um comentário ao *Cântico dos Cânticos* inspirado em fontes bíblicas, talmúdicas e árabes, além da Cabala (BORGHESI, 2011: 244-245), a qual interpretará sob um viés neoplatônico e mágico (IDEL, M., 462: 2008). Outras obras importantes que Pico escreveu em seus últimos anos de vida foram o *Heptaplus* (1489), *De Ente et Uno* (1491) e um escrito contra a astrologia, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, obra inacabada e publicada postumamente em 1496, que, aliás, não agradou muito a Ficino. Pico morre em 17 de novembro de 1494, tendo a seu lado o polêmico monge Girolamo Savonarola (BORGHESI, 2011: 252-256).

Uma obra que tem especial relevância para a questão da *prisca theologia* piquiana é a *Oratio*. Nela, o primeiro homem, Adão, é considerado um grande milagre, à luz do hermetismo do *Asclépio* no parágrafo 23 (HERMES TRISMEGISTO, 2009: 251). O Deus bíblico fala com Hermes, e a perspectiva criacionista, englobando as noções de pessoa e natureza, é deslocada para uma forma de gnose hermético-cabalística, onde o homem, filho de um deus-arquiteto, é o gerador de si mesmo, podendo se degenerar ou regenerar conforme sua liberdade. A infinita capacidade formativa de Adão é enaltecida sob um projeto de concórdia entre vários sistemas antigos e modernos (TOUSSAINT, 2007: 95-96).

Nessa obra, em especial, Pico alude às “teologias poéticas” secretas dos pagãos “[...]como era costume dos antigos teólogos, Orpheu travestiu os mistérios dogmáticos, de fábulas e os camuflou com véus poéticos, tal que seus leitores os julgassem não ser mais que meras fábulas e puras digressões” (PICO DELLA MIRANDOLA, parágrafo 45, 2015: 286). O que coincide bastante com Ficino que diz, por exemplo, na *Teologia Platônica*, “todos eles [antigos teólogos] velaram os sagrados mistérios divinos por trás de alegorias poéticas, para que não pudessem ser divulgados entre os profanos[...]” (XVII, I, volume 2. FICINO, 1965)

Em uma parte das *900 Teses*, ao lado de material pitagórico-platônico, Pico fará a união entre Cabala, magia e cristianismo, afirmando que “*Não existe nenhuma ciência que nos assegure mais da divindade de Cristo do que a magia e a Cabala*” (PICO DELLA MIRANDOLA, 2014). A magia e a Cabala são consideradas por Pico provas da divindade de Cristo e, portanto, são palavras sinônimas. A magia natural é o nível inicial de Cabala, menos poderoso, a qual, completa, é a essência da magia. As duas são instrumentos para recepção do efluxo extraído de poderes superiores, mas a Cabala não tem foco na esfera divina, e sim na humana. Por sua vez, a Cabala pode ser dividida em especulativa (técnica de permutação das letras e estudo dos nomes divinos) e prática (recitação dos nomes divinos e recepção de forças superiores).

Fica claro que, no caso de Pico, o objetivo era conjugar a *prisca theologia*, uma sabedoria de matriz pagã, com as doutrinas ocultas dos hebreus e “caldeus”, o que não era exatamente o foco da proposta de Ficino. Podemos perceber que, assim, a primeira diferença da *prisca theologia* de Pico com a de Ficino é que aquele trabalha com fontes árabes e cabalísticas que este não conhecia tão a fundo e, portanto, não cita tão ostensivamente (em especial a Cabala). Além disso pode ser acrescentado que, a princípio, o projeto de Pico era mais abrangente do que o de Ficino pois pretendia englobar uma diversidade enorme de sistemas e tradições. Ambos os aspectos são comentados pela pesquisadora Anna Padoa Casoretti:

No entanto, a obsessão de Pico por encontrar denominadores comuns entre doutrinas e escolas leva-o a ampliar o leque de investigações em relação a seus precursores. Ele inicia um amplo projeto de conciliação a partir de bases filosóficas, procurando conciliar pensadores tidos como inconciliáveis, qual Platão e Aristóteles, ou Tomás de Aquino e Duns Escoto. Prossegue em direção a uma concórdia teosófica, para a qual se remete tanto a autores de linhagem platônica quanto aristotélica, a partir do aprofundamento em dois daqueles que se tornarão seus autores preferidos, Proclo e Averróis. O neoplatônico Proclo, já no século V havia apontado para a similaridade conceitual presente entre tradições distintas, incluindo em seu projeto de identificação algumas religiões orientais. Os textos do muçulmano Averróis, por sua vez, postulam a existência de uma união de mente dos filósofos – desenvolvida por Pico nas “conciliações entre os inconciliáveis” – e, mais relevante, revelam a concepção de uma verdade única, ideia que toma forma na obra piquiana, alcançando especulações bastante elevadas. O encontro com a Cabala é o cume desse processo de integrações, que realiza na aproximação com o Cristianismo um de seus momentos, mas não o principal. Ao descobrir

nos pressupostos da mística hebraica ordenações e estruturas cosmológicas muito similares às estruturas do discurso metafísico filosófico, Pico consegue se aproximar da resolução de dilemas mais complexos, como a incongruência entre os postulados pertinentes ao campo da Revelação e ao campo da Filosofia. Um projeto não concluído em razão da morte prematura.⁷⁷

No entanto, o pesquisador Dougherty questiona uma abrangência tão ampla no projeto de Pico na *Oratio* e nas *900 Teses*, sendo que, textualmente, ele estaria restrito a apenas três pares de filósofos (Platão e Aristóteles, Tomás de Aquino e Duns Escoto, Avicena e Averroes), ou seja, filosoficamente dentro de um escopo mais restrito do que o de Ficino (DOUGHERTY, 2011: 153-154). Além disso, como afirma M. Dougherty, por mais que Pico mencione textos bíblicos hebraicos, mistérios gregos, filósofos pré-socráticos, Zoroastro e outras referências, ele não pretendia estabelecer uma combinação uniforme de opiniões de todas as tradições entre si, mas encontrar em fontes variadas algo que confirme os preceitos cristãos e sua própria visão filosófica⁷⁸, o que novamente o aproxima de Ficino; a dialética metodológica de Pico não se trataria de um grande sincretismo e fusão de tradições, mas antes comprovar certos interesses apologéticos e encontrar a confirmação de concepções teológicas e filosóficas em uma gama de fontes que não são tradicionais (2011: 155-156).

4.2. H. C. Agripa e os “fumos infernais”.

Henrich Cornelius Agripa de Nettesheim nasceu em Colônia em 1486. Entre 1499-1502 tornou-se *magister artium*. Em 1509 lecionou na Universidade de Dôle sobre uma obra cabalística de J. Reuchlin, *De verbo mirifico*, acabando expulso pelo clero. Frequentou a Universidade Pávia, onde teria se tornado Doutor em Medicina (MÜLLER-JAHNCKE, 2007: 149). E ali Agripa também abordou o hermetismo em curso, segundo

⁷⁷ Entrevista concedida ao autor em 2022 e publicada em abril de 2023, pp. 19-12.

⁷⁸ Indo nessa direção, F. Yates argumenta que Pico della Mirandola não se refere a Cabala como *prisca theologia*, pois esta seria de origem exclusivamente gentia, enquanto a Cabala teria uma origem sagrada, o ensino oral de Moisés, que confirma e é continuado no cristianismo, e portanto a Cabala cristã remete a uma sabedoria de origem judaico-cristã que teria uma valoração diferente da *prisca theologia* de Hermes e outros gentios (YATES, 1995: 100-101). Ela também afirma que: “Ficino e Pico haviam utilizado a *prisca theologia* e o neoplatonismo como base para uma síntese religiosa cristã, na qual toda a filosofia dos gentios apontaria para o cristianismo. Essa utilização teológica ou sincrética da *prisca theologia* é absolutamente independente da magia, e foi altamente desenvolvida por não poucos escritores franceses de teologia do século XVI” (Ibidem, p. 199).

escreveu E. Garin com um certo ar jocoso: “*Em 1515, um filósofo envolto em fumos infernais como Cornélio Agrippa abre na Universidade de Pavia um curso sobre Hermes Trismegisto com uma introdução que quase não é mais que uma transcrição de Ficino.*” (GARIN, 1991: 133; Cf. CAMPANELLI, 2019: 58)

Em 1518 vira síndico da cidade de Metz, onde recebe ataques após defender uma mulher acusada de feitiçaria, então deixa a cidade e retorna a Colônia. Entre 1522-1523 atua como médico na Suíça e entre 1524-1526 atua na França, de onde foge para a Antuérpia. Em 1530 torna-se historiógrafo da corte em Mecheln (Bélgica), mas renuncia ao cargo em 1531 devido à pressão da Faculdade de Teologia da Universidade de Louvain. Volta para Alemanha, passando por Colônia e Bonn. De novo na França, é preso em 1535 e morre neste mesmo ano em Grenoble (MÜLLER-JAHNCKE, 2007: 150).

Sua obra mais importante é o *De occulta philosophia* (na tradução portuguesa, *Três livros de Filosofia oculta*, 2008) dedicado a Johann Tritemius. Uma primeira versão foi escrita em 1510 e uma segunda, corrigida, em 1530 e impressa com os três livros na íntegra em 1533. Deve-se mencionar ainda sua obra *Sobre a questionabilidade e nulidade das ciências, artes e ofícios*, de 1530, que poderia indicar uma postura tardia de ceticismo em relação às ciências em geral e ao próprio magismo (Ibidem, p. 150).

Para esta questão da *prisca theologia*, interessa-nos a obra *De occulta philosophia* de Agripa, sendo um verdadeiro compêndio de magia com referências ao hermetismo, neoplatonismo, astrologia e aritmologia como ferramentas para conhecer e dominar o cosmo. A obra é dividida em três livros que refletem a divisão da própria magia: magia natural, magia celestial e magia cerimonial (MÜLLER-JAHNCKE, 2007: 150-151), que, por sua vez, correspondem a física, matemática e teologia (Cf. YATES, 1995: 153).

Conforme Müller-Jahncke, a concepção de magia nessa obra está alicerçada sobre uma visão hierárquica do universo, de clara influência platônica. A alma cósmica leva as idéias do arquétipo para o mundo natural, espiritual e celeste como “sementes-razão”, cuja atividade na matéria se revela através de “forças” (ou “virtudes”). Em sua descida à matéria, ela primeiramente passa pelas esferas das estrelas, mesclando-se a elas e tendo sua função assumida pelo espírito cósmico, associado a inteligências e demônios, formas autônomas desse mesmo espírito. Vinculando astrologia e magia, Agripa aborda as forças das estrelas e planetas e sua influência sobre o mundo sublunar; tanto a alma quanto o espírito cósmico podem imprimir na matéria uma *assinatura* da ideia do arquétipo, com

a ajuda das inteligências e demônios, e ela revela as forças de cada coisa e seu lugar dentro da ordem cósmica. Nessas forças, transposições dinâmicas da ideia do arquétipo na matéria, reside o centro da magia, forças que podem ser elementares (relacionadas à constituição dos elementos, que existem no arquétipo, no micro e no macrocosmo) ou ocultas, que são propriedades das coisas, relacionadas à matéria e que agem através das sementes-razão (MÜLLER-JAHNCKE, 2007: 152; Cf. YATES, 1995:153). Ele escreveu na sua obra sobre a *Questionabilidade e nulidade das ciências*:

Não é necessário que falemos aqui de Magia; pois ela é tão próxima e tem tanta afinidade com a Astrologia que aquele que professa magia sem astrologia nada faz, e está no erro.

Suidas [na verdade, a obra *Suda*] é da opinião de que a magia tem seu nome e forma original a partir dos maguseans [magos]. A opinião comum é que a origem é persa, com o endosso de Porfírio e Apuleio, e que na língua persa o termo significa um sacerdote, sábio ou filósofo.

Magia, portanto, compreende toda a Filosofia, natural e matemática, e a elas juntam os poderes das religiões. Portanto, contém também goetia e teurgia, razão pela qual a Magia é dividida em duas partes: natural e cerimonial. (Apud AGRIPPA DE NETTESHEIM, 2008: 876)

Descrita no livro III do *De occulta philosophia*, a magia cerimonial é possível pois a alma cósmica consegue trazer ideias do arquétipo para dentro do corpo humano, até o ponto central do coração, utilizando-se de um veículo etéreo das almas relacionado com as estrelas. A alma cósmica vira alma humana dessa forma e suscita forças do corpo nos setes sentidos exteriores e interiores, podendo a alma e seus componentes plasmar o corpo humano mediante suas forças, e inclusive influenciar outro ser humano. A alma humana pode desprender-se da matéria, dominar o micro e o macrocosmo e alcançar Deus, através da prática adequada, assim como, com a ajuda das estrelas, palavras ou números (também dotados de forças), pode conhecer o futuro (MÜLLER-JAHNCKE, 2007: 153).

Esta obra tem especial interesse para o tema da *prisca theologia*. No prefácio ao leitor, Agripa esclarece que mago não é sinônimo de feiticeiro para as pessoas cultas, nem de algo supersticioso ou demoníaco, mas que ele é um sábio, sacerdote e profeta; que as sibilas profetizaram sobre Cristo, e que os sábios conhecidos como reis magos sabiam do nascimento de Jesus e foram os primeiros a venerá-lo (AGRIPPA DE NETTESHEIM, 2008: 57). Em verdade, repetindo palavras de Ficino, Agripa esclarece que apenas relata

sobre essas coisas, “*não que as aprove*” (WALKER, 2003: 90). Logo no Livro I, cap. II é dito que:

Como podemos verificar, ela [a Magia] foi trazida à luz pelos mais sábios autores, e mais famosos escritores, entre os quais particularmente Zamolxis e Zoroastro, que eram tão famosos que muitos acreditavam terem sido eles os inventores dessa ciência. Seguiram o caminho deles Abbaris, o Hiperbóreo, Charmondas, Damigeron, Eudóxio, Hermippus. Houve ainda outros nomes eminentes, homens de primeira linha, como Mercúrio Trismegisto, Porfírio, Jamblichus, Plotino, Proclo, Dardano, Orfeu, o Trácio, Gog, o Grego, Germa, o Babilônio, Apolônio de Tiana. Ostanes também escreveu obras excelentes nessa arte, as quais se perderam e foram depois recuperadas por Demócrito de Abdera, que as apresentou com seus comentários. Pitágoras, Empédocles, Demócrito, Platão e muitos outros renomados filósofos fizeram longas viagens marítimas para aprender essa arte.... Também é fato bem conhecido que Pitágoras e Platão procuraram os profetas de Mênfis para aprendê-la, e viajaram por quase toda a Síria, Egito, Judeia e escolas dos caldeus [...] (AGRIPPA DE NETTESHEIM, 2008: 81-82).

Basicamente nesta linhagem do que Frances Yates chamou de “prisca magia” de Agripa, ele apresenta nomes relacionados especialmente ao zoroastrismo, orfismo, pitagorismo e platonismo. No Livro III, cap. VII, Agripa sustenta que, na medida em que existência e operação de tudo depende de Deus, Primeira Causa e criador de tudo, e dos poderes divinos (causas segundas), é preciso que o verdadeiro mago conheça Deus (AGRIPPA DE NETTESHEIM, 2008:607). Ele passa a mencionar que os “antigos magos e filósofos” concordavam a respeito de Deus, e cita o nome de Orfeu, Sófocles, Eurípides, Ênio, Porfírio, Apuleio e Zoroastro:

Também Zoroastro em sua História Sagrada dos persas define Deus nestes termos: ele é o primeiro de todas as coisas que não sofre degeneração nem corrupção, não gerado, que nunca morre, sem partes, e o mais semelhante a si mesmo, autor e promotor de todas as coisas boas, o pai de todos, generoso e sábio, a luz sagrada da justiça, a perfeição absoluta da natureza, dela seu criador e sua sabedoria (*Ibidem*, p. 609).

No capítulo seguinte (Livro III, VIII), Agripa refere-se ao acordo dos antigos filósofos sobre a Trindade divina, mencionando Agostinho, Porfírio, Virgílio, Plotino, Fílon, Jâmblico e Hermes Trismegisto:

Também Mercúrio Trismegisto, em *Asclépio*, menciona o Filho de Deus em diversos lugares, pois dizia: meu Deus e Pai gerou uma Mente, uma obra extraída de si. Em outro lugar: Unidade gera Unidade e reflete seu flagrante amor em si; e em *Pimander* (em que ele parece profetizar a aliança da graça que está por vir e do mistério da regeneração) diz que o autor da regeneração é o Filho de Deus, o homem pela vontade do Deus único, e também que Deus é preenchido com a fertilidade dos dois sexos. (Ibidem, p. 611)

E, para referendar essa tese, ele cita ainda os filósofos indianos, Orfeu, Jâmblico, Zoroastro, Platão, Homero, Agostinho, Paulo, entre outros (Ibidem, pp. 612-614). No capítulo IX ele menciona que a verdade integral sobre a Trindade divina está na visão católica (Ibidem, pp. 616) e no capítulo X ele discorre sobre as emanções divinas que compõe a Árvore sefirótica da Cabala (Ibidem, pp. 619-621). Por fim, nos capítulos seguintes, Agripa falará sobre os nomes divinos e sua influência, as correspondências, as almas celestiais, as inteligências e espíritos e seus tipos, da Queda, os demônios, numerologia, selos mágicos, consagrações, ritos e muitos outros, sempre mencionando fontes e referências pagãs, cristãs e cabalísticas.

Comparando com Ficino (e Pico), notamos que Agripa dará grande valor ao papel dos demônios na magia, o que ele faz relacionando a magia demoníaca a *Hermes* (YATES, 1995: 154-155). De acordo com Moshe Idel, enquanto a magia renascentista nos seus primórdios estava permeada de elementos neoplatônicos, herméticos e cabalísticos e as tendências demoníacas foram rejeitadas, especialmente por Pico e Ficino, essas tendências serão abraçadas e crescerão de importância com Agripa (IDEL, M., 2008: 464). No entanto, Agripa ainda assim permanece fiel à visão de Ficino sobre a magia natural como um recurso que o homem pode usar para reconhecer os atributos das coisas naturais e dos astros, e utilizá-los como forma de adivinhação; e permanece fiel à visão de Pico, em que os magos são investigadores da natureza, sendo ela, portanto, uma dimensão da filosofia da natureza (MÜLLER-JAHNCKE, 2007: 150-151).

4.3. Agostino Steuco e a Filosofia Perene.

Na esteira de Ficino e de outros autores renascentistas, o autor católico Agostino Steuco (1497/1498–1548) irá elaborar a noção de *Filosofia Perene* em sua obra *De perenni philosophia* (STEUCHI, Libri X, 1540/1542). Steuco nasceu em Gubbio, Itália,

em 1497. Correspondeu-se e polemizou com Erasmo de Roterdã e outros humanistas. Foi nomeado pelo papa Paulo III como bibliotecário da Vaticana e bispo de Kisam. De uma erudição extraordinária, tinha uma visão de mundo platônica e opôs-se ao protestantismo.

Para Steuco, a Filosofia Perene une sabedoria e piedade religiosa, e por isso Platão e Aristóteles propuseram o acordo da ciência com o culto da divindade. A Filosofia Perene (*Philosophia Perennis*) é uma revelação completa e originária que Deus transmitiu a Adão antes da queda deste último. Naquele tempo prístino, Adão estava em contato direto com o divino, conhecendo sua natureza e os segredos da criação do mundo. Essa ciência adâmica foi oralmente passada aos primeiros homens, especialmente Noé antes do Dilúvio, que, assim, pode passá-la mais a tarde a sua linhagem (CASTRO, 1990: 181; GRANADA, 1990: 24).

Steuco não limita essa ciência ao povo hebraico, porquanto outros povos primitivos também tiveram acesso a ela. Não obstante, ele dá ao povo hebreu certo privilégio dentro da cadeia de transmissão da Filosofia Perene, pois desde Abraão esse povo tinha uma conexão especial com Deus, assim como foi primeiro a dominar a escrita, no caso Moisés antes dos teólogos Hermes no Egito e Zoroastro na Caldéia. Ao mesmo tempo, a Filosofia Perene sofreu uma deformação inevitável, acrescida de elementos fantasiosos, desde a época de Noé, devido a fatores como o fluir do tempo, o barbarismo, a luta humana pela sobrevivência material que a desviou da atenção com o divino e a divisão de línguas entre os povos (CASTRO, 1990: 182; GRANADA, 1994: 25; BAZÁN, 2007). Mesmo que de forma obscurecida e deformada, os vestígios literários dos caldeus, fenícios e egípcios transmitiram as verdades fundamentais da primitiva ciência adâmica, como um patrimônio sapiencial da humanidade. E desses povos ela chegou até os gregos, a partir de Orfeu, e aos romanos, enquanto o advento do cristianismo seria um terceiro momento desta *Filosofia Perene*, restaurando consigo a pureza e a luz originária da revelação primitiva (CASTRO, 1990: 183-184; GRANADA, 1994: 34-37; BAZÁN, 2007).

Em termos de doutrina, a Filosofia Perene discorria sobre a unidade e a trindade divinas, a criação do mundo e seu fim, a imortalidade e destino final da alma. Para Steuco, a Trindade divina estava presente não só no *Antigo Testamento* dos hebreus, mas até em Hermes, Zoroastro, Orfeu, Platão e Plotino, mesmo que nem sempre de forma explícita e clara (GRANADA, 1994: 26-28; BAZÁN, 2007). Steuco sustenta que a ideia da criação do mundo por Deus estaria presente em especial nos filósofos platônicos (exceto em

Aristóteles) e no hermetismo e, por outro lado, que as teorias de alguns filósofos gregos sobre a universalidade e transmigração da Alma, seriam, na realidade, concepções desviadas da verdade original (GRANADA, 1994: 28-29; BAZÁN, 2007).

Pensando em Ficino, existe uma leve semelhança entre ele e Steuco na visão dinâmica da história, em que períodos de ascensão são sucedidos por períodos de descenso, porém no caso de Steuco o cristianismo corresponde ao período de recuperação da verdade original, enquanto Ficino vê momentos de declínio dentro do próprio cristianismo após Cristo. Ademais, Ficino, ao contrário de Steuco, não considera que os filósofos e sábios pagãos (seja Platão e os teólogos antigos, sejam os platônicos) ou os profetas judeus compreenderam integralmente a Trindade divina, tendo, no máximo, chegado perto desse mistério. E ambos concordam que o cristianismo, no final das contas, tem certa primazia dentro das tradições, no caso de Steuco por ser a tradição que restaura a Filosofia Perene original, no caso de Ficino por ele assimilar e superar as tradições anteriores.

Particularmente sobre a figura de Hermes, conforme Campanelli, Steuco falará no livro I: 25 da sua grande obra, após reunir várias fontes gregas a respeito (Platão, Eusébio, Clemente de Alexandria, Jâmblico, Plutarco, Cirilo de Alexandria, Proclo e a *Suda*), além de citar o texto grego do *Corpus Hermeticum* (CAMPANELLI, 2019: 59). Ainda conforme Campanelli (Ibidem, p. 59), Steuco sugere que o *Corpus Hermeticum* pode não corresponder às palavras originais de Hermes, e sim ser uma invenção posterior, mas, de qualquer modo, os teólogos e filósofos antigos o reconheceram como homem divino, o chamando de *Ter Maximus* por sua mente inovadora e por seu conhecimento admirável e versátil sobre tudo, pois a expressão “ter maximus” estava entre os gregos relacionada ao fato dele ser o melhor e mais admirável entre todos, e não, como pensava Ficino por (uma suposta) ignorância da natureza língua grega, por ele ter os três deveres de sacerdote, rei e profeta. Portanto, Steuco rejeita a explicação de Ficino de que o epíteto de *Trismegistos* dado a Hermes era por ele ser rei-sacerdote-filósofo. Steuco ainda cita no livro II: 17 de sua obra a *Suda*, sustentando que o epíteto de *Trismegisto* dado a Hermes estava, na realidade, associado a uma profecia que ele teria feito sobre a Trindade, e que mesmo que essa explicação seja menos provável do que a outra, linguística, era uma prova de que Hermes falou sobre a Trindade antes de Platão e dos platônicos (Ibidem, p. 59).

É relevante notar que o conceito *Filosofia Perene* de Steuco angariou bastante influência, por exemplo em um filósofo como G. Leibniz (1646-1716), o qual ajudou a difundir essa noção no âmbito europeu, como esta carta de 1714 confirma:

A verdade está mais difundida do que se pensa, mas muito frequentemente se encontra dissimulada, e muitas vezes envolvida e mesmo enfraquecida, mutilada, corrompida pelas adições que a deterioram e a tornam menos útil. Fazendo notar esses vestígios da verdade nos antigos ou (para falar de maneira mais geral) nos anteriores, extrairíamos ouro da lama, diamante de sua mina e luz das trevas. Seria, com efeito, *perenis quaedam Philosophia*. Pode-se inclusive dizer que se notaria um progresso nos conhecimentos. (Carta a Remond, 26/08/1714, PS, III, apud LACERDA, 2006)

4.4. Francesco Patrizi contra o aristotelismo.

Patrizi nasceu em 1539 em Cherso (Croácia). Estudou medicina e filosofia na Itália, especialmente o aristotelismo e a sua teoria poética, e teve contato também com as obras de Ficino e Pico della Mirandola nesse contexto. Em 1577 foi chamado para lecionar filosofia platônica na faculdade de Ferrara e em 1592 na Universidade Sapienza de Roma. Morreu em Roma em 1597 (LEINKAUF, 2007: 228-229). Em sua obra destacam-se os livros *La città felice* (1553)⁷⁹, *Della Retorica* (1562), *Dieci dialoghi* (1562), *Della Poetica* (1586-1588), *Discussiones peripateticae* (1582) e *Nova de universis philosophia* (1591).

Patrizi interessou-se por questões relacionadas a linguagem (como retórica e poética) e a filosofia da história, pautadas nos meios humanistas por Aristóteles. No debate sobre Aristóteles e Platão, em curso pelo menos desde a polêmica entre Plethon e George de Trapenunzio, Patrizi posiciona-se radicalmente contra a harmonização (defendida por Ficino e Pico) na sua obra *Discussiones peripateticae*, enfatizando que o Estagirita desviu-se de Platão e não tinha uma real originalidade filosófica.

Em sua reconstrução da *prisca theologia* (ou *prisca sapientia*) no sentido ficiniano, Patrizi estabelece no cerne dela a afirmação de uma ontologia e metafísica

⁷⁹ Tradução em português: *A cidade feliz*, Francesco Patrizi de Cherso. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

platônica-neoplatônica, da qual pode-se construir uma nova filosofia da natureza, da linguagem e da história, a partir da crítica radical da lógica e da ontologia aristotélicas, o que pressupõe sua reconstituição filológico-filosófica para que essa crítica possa ser feita, na qual Patrizi lança mão de obras neoplatônicas, além dos *Oráculos caldeus* e do *Corpus Hermeticum*. Enquanto Aristóteles pensou o Uno com uma noção puramente lógica do ser reduzida ao existente, a tradição de Hermes, Orfeu, Parmênides (e sua escola) e Platão o pensou como princípio do *ens*, divino, além do existente. Mesmo quando a tradição aristotélica concebe Deus como uma substância que origina e governa o mundo, Deus é degradado a um ser vivo, as esferas planetárias suscitam uma visão poliárquica e relação de Deus com o mundo fica indeterminada. Para Patrizi, em última análise, não havia uma teologia autêntica em Aristóteles, e ele também questiona o modo como Aristoteles interpretou as noções de *eidos* (substância) e alma (LEINKAUF, 2007: 236-238).

Especialmente na obra *Nova universis philosophia* Patrizi irá fundamentar a questão da teologia (neo)platônica, recorrendo em particular a Proclo nos *Elementos de Teologia* e a Damásio, dando grande destaque ao *Parmênides* de Platão, não sem cristianizar essa concepção. No vértice da estrutura da Realidade está o Uno ou Deus tri-uno, seguido pelo Espírito (*noûs*), identificado aqui com os espíritos angelicais, e, enfim, a alma e a natureza (LEINKAUF, 2007: 239).

Ainda, conforme F. Ebeling, nessa obra Patrizi também exporá uma linhagem da *prisca theologia* e da transmissão do conhecimento: seguindo Ficino, o primeiro sábio foi Zoroastro, autor dos *Oráculos caldeus*; depois dele veio Hermes, que era descendente de Osíris, e que teve um neto também chamado Hermes, anterior a Moisés; depois Orfeu e Pitágoras, que aprenderam com os sacerdotes egípcios; e Platão, mas a linhagem é interrompida com Aristóteles, que se desviou da verdade (EBELING, 2007: 68-69). Mais tarde ela ressurgiu com Amônio Saccas, o fundador do neoplatonismo, o qual reviveu a sabedoria de Zoroastro e Hermes no fim da Antiguidade, mas a linhagem será interrompida mais uma vez durante a Idade Média, devido à influência do aristotelismo. Até que essa sabedoria antiga é renovada mais uma vez com Raimundo Lúlio e Paracelso (Ibidem, pp. 68-69). Patrizi, influenciado por Lactâncio que via em Hermes um precursor do cristianismo, sustentará que os textos herméticos deveriam ser a base da educação cristã, e não Aristóteles, tomando o cuidado de retirar do hermetismo os elementos mágicos, que acreditava serem uma falsificação (Ibidem, p. 69).

Comparando com Ficino, vemos algumas diferenças básicas entre ele e Patrizi sobre a *prisca theologia*: a) Patrizi arrancou totalmente Aristóteles e os aristotélicos da árvore da tradição da sabedoria antiga, enquanto Ficino manteve ambos, apenas rejeitando a visão dos alexandristas e averroístas; b) Patrizi pensa em interrupções ou desvios nessa linhagem por causa do aristotelismo, enquanto Ficino vê uma continuidade do hermetismo e do platonismo no cristianismo, ainda que este seja superior; c) Patrizi rejeita totalmente a magia hermética, enquanto Ficino rejeita a magia demonológica, mas não a magia natural.

4.5. *Giordano Bruno: o hermetismo no radar da Inquisição.*

Filipo Bruno (que adotou o nome religioso de Giordano, mais tarde) nasceu em San Giovanni del Cesco, perto de Nola, Nápoles, em 1548. Em 1563 entrou para a ordem dominicana, vindo a residir e estudar no convento de Nápoles. Em 1576 teve que fugir para Roma, após ser acusado de heresia pelos dominicanos por suas críticas à concepção teológica da Trindade, e onde termina por abandonar a ordem. Começa a levar uma vida errante pela Europa. Passou pela Suíça onde sua conversão e contato com os calvinistas não foi positivo, tendo sido preso por um tempo, recebido multas e acaba excomungado após questionar essa religião. Depois passou por Toulouse e chega a Paris em 1581, fazendo ali palestras que chamaram a atenção do rei Henrique III, interessado na arte da memória. Ainda no ambiente parisiense publicou livros sobre a arte da memória que revelaram seu envolvimento com magia (BRUNO, 2008: 10-12; YATES, 1995: 216; CANONE, 2007: 247-265).

Depois ele passa um tempo ensinando, escrevendo e publicando na Inglaterra, entre Londres e Oxford, mais tarde volta a Paris, onde tem que fugir depois de um debate polêmico, onde disse “ter destruído Aristóteles”. Passa por Marburg, Wittenberg, Praga e Frankfurt, onde se converte ao luteranismo, mas logo é excomungado após desentendimentos com os luteranos. Ali aceita o convite de um nobre italiano para voltar a Veneza, que, porém, o trairá e o denunciará à Inquisição. Depois de sete anos na prisão, Bruno é queimado vivo pela Inquisição em Roma, no começo do ano de 1600 (BRUNO, 2008: 10-12; CANONE, 2007: 247-265).

No início do seu *Tratado da Magia*, escrito entre 1590-1591, Bruno aponta os vários sentidos possíveis dos termos *magus* e *magia*: a) mago como sábio, sentido usado

pelos *trismegistos* (no plural mesmo) egípcios, druidas gauleses, gimnosofistas indianos, magos persas (depois de Zoroastro), sofistas entre os gregos e sábios entre os romanos; b) mago como aquele que realiza prodígios pela aplicação de princípios ativos e passivos, ou seja, pela magia natural; c) magia como produção de certas situações que parecem ser obras da natureza ou de uma inteligência superior, para causar admiração, ou seja, magia dos prestígios; d) uso das simpatias e antipatias com base nas substâncias, acima das qualidades ativas e passivas, através da alma ou espírito das coisas, ou seja, magia natural (ver item b); e) relacionada a palavras, cantos, números e tempos, imagens, figuras, selos, caracteres ou letras, eis a magia matemática ou *filosofia oculta* (termo usado sob clara influência de Agripa), entre a magia natural e a magia sobrenatural; f) relacionada a invocação de inteligências e potências superiores, com preces, consagrações, fumigações, sacrifícios e cerimônias voltadas aos deuses, demônios e heróis, que se subdivide em magia dos desesperados, relacionada aos maus demônios, e magia transnatural, metafísica ou teurgia, que é comandar os demônios inferiores utilizando os demônios superiores; g) usar conjurações e adjurações para, através de demônios e heróis, acessar as almas dos defuntos e receber de seus restos mortais oráculos sobre coisas ausentes ou futuras; h) encantamentos que usam fragmentos de coisas, vestuários, excrementos, secreções etc. e tudo que adveio de contato, podendo separar, unir ou enfraquecer, sendo que o mago que a utiliza para o mal é maléfico e o que a utiliza para o bem (como a cura e remédio) é venéfico; i) adivinhos de coisas ausentes ou futuras, entre os quais existem vários tipos e modalidades; j) sentido infamante, o de magia usada por um louco malfazejo que pode, através do contato e pacto com o demônio malévolos, prestar assistência ou causar dano (BRUNO, 2008: 29-33).

Em seguida, Bruno pondera que em filosofia o mago é “*um homem que alia o saber ao poder de agir*” (Ibidem, p. 35) e que a magia possui uma tríplice distinção: a) magia divina, correspondendo ao mundo arquetípico, onde se encontra amizade e luta; b) magia natural ou física, correspondendo ao mundo físico, onde se encontra fogo e água; e c) magia matemática, correspondendo ao mundo racional, onde se encontra luz e trevas. Como a luz e as trevas têm origem no fogo e na água, e estes têm origem na amizade e luta, o terceiro mundo é produzido pelo primeiro por intermédio do segundo. Em gênero os tipos a e b são bons, enquanto o tipo c dependerá do uso dos magos, se é bom ou mau. A magia matemática tem esse nome pela semelhança e afinidade que estabelece com a geometria (figuras e símbolos); música (encantamentos); aritmética (números e cálculos);

astronomia (períodos e movimentos); óptica (fascínio do olhar). Ela é em parte intermediária entre a magia divina e natural, em parte se coloca em uma categoria a parte (Ibidem, pp. 35-39).

Bruno, lembrando um pouco a concepção platônica de Agripa, considera que o axioma mágico é o de, em cada ato diante de nossos olhos, pensar na hierarquia de influências primeiro em sentido descensional: Deus-deuses-corpos celestes ou astros (divindades corporais)-demônios (habitantes e guardiões dos astros)-elementos-corpos compostos-sentidos-ânimo-todo ser vivente. E, depois no sentido ascensional: ser vivo-ânimo-sentidos-corpos compostos-demônios-elementos-astros-deuses incorpóreos-Deus (Uno e Absoluto) (Ibidem, pp. 36-38; Cf. CANONE, 2007: 263). Não temos como acompanhar aqui todos as definições, temas e desenvolvimentos conceituais de Bruno nesta obra, mas reiteramos que ele cita bastante nela os nomes de Plotino e Porfírio, e em menor grau outros nomes como Moisés, Psellos e Diógenes de Apolônia.

Conforme Frances Yates, na obra *Selos*, Giordano Bruno discute, entre muitas coisas, a experiência religiosa (que ele entende como uma *contração*, uma entrada da pessoa dentro de si mesma), retomando e radicalizando Agripa. Ele compara Zoroastro a Tomás de Aquino e Paulo de Tarso. Considera que períodos de solidão e retiro são necessários para atingir esse conhecimento experimental, como Moisés e Jesus no Deserto, que produziram maravilhas depois disso, assim como Raimundo Lúlio produziu invenções após viver como eremita. Entre egípcios, babilônios, druidas, persas e muçulmanos os contemplativos foram mais longe nesse tipo de experiência. É essa faculdade psíquica que produziu os grandes líderes religiosos e seus milagres, e Bruno se coloca como um deles, através de uma religião hermética, de um culto interior iniciático, “*cujos quatro guias são o Amor, que eleva as almas ao divino por meio de um furor também divino; a Arte, que permite a união com a alma do mundo; a Mathesis, que é uma utilização mágica de figuras; e a Magia, entendida como magia religiosa*” (apud YATES, 2007: 322).

É preciso considerar que o hermetismo tem uma centralidade em Bruno e se articula com outras questões sobre a religião. Bruno alude a uma conhecida passagem do *Asclépio* (parágrafo 24) em que Hermes lamenta e prevê a decadência do Egito, sobretudo a religiosa, onde os deuses deixariam a terra e partiriam para o Céu (HERMES TRISMEGISTO, 2019: 250-251). Ainda, Bruno repete essa questão do lamento de Hermes, por exemplo, no *De Umbris idearum* (Cf. YATES, 1995: 218-221), n’ *Los*

Heroicos furores (BRUNO, 1987) e na *Spaccio la bestia trionfante* (BRUNO, 2000: 182), e relaciona essa decadência mencionada no *Asclépio* com a ascensão do cristianismo, que ele associa às trevas, que se alternam com a luz (religião egípcia), historicamente. Bruno acredita ter recebido (por exemplo no *De umbris*) uma inspiração de Hermes para fundamentar uma nova filosofia ou uma nova revelação hermética, e que o culto solar egípcio renasceria agora de forma intelectual, a despeito do cristianismo (YATES, 1995: 218-221).

Se existe em Bruno algo semelhante a *prisca theologia*, esta última só pode ser egípcia, pagã e anticristã. Como comenta Ciléia Dourado, embora Bruno tenha se formado no ambiente do neoplatonismo cristão de Ficino e Pico della Mirandola, ele não aceita o concordismo religioso e filosófico subjacente: a *prisca theologia* greco-egípcia bruniana não pode concordar com o cristianismo, e seu paganismo é do tipo puro, sem nenhuma religiosidade cristã, apenas mágico (DOURADO, 2002: 8; CANONE, 2007: 248-249). Acrescentamos, mesmo a Cabala judaica Bruno considerava como de origem egípcia, tendo sido aprendida por Moisés no Egito (BRUNO, 2000: 180-181).

Devido a seu anticristianismo, assim como por causa de seu anti-aristotelismo (YATES, 2007: 316; CANONE, 2007: 248-249), Bruno se distancia aqui de Ficino. Nesse sentido, aproxima-se de Plethon, cuja obra provavelmente não conheceu e nunca citou, mas com a qual, não obstante, não deixa de compartilhar elementos em comum (GRANADA, 2014: 344), excetuando-se o fato de que Plethon não era simpático ao hermetismo nem à tradição egípcia e que, prudentemente, dissimulou seu paganismo fora de seu círculo mais próximo de discípulos, prudência que o corajoso Bruno não teve. Bruno aproxima-se também de Patrizi, tanto por seu antiaristotelismo quando por seu hermetismo, mas se afasta deste último devido ao cristianismo e rejeição da magia.

4.6. *O hermetismo em disputa histórica.*

Para além dos nomes que analisamos aqui (Pico della Mirandola, Agripa, Bruno, Steuco), existe um número enorme de autores que, direta ou indiretamente, abordaram os temas do hermetismo e da *prisca theologia* após Ficino. Nesse contexto do Renascimento ainda podemos citar: na França, nomes como Jacques Lefebvre d'Etaples e P. Ramus; na Inglaterra, T. Morus e John Collet; na Holanda (na verdade *contra a prisca theologia*),

Erasmus de Roterdã; na Alemanha, Paracelso etc. Esses autores às vezes ligavam o hermetismo ao cristianismo, mas não necessariamente à magia. No entanto, iria muito além de nossos limites abordar todos eles aqui, por isso remetemos o leitor a uma literatura para desenvolvimento do tema⁸⁰.

Podemos, entretanto, nos concentrar em certos nomes selecionados que desenvolveram um debate sobre o hermetismo, nesse contexto indissociável da *prisca theologia*, sob um crivo mais histórico, inclusive questionando-se a cronologia de *Hermes* e do próprio *Corpus Hermeticum*. Um desses nomes foi o de Ludovico Lazzarelli, que ofereceu a seu mestre Giovanni da Coreggio, em 1482, um manuscrito que continha o *Pimander*, o *Asclépio* e sua tradução latina das *Diffinitiones Asclepii* (=livros XVI-XVIII do *Corpus Hermeticum*). Na carta que funciona como prefácio do manuscrito, Lazzarelli elogia a tradução e o *argumentum* de Ficino ao *Pimander*, mas discorda sobre a idade de Hermes Trismegisto. Ficino (e Agostinho) o considerava um pouco posterior a Moisés, mas Lazzarelli o considerava muito mais antigo, com base em Diodoro da Sicília em sua *Biblioteca Histórica*, fazendo Hermes remontar aos tempos dos primeiros reis-deuses do Egito, homens divinizados, enquanto Moisés seria muito posterior, do período dos faraós (CAMPANELLI, 2019: 59; Cf. HEISER, 2011; ASSMANN, 1998).

Algumas décadas depois, autores como Gilbert Générard (*Chronographia*, 1567, 1580) e Jean Becan van Gorp (*Hieroglyphica*, 1580) vão questionar a cronologia e até mesmo a existência de Hermes, enquanto Francesco no Patrizi, no *Nova de universis philosophia* (1591), argumentará que Hermes Trismegisto, um dos teólogos antigos, era anterior a Moisés (CAMPANELLI, 2019: 60).

O ano de 1614 é data muito importante para esta discussão, conforme F. Ebeling, quando é publicada a obra *De Rebus Sacris & Ecclesiasticis* do filólogo e humanista protestante Isaac Casaubon (1559-1614). Criticando a cronologia dos profetas pagãos proposta pelo católico Cesare Baronio, incluindo Hermes Trismegisto entre eles, Casaubon argumentará que o *Corpus Hermeticum* não procede do Egito antigo, mas é uma mescla de conceitos platônicos e cristãos posteriores a Cristo, comparando o *Corpus* com a Bíblia e argumentando que o estilo de grego utilizado nele não era tão antigo, mas posterior a Cristo (EBELING, 2007: 91-92). Casaubon não questiona a existência de Hermes, talvez ele até seja muito antigo, mas, seja quem for, não pode ser o autor do

⁸⁰ Cf. D. P. WALKER (2003; 2017), F. YATES (1995) e F. EBELING (2007).

Corpus Hermeticum (Ibidem, pp. 91-92; Cf. CAMPANELLI, 2019: 60-61; CELENZA, 2021: 146-147).

Ainda no século XVII, a visão de Casaubon será rejeitada por Athanasius Kircher (1602-1680), que o critica sem citá-lo, assim como manteve alguns elementos do retrato de Ficino de Hermes sem igualmente mencioná-lo, quando, por exemplo, fala dos três títulos atribuídos a Hermes (rei-sacerdote-filósofo). Em síntese, Kircher, que tinha acesso a fontes hebraicas, siríacas e árabes, retoma a tradição árabe de dois Hermes, considerando que o segundo deles, o Trismegisto propriamente dito, era contemporâneo de Abraão e descendente dos cananeus. Portanto sendo anterior a Moisés, mas que influenciou os filósofos gregos; e, que o *Pimander* e o *Asclépio* eram realmente autênticos, chegando a lançar a hipótese, não de todo infundada historicamente, de que os textos herméticos foram editados por gnósticos egípcios, à procura de livros antigos para propagar sua visão sectária, porém esses textos rementiam a uma doutrina muito mais antiga e autêntica que não foi inventada por eles (CAMPANELLI, 2009: 61-62).

Outros defensores do hermetismo serão os platônicos de Cambridge, especialmente Ralph Cudworth (1617-1688), que continuará a seguir a linha de Ficino. Contra Casaubon, Cudworth argumentará, basicamente, que sua crítica histórico-filológica não se aplica ao *Asclépio* e a outros textos herméticos além do *Corpus*, e que há fortes evidências de que as doutrinas de Platão, Pitágoras e outros filósofos gregos, anteriores a Cristo, foram recebidas do Egito (EBELING, 2007: 93-94; Cf. ASSMANN, 1998).

As discussões sobre o hermetismo e Egito continuarão depois do Renascimento, chegando aos dias atuais, assim como o desenvolvimento da própria Egiptologia como área científica que, contudo, vão muito além de Ficino, e por isso não abordaremos aqui tal assunto. A *prisca theologia* também não se encerrará nesse período, e, com o nome de *Filosofia Perene* (ou de Teosofia, Tradição, Sophia Perennis...), retornará no século XVIII e ao longo do século XIX, sob influência da tradução e estudo de textos religiosos do Oriente antigo, especialmente da Índia, por orientalistas franceses, ingleses e alemães. Estavam lançadas as bases para uma revivência da Filosofia Perene nos meios esotéricos por meio, sobretudo, da Teosofia de Helena Blavatsky (1831-1891) e do Tradicionalismo de René Guénon (1886-1951), mas consideravelmente afastadas dos objetivos apologéticos católicos de Ficino (HEISER, 2011). Basicamente a Teosofia e o Tradicionalismo do final do século XIX e começo do século XX serão uma reação ao

materialismo filosófico e científico então em voga na Europa, com Darwin, Marx, Spencer e outros, mas estarão distanciados, em maior ou menor grau, do catolicismo, provavelmente por serem movimentos de natureza esotérica. Com uma diferença importante: enquanto a Teosofia de Blavatsky procura incorporar elementos modernos como o evolucionismo, o Tradicionalismo coloca-se contra este e, a rigor, contra toda forma de modernismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa expusemos como a *prisca theologia* é uma concepção que tem *antecedentes* ou origens em autores antigos, desde Platão e Pitágoras aos neoplatônicos como Plotino, Porfírio, Proclo e Jâmblico, passando por autores como Diógenes Laércio, Apuleio e outros, que, em suma, admitiam um contato da filosofia grega com a filosofia oriental (Egito, Pérsia, Caldéia, até mesmo a Índia). Ainda que essa filosofia se coadunava com uma “teologia” que, em geral, emergia dos poetas e das tradições míticas como Homero, Hesíodo, Orfeu, acrescidas depois, sobretudo por obra dos neoplatônicos, pelos *Oráculos caldeus*, Zoroastro e o hermetismo. Por outro lado, como a *prisca theologia* emergia também de uma tradição de padres e apologetas da Igreja como Clemente de Alexandria, Lactâncio, Eusébio de Cesareia e Agostinho, que conheciam essas fontes pagãs, especialmente Platão, e não podiam simplesmente negar que elas anteciparam em alguma medida o cristianismo, ainda que não possam ser igualadas a ele e ainda que tenham ressalvas sobre alguns de seus aspectos (como a magia).

No Renascimento, em um contexto favorável, essas fontes e referências vão ser acrescidas por novas traduções de Platão e de material platônico, órfico, pitagórico, caldaico, além do material hermético, traduções em grande parte feitas pelo próprio Marsilio Ficino. Assim como de material ligado à Cabala e ao esoterismo judeu, gerando um desafio de síntese intelectual que tornará a *prisca theologia* quase um lugar-comum entre filósofos como Plethon, Ficino, Pico della Mirandola, Agripa, Giordano Bruno, Patrizi e outros, como vimos nesta pesquisa, variando nos aspectos de sua formulação, ora priorizando-se Hermes (Bruno), ora Zoroastro (Plethon, Ficino, Patrizi), ora condenando-se Aristóteles (Plethon, Bruno, Patrizi), ora aceitando-o (Ficino, Pico della Mirandola), ora aceitando a magia demoníaco-hermética (Bruno, Agripa) ou apenas alguns aspectos dela (Ficino, Pico della Mirandola, Patrizi), ora afirmando-se o cristianismo (Ficino, Pico della Mirandola, Patrizi, Agripa), ora rejeitando-o (Plethon, Bruno).

No caso específico de nossa pesquisa, destacou-se Ficino, que foi influenciado por essa gama de fontes e referências antigas, que conhecia muito bem, especialmente por Proclo e Plethon, mas sem esquecer de Lactâncio, Eusébio e Agostinho. Dessa forma desenvolverá a sua própria concepção de *prisca theologia*, à luz de uma cosmovisão

cristã, ao longo de passagens em várias de suas obras, praticamente ao longo de toda sua vida intelectual.

Desde 1463, no *argumentum* ao *Pimander* (FICINO, 2011a), Ficino considerou Hermes o teólogo mais antigo, seguido por Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e Platão, mas, por provável influência de Plethon, por volta de 1469, no *Comentário ao Filebo* (FICINO, 1975), mudou e considerou Zoroastro o primeiro teólogo antigo, e aparentemente não mudou mais de interpretação em textos posteriores como a *Teologia Platônica* (FICINO, 1965), o *De Christiana Religione* (FICINO, 2022) e outros. A bem da verdade, qualquer um dos dois nomes (Hermes ou Zoroastro) permitia a Ficino estabelecer uma conexão coerente com o cristianismo, assim como com o platonismo, mas Zoroastro, considerado o autor dos *Oráculos caldeus*, parecia a ele uma figura cuja antiguidade era ainda maior e mais fácil de conectar a Cristo por vários caminhos, através de Abraão-Moisés, dos Magos do Oriente no Evangelho ou de Platão, permitindo ainda legitimar a magia, pelo menos no aspecto de magia natural; Ficino admite várias linhagens da *prisca theologia*, mas todas as elas convergem para Cristo (FICINO, 2013; ALLEN, 1984).

Consideramos e sustentamos ao longo deste trabalho que, apesar de influências de Plethon, Proclo ou outros, o fator decisivo na elaboração de Ficino sobre a *prisca theologia* foi o cristianismo, afinal era padre e um homem preocupado com a Igreja e com a sociedade cristã de seu tempo, um médico querendo curá-las. Isso ficou-nos claro tanto do *De Christiana religione* (1474) quanto em Cartas e textos escritos em seus últimos anos de vida (FICINO, 2013; ALLEN, 1984), onde a leitura de Dionísio Areopagita e de outros autores cristãos é muito forte também. Os teólogos antigos como Zoroastro, Hermes, Platão e outros forneciam um modelo de união entre filosofia e piedade religiosa que devia ser uma alternativa à filosofia de sua época, morta pelo racionalismo (especialmente o averroísmo), e à religião, empobrecida pela falta de inteligência, e à até mesmo à uma forma de vida social em que a religião voltasse a ter um impacto profundo nela. Para Ficino era preciso traduzir essas fontes todas, olhando para o presente, mas não como um antiquário de erudição inútil.

Nesse sentido, Ficino ao perceber a era de decadência cristã se aproximando, como já tinha acontecido no passado com a Igreja medieval (FICINO, 2022), mas tendo certo otimismo, não duvidou que foi a divina Providência que o permitiu que, paradoxalmente, um pagão como Plethon influenciasse Cosme de Médici a fundar uma

nova “Academia platônica”; tarefa que Ficino ainda muito jovem levaria a cabo. Foi um período que, terminando de traduzir Hermes e começando a traduzir Platão, nascia seu “irmão platônico” Pico della Mirandola, conforme o proêmio às *Enéadas* de Plotino (LO PRESTI, 2007). Se o platonismo renascia dos escombros da Antiguidade e da miopia medieval, por que o cristianismo não poderia resistir a sua crise interna e ao avanço islâmico na Europa? E, não era o cristianismo, na realidade, o verdadeiro sucessor de Platão e do platonismo? Não era o cristianismo o cume da teologia antiga?

As construções teóricas de Ficino podem em alguns momentos nos parece inverossímeis e chocantes, quando não puramente míticas, é verdade. Tratamos como Ficino acreditava na abissal antiguidade do *Corpus Hermeticum* como obra de Hermes, assim como na antiguidade dos *Oráculos caldeus* e que eram, ademais, obra de Zoroastro. O renascentista acreditava outrossim que Dionísio Areopagita era contemporâneo do apóstolo Paulo e, portanto, foram estes dois autores cristãos mais Hieroteu, trazendo novas revelações, que influenciaram os (neo)platônicos como Plotino, Porfírio e Proclo, mas que falharam na compreensão da Trindade divina; enquanto Platão, por inspiração divina, chegou muito perto disso. Mas, mesmo quando existe equívocos no aspecto histórico, é inegável uma coerência lógica interna em suas formulações, por exemplo, quando Ficino percebe uma semelhança entre a filosofia do Dionísio Areopagita e a filosofia dos platônicos, mesmo que inverta a ordem histórica das influências, ou quando nota algum tipo de discrepância filosófica entre Platão e seus sucessores platônicos (médio e neoplatônicos). Mesmo errando o alvo, ele ainda aponta para uma direção correta. E em última análise, a história da recepção do platonismo, assim como da do hermetismo, seriam completamente diferentes sem todo esse trabalho de tradução, comentário e discussão iniciado por Ficino e outros renascentistas.

Conforme já foi dito, o debate sobre a *prisca theologia* de Ficino é antigo, remontando a Kristeller ainda nos anos 30 do século passado (GENTILE, 2012), seguido por muitos estudos, monografias e artigos, muitos dos quais mencionamos ao longo desta pesquisa. Naturalmente, consideramos este trabalho apenas a construção de um painel geral sobre a *prisca theologia* em Ficino, buscando história e filosoficamente expor seus antecedentes, seu desenvolvimento nas principais obras do *corpus* ficiniano e seu impacto nos contemporâneos, algo que se não pretende ter grande originalidade. Não obstante é uma contribuição que supre uma lacuna na literatura vernacular, posto que temos poucas pesquisas, no Brasil, sobre a filosofia de Ficino em qualquer uma das suas

dimensões. Certamente muitos aspectos ficaram incompletos, assim como desdobramentos possíveis de pesquisa se colocam, cabendo mencionar três deles bastante evidentes a nosso ver.

Em primeiro lugar, a nosso ver ficou muito claro que a *prisca theologia* (ou como alguns preferem chamar, Filosofia Perene) é uma concepção cujas raízes são muito antigas, e se não remontam até filósofos como Platão e Pitágoras, cujas associações com a filosofia oriental não pode ser mero acaso, certamente remontam ao período helenístico tardo-antigo, com seus sincretismos filosóficos e religiosos, nítidos nos médio e neoplatônicos assim como no hermetismo. No século XVIII, Jacob Brucker atacou o neoplatonismo como uma variante esotérica de platonismo que seria uma mistura de ideias mal digeridas opostas à filosofia verdadeira e racional (CELENZA, 2021: 147). Ora, esta pesquisa e outras pesquisas sobre a *prisca theologia* revelam que o “sincretismo” sempre foi uma tônica do platonismo no Ocidente⁸¹, não só na Antiguidade, mas igualmente no Renascimento, então a *prisca theologia* talvez seja, algo a ser melhor investigado, mais do que um ecletismo cultural historicamente condicionado, uma espécie de essência, *eidos* ou forma universal (no sentido fenomenológico) da história da filosofia, da religião e do próprio esoterismo.

Em segundo lugar, cabe aprofundar a investigação das possíveis conexões da *prisca theologia* de Ficino e dos renascentistas com formulações posteriores, como as do esoterismo dos séculos XIX-XX, através da Teosofia de Blavatsky e do Tradicionalismo de Guénon, que apesar de serem claramente orientalizadas (indianizadas), ainda podem ter algum ponto de conexão, afinal tanto Ficino quanto Plethon falaram, ainda que de passagem, sobre os brâmanes. Inclusive sobre o aspecto político que a *Filosofia Perene* tradicionalista acabou tomando em nossa época, já abordado por James Heiser, que remonta as raízes da questão ao próprio Ficino (2011; 2014).

E, por fim, em terceiro e último lugar, se já não podemos aceitar sem algum ceticismo todas essas linhagens e formulações por vezes míticas propostas por Ficino, tampouco aceitar sua crença inabalável no cristianismo como a verdade completa da religião e da filosofia. Assim, relê-lo e retomar hoje seu esforço em resgatar e dialogar

⁸¹ Não por acaso, tanto E. Garin quanto A. Versluis referiram-se ao platonismo como a “Filosofia Perene” do Ocidente.

com as fontes antigas parece profícuo, ao menos para produzir um diálogo inter-religioso, o que demanda uma certa relativização teológica assim como a rejeição do exclusivismo soteriológico de qualquer religião particular pretender-se a única revelação válida capaz de conduzir à salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Marsílio Ficino

FICINO, Marsilio. Teologia platónica. A cura di Michele Schiavone, Volumes 1 e 2. Bolonha: Zanichelli, 1965.

FICINO, Marsilio. The Philebus Commentary. Edição e tradução de Michael J. B. Allen. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.

FICINO, Marsilio. Tres libros sobre la vida. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2006.

FICINO, Marsilio. Las cartas de Marsilio Ficino, volume 1. Palma de Mallorca: Jose Olañeta Editor, 2009.

FICINO, Marsilio. Pimander: Sive de Potestate et Sapientia Dei. A cura di Maurizio Campanelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2011a.

FICINO, Marsilio. De Christiana religione (in italiano), 1484, edição digital 2011b. Disponível In: <https://archive.org/details/ita-bnc-in2-00001938-001/page/n2/mode/2up>

FICINO, Marsilio. Commento al 'Parmenide' di Platone. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012.

FICINO, Marsilio. Scritti sull'astrologia: a cura di Ornella Pompeo Faracovi. Milano: BUR Rizzoli, 2013.

FICINO, Marsilio. Livro do Amor: Comentário sobre o Convívio de Platão, tradução de Ana Theresa Vieira, 2017.

FICINO, Marsilio. The Letters of Marsilio Ficino. London: Shephard-Walwyn, 2018.

FICINO, Marsilio. Commentario al Filebo. Roma: Editore Bompiani 2019a.

FICINO, Marsilio. Sobre el furor divino y outros textos. Barcelona: Anthropos, 2019b (edição digital).

FICINO, Marsilio. On The Christian religion (De Christiana religione). Toronto, London, Buffalo: University Toronto Press, 2022.

KIUTSTEIN, Ilana. Ficino's Hermetic Translations: English Translation of His Latin Pimander, s/d. Disponível In: https://www.academia.edu/31423671/Ficinos_Hermetic_Translations_English_Translation_of_His_Latin_Pimander

1.1. Obras de outros autores renascentistas

AGRIPPA DE NETTESHEIM, Henrique Cornelio. Três livros de filosofia oculta. São Paulo: Madras, 2008.

BRUNO, Giordano. La cena de le ceneri: a cura di Giovanni Aquilecchia. Torino: Einaudi, 1955.

BRUNO, Giordano. Los Heroicos furores. Madrid: Tecnos, 1987.

BRUNO, Giordano. Spaccio De La Bestia Trionfante, In: Dialoghi filosofici italiani. Milano: Mondadori, 2000.

BRUNO, Giordano. Tratado da Magia. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BESSARIONE, Basilio. La natura delibera, La natura e l'arte. Milano: Bompiani, 2014.

PATRIZI DA CHERSO, Francesco. A cidade feliz. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

PLÉTHON, Georges Gemistos. Traité de Lois. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, fils et cia, 1858. Disponível In: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plethon/table.htm>

PLETHON, George Gemistos. Commentary on the Magical Oracles of the Magi of Zoroaster, tradução de Thomas Stanley modernizada por John Opsopaus, 2021. Disponível In: <http://opsopaus.com/OM/BA/PCOMO.html>

STEUCHI, Augustini .De perenni philosophia libri. Opus immensa non solum eruditione ac pietate refertum, sed omnium quoque tam veterum quàm recentiorum philosophorum quasi medullam complectens, ... iam denuò in lucem editum. Item de Eugubij, urbis suae, nomine, libri X, 1542. Disponível In: https://archive.org/details/bub_gb_GVRSO-jZVP8C/page/n17/mode/2up

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Las 900 Tesis. México: Universidade Nacional Autônoma do México, 2014. (Tradução parcial)

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Discurso pela dignidade do Homem. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Sobre o Ente e o Uno (De ente et uno), 2021. Disponível online In:

https://cfil.letras.ulisboa.pt/hphil/wp-content/uploads/sites/2/2021/01/PICO_De-ente-et-Uno.pdf

2. Obras secundárias

AGOSTINHO, Santo. A verdadeira religião/O cuidado devido aos mortos. São Paulo: Paulus, 1986.

AGOSTINHO, Santo. A verdadeira religião. São Paulo: Paulinas, 1987.

AGOSTINHO, Santo. A cidade de Deus (Livros IX a XV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, Volume II, 2000.

AGOSTINHO, Santo. Retratações. São Paulo: Paulus, 2019.

ALBERTINI, Tamara. Marsílio Ficino: dar forma estética ao mundo por meio do pensamento, In: Filósofos da Renascença: uma introdução, Paul Richard Blum. São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 106-118.

ALLEN, Michael J. B. Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity, In: Renaissance Quarterly, Vol. 37, No. 4 (Winter, 1984), pp. 555-584, University of Chicago Press on behalf of the Renaissance Society of America. <https://doi.org/10.2307/2860994>

ALLEN, Michael J. B.; RESS, Valery; DAVIES, M. Marsilio Ficino. *His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, pp. 179-202

ALLEN, Michael J. B. *At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy*, In: *Platonism at the origins of modernity*, Douglas Hedley, Sarah Hutton (org.). Dordrecht: Springer, 2008, pp. 31-44. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6407-4_3

ANTUNES, Pedro Barbieri. *Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018. (Dissertação de mestrado em Letras Clássicas)

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

APULEIO. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. London, Edinburgh, Toronto, Melbourn: Oxford at Clarendon Press, 1909. Disponível In: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/26294/pg26294-images.html>

ARAÚJO, Filipa Medeiros. *Interpretatio e imitativo no De Amore de Marsilio Ficino*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 2008. (Dissertação de Mestrado)

ARISTOTLE. *The Metaphysics*. Mineola: Dover Publications, 2007.

ARISTÓTELES. *Protréptico*, In: *Obras completas*, volume X. Lisboa: Casa da Moeda, 2014.

ASSMANN, Jan. *Moses the egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1998.

ATHANASSIADI, Polymnia. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. New York: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315090641>

ATTRELL, Dan, BARTLETT, Brett, PORRECA, David. *Introdução*, In: *FICINO, On The Christian religion (De Christiana religione)*. Toronto, London, Buffalo: University Toronto Press, 2022.

BARACAT, José Carlos, Júnior. *Tratado das Enéadas I, II, III, Plotino; Vida de Plotino, Porfírio, trad. e comentários de José Carlos Baracat Jr.* Campinas: Unicamp, Instituto de Estudos da Linguagem, 2006. (Tese de Doutorado)

BAYCER JUNIOR, Ivan. *De Platonis Vita: um estudo sobre a representação do filósofo inspirado na obra de Marsílio Ficino*. São Paulo: FFLCH-USP, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2022. (Tese de Doutorado)

BAZÁN, Francisco García. *Oraculos Caldeos (Con uma selección de testimonios de Proclo, Pselo Y M. Itálico) & Numenio de Apamea (Fragmentos y Testimonios)*. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BAZÁN, Francisco García. *El hermetismo: identidad y historia de un culto misteriosofico*, 2007 (edição online).

BAZÁN, Francisco García. *Selección de escritos sobre Platón, Neoplatónicos, Herméticos y Gnósticos / Francisco García Bazán; compilado por Francisco García Bazán*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2020.

- BENMAKHLOUF, Ali. Averróis. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- BERGSON, Henri. Cursos sobre filosofia grega. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERNABÉ, Alberto. Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além. São Paulo: Paulus, 2012.
- BLUM, Paul Richard. Et nuper Plethon – Ficino's Praise of Georgios Gemistos Plethon and His Rational Religion, In: Laus Platonici Philosophi Marsilio Ficino and his Influence. CLUCAS, Stephen, FORSHAW, Peter J., REES, Valery. Leiden/ Boston: Brill, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004188976.i-384.17>
- BLUM, Paul Richard (org.). Filósofos da Renascença: uma introdução. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- BLUM, Paul Richard. Philosophy of religion in the Renaissance. Farham, Surrey: Ashgate, 2010.
- BORGHESI, Francesco. Uma vida de obras, In: Pico della Mirandola: novos ensaios, M. V. Dougherty (org.). São Paulo: Madras, 2011.
- BRENNER, Michael. Gnosis and History: Polemics of the German-Jewish Identity from Graetz to Scholem. New German Critique, no. 77, 1999. <https://doi.org/10.2307/488521>
- BORDOY, Francesc Casadesús. Orfismo: usos y abusos. In: Koinós Lógos. Homenaje al profesor José García López E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (eds.). Murcia, 2006, pp. 155-163
- BRAZ, Giovanna. Os bacchoi órficos. Em Curso, n. 4, 2017. <https://doi.org/10.4322/2359-5841.20170404>
- BURCKHARDT, Jacob. A Cultura do Renascimento na Itália. Brasília: Editora da UnB, 1991.
- BURCKHARDT, Jacob. Cartas. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- BURKE, Peter. O Renascimento. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.
- BURKE, Peter. O Renascimento italiano. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.
- CALABI, Francesca. História do pensamento judaico-helenístico. São Paulo, Loyola, 2013.
- CALABI, Francesca. Fílon de Alexandria. São Paulo: Paulus, 2014.
- CAMPANELLI, Maurizio. Marsilio Ficino's portrait of Hermes Trismegistus and its afterlife. In: Intellectual History Review, 2019, vol. 29, n. 1, pp. 53–71. <https://doi.org/10.1080/17496977.2019.1546439>
- CANONE, Eugenio. Giordano Bruno: das sombras das idéias ao universo infinito, In: Filósofos da Renascença: uma introdução. São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 247-267
- CARDINI, Franco. Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval. Barcelona: Península, 1979.
- CARVALHO, Talyta. Fé e Razão na Renascença: uma introdução ao conceito de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino. São Paulo: Érealizações, 2012.

CASORETTI, Anna M. Padoa. O surgimento da ascética da alma na Antiguidade grega: orfismo e pitagorismo. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2014. (dissertação de mestrado em filosofia)

CASORETTI, Anna M. Padoa. Pico della Mirandola e os antigos teólogos, In: Filosofia e Literatura, Jorge Luis Gutiérrez (org.). São Paulo: Giostri editora, 2015, pp. 203-216

CASORETTI, Anna M. Padoa. Filolau e a função da Alma na dualidade ápeira-peraínonta, In: Prometheus – N. 28 – Sept-Nov 2018.

CASORETTI, Anna M. Padoa. Pico della Mirandola; o esoterismo como categoria filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

CASORETTI, Anna M. Padoa. Entrevista sobre Pico della Mirandola, concedida a Daniel R. Placido, In: Newsletter del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR, vol. 10, n. 2, abril de 2023, pp. 9-12.

CASSIRER, Ernest. Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTRO, Emilio Silva de. Filosofias da Hora e Filosofia Perene. São Paulo: Edições Grd, 1990.

CELENZA, Christopher S. A revitalização da filosofia platônica, In: Filosofia do Renascimento, James Hankins (org.). São Paulo: Ideias e Letras, 2021.

CELENZA, Christopher S. Marsílio Ficino. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível In: <https://plato.stanford.edu/entries/ficino/>

CAESAREA, Eusebius of. Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel). Tr. E.H. Gifford (1903), Disponível In: https://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_eintro.htm

CHAUI, Marilena. Introdução à História da Filosofia, vol. 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

CHAUI, Marilena. Introdução à História da Filosofia, vol. 2: As Escolas Helenísticas. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

CHAUI, Marilena. Filosofia moderna, In: Primeira Filosofia: Lições Introdutórias, Marilena Chaui et ali. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHLUP, Radek. Proclus: an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139028042>

CLARKE, John James. Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought. London, New York: Routledge, 1997.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Stromata (Books I-VIII). Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível In: <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Stromateis (Libri I-III). Washington: The Catholic University Of Press, 2005. (tradução parcial)

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Exortação aos gregos. São Paulo: Érealizações, 2013.

CLOTA, José Alsina. El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antigo. Barcelona: Editorial Del Hombre, 1989.

CLUCAS, Stephen, FORSHAW, Peter J., REES, Valery. *Laus. Platonici Philosophi Marsilio Ficino and his Influence*. Leiden/ Boston: Brill, 2011

CODONER, Juan Signes. *Jorge Gemistos Pléon*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998

COPENHAVER, Brian. *Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons*, pp. 149-182, In: *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation: essays in honor of Charles Trinkaus, John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson (orgs.)*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1993. https://doi.org/10.1163/9789004474154_011

COPENHAVER, Brian (edição). *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

COPENHAVER, Brian. *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107707450>

CORBIN, Henry. *L'Iran patrie des philosophes et des poètes*, In: *L'Ame de L'Iran*. Henry Corbin, Louis Massignon et alii. Paris: Albin Michel, 1990.

CORBIN, Henry. *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques*, vol. II, Suhrawardi et les platoniciens de Perse. Paris: Gallimard, 1991.

CORBIN, Henry. *Suhawardî d'Alep*. Saint Clément: Fata Morgana, 2001.

CORBIN, Henry. *Inside Iranian Islam: Spritual and Philosophical Aspects*, tomo 2, 2003. Disponível in: http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_inside.pdf

CORBIN, Henry. *Storia della filosofia islamica*. Milano: Gli Adelphi, 2007.

DAMASCIUS. *Damascius: The Philosophical History*, Polymnia Athanassiadi (edição e tradução). Athenas: The Apamea Cultural Association, 1999.

DAMÁSCIO. *Sobre os primeiros princípios: aporias e soluções*. São Paulo: Polar editora, 2020.

DELBOSCO, Héctor. *El Humanismo platónico del Cardenal Bessarión*. Pamplona Navarra: Eunsa, 2008

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 2011.

DE VITA, Andrea Paula. *La sabiduría como experiencia iluminativa y reflexiva: Suhrawardi y la ciencia de las luces*. Buenos Aires: Universidad de Sevilla/Facultad de Filosofía, 2003. (Tese de Doutorado)

DICKSON, William Rory. *René Guénon and Traditionalism in Islamic Sects and Movements*, Muhammad Afzal Upal and Carole M. Cusack (orgs.). Leiden/Boston: Brill, 2021, pp. 589-611. https://doi.org/10.1163/9789004435544_031

DIODORO DA SICILIA. *Biblioteca Historica: Libros I-III*. Madrid: Gredos, 2001.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *A Hierarquia celeste*. São Paulo: Polar editora, 2015a.

DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *A Teologia Mística*. São Paulo: Polar editora, 2015b.

DOMINGUES DA SILVA, Mateus. A crítica ao peripatetismo no ‘Livro da Sabedoria da Iluminação’ de Suhrawardî. São Paulo: Departamento de Letras Orientais/USP, dissertação de mestrado, 2013. Disponível In: http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/Mateusdominguesdasilva_suhrawardi.pdf

DOMINGUES DA SILVA, Mateus. Suhrawardi e a metafísica das Luzes. São Paulo: Departamento de Letras Orientais/USP, tese de doutorado, 2020.

DOUGHERTY, M. V., Três Precursores do Debate Romano de Pico della Mirandola e a questão da Natureza Humana na Ortaio, In: Pico della Mirandola: novos ensaios, M. V. Dougherty (org.). São Paulo: Madras, 2011, pp. 137-178.

DOURADO, Ciléia. Neoplatonismo em Giordano Bruno: Proêmio à Arte Hermética Da Memória. In: A Parte Rei, n. 24, 2002.

DURAND, Gilbert. A fé do sapateiro. Brasília: Editora da UnB, 1995.

EBELING, Florian. The secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2007.

ECO, Umberto. The Search for the perfect Language. Oxford: Blackwell, 1995.

EDELHEIT, Amos. Ficino, Pico and Savonarola: the evolution of humanista theology 1461/2-1498. Leiden, Boston: Brill, 2008. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004166677.i-503>

ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P. Dicionário das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FABRE-D’OLIVET, Antoine. Os versos dourados de Pitágoras. São Paulo: Edipro, 2017.

FAIVRE, Antoine. O Esoterismo. Campinas: Papirus, 1994.

FAIVRE, Antoine. Introdução. In: FAIVRE, A. & NEEDLEMAN, Jacob (org.). Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos. Barcelona: Paidós Orientalia, 2000, pp. 9-22.

FAVERO, Altair Alberto, PAVIANI, Jayme, RAJOBAC, Raimundo (orgs.). Vínculos filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educ, 2020

FERNANDES, Edrisi. Shihâb al-Dîn Suhrawardî al-Maqtûl. In: O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura, Rosalie Helena de Souza Pereira (org.). São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007, pp. 517-563.

FERNANDES, Edrisi. Zoroastro, o Grego: Zaratustra na percepção grega e helenística. In: CORNELLI, Gabriele; FIALHO, Maria do Céu; LEÃO, Delfim (coords.). Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2016, pp. 109-131. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1288-1_7

FILÓN DE ALEJANDRÍA. Obras completas, vols. I, II, III e V, edição dirigida por José Pablo Martín. Madrid: Editorial Trotta, 2009 ss.

FÍLON DE ALEJANDRÍA. Obras completas, 5 volumes, tradução de José Maria Triviño. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975-1976.

FILORAMO, Giovanni. Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005.

FIORILLO, Marília. O Deus exilado: breve história de uma heresia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FLORENZANO, Modesto. O (conceito de) Renascimento: do zênite ao nadir, 2021. Disponível In: <http://revhistoria.usp.br/blog/?p=264>

FOUCAULT, Michael. As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOWDEN, Garth. The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

GARAY SUÁREZ-LLANOS, Jesús Francisco De. Magia y neoplatonismo en Ficino. Hombre y cultura: estudios en homenaje a Jacinto Choza. Universidad de Sevilla. Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, 2016.

GARIN, Eugenio. La Revolución cultural del Renacimiento. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

GARIN, Eugenio. O Homem Renascentista (org.). Lisboa: Presença, 1991.

GARIN, Eugenio. La cultura del Rinascimento. Milano: Il Saggiatore, 2012a.

GARIN, Eugenio. Ermetismo del Rinascimento. Pisa: Edizione della normale, 2012b.

GARIN, Eugenio. Ficino, In: Ocho filósofos del renacimiento italiano, Paulo Oskar Kristeller. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

GAWRONSKA-ORAMUS, Beata. Ficino and Savonarola: two faces of the Florence Renaissance. Roczniki Humanistyczne, volume 66, issue 4, 2018. <https://doi.org/10.18290/rh.2018.66.4-3e>

GENTILE, Sebastiano. Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino. In: Rinascimento Ser. 2, vol. 30 (1990), pp. 57-104. Firenze: Leo S. Olchski.

GENTILE, Sebastiano. Considerazioni Attorno al Ficino e alla Prisca Theologia. In: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno, Atti del Convegno internazionale in onore di Cesare Vasoli. Firenze: Leo S. Olschki, 2012, pp. 57-72.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. The western esoteric traditions: a historical introduction. New York: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195320992.001.0001>

GORCEIX, Bernard. A Bíblia dos Rosa-cruzes. São Paulo: Pensamento, 1977.

GORMAN, Peter. Pitágoras. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

GRANADA, Miguel A. Sobre algunos aspectos de la concordia entre prisca teologia y cristianismo em Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo. Daimon Revista Internacional De Filosofía, (N. 6), 41-60, 1993.

GRANADA, Miguel A. Agostino Steuco y la Perrenis Philosophia. Daimon Revista Internacional De Filosofía, (N. 8), pp. 23-28, 1994.

GRANADA, Miguel A. Jorge Gemisto Pletón y la eternidade del mundo (La polémica contra Aristóteles y el cristianismo). *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n. 34, 2014, pp. 341-376. UNED, Madrid. <https://doi.org/10.5944/endoxa.34.2014.11238>

GRANADA, Miguel A. Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemistos Pletón y Maquiavelo, In: *Vínculos filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro, Altair Alberto Favero, Jayme Paviani, Raimundo Rajobac (orgs)*. Caxias do Sul: Educs, 2020.

HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HADOT, Pierre. O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza. São Paulo: Loyola, 2006.

HANEGRAAFF, Wouter. Tradition, In: HANEGRAAFF, Wouter, FAIVRE, Antoine, Van der BROEK, Roelof & BRACH, Jean-Pierre. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 1125-1135

HANEGRAAFF, Wouter. The pagan who came from the East: George Gemistos Plethon and Platonic orientalismo, In: Wouter J. Hanegraaff & Joyce Pijnenburg (eds.), *Hermes in the Academy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, 33-49. <https://doi.org/10.1017/9789048510597.004>

HANEGRAAFF, Wouter. *Esotericism and the academy: rejected knowledge in western culture*. New York: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048064>

HANKINS, James. *Plato in the italian Renaissance*. Leiden, New York, Copenhagen, Koln: Brill, 1990.

HANKINS, James. Marsilio Ficino and the religion of the philosophers, In: *Rinascimento* (Harvard University), n. 48, 2008.

HANKINS, James. A significância da filosofia do Renascimento, In: *Filosofia do Renascimento*, James Hankins (org.). São Paulo: Ideias & Letras, 2021, pp. 467-478.

HEISER, James D. *Prisci Theologi and The Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Bynum, Texas: Repristination Press, 2011.

HEISER, James D. *The American Empire Should Be Destroyed: Alexander Dugin and the Perils of Immanentized Eschatolog*. Texas: Repristination Press, 2014.

HELMIG, Christoph Helmig & STEEL, Carlos. Proclo, In: *Textos selecionados de filosofia antiga*. Cesar Augusto Mathias de Alencar (org.). Pelotas: NEPFIL Online, 2022, pp. 153-205.

HERMES TRISMEGISTO. *Corpus Hermeticum*. São Paulo: Polar editora, 2019.

HOMERO. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

HORKY, Phillip S. Persian cosmos and greek philosophy: Plato's associates and the zoroastrian *magoi*, In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Brad Inwood (edit.). Oxford: Oxford University Press, 2009, Vol. XXXVII, pp. 47-103.

HOWLETT, Sophia. *Marsilio Ficino and his world*. New York: Palgrave Macmillian, 2006.

HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

IDEL, Moshe. Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments. In: Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy. Michael J.B. Allen and Valery Rees with Martin Davies (org). Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002, pp. 137-158. https://doi.org/10.1163/9789047400547_009

IDEL, Moshe. As interpretações Mágica e Neoplatônica da Cabala no Período Renascentista, In: Cabala, cabalismo e cabalistas, Moshe Idel *et alli* (orgs.). São Paulo: Perspectiva, 2015, pp. 457-518.

IMPERADOR JULIANO. Contra os Galileus. Introdução biográfica, tradução e notas de José Carlos Baracat Jr. Porto Alegre: Instituto de Letras-UFRGS, Cadernos de Tradução, n. 27, janeiro/junho de 2011.

JALON, Mauricio. Introdução, In: FICINO, Marsilio, Tres libros sobre la vida. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2006.

JÁMBLICO. Sobre los misterios egipcios. Madrid: Gredos, 1997.

JÁMBLICO. Vida Pitagórica/Protréptico. Madrid: Gredos, 2003.

JURADO, Enrique Angel Ramos. Introdução. In: JÁMBLICO, Sobre los misterios egipcios. Madrid: Gredos, 1997.

KINNEY, Jay (org.). Esoterismo e Magia no Mundo Ocidental: Uma Introdução à Sabedoria Oculta do Ocidente. São Paulo: Pensamento, 2006.

KÖRBES HAUSCHILD, Álvaro. Os Oráculos Caldeus: contexto histórico e filosofia. CODEX -- Revista de Estudos Clássicos, 2018. 6(1), 51-74. <https://doi.org/10.25187/codex.v6i1.14999>

KOYRÉ, Alexander. Estudos de História do Pensamento Científico. Rio de Janeiro, Brasília: Editora Forense, Editora da UnB, 1982.

KRAYE, Jill. Pedro Pomponazzi: Aristotelismo mundano na Renascença, In: Filósofos da Renascença, Paul R. Blum. São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 119-139.

KRISTELLER, Paul Oskar. The Philosophy of Man in the Italian Renaissance, In: Italica, junho de 1947, vol. 24, n. 2, pp. 93-112. <https://doi.org/10.2307/476554>

KRISTELLER, Paul Oskar. The philosophy of Marsilio Ficino. Gloucester: Peter Smith, 1964.

KRISTELLER, Paul Oskar. Marsilio Ficino as a beginning student of Plato. In: Scriptorium, Tome 20 n°1, 1966. pp. 41-54. <https://doi.org/10.3406/scrip.1966.3256>

KRISTELLER, Paul Oskar. El pensamiento renacentista y sus fontes. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

KRISTELLER, Paul Oskar. Ocho filósofos del renacimiento italiano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

LACERDA, Tessa M. A expressão em Leibniz. São Paulo: FFLCH-USP, 2006. (tese de doutorado em Filosofia)

LACROSSE, Joachim. Uma passagem de Porfírio relativa ao Śiva andrógino dos brâmanes da Índia, In: *Kriterion*, vol.49, no.117, Belo Horizonte, 2008. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100013>

LACROSSE, Joachim. Plotin, Porphyre et l'Inde: um ré-examen. *Le Philosophoire*, Vrin, 2014/1, n° 41, pp. 87- 104. <https://doi.org/10.3917/phoir.041.0087>

LACTANCIO. *Instituciones divinas*. Volume 1 (livros I-III), Volume 2 (IV-VII). Madrid: Editorial Gredos, 1990.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora da Unb, 2008.

LAURANT, Jean-Pierre. *O Esoterismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. *El problema de Dios en Platón, la teología del demiurgo*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Antonio de Nebrija, Colegio Trilingüe de la Universidad, 1963.

LEINKAUF, Thomas. Francesco Patrizi: Novas filosofias da história, da poesia e do mundo, In: *Filósofos da Renascença: uma introdução*, Paul R. Blum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 228-246.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Rev. katálysis*, Florianópolis, v. 10, n. spe, p. 37-45, 2007. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>

LIRA, David Pessoa de. *O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma análise do Corpus Hermeticum IV. 3-6a*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, 2014 (Doutorado em Teologia).

LIRA, David Pessoa de. A Volta do Hermetismo para a Promoção da Tolerância Religiosa. *Anais Dos Simpósios Da ABHR*, (2), 2016. Disponível In: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1267>

LIRA, David Pessoa de. Recepção, tradução, influência e sucesso do Corpus Hermeticum. *Nuntius Antiquus*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 149-170, ago. 2017. <https://doi.org/10.17851/1983-3636.13.1.149-170>

LOPEZ KINDLER, Agustín. *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo*. Cuadernos de anuário filosófico. Pamplona: Universidad de Navarra- Departamento de Filosofía, 2009.

LO PRESTI, Eleonora. *La filosofia nel suo sviluppo storico: la prospettiva storiografica di Marsilio Ficino e l'influenza dei dotti bizantini Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione*. Bolonha: Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Dottorato di ricerca in Filosofia, 19 Ciclo, 2007 (tese de doutorado).

LUCCHESI, Marco. O livro o amor de Marsilio Ficino. *Veritas* (Porto Alegre), 42(3), 703-710, 1997. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.1997.3.35730>

LUDEÑA-ROMANDINI, Fabián. *Voluptas Urania. Marsilio Ficino como exegeta neoplatónico y Cristiano de la filosofía natural del amor em Guido Cavalcanti*. *Praxis Filosófica*, n.49, julho-dezembro, 2019, pp. 61-86. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i49.7947>

- MACRÓBIO. Comentarios Al sueño de Escipión. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- MARCEL, Raymond. Marisile Ficin (1433-1490). Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- MARINUS OF SAMARIA. The Life of Proclus or Concerning Happiness, 28, (1925) pp.15-55, tradução de Kenneth S. Guthrie.
- MATTÉI, Jean-François. Pitágoras e os pitagóricos. São Paulo: Paulus, 2007.
- MATULA, Jozef. John Argyropoulos and his Importance for the Latin West. In Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philosophica VII (2006), pp. 45-62
- MENDES, Michel & CERQUEIRA, Fabio Vergara. Orfeu e noções de música em Proclo, In: Classica-Revista Brasileira De Estudos Clássicos, 34(1), 239–268, 2021. <https://doi.org/10.24277/classica.v34i1.956>
- MEYER, Marvin. Os mistérios gnósticos: as novas descobertas: o impacto da biblioteca de Nag Hammadi. São Paulo: Pensamento, 2007.
- MOLINARI, Jonathan. Música e magia em Marsilio Ficino. Anais do SEFIM: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. v. 4, n. 1, 2019, pp. 63-63.
- MONDOLFO, Rodolfo. Figuras e ideias de la filosofía del Renacimiento. Barcelona: Icaria editorial, 1980.
- MONFASANI, John. Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy, In: Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy, Michael J.B. Allen and Valery Rees with Martin Davies (org). Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002, pp. 179-202.
- MONFASANI, John. Renaissance Humanism, from the Middle Ages to Modern Times. New York: Routledge: 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315244556>
- MONFASANI, John. Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation, M. J. B. Allen (autor), John Monfasani (resenha), In: Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme, vol. 35, n. 4 (1999): New Series, vol 23, n. 4. <https://doi.org/10.33137/rr.v35i4.10711>
- MÜLLER-JAHNCKE, Wolf-Dieter. Agripa de Nettesheim: Magia filosófica, empirismo e cepticismo, In: Filósofos da Renascença: uma introdução. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- NASR, Seyyed Hossein Nasr. Three Muslim Sages: Avicena, Suhrawardî, Ibn Arabi. Cambridge/MA: Harvard University Press, 1964.
- NUNES COSTA, Marcos Roberto. Maniqueísmo: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PAPACOSTAS, George A. George Gemistos Plethon: a study of his philosophical ideas and his role as a philosopher teacher. NY: New York University, 1967 (Tese de Doutorado).
- PAUL, Andrea M. N. El neoplatonismo florentino y la reconstrucción cristiana de la prisca theologia. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2011

- PAUL, Andre M. N.. Docta religio y pia philosophia en el pensamiento de Marsilio Ficino: las fuentes herméticas y la búsqueda de una concordia. Cuadernos de filosofía /73 (julio - diciembre, 2019), pp. 19-30. <https://doi.org/10.34096/cf.n73.9714>
- PEREIRA, Ivanete. Considerações sobre Empédocles e ordem órfico-pitagórica. In: Hypnos, ano 8 / nº11 – 2º sem. 2003 – São Paulo, pp. 98-111
- PINTO, Maria Cecília Queiroz de Moraes. A filosofia do amor de Marsílio Ficino. Revista Camoniana/Publicação do Centro de Estudos Portugueses da Universidade de São Paulo. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1985.
- PLATÃO. Fédon, In: Diálogos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLATÃO. Filebo, In: Diálogos, vol. IV. São Paulo: Edipro 2015.
- PLATÃO. Alcibiades, In: Diálogos (Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades). Belém: Editora da UFPA, 2007.
- PLATÃO. Teeteto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.
- PLATÃO. A República. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLOTINO. Tratado das Enéadas. São Paulo: Polar editorial, 2018.
- PLOTINO. Enéada II: a organização do cosmo. São Paulo: Vozes, 2010.
- PLUTARCO. De Ísis e Osíris. Tradução e edição de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, 2022.
- PLUTARCO. De animae procreatione in Timaeo, In: Plutarch's Morals. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874. 2. Disponível In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0386>
- PORFÍRIO DE TIRO. Sobre la abstinencia. Madrid: Gredos, 1984.
- PORFÍRIO DE TIRO, Vida de Plotino, In: Tratado das Enéadas I, II, III, Plotino; Vida de Plotino, Porfírio, tradução e comentários de José Carlos Baracat Jr. Campinas: Unicamp, Instituto de Estudos da Linguagem, 2006. (Tese de Doutorado)
- PORFÍRIO DE TIRO. O Antro das Ninfas. João Pessoa: Ideia, 2022.
- POSSIDIUS. Life of St. Augustine, 28, 11, trad. 1919. Disponível In: https://www.tertullian.org/fathers/possidius_life_of_augustine_01_intro.htm
- POUND, Ezra. Cantos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- PROCLUS. Commentary on Plato's Timaeus. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, volume II.
- PROCLO. Teología Platónica, livros I-III. Buenos Aires: Losada, 2011.
- PROCLUS. Commentaire sur La République. Paris: J. Vrin, 2012, tome III (Dissertations XV-XVII, Rép. X).
- PROCLO. A teologia de Platão, volume I. São Paulo: Polar editora, 2020.

PSELLO, Michele. Oracoli caldaici: com appendici su Proclo e Michele Italo, a cura di Silvia Lanzi. Milano: Mimesis, 2014.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. A hierarquia celeste. São Paulo: Polar, 2015.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. História da filosofia: do humanismo a Descartes, vol. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Giovanni. Plotino e neoplatonismo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

REAL, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. I: Pré-socráticos e orfismo. São Paulo: Loyola, 2012.

REIS, J. C. dos. Os Concílios Ecumênicos (V). Revista de História, [S. l.], v. 33, n. 68, p. 305-324, 1966. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1966.125865. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/125865>. Acesso em: 18 jun. 2022. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1966.125865>

RIFFARD, Pierre A.. Dicionário do Esoterismo. Lisboa: Teorema, 1994.

RIFFARD, Pierre A. O Esoterismo: o que é? Antologia do Esoterismo Ocidental. São Paulo: Mandarim, 1996.

RODRIGUEZ, Teresa. Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista. Diánoia, volumen LVIII, número 71 (noviembre de 2013): pp. 3-24. <https://doi.org/10.21898/dia.v58i71.105>

SAFFREY, Henri D. Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus, In: Renaissance Quarterly, Vol. 49, No. 3 (Autumn, 1996), pp. 488-508. Publicado pela University of Chicago Press on behalf of the Renaissance Society of America. <https://doi.org/10.2307/2863364>

SANTI, Bruno. Le pavement de la Cathédrale de Sienne. Firenze: Scala, 2002.

SANTOS, B. S. Platonismo e cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns?. *Veritas (Porto Alegre)*, 48(3), pp. 323-336, 2003. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2003.3.34801>

SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. Philosophia Perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Dordrecht: Springer, 2004.

SCHMITT, Charles B. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. Journal of the History of Ideas, Vol. 27, No. 4 (Oct. - Dec., 1966), pp. 505-532. <https://doi.org/10.2307/2708338>

SCHULZ, Peter. Geórgio Gemisto Pléton, Geórgio de Trapezúncio, Cardeal Bessarion. A controvérsia entre platônicos e aristotélicos no século XV, In: Filósofos da Renascença, Richard T. Blum (org). São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 49-59.

SEDGWICK, Mark. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. New York: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/0195152972.001.0001>

SILVA, Leila Maria de Jesus da. Estética e metafísica da luz em Marsílio Ficino. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. (Tese de doutorado)

SILVA, Leila Maria de Jesus da. A metafísica da luz em Marísilio Ficino. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. (Dissertação de Mestrado)

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. Como ler Santo Agostinho: terapia da alma e felicidade. São Paulo: Paulus, 2021.

SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOHRAVARDÎ, Sihâboddîn Yahayâ. El encuentro com el ángel: tres relatos visionários comentados y anotados por Henry Corbin. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

SOHRAVARDÎ, Sihâboddîn Yahayâ. O Livro da Sabedoria Oriental. Brasília: Garbha Publicações, 2009. Disponível In: <https://issuu.com/garbha/docs/livrodasabedoriaoriental/1>

SOUZA, Aláya Dullius de. O Apócrifo de João e a Enéada VI9 de Plotino: relações sobre o Um. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, 2011. (dissertação de mestrado)

VON STUCKRAD, Kocku. Western Esotericism: a Brief History of Secret Knowledge. London, New York: Routledge, 2014.

SUHRWARDÎ, Sihâb al-Dîn Yahya. The Philosophy of Illumination, John Walbridge & Hossein Ziai (orgs.). Provo/Utah: Brigham Young University Press, 1999.

SZLEZÁK, Thomas A.. Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino. São Paulo: Paulus, 2010.

TAMBRUN, Brigitte. Jorge Gemistos Pleton, In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Wouter J. Hanegraaff et ali (org). Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 960-963.

TAMBRUN-KRASKER, Brigitte. Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques. Accademia: Revue de la Société Marsile Ficin, Société Marsile Ficin, 1999, pp.9-48.

TAMBRUN-KRASKER, Brigitte. Pléthon et Cosme de Médicis : Platon et la tradition des mages, 2009. Disponível In: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00293398v2>

TATSCH, Flavia Galli. Persas, In: As religiões que o mundo esqueceu, Pedro Paulo Funari (org.). São Paulo: Contexto, 2012, pp. 103-115

THIEL, Detlef. Nicolau Cusano: a quadratura do círculo: política, piedade e racionalidade, In: Filósofos da Renascença, Paul R. Blum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 60-75.

TOUSSAINT, Stéphane. Giovanni Pico della Mirandola: Conciliação sintética de todas as filosofias, In: Filósofos da Renascença: uma introdução, Paul R. Blum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 2007, pp. 91-105.

TOYNBEE, Arnold J. A Herança dos gregos. Rio: Zahar, 1984.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: um estudo das Enéadas, Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

UZDAVINYS, Algis (edição e seleção); FINAMORE, John F. (colaborador). *The Golden Chain An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Bloomington: World Wisdom, 2004.

VAN LIT, Lambertus Willem Cornelis. *Eschatology and the World of Image in Suhrawardi and his commentators*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2014 (Tese de Doutorado).

VASOLI, Cesare. Marsilio Ficino, In: *Microstudi 8*, Collana diretta da Antonio Natali e Paolo Pirillo. Figline Valdarno, 2009.

VERSLUIS, Arthur. *Os mistérios egípcios*. São Paulo: Círculo do Livro, 1994.

VERSLUIS, Arthur. *Perennial Philosophy*. Minneapolis: New Cultures Press, 2015.

VIEIRA, Otavio Santana. *Hermetismo como elemento fundamental do Ocidente: um paradoxo entre a sua necessidade e sua rejeição*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2016. (dissertação de mestrado em ciência da religião).

VIEIRA, Otavio Santana. O Argumentum de Ficino ao Pimander de Mercúrio Trismegistos. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.14, n.1, p.142-159, jan-jun/2017. <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2017.v14.26971>

VIEIRA, Otavio Santana, CAVALCANTI, C. A. M.. O Hermetismo na Historiografia sobre Marsílio Ficino. *Protestantismo em Revista*, v. 45, p. 134-147, 2019. <https://doi.org/10.22351/nepp.v45i2.3631>

VIEIRA, Otavio Santana. Marsílio Ficino sobre o Daemon Socrático em seu Comentário à Apologia de Sócrates. *Sacrilegens*, v. 17, p. 204-223, 2020. <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2020.v17.31924>

VIEIRA, Otavio Santana. *Como fazer concordar a vida com os céus: magia e dissimulação em Marsílio Ficino*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2021a (tese de doutorado em ciências da religião).

VIEIRA, Otavio Santana. Magia e dissimulação em Marsílio Ficino, In: *Melancolia (Revista de História do CEEQ-UNASUR)*, vol. 6, 2021b.

VIEIRA, Otavio Santana. Tradução da Apologia ao De Vita Libri Tres de Marsílio Ficino, In: *Melancolia-revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR*, Volumen 7 (2022), pp. 24-33.

VOSS, Angela (org.). *Marsilio Ficino*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 2006.

WALBRIDGE, John. *The wisdom of the mystic East: Suhrawardi and platonic orientalism*. New York: State University of New York Press, 2001.

WALKER, Daniel P. *Prisca Theologia: la prisca theologia en France*. Paris: Éditions Allia, 2017.

WALKER, Daniel P. *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2003.

WIND, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral editores, 1972.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.

YATES, Frances. A Arte da Memória. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ZAMORA, José. Damasco y el cierre de la Escuela neoplatónica de Atenas. Revista Española de Filosofía Medieval, n. 10, 2003. <https://doi.org/10.21071/refime.v10i.9260>

ZIMMER, Heinrich. As filosofias da Índia. São Paulo: Palas Athena, 2009.