UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LEILA MARIA DE JESUS DA SILVA

ESTÉTICA E METAFÍSICA DA LUZ EM MARSILIO FICINO

NATAL
2021

LEILA MARIA DE JESUS DA SILVA

ESTÉTICA E METAFÍSICA DA LUZ EM MARSILIO FICINO

Tese apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Monalisa Carrilho de Macedo.

NATAL

2021

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Central Zila Mamede

Silva, Leila Maria de Jesus da.
Estética e metafísica da luz em Marsilio Ficino / Leila Maria de Jesus da Silva. - 2021.
324f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2021.
Orientadora: Dra. Monalisa Carrilho de Macedo.

1. Marsilio Ficino - Tese. 2. Renascimento - Tese. 3. Luz - Tese. I. Macedo, Monalisa Carrilho de. II. Título.

RN/UF/BCZM CDU 1

Elaborado por Raimundo Muniz de Oliveira - CRB-15/429

LEILA MARIA DE JESUS DA SILVA

ESTÉTICA E METAFÍSICA DA LUZ EM MARSILIO FICINO

Tese apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Aprovada em: 19/01/2021.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Monalisa Carrilho de Macedo
Presidente
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

_____

Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos
Membro externo
Universidade de Lisboa

_____

Profª. Drª. Maria das Graças de Moraes Augusto
Membro externo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra
Membro externo
Universidade Federal de Sergipe

_____

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva
Membro interno
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

A todos aqueles que reacendem a luz da esperança, ainda que os ventos dos períodos nebulosos insistam, frequentemente, em apagá-la.

AGRADECIMENTOS

"Accipit ut det" recomenda a divisa estampada no brasão da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), remetendo-nos ao princípio órfico, segundo o qual sempre devemos retribuir tudo aquilo que nos foi concedido. Também Marsilio Ficino exorta "que a perniciosa ingratidão esteja longe do Bem Supremo"[1]. Compartilhando desse mesmo valor, desejo externar a minha gratidão a todos aqueles que, direta ou indiretamente, fizeram parte deste processo.

À UFRN, na qual, além da atual condição de aluna, exerço a função de servidora e que me permitiu o afastamento integral para a realização da presente pesquisa. Nesse sentido, agradeço especialmente aos professores Ângela Maria Paiva Cruz, José Daniel Diniz Melo e Célia Ribeiro, chefias imediatas na época, que compreenderam e apoiaram a minha decisão; além das companheiras diretas de trabalho e grandes amigas, Andréa e Cinthia, que "seguraram as pontas" até o meu retorno às atividades.

A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPgFIL-UFRN), em especial aos professores com os quais tive o prazer de assistir às aulas ministradas durante o curso: Monalisa Carrilho, Eduardo Pellejero, Cinara Nahra, além de Leonel Ribeiro e Alessandra Beccarisi (professores visitantes). A professora Cinara, inclusive, aceitando ser minha orientadora até que a professora Monalisa pudesse integrar o corpo docente do Doutorado. Também a minha gratidão ao pessoal técnico-administrativo, representado pelas atenciosas e eficientes Thiare e Ellen.

À minha orientadora, Monalisa Carrilho, a quem devo o contato com o Renascimento e com o autor a quem agora me dedico. Numa parceria de pesquisa que foi iniciada desde a Graduação, estamos unidas não apenas por motivos acadêmicos, mas ainda, e principalmente, pelo laço da amizade. Minha gratidão por disponibilizar o acesso ao vasto conteúdo da sua biblioteca pessoal; pelas suas motivadoras aulas; pelos encontros formais e informais com o grupo de estudo; pelo incentivo constante e, ainda, por não ter desistido de mim, durante as minhas maiores dificuldades.

Ao professor Leonel Ribeiro, cuja oferta de seminários diretamente relacionados à temática da presente pesquisa constituíram uma grata surpresa logo no início da realização do curso. Gratidão pela sua permanente disponibilidade, colaborando significativamente, através do fornecimento de amplo material e de valiosas sugestões.

---

[1] "Absit a summa beneficentia ingratitudo malefica". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*. Basileia, 1576, p. 666
.

Ao PPgFIL, ainda, por ter me permitido, através do intercâmbio acadêmico com o *Centro per l'edizione e lo studio di testi medieval e rinascimentali* (CETEFIL-UNISALENTO-Lecce/Itália), a experiência como aluna visitante. Durante três meses, pude frequentar o curso *Storia della Filosofia del Rinascimento*, sob a responsabilidade da docente Luana Rizzo; realizar pesquisa bibliográfica na rede de bibliotecas da UNISALENTO, além de visitar o *Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* (INSR-Florença). Nesse sentido, sou grata, no âmbito da UFRN, aos professores Oscar Federico Bauchwitz e à minha orientadora, pela indicação do meu nome; às Pró-Reitorias de Graduação e de Pesquisa, responsáveis pelo lançamento do Edital que permitiu tal intercâmbio, em especial ao professor Rubens Maribondo do Nascimento, pelo seu amplo apoio; quanto ao CETEFIL, minha gratidão à professora Alessandra Beccarisi (diretora), da qual recebi acolhimento e apoio durante todo o período de pesquisa em Lecce e à professora Luana Rizzo, pelo profícuo acesso às suas aulas, além da orientação individualizada, gentilmente concedida. Agradeço ainda à CAPES, pelo auxílio financeiro, que atenuou meus gastos com o deslocamento para a Itália.

Aos professores membros da banca examinadora da Qualificação do Projeto (Leonel Ribeiro e Cinara Nahra), da Qualificação de Tese (Leonel Ribeiro e Markus Figueira) e da Defesa (Leonel Ribeiro, Maria das Graças Augusto, Cícero Cunha e Markus Figueira), pela leitura atenta do trabalho e pelas suas pertinentes e importantíssimas observações.

Aos meus queridos amigos, que me ajudam a manter vivo o brilho nos olhos. É temerário citar nomes, mas alguns seguem representando os demais: Selma (*in memoriam*), Cinthia, Andréa, Gorete, Kadma (parceiras de trabalho na UFRN); Ana e demais colegas da Intercampi; Luiza (que, generosamente, colaborou com o *Abstract*), Carol, Sabrina, Andréa, Sarah e demais serendipitados (grupo calorosamente recepcionado pela querida Margot); do constante e solar apoio da querida Gilzinha; além do incentivo afetuoso de Sandrinha, Solange e Gélson.

À minha família, em especial à minha mãe, Francisca, em quem mais diretamente repercutiu toda a minha reação emocional durante todo o processo, da euforia à apreensão. À minha irmã Léia, pelo apoio imprescindível e amoroso. À minha sobrinha Tainá, meu Amorzão, "sol" na minha vida. Ao meu pai (*in memoriam*) que, já na terceira idade, conseguiu concluir o ensino superior. À minha irmã Liana, pela sua inspiradora dedicação às Letras e ao meu irmão Laécio, pelo seu constante afeto. Ao meu cunhado Clodoaldo, pela constante torcida por mim. Essas figuras familiares mais próximas representam tantas outras, igualmente queridíssimas e importantes.

Ao Universo que, com suas misteriosas sincronicidades, insinua a existência de uma grande trama invisível e inteligente que nos envolve e nos conecta ininterruptamente, muito além dos aspectos meramente físicos. Seria a luz, tão aclamada por Ficino? Com ela, então, finalizo, dirigindo-lhe também a minha gratidão.

Se não tivesse visto o sol
A sombra eu suportaria.
Mas essa luz fez do meu deserto
Um deserto que não existia.
(Emily Dickinson)

RESUMO

A filosofia de Marsilio Ficino (1433-1499) é marcada por um aspecto predominantemente vinculador, em que todos os temas convergem para um único movimento circular: do Bem ao Bem. O objetivo da presente pesquisa é demonstrar como, em todo esse processo, a temática da luz representa o liame que atravessa e unifica toda a estética e a metafísica do mestre florentino, sob três perspectivas, que se revelam tanto na sua forma de expressar o mundo, quanto na de concebê-lo ou de com ele interagir. Primeiramente, pretende-se evidenciar que o filósofo da luz assume a racionalidade poética como instrumento adequado para a interpretação da sua original cosmologia. A seguir, desenvolve-se, a partir da recuperação ficiniana das figuras mitológicas das três Graças, – a beleza (*Pulchritudo*), o amor (*Amor*) e o prazer (*Voluptas*) – o modo como a luz parece acionar a dança do Universo, marcada pela intensa dialética do amante (Criatura) e do amado (Criador). A presente investigação conclui abordando a terapêutica solar proposta por Ficino como símbolo do poder humano de reconhecer no espelho do mundo, e em si mesmo, o esplendor da face divina.

Palavras-chave: Marsilio Ficino; Renascimento; Luz; Metafísica; Estética.

ABSTRACT

Marsilio Ficino's philosophy is marked by a predominantly binding aspect, in which all themes come together in a single movement: from good to good. The objective of this research is to demonstrate how in this whole process the theme of light represents the link that crosses and unites all the aesthetics and metaphysics of the fiorentino master under three perspectives that are revealed both in his way of expressing the world and in your conception of it or interact with it. Firstly, it is intended to show that the philosopher of light assumes poetic rationality as an adequate instrument for the interpretation of his original cosmology. Later, it develops from the recovery of fictional figures from the mythological figures of the three graces, - the Beauty (*Pulchritudo*), the Love (*Amor*) and the Pleasure (*Voluptas*) - the way in which light seems to trigger the dance of the universe, marked by the intense dialectic of the lover (Creature) and the beloved (Creator). The present investigation concludes by approaching the solar therapy proposed by Ficino, as a symbol of the human capacity to recognize in the mirror of the world, and in itself, the splendor of the divine face.

Keywords: Marsilio Ficino; Renaissance; Light; Metaphysics; Aesthetics.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Página 949 da *Opera Omnia* de Marsilio Ficino..... 240
Figura 2 – Página 965 da *Opera Omnia* de Marsilio Ficino..... 244
Figura 3 – Página 976 da *Opera Omnia* de Marsilio Ficino..... 286

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Obras de Marsilio Ficino..... 44
Quadro 2 – O furor divino no *corpus* ficiniano..... 165

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	16
2	**O CENÁRIO RENASCENTISTA**	21
2.1	**O humanismo renascentista no neoplatonismo de Ficino**	22
2.1.1	Renascimento: um século áureo?	22
2.1.2	*Deus in terris*: o humanismo ficiniano	26
2.1.3	*Catena aurea*: o raio de uma verdade única	32
2.2	**Marsilio Ficino: um melancólico a serviço da luz**	35
2.2.1	O legado de um tradutor original	41
2.3	**A luz como tema: considerações iniciais**	47
2.3.1	Uma luz sobre o vocábulo	48
3	**A ESTÉTICA DA LUZ**	57
3.1	**Da apreensão poética do mundo: uma questão de coerência**	57
3.1.1	O homem como mediador universal: o Jano renascentista	58
3.1.2	A linguagem humana como dom divino	64
3.1.3	Por uma leitura poética do mundo: o homem como intérprete	67
3.2	**A luz como metáfora e a racionalidade poética ficiniana**	74
3.2.1	A alegoria como chave interpretativa do universo	76
3.2.2	O lugar da eloquência no neoplatonismo de Marsilio Ficino	82
3.2.3	A filosofia poética do *Parmênides*: uma defesa ficiniana do próprio estilo?	91
4	**A METAFÍSICA DA LUZ**	99
4.1	**A metafísica do jovem Marsilio**	99
4.2	**Um elogio neoplatônico à luz**	104
4.2.1	Da sua nobreza	106
4.2.2	Da sua grandeza	108
4.2.3	Da sua utilidade	112
4.3	**Por uma abordagem triádica da luz**	115
4.3.1	Luz e *Pulchritudo*	118
4.3.1.1	*Emanatio* e a noção do belo na ontologia ficiniana da luz	119
4.3.1.2	Da apreensão especular da Beleza: a proposta ficiniana	133
4.3.1.2.1	O primeiro espelho: da relação entre o olho e a luz	135
4.3.1.2.2	Da apreensão intermediária: a imaginação	142

4.3.1.2.3 Da apreensão final: a contemplação..... 150
4.3.1.3 Os caminhos e descaminhos do belo: as duas Vênus..... 153
4.3.2 Luz e Amor..... 155
4.3.2.1 A penúria e a riqueza no amor..... 156
4.3.2.2 A teoria do apetite natural e a noção de *raptio*..... 158
4.3.2.3 A teoria dos furores e a conversão..... 164
4.3.3 Luz e *Voluptas*..... 169
4.3.3.1 O prazer nas fábulas ficinianas..... 171
4.3.3.1.1 Fábula da "isca" do bem..... 171
4.3.3.1.2 Fábula do bem e do mal..... 172
4.3.3.1.3 Fábula de Palas..... 172
4.3.3.1.4 Fábula da ascensão de *Voluptas*..... 173
4.3.3.2 Apologia ao prazer..... 173
4.4 A terapêutica da luz..... 177
4.4.1 A magia ficiniana..... 178
4.4.2 A *mímesis* positiva: os filhos do Sol..... 188
4.4.3 *Remeatio:* para além do escárnio ou do pranto..... 194
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 205

REFERÊNCIAS..... 211
TRADUÇÕES..... 237
APÊNDICE A – *APOLOGIA IN LIBRUM DE SOLE ET LUMINE* (APOLOGIA DO LIVRO DO SOL E DA LUZ)..... 240
APÊNDICE B – TRADUÇÃO: *DE SOLE* (SOBRE O SOL)..... 244
APÊNDICE C – TRADUÇÃO: *DE LUMINE* (SOBRE A LUZ)..... 286

1 INTRODUÇÃO

Ma della luce non si può non parlare: si arriva, prima o poi, a parlarne...
(Alessandra Tarabochia Canavero. *La luce in Tommaso D'Aquino*)

Na interpretação de Marsilio Ficino, "o principal trabalho do divino Platão [...] foi revelar o princípio de unidade que subjaz em todas as coisas e que ele chama, apropriadamente, de o próprio Uno"[2]. A partir de então, o filósofo neoplatônico, como se aproximasse de tal tema a sua lupa investigativa, destaca que, em todas essas coisas, está presente uma luz divina: a luz da verdade. Partindo do pressuposto de que todos os temas convergem para um único movimento circular – do Bem ao Bem – o nosso pensador florentino parece encontrar na luz o elemento mais representativo da noção de unidade por ele defendida.

Por essa razão, diante da complexa variedade de temas instigantes que nos oferece o período do Renascimento e, mais particularmente, o próprio Ficino, foi o da luz que escolhemos como ponto nevrálgico da nossa investigação. Será, então, a partir dela que abordaremos alguns dos demais temas tão caros para o nosso filósofo, tais como a beleza ou o amor, considerando que, em sua visão orgânica, tudo está vinculado. Elencar a centralidade da luz indica, portanto, mais do que propriamente realizar um recorte, descobrir um ponto central a que todos os demais estão em permanente contato. O presente estudo tem por objetivo demonstrar como, em todo esse processo, a temática da luz representa o liame que atravessa e unifica toda a estética e a metafísica do mestre florentino. Além disso, conscientes de que, embora seja inegável a importância de Ficino e do período em que ele se insere, as pesquisas desenvolvidas no ambiente acadêmico brasileiro raramente versam a respeito, pretendemos, concomitantemente, então, contribuir para alterar esse quadro.

Inicialmente, realizaremos uma contextualização, apresentando alguns dos aspectos impactantes de um período, a respeito do qual encontramos desde a subestimação até o elogio extremado. De tais traços, alguns ecoam mais fortemente naquele que se torna um dos principais representantes do período, através da sua vasta produção, como tradutor e intérprete, e da hábil liderança que desempenha à frente da *Academia Platônica de Florença*. Além disso, destaca-se em Ficino a capacidade de vincular o presente ao passado, quando procura, nas diversas teorias a que tem acesso, um substrato comum a todas elas.

[2] "Hoc praecipuum divi Platonis [...] studium fuit, ut unum rerum monstraret esse principium, quod et ipsum unum pro priore vocabulo nominavit". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*. ed. cit., p. 629.

Outro traço, que nos cumpre examinar, diz respeito à exaltação do poder do homem enquanto mediador universal, realizada pelo filósofo florentino, coerente com o acentuado humanismo que ele desenvolve não apenas no aspecto teórico, mas igualmente na sua prática de vida. Em tal contexto, é compreensível o esforço do filósofo, no sentido de atenuar a sua propensão natural à melancolia, atribuída à forte influência do astro Saturno em seu mapa natal. Todavia, embora Ficino defenda a astrologia enquanto instrumento legítimo e importante na decifração do Universo, é com cautela que ele recomenda o seu uso, para que não seja comprometida a liberdade do homem[3]. Sob tal abordagem, os astros inclinam, mas não determinam.

Ainda sobre o autor, a sua contribuição para a cultura ocidental é inegável, enquanto exímio tradutor de Platão e dos autores considerados neoplatônicos. No entanto, em relação ao quesito da originalidade, não há uma opinião unânime entre os seus críticos. Paul Kristeller, ao reconhecer no pensamento ficiniano o seu caráter filosófico, cita Giovanni Gentile e Ernest Cassirer como parte dos estudiosos que também foram capazes de perceber, respectivamente, na gnosiologia e na concepção de homem, a singularidade interpretativa do pensador de Careggi[4].

A seguir, e antes de adentrar propriamente às questões da estética e da metafísica do conceito-chave do presente trabalho, convém lançar luz sobre o próprio vocábulo. Embora em grande parte das línguas, incluindo a portuguesa, seja utilizado um único termo – luz – para as diferentes manifestações desse fenômeno, em contrapartida, as suas raízes latinas ampliam o horizonte conceitual, através do binômio *lux-lumen*. Sendo assim, o primeiro termo – *lux* – compreende a luz em seu estado mais puro, enquanto o segundo – *lumen* – diz respeito à luz que dela se origina[5]. As implicações filosóficas daí advindas são enormes, notadamente nos filósofos medievais, o que repercute em Ficino, se não no emprego rigoroso dos termos, ao menos na dinâmica relação entre a luz-fonte e a luz-emanação.

Assim sendo, no próximo capítulo, desenvolveremos dois aspectos relacionados à estética. O primeiro diz respeito ao modo poético com que o homem, mediador universal, realiza a apreensão de uma luz, cujo aspecto mais visível aponta para o seu grau máximo de

---

[3] A esse respeito, Ficino redige o seu *Disputatio contra iudicium astrologorum*, publicado em 1477. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 781-782.

[4] Cf. "Prefazione". In: Kristeller, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1988, p. IX.

[5] Para tanto, consultamos alguns lexicógrafos, tais como: FONTANIER, Jean-Michel. Tradução de Álvaro Cabral. *Vocabulário latino da Filosofia*: de Cícero a Heidegger. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 90-91; e MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Madrid: Miño y Dávila Editores; Buenos Aires: Miño y Dávila srl, 2005, p. 415.

sutileza e divindade. Em seguida, trataremos da questão da linguagem, com o objetivo de situar o lugar da metáfora no discurso ficiniano e, através desse viés, a apologia empreendida pelo filósofo de uma racionalidade poética, exercida pela figura do filósofo poeta. O seu *Comentário ao Parmênides* representa uma das obras em que mais se evidencia tal argumento. Estaria, desse modo, Ficino realizando a defesa do próprio estilo?

Introduzindo, no quarto capítulo, a questão metafísica, analisaremos dois documentos ficinianos[6], redigidos no período juvenil do ainda conhecido como Marsilius Feghinensis: uma carta, endereçada a Antonio Morali da San Miniato e o ensaio intitulado *Questiones de luce et alie multe*, ambos ainda sob a forte influência aristotélica. Nosso intuito é demonstrar como, desde os seus primeiros escritos, o filósofo aborda tópicos como o calor, os raios solares, a visão e o apetite natural, que continuarão a ser desenvolvidos em suas futuras reflexões sobre a luz.

A seguir, considerando a passagem para uma fase mais madura do mestre florentino, investigaremos inicialmente se teria ele, ao longo do seu itinerário filosófico, realizado um elogio à luz, tal como fizera, em seu *Comentário ao Banquete de Platão*, ou *De Amore* (1469), em relação ao amor. Para a realização dessa abordagem, utilizaremos o mesmo molde platônico por ele mencionado, que leva em consideração, para qualquer elogio, a nobreza, a grandeza e a utilidade do objeto escolhido para análise[7].

Concluída essa etapa, resta-nos o desafio de prosseguir a nossa investigação sobre o tema, sem nos afastarmos em demasia de outros que com ele estabelecem uma estreita interdependência. Para tanto, desenvolveremos uma abordagem triádica, resultante da leitura inspiradora de um texto de Edgar Wind[8]. Ao conduzir a nossa atenção para a imagem órfica das três Graças, enquanto mitologia filosófica tão valorizada no círculo intelectual de Careggi, Wind demonstra a significativa relação delas com toda a dialética ficiniana. Basta-nos observar o detalhe da dança efetuada pelas três figuras femininas n'*A primavera*, de Sandro Botticelli, para comprovarmos a sua contextual dimensão simbólica. É em termos de ritmo que se manifesta o Universo do nosso filósofo da luz. Será, então, a partir dessa harmônica relação entre *Pulchritudo* (Beleza) e *Voluptas* (Prazer), intermediada pelo Amor, que desenvolveremos a maior parte do nosso quarto capítulo. Assim, pretendemos permanecer

[6] Detalharemos as fontes de ambos os textos no capítulo específico sobre o tema.

[7] FICIN, Marsile. *Commentaire sur le Banquet de Platon* [Commentarium in Convivium Platonis. *De Amore*]. Trad. Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 2002, I, 2, p. 7. A partir de agora, na presente tese, faremos referência a tal obra ficiniana apenas pelo seu subtítulo: *De Amore*. Em relação à sua tradução, utilizaremos a realizada, a partir da versão francesa, pela pesquisadora Monalisa Carrilho de Macedo, que nos foi gentilmente fornecida, antes mesmo da sua publicação.

[8] "La medalla de Pico della Mirandola". In: WIND, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral Editores, 1972, pp. 45-59.

coerentes com o propósito ficiniano de conservar reunidos os temas por ele abordados. Seriam as Graças uma justa representação do retorno dançante da alma à Unidade, como defende o comentador? Analisemos.

Em termos neoplatônicos, enquanto fonte, a luz é Bondade; a partir de sua irradiação, é considerada Beleza. Inicia-se, então, um jogo de luz e de sombra. A cosmologia ficiniana compreende vários níveis (Deus – Inteligência Angélica – Alma – Natureza – Corpo), em que, partindo-se do patamar mais material, cada um é sombra em relação ao que lhe é superior, até que seja alcançado o grau da luz em seu estado original, a luz das luzes. *Pulchritudo*, a primeira das Graças, relaciona-se, então, com a nossa forma de apreensão da luz sensível. De que modo se desenvolve a relação especular entre Deus e o mundo? Na trajetória que leva dos sentidos à contemplação, passando pelas temáticas da imaginação e da fantasia, há caminhos bifurcados, que podem levar ao engano. A Vênus que deslumbra é dupla: celeste e vulgar. Isso não nega, entretanto, como poderíamos pensar, o mérito da segunda, desde que a concebamos não como um fim, mas como meio até à primeira.

Chegamos, assim, à Graça central, representada pelo Amor. Em Ficino, como podemos perceber, todo elemento que ocupa posição intermediária adquire importância primordial: é o que ocorre com a alma, tanto quanto com a luz e, agora, com o amor. A história de Eros como filho de Penia e de Poros já o coloca nessa condição. Seguindo o caminho trilhado por Platão e por Plotino, temos na imagem amorosa a representação de um anseio, de um indigente "estar a caminho", rumo à plenitude. Há um amante – a criatura – que busca o amado – o Criador. Nessa perspectiva, trataremos de duas teorias presentes em tal dialética: a do apetite natural e a dos furores, que mantêm afinidades relevantes com a metafísica ficiniana da luz.

Ao final deste capítulo, a nossa intenção deter-se-á na última Graça: *Voluptas*. A esse respeito, não poderíamos deixar de mencionar quatro apólogos desenvolvidos pelo filósofo que versam sobre o assunto. Através das fábulas, esses textos remetem a questionamentos centrais da cosmologia de Ficino. O prazer desempenha, nessa perspectiva, o papel de aperfeiçoamento da obra divina. Interessa-nos aqui relacionar essa afirmação positiva do prazer com o preceito ficiniano de uma vida feliz e mais solar.

Sendo assim, procurando demonstrar a coerência da proposta daquele que serviu de referência a tantos outros pensadores de sua época, concluiremos a presente investigação abordando a terapêutica solar ficiniana, que devolve para as mãos humanas o poder de participar do processo divino da criação. Embora os traços de tal abordagem sejam encontrados em todo o seu *corpus*, é no terceiro livro do seu *De Vita* que se tornam mais

marcantes. Nesse sentido, a magia surge como instrumento digno de uma prudente intervenção na Natureza, decorrente de uma adequada interpretação a seu respeito, realizada pelo sábio: o mago filósofo. Não é difícil imaginar os reveses sofridos por Ficino, por meio de tão audacioso projeto, dos quais se defende, afirmando que, para os sacerdotes antigos, as funções de médico, teólogo, astrônomo e filósofo não estavam dissociadas umas das outras e que até mesmo, acrescenta ele, para uma eficaz medicina, a assistência do céu torna-se imprescindível[9].

Mediante tais considerações, para o filósofo florentino, somos todos filhos do Sol e da luz, através de uma *mímesis* positiva. No movimento circular do qual viemos e para o qual retornamos, jamais estará ausente o nosso livre-arbítrio. Aqueles que escolhem as trevas, tornam-se reféns da miséria e da estupidez. Encerraremos, assim, com uma imagem gravada na parede da *Academia Florentina*: em que o escárnio de Demócrito afronta o pranto de Heráclito[10]. Será que apenas nos restam as atitudes extremas do choro ou do riso? Evidentemente que não, pois a caridade ficiniana oferece uma terceira alternativa: a da sabedoria socrática, proporcionando uma *remeatio* condizente com a sua platônica teoria.

Como metodologia, utilizou-se, para a realização do presente trabalho, a análise interpretativa dos textos de Marsilio Ficino, aliada à revisão bibliográfica dos artigos produzidos pelos comentadores das referidas obras. Todavia, estamos cientes dos limites da nossa investigação, que não pretende esgotar todas as especulações que foram realizadas a respeito da metafísica da luz, seja pelos filósofos que precederam o nosso mestre florentino, seja por ele próprio, em sua vasta produção.

Por fim, o trabalho será acrescido, em apêndice, das traduções, ainda inéditas na língua portuguesa, do *De Sole* e do *De Lumine*, opúsculos ficinianos, publicados em 1493, que tratam, conforme indicam os próprios títulos, das questões relacionadas ao sol e à luz, com todas as suas ramificações: a irradiação; o calor; a transparência; a visibilidade (cor); os corpos celestes; o riso do céu; os graus da luz; o processo de ascensão; além das metáforas luminosas que estabelecem diretamente a similitude entre o homem e Deus.

---

[9] "At quoniam medicina sine favore coelesti [...] saepius est inanis, saepe etiam noxia". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*. A cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani. Pordenone: Biblioteca dell'Immagine, 1991, p. 430.

[10] "Vidistis pictam in gymnasio meo mundi sphaera, et hinc atque illinc Democritum et Heraclitum. Alterum quidem ridentem, alterum verò flentem". In: "Epistolarum liber I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 637.

2 O CENÁRIO RENASCENTISTA

O que foi feito, amigo, de tudo que a gente sonhou
O que foi feito da vida, o que foi feito do amor
(...)
E o que foi feito é preciso conhecer para melhor prosseguir
Falo assim sem tristeza, falo por acreditar
Que é cobrando o que fomos que nós iremos crescer
(Milton Nascimento. *O que foi feito devera (de vera)*)

A vastidão e a assinalada qualidade de um legado filosófico seriam suficientes para garantir o reconhecimento de um autor através dos tempos? Estranhamente, no caso de Marsilio Ficino, ainda que estejamos diante de uma inegável contribuição para o conhecimento ocidental, a resposta seria em parte negativa. Nas Academias, principalmente quando consideramos as europeias, facilmente encontramos referências à sua influente obra, mas, assim que nos aproximamos de um grande público, serão outros os renascentistas que terão os seus nomes relembrados. No pronunciamento do seu amigo dileto, Giovanni Cavalcanti, encontra-se uma síntese do que caracterizaria uma justa e posterior consideração ao mestre renascentista:

> Audaciosa foi certamente essa tua tarefa, pela qual a posteridade te dará mais do que poderás ter hoje. Não falhaste no desafio. De fato, nos trouxeste aqueles velhos homens e os mostraste ao Ocidente que, embora os tivesse venerado, apenas de nome os conhecia, e removeste toda a obscuridade em torno deles, e limpaste os nossos olhos de toda a neblina, para que, já que não sejamos cegos, também possamos contemplar os seus corações. Assim, pela tua obra, a Itália pôde ver o que nunca tinha visto[11].

Se o reconhecimento posterior do seu nome não foi tão amplo quanto o que previa Cavalcante, o alcance do seu legado certamente atingiu plenamente o objetivo, seja na exaltação do amor (neo)platônico que ultrapassará as fronteiras italianas; no acesso aos ensinamentos herméticos que insistem em revelar a intrincada relação entre o micro e o macrocosmo; no heliocentrismo que vai ao encontro de teorias muito discutidas na época; na consolidação do dogma da imortalidade da alma; ou ainda na concepção de uma medicina mais integrativa. Ainda que de tais temas não tenha sido ele propriamente o precursor, exerceu um importante elo entre o Oriente e o Ocidente, revisitando o conhecimento herdado

[11] FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 732; também presente em: Della Torre, Arnaldo. *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*. Firenze: G. Carnesecchi e figli, 1902, pp. 649-650.

daqueles a quem considerava sábios teólogos. O seu apurado senso crítico, em suas compilações e análises, aliava-se à abertura e ao respeito ideológicos necessários para o encontro de pontos comuns em sistemas por vezes divergentes.

Porém, não apenas a figura de Ficino mereceria mais atenção, como ainda o período em que ele se insere. Criticado ao ponto de não ser considerado um movimento filosófico por alguns, o Renascimento pareceu ter sido penalizado pela riqueza da sua forma e de seu conteúdo. Tamanha complexidade levou a pesquisadora Hélène Védrine a afirmar que, para uma melhor compreensão do período, devemos considerá-lo em termos de sua pluralidade ou de suas "filosofias", numa postura semelhante a que adotara Cesare Vasoli, conforme sugere o próprio título de um de seus estudos sobre o tema[12]. Comparando o movimento ao do espírito barroco, já que ambos estão abertos às contradições e recusam o cerceamento imposto por regras ou seriedades, Védrine afirma que a desmesura e a desrazão são, nesse contexto, atitudes apropriadas às formas divergentes de lidar com o homem e com a natureza:

> [...] o Renascimento explode e não tem tempo de apurar ideias claras e distintas. [...] Esse enfraquecimento do rigor doutrinal é positivo na medida em que traduz uma libertação *vis-à-vis* dos sistemas. [...] Toda uma linguagem tem de ser restituída, todo um estilo de pensamento tem de ser desenterrado.[13]

Abordaremos a seguir alguns dos muitos aspectos presentes no Renascimento que tiveram em Ficino um fiel intérprete e propagador, levando em consideração um dos traços mais marcantes dessa relação: o Humanismo.

2.1 O humanismo renascentista no neoplatonismo de Ficino

2.1.1 Renascimento: um século áureo?

Os termos Renascimento, Humanismo e Neoplatonismo possuem, obviamente, as suas singularidades, abrangendo períodos por vezes distintos e possuindo características próprias. Todavia, houve um momento de convergência, que se tornou fundamental para a

[12] VASOLI, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento* (a cura di Paolo Costantino Pissavino). Milano: Bruno Mondadori, 2002.
[13] VÉDRINE, Hélène. *As filosofias do renascimento*. Tradução de Marina Alberty. Portugal: Publicações Europa-América, 1971. pp. 18-19.

consolidação de um paradigma revolucionário, no qual as reciprocidades entre os três movimentos sobrepuseram-se às suas diferenças.

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, ainda que realizemos a seguir algumas considerações mais gerais, será necessário, no entanto, evidenciar o contexto em que se desenvolveu o pensamento de Marsilio Ficino, ou seja, a segunda metade do século XV, na qual, para muitos intelectuais e artistas florentinos, era nítida a constatação de estarem vivenciando uma época muito singular. Havia indícios por toda parte, seja no interior dos ateliês ou na efervescência da vida civil e esse entusiasmo pela época é também expresso por Ficino na famosa carta endereçada a Paolo di Middelburg, em 13 de setembro de 1492[14], em que ele elogia efusivamente o século áureo florentino:

> Se, portanto, há uma idade que devemos chamar de ouro é sem dúvida a que produz em todas as partes engenhos de ouro. E, que nosso século seja assim, ninguém duvidará disso se tomar em consideração os admiráveis engenhos que nele se achou. Este século, com efeito, áureo, trouxe à luz as artes liberais, já quase desaparecidas, a gramática, a poesia, a oratória, a pintura, a escultura, a arquitetura, a música e o antigo som da lira órfica. E tudo isso em Florença.[15]

Com essa fala, o filósofo da Academia de Careggi condensa aspectos inegáveis da riqueza cultural florentina. Tal exaltação ao século, supostamente áureo, não se restringiu a quem o vivenciou, como ainda se encontra registrado na escrita de muitos dos seus tardios historiadores do século XIX. Mito ou realidade? Obviamente que, na tentativa de valorizar uma época ou uma personalidade, tendamos a exageros e sejamos levados a homogeneizar tudo aquilo que, na verdade, contém muitas discrepâncias. André Chastel nos diz, após discorrer sobre o que se considera a "lenda mediciana"[16], que, por volta de 1490, instalara-se uma euforia em Florença (*florens Florentia*), mas que "as declarações otimistas eram uma máscara para as contradições e inquietudes"[17]. O mesmo autor afirma que, naquele período, a

---

[14] A respeito dessa data, há o registro apontado por KRISTELLER, Paul. *Supplementum ficinianum*, 2 v., Firenze: OLSCHKI, 1937, v. I, p. 36, em que consta "XIV. Septembris 1492", conforme menciona Andrea Rabassini. Cf. RABASSINI, Andrea. "Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino". In: GENTILE, Sebastiano; TOUISSAINT, Stéphane. *Marsilio Ficino*: fonti, testi, fortuna. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 256.

[15] "Hoc enim seculum tanquam aureum, liberales disciplinas ferme iam extinctas reduxit in lucem, grammaticam, poesim, oratoriam, picturam, sculpturam, architecturam, musicam, antiquum ad Orphicam Lyram carminum cantum". Cf. "Epistolarum, Liber XI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*. ed. cit., p. 944.

[16] CHASTEL, André. *Arte e humanismo em Florença na época de Lourenço, o Magnífico*: estudos sobre o Renascimento e o Humanismo platônico. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Consac Naify, 2012, pp. 53-73.

[17] Ibidem, p. 440.

humanidade possuía diante de si uma encruzilhada, em que se apresentavam, por um lado, perspectivas e progressos, mas, por outro, preocupações e catástrofes[18].

Não podemos deixar de observar, ainda, que, tanto quanto soa incoerente considerar o Renascimento como um período áureo em sua totalidade, do mesmo modo é reconhecidamente insensato, nos tempos atuais, considerar o Medievo como um século de puras trevas[19], pois, como afirma Hélène Védrine, não apenas de rupturas, mas ainda de continuidades constitui-se o diálogo entre os dois períodos da história da filosofia[20].

Quanto a Marsilio Ficino, filósofo central de que aqui nos ocupamos, observa-se que ele viveu o suficiente para presenciar o auge e a derrocada de Florença. Se, inicialmente, as suas palavras traduziram euforia, mais tarde expressariam um certo grau de tristeza ou desilusão com o cenário político que se formara, constituindo o estudo filosófico o único recurso atenuante. No proêmio, dedicado a Niccolò Valori, de seu *Comentário à obra de Platão*, declarou:

> De fato, na época atual, por causa da desordem que afeta não apenas nossa cidade, mas toda a Itália, e talvez por causa de uma calamidade quase iminente [...] é próprio do homem sábio querer estudar filosofia, do homem perspicaz compreendê-la, do homem feliz poder a ela se dedicar.[21]

A complexidade daquele período, com suas benesses e suas mazelas, concentrou em torno de si personalidades notáveis, que deixaram um legado impactante e diversificado, muitas delas movidas pela alta dose de "inquietação" quanto às concepções já estabelecidas sobre os limites do mundo, do homem, da religião e do saber. Desse modo, tendo como resultado uma "profunda e irreversível transformação dos modos de pensar e de viver", conforme observa Cesare Vasoli, o Renascimento "provocou a crise da antiga *imago mundi*"[22].

Ao destacarmos algumas características que rondaram o ambiente renascentista, não o fazemos sem a consciência da ampla complexidade envolvida, que, a depender do autor ou da fase em que se manifesta, sofre profundas alterações. De qualquer forma, o mundo não seria mais o mesmo, após a literal ampliação de horizontes, através das grandes navegações,

---

[18] Ibidem, pp. 439-450.

[19] A respeito da contraposição entre as trevas da Idade Média e as luzes do Renascimento, há um interessante ensaio, intitulado "Età buie e Rinascita: un problema di confini". In: GARIN, Eugenio. *Interpretazioni del Rinascimento.* A cura di Michele Ciliberto. Roma: Edizioni di Storia e Litteratura, 2009, pp. 263-293.

[20] VÉDRINE, Hélène. *As filosofias do renascimento*, ed. cit., p. 15.

[21] "Iam uero in praesenti, non solum ciuitatis nostrae, sed totius quoque Italiae perturbatione, fortè etiam calamitate quadam [...] propemodum imminente: philosophari uelle quidem prudentis est scire autem sapientis, posse uero felicis". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*. ed. cit., p. 1136.

[22] VASOLI, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*, ed. cit., p. 23. Tradução nossa.

facilitadas pelo aprimoramento da cartografia, da bússola e da artilharia; além da invenção da imprensa tipográfica, que revolucionou o acesso ao conhecimento; ou ainda a continuidade de um fortalecimento comercial e, consequentemente, burguês.

Todavia, apesar da delimitação entre a Idade Média e a Idade Moderna, as fronteiras do Renascimento não são tão óbvias e, segundo Hélène Védrine, trata-se de um período que "só tem certidão de nascimento oficial nos manuais"[23]. Se alguns historiadores já o consideram presente desde os primórdios do século XIII, outros fazem coincidir o seu início com marcos históricos, seja com a Queda de Constantinopla (1453), ou ainda com o "Descobrimento" da América (1492). Considera-se que esse movimento literário, artístico e filosófico, iniciado na Itália e difundindo para outros países europeus, tenha permanecido até o fim do século XVI. Porém, conforme assinala Ernest Cassirer, as fronteiras cronológicas e temáticas do Renascimento têm se deslocado cada vez mais[24], sendo assim, entendemos que qualquer defesa de seus reais limites se torna temerária.

Em seus estudos sobre o platonismo do Renascimento na Itália, Bohdan Kieszkowski declara que, a despeito dessa plasticidade, há alguns traços do período que lhe são próprios, distinguindo-o de forma marcante de outros movimentos:

> O Renascimento, independentemente do problema das suas origens e das suas ligações com a Antiguidade Clássica e com o Medievo, deve ser considerado como uma nova civilização, que surge com uma arte sua, uma filosofia sua, a sua ciência natural, os seus sistemas religiosos, as suas concepções políticas e sociais e as suas novas formas de organização social.[25]

O próprio termo *Renascimento* constitui um emprego tardio. Se em 1550, Giorgio Vasari, em seu estudo sobre os artistas[26], já utiliza a expressão "rinascità", o vocábulo apenas adquire um valor propriamente histórico no século XIX, quando Jules Michelet, em 1855, na sua *História da França*[27], dedica um capítulo à "Renaissance", e Jacob Burckhardt exalta,

---

[23] VÉDRINE, Hélène. *As filosofias do Renascimento*, ed. cit., p. 15.
[24] CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Tradução do alemão de João Azenha Jr.; tradução do grego e do latim de Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 8.
[25] KIESZKOWSKI, Bohdan. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1936, p. 1. Tradução nossa.
[26] VASARI, Giorgio. *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani*: da Cimabue insino a' tempi nostri. Firenze: Lorenzo Torrentino, 1550.
[27] MICHELET, Jules. *Histoire de France au seizième siècle*. Paris: Chamerot, Libraire–Éditeur, v. 7, 1855.

cinco anos depois, o que considerou como "a descoberta do homem e do mundo" [28], em seus escritos sobre *A cultura do Renascimento na Itália*.

O deslumbramento de Burckhardt, que daria origem ao "mito" do Renascimento, foi amplamente criticado por renomados historiadores, tais como André Chastel, Ernest Cassirer, Cesare Vasoli e Émile Gebhart. Conhecido por ter celebrado alguns temas como o do "Estado como obra de arte" e o "reflorescimento da Antiguidade" [29], teria ele reduzido, segundo esses estudiosos, o cenário do período às cidades italianas [30], ou então, no seu método historiográfico, negligenciado o valor propriamente filosófico do Renascimento [31]. De qualquer forma, o farto material produzido por esse obstinado historiador representou uma enorme contribuição para a valorização merecida do período.

As significativas mudanças estruturais tiveram certamente o seu impacto ideológico e as relações entre o homem e o seu entorno assumiram formas bem peculiares. Com o objetivo de uma melhor compreensão da manifestação do pensamento de Ficino no contexto, abordaremos a seguir algumas delas, em que se destacam a sua antropologia e a sua teologia.

2.1.2 *Deus in terris*: o humanismo ficiniano

Mas que coisa é homem,
que há sob o nome:
uma geografia?
um ser metafísico?
[...]
Para que serve o homem?
[...]
Para criar Deus?
Sabe Deus do homem?
[...]
Que milagre é o homem?
Que sonho, que sombra?
Mas existe o homem?
(Carlos Drummond de Andrade)

---

[28] BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Tradução de Vera Lúcia de Oliveira Sarmento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, pp. 171-215.
[29] Ibidem, pp. 3-80 e 105-170.
[30] CHASTEL, André. *Arte e humanismo em Florença*, ed. cit., p. 441.
[31] CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. ed. cit., p. 6-7. Sobre tal aspecto, Vasoli considera Burckhart como "decidido adversário de qualquer forma de 'filosofia da história'" In: VASOLI, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*, ed. cit., p. 6.

Quando Agnes Heller afirma que é durante o Renascimento que "o indivíduo passa a ter a própria história de desenvolvimento pessoal"[32], evidencia uma mudança de paradigma, muito apontada por vários historiadores, caracterizada pela "consciência do poder criativo e autocriativo do homem"[33], sobrepondo-se à visão pessimista e subjugada da condição humana em relação à Natureza, ao Estado e à Religião. Deve-se levar em consideração, no entanto, alerta a mesma pesquisadora, que o conceito de homem é tão dinâmico e complexo quanto o período em que está inserido.

De qualquer forma, é notório que na temática renascentista sejam abundantes as discussões acerca da liberdade e da virtude das ações humanas, levando à indagação se o que caracteriza o homem enquanto homem seria uma qualidade pressuposta e abstrata ou, inversamente, construída e concreta. Afinal, o indivíduo já nasce pleno de sua humanidade ou pode e deve conquistá-la, se deseja sair da condição meramente animal?

Quando Pico della Mirandola compara o homem a um camaleão é para simbolizar o leque de possibilidades que o indivíduo possui diante de si, podendo se tornar aquilo que desejar, ao escolher quais das sementes, recebidas pelo Pai, cultivará[34]. No entanto, essa liberdade não garante, por si só, que uma ação humana seja considerada nobre, pois dependerá do alvo a que se mira e para o qual se direciona a própria vontade. A esse respeito, aconselha ele:

> Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível. [35]

Desenvolve-se, no período, uma relação singular com o cotidiano, na qual figuras como a de Ficino, um dos maiores propagadores da imortalidade da alma, que teria motivos suficientes para concentrar as suas expectativas apenas no futuro pós-morte, não perde a oportunidade de defender o dever moral do homem no aproveitamento do breve e valioso momento presente da experiência sensível. A "escrita" da própria história representa, portanto, um empoderamento, cuja assunção está imbuída de um notável valor moral.

---

[32] HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento***.** Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 9.
[33] Ibidem, p. 67.
[34] "Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo". In: MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 52.
[35] "Invadat animum sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitamur". Ibidem, p. 54.

Numa de suas cartas, em que desenvolve um verdadeiro manifesto "carpe diem", o filósofo aconselha o jovem Lourenço a não desperdiçar o tempo com frivolidades, sob o risco de um sério arrependimento, pois o momento presente é o único de que dispomos e, assim sendo, aconselha ele ao seu mecenas e discípulo: "[...] amanhã é demasiado tarde para viver. Vive hoje"[36]. Porém, como o passado e o futuro não permitem qualquer intervenção, é necessário ter muita responsabilidade com as ações atuais, que resultarão inexoravelmente em aflições ou consolos.

Percebe-se que subjaz aqui uma noção de que cada indivíduo tem uma "missão", a ser desempenhada com zelo e que a abdicação desse papel, lembra Ficino ao "nascido para governar", equivale a alienar-se de si mesmo e da sua condição propriamente humana. Apenas um homem que disponha sabiamente do seu tempo pode ser considerado verdadeiramente livre, pois, caso contrário, torna-se um escravo dos prazeres efêmeros, não se diferenciando muito dos outros animais.

Vida ativa e vida contemplativa merecem ambas a atenção dos cidadãos florentinos, já que, segundo aponta Chastel, "o 'humanismo' busca, por todos os meios, justificar todos os aspectos do homem"[37]. O culto do herói é apontado pelo autor enquanto marca dos humanistas, pois nesse contexto, "a glória é uma espécie de 'deificação' natural e justa"[38] e Ficino é um forte exemplo dessa dupla valorização. Diante disso, poderíamos dizer que há uma preocupação com duas espécies de imortalidade: a da alma e a da personalidade.

Podemos ainda extrair, da carta mencionada acima, uma outra característica muito representativa do processo de "humanização" do indivíduo: o seu aprimoramento intelectual. É necessário "nutrir a mente" e Ficino recomenda a Lourenço a dedicação diária aos estudos liberais[39]. Percebemos que essa erudição está vinculada muito menos a um saber universitário que a um saber universalista, pois, como assinala Díaz Urmeneta, estamos diante de um novo perfil de sábio e de uma nova orientação do conhecimento, em que se torna muito mais importante interpretar que simplesmente angariar conhecimento[40]:

> É mais um impulso para a figura do intérprete: o pesquisador renascentista sabe que não pode usar certas tramas do saber institucionalizado,

[36] "Sera nimis uita est crastina, uiue hodie". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 646.
[37] CHASTEL, André. *Arte e humanismo em Florença*, ed. cit., p. 448.
[38] Ibidem, p. 448.
[39] "utere precor quotidie hora una bene, hoc est ad mentem liberalibus disciplinis alendam [...]". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 646.
[40] MUÑOZ, Juan Bosco Díaz-Urmeneta. *El potencial liberador de la imagen*: fantasia e imaginación en Marsilio Ficino. Cuadernos sobre Vico 17-18. Madrid: Universidad de Sevilla (2004-2005), pp. 383-412.

> provenientes da oficina ou da universidade, porque são filtros que deformam a observação e bloqueiam o conhecimento[41].

Através dessa imbricada relação entre o saber e a moral na formação humana, chegamos a um dos setores mais proeminentes do Renascimento: o Humanismo. Movimento intelectual desencadeado por Francesco Petrarca (1304-1374) e que está profundamente ligado à noção de *studias humanitatis*, o Humanismo corresponde, segundo Kristeller, a "um currículo de estudos bem definido"[42], compreendendo cinco matérias: Gramática, Retórica, Poética, História e Filosofia moral, sendo que:

> [...] na linguagem do Renascimento, um humanista era aquele que, por profissão, se dedicava a essas disciplinas. Devemos tentar entender o humanismo renascentista primeiramente no nível dos ideais profissionais, dos interesses intelectuais e da produção literária dos humanistas.[43]

Um poder de "lapidação" da alma, confiado às letras, estreitando a distância entre a teoria e a prática de uma cultura humana, em que o comportamento fosse a expressão, o reflexo, do refinamento intelectual. O aspecto racional é colocado a serviço de uma conduta ética, levando Ficino a proferir que "A bondade é mais útil aos homens e mais grata a Deus que a erudição"[44]. Esse princípio ressoa no ambiente renascentista de tal forma que Lourenço de Médici não hesita em declarar a esse respeito: "nossa condição humana é tal que o exemplo é uma influência mais efetiva que a razão"[45].

Com isso, percebemos que o humanismo praticado pelos platônicos florentinos extrapola a natureza propriamente especulativa do homem. A Gramática e as demais disciplinas são tão importantes quanto à Filosofia Moral, pois o que torna o homem verdadeiramente "humano" passa por uma relação mais ampla. A esse respeito, profere Leonel dos Santos:

> Se os humanistas têm uma filosofia do humano, não vai ela no sentido de propor uma metafísica da essência do homem, mas de desenvolver uma filosofia moral da acção, a qual se inspira na noção romana de *virtus*,

---

[41] Ibidem, p. 385.
[42] Kristeller, Paul Oskar. "Humanism". In: Ch.B. Schmitt (Ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge U.P, Cambridge, 1988, pp. 113-114.
[43] Idem, *Otto pensatori del Rinascimento Italiano*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1970, p. 166.
[44] "[...] bonitas et hominibus utilior et Deo gratior, quam scientia, est etiam stabilior [...]. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed.cit, p. 659.
[45] "quando ea est humana conditio, ut exemplis potius moueatur, que rationibus [...]". Ibidem, p. 648.

> entendida como uma energia interior do indivíduo que o torna capaz de enfrentar a *fortuna* – as forças do destino cósmico-natural e do acaso histórico-político – e de decidir ele mesmo o sentido dos acontecimentos, e que ao mesmo tempo se combina sem qualquer violência com a ideia cristã da vontade livre do homem.[46]

A grandeza das ações verdadeiramente humanas é exaltada por Ficino, que assim definirá uma das questões mais difundidas no seu entorno: "a virtude da alma é uma espécie de equilíbrio moral, graças ao qual ela se encontra de acordo consigo mesma, com a verdade e com o bem"[47]. Estabelecer a "coerência" com a parte mais nobre de nós mesmos corresponde a realizar não apenas a nossa humanidade, mas também encontrar em nossa alma a essência que nos identifica com o ser divino?

A resposta parece positiva quando o filósofo, em seu discurso sobre o Amor (*De Amore*), estabelece um paralelo entre a Sabedoria Única e a Sabedoria Dividida, em que as virtudes aparecem como efeitos da primeira. A classificação que se segue abrange dois gêneros de virtude: as intelectivas (Sabedoria, Ciência e Prudência) e as morais (Justiça, Força e Temperança)[48]. Vale salientar que, se as primeiras estão relacionadas com o campo especulativo, sendo as mais eminentes, as últimas pertencem ao plano social, à prática, o que garante à vida ativa o seu lugar de importância, em pleno acordo com o conjunto de valores da época renascentista. Ademais, o campo moral trata-se não apenas de um degrau importante, mas também "necessário" para que patamares mais elevados sejam alcançados:

> Ama então primeiro essa verdade única dos costumes e essa belíssima luz da alma. Sabe ainda mais que, acima dos costumes, tu deves subir direto até essa verdade tão brilhante da Sabedoria, da Ciência e da Prudência, se pensares que elas são dadas ao espírito formado por bons costumes e que elas contêm em si a norma mais certa da vida moral.[49]

---

[46] SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *O espírito da letra*: ensaios de hermenêutica da modernidade. Lisboa: INCM, 2007, p. 58.

[47] "Denique virtus animi est aequalitas quaedam, ut Magi tradunt, per quam animus et sibimet et ipsi vero bonoque consonat". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*. Traduit par Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1964, I, 8, p. 291. Daqui por diante, faremos referência a esta obra apenas como *Théologie platonicienne*.

[48] FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 18, ed. cit., p. 199-200.

[49] "Unam igitur hanc ueritatem morum lucemque animi spetiosissimam primum diligito. Scito quin etiam supra mores ad sapientie, scientie, prudentie lucidissimam ueritatem te protinus adscensurum, si considerabis hec animo optimis moribus educato concendi atque in eis normam moralis uite rectissimam contineri". Ibidem, VI, 18, p. 201.

A virtude constitui um indicador fundamental no processo daquele que almeja se tornar "homem" no sentido pleno da palavra, pois, conforme Ficino declara em sua *Teologia Platônica*: "[...] é graças à presença da virtude que tal e tal alma se torna e é chamada sábia, prudente, justa, corajosa e temperante [...]." [50] Surge, a partir de então, uma ideia de espelhamento: as virtudes que se tornam visíveis, através dos costumes de um indivíduo, são reflexos daquelas que lhe são interiores: "A virtude da própria alma parece se traduzir, fora, por uma elegância refinada nas palavras, gestos e atos"[51].

A relação com a metafísica da luz transparece nessas passagens quando o filósofo associa a virtude moral a uma belíssima luz da alma[52], através da qual se pode elevar em direção à verdade tão brilhante [53] da virtude intelectual. O acesso a essa luz interior e "individual" é, em última instância, como veremos, o encontro com uma luz originária e "universal". Esse movimento de interiorização, em que o homem alcança a parte mais central de si mesmo, reflete a influência do pensamento de Plotino sobre o filósofo renascentista. Através da contemplação e estabelecendo, assim, o contato com o seu próprio centro, a alma une-se ao centro de tudo, encontrando uma luz que, ao mesmo tempo que garante a sua individualidade, a faz perceber-se como parte de um todo. A luz da alma, na teoria plotiniana, provém de uma fonte luminosa mais elevada: "Essa luz, irradiando na alma, a ilumina, pode-se dizer, a torna inteligente, isto é, a torna semelhante a si, luz superior"[54].

Seguindo tal raciocínio, podemos estabelecer que, para Ficino, a plenitude da humanidade (processo individual) corresponde ao processo de divinização: tornar-se verdadeiramente humano é reconhecer-se enquanto deus. Ficino esclarece que ambos os gêneros de virtude "contêm a luz única da verdade"[55]. Em essência, como ele reforçará em muitas outras ocasiões, trata-se de uma mesma luz, ora expressa na multiplicidade, ora na sua Unidade. Essa identificação da luz com a Verdade pode ser analisada através de um outro conceito importante da filosofia ficiniana: o da *prisca theologia*, do qual trataremos a seguir.

---

[50] "[...] per virtutis praesentiam talis ac talis anima fit, et dicitur sapiens, prudens, iusta, fortis et temperans". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*. VIII, 3, ed. cit., p. 296.

[51] "Virtus etiam animi decorem quendam prese ferre uidetur in uerbis, gestibus, operibus honestissimum". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 1, ed. cit., p. 85.

[52] "lucemque animi spetiosissimam". Ibidem, VI, 18, p. 201.

[53] "lucidissimam ueritatem te protinus adscensurum". Ibidem, VI, 18, p. 201.

[54] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., V, 3, 8, p. 835. Tradução nossa da versão italiana.

[55] "[...] in cunctis tamen unicam esse ueritatis lucem [...]". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 18, ed. cit., p. 201.

2.1.3 *Catena aurea*: o raio de uma verdade única

> Aos deuses imortais, antes de tudo, honra-os, presta o devido culto, E conserva a tua fé. Venera com a memória todos os heróis benfeitores, e os semideuses.
> (Pitágoras. *Versos áureos*)

A euforia de um humanista florentino não se restringia apenas à sua própria época, realizando ainda um movimento de resgate da memória de períodos muito mais antigos, considerados igualmente áureos. Ficino parece aplicar o preceito pitagórico do culto aos "heróis", ao venerar os sábios teólogos (*prisci theologi)*, nos quais inclui o próprio Pitágoras. Um dos seus primeiros atos junto a Cosme de Médici constitui a expressão dessa máxima, pois, interrompe a tarefa que acabara de lhe ser conferida – a tradução das obras platônicas – para trazer ao Ocidente o conhecimento atribuído a Hermes Trismegisto[56].

Sendo assim, em 1463, no prefácio[57] da sua tradução do *Pimandro*, intitulada *Pimander sive de potestati et sapientia Dei*[58], Ficino apresenta Hermes (Mercúrio) Trismegisto como um contemporâneo de Moisés[59] e respalda o seu argumento a partir da autoridade de Platão, Agostinho, Cícero e Lactâncio[60]. Hermes seria o primeiro de uma genealogia da sabedoria antiga, seguido por Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e Platão.

Há, nessa abordagem, a pressuposição de um saber ou Verdade Universal, de autoria divina, propagando-se através dos tempos, anterior ao legado grego e ao cristianismo. Uma *sapientia* que suplantaria a filosofia e a religião, pois se trata da própria revelação divina. Agostinho de Hipona também já havia defendido a ideia de uma religião verdadeira que teria se manifestado em tempos primordiais e que se consolidaria no Cristianismo:

---

[56] Durante o período do Renascimento, Hermes [Mercúrio] Trismegisto (o Três Vezes Grande) era considerado um sábio antigo, contemporâneo de Moisés e identificado com o deus egípcio Tot [Thoth]. Cosme de Médici recebeu de Leonardo da Pistoia, que o trazia da Macedônia, o texto grego do Pimandro [Pimander sive de potestate et sapientia dei] e solicitou a Ficino a sua tradução. Era composto por quatorze textos não numerados e fazia parte do *Corpus Hermeticum*. O outro texto hermético, o *Asclépio*, já possuía uma tradução atribuída a Apuleio. A identidade de Hermes e a sua sacralização foram questionadas contundentemente em 1614, por Isaac Casaubon, em seu *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*.

[57] FICINI, Marsilii. "Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti ad Cosmum Medicem, patriae patrem". In: ____. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1836.

[58] Ibidem, pp. 1837-1857. Maurizio Campanelli, em 2011, publica um texto crítico da edição latina do *Pimandro*, tendo por base um manuscrito de 1466, que ele atesta não conter as deturpações ao grego encontradas na edição de 1471: Cf. FICINO, Marsilio. *Mercurio Trismegisto. Pimander sive De Potestate et Sapientia Dei*. A cura di Maurizio Campanelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2011 (Ficinus Novus I).

[59] "Eo tempore, quo Moyses natus est, floruit Athlas astrologus, Promethei physici frater ac maternus avus maioris Mercurii, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus". In: Ficini, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1836.

[60] A esse respeito, Otávio Vieira tece interessantes considerações, indicando as obras de tais autores em que Ficino teria baseado a sua genealogia hermética. Cf. SANTANA VIEIRA, Otávio. O Argumentum de Ficino ao Pimander de Mercúrio Trismegistos. *Sacrilegens*, v. 14, n. 1, 2017, p. 142-159.

> 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. [...]. 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.[61]

Na análise de Wouter Hanegraaff, a nova religião ainda necessitava de profundidade histórica que garantisse a sua legitimidade junto às demais. Tornou-se necessário recorrer a fontes antigas, cujo melhor trunfo consolidou-se na figura de Moisés, o qual, na tradição judaico-cristã, direta ou indiretamente, constituía "uma autoridade patrística muito segura"[62]. Ficino, por exemplo, atribui a seguinte afirmação a Numênio: "Platão não é outra coisa que Moisés falando em língua ática"[63].

Além disso, os neoplatônicos defensores do cristianismo sentiam a necessidade de uma reforma da fé diante da crise que questionava os dogmas da Igreja. Na tradição teológica milenária, exaltada por Ficino, os sábios antigos são os porta-vozes da fonte intemporal e universal de uma sabedoria primeira. A listagem inicial mencionada no *Pimandro*, no entanto, teve alteração no corpus ficiniano e a encontraremos reordenada[64], preponderantemente, com a seguinte formação: Zoroastro, Mercúrio (Hermes), Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão[65].

A opção do pensador florentino em manter a quantidade de sábios em sua classificação torna-se compreensível ao considerarmos um de seus pressupostos no *De Amore*: o de que "em toda ordem das coisas, existem seis graus"[66]. Isso ocorre tanto em relação aos níveis de realidade, numa de suas classificações, quanto com as potências da alma, relativas ao conhecimento[67]. Platão teria igualmente, através desse número, elencado uma hierarquia

---

[61] AGOSTINHO, Santo. *Retratações*. Tradução e notas de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Patrística). E-book. I, 13, 3.

[62] HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and the Academy*: rejected knowledge in Western Culture. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 27. Tradução nossa.

[63] "Nihil aliud esse Platonem quam Moysen attica voce loquentem". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*. XII, 4, ed. cit., p. 169.

[64] Walker desenvolve um estudo sobre tais genealogias ficinianas. Conferir: WALKER, D. P., *The prisca theologia in France*. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 17, No. 3/4 (1954), pp. 204-259. Published by: The Warburg Institute. JSTOR, disponível em: www.jstor.org/stable/750320. Acesso em: 22 out. 2018.

[65] "Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri uoluminibus continetur". FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 25. Além de encontrarmos tal classificação nesta referida passagem do *De Christiana Religione* (cap. XXII), idêntica elencologia é apresentada pelo autor na sua *Teologia Platônica*: VI, 1, ed. cit., p. 224; XII, 1, ed. cit., p. 157; XVII, 1, ed. cit., p. 148.

[66] "Nam cum in omni rerum ordine sex gradus existant". In: Ficin, Marsile. *De Amore*, ed. cit., VII, 13, p. 239.

[67] "Propterea sex ad cognitionem pertinentes, quantum ad propositam attinet questionem, uires animi numerantur: ratio, uisus, auditus, olfatus, gustus et tactus". Ibidem, V, 2, ed. cit., p. 87.

no seu *Timeu*[68]. Do lado do Cristianismo, o mundo fora criado em seis dias, correspondendo o sexto ao dia da Criação do homem pela divindade, à sua imagem e semelhança[69].

Em relação à presença de Zoroastro como primeiro dos grandes teólogos, muitos historiadores a atribuem à influência da teoria de Jorge Gemisto, que o cultuava. Hanegraaff aborda a notória influência oriental dessa linhagem, que recebeu de John Walbridge, em 2001, a designação de "orientalismo platônico"[70]. Leva-se em consideração, nesse contexto, uma continuidade entre a cultura dos antigos povos considerados "bárbaros", os quais teriam obtido um acesso mais direto e não meramente especulativo a uma ciência superior, e a filosofia grega. Esse traço teria influenciado o que os neoplatônicos florentinos compreendiam por filosofia: "como muito mais que a busca de conhecimento pela razão humana: sua verdadeira preocupação era a sabedoria divina e a salvação da alma"[71].

Quando Ficino afirma que, através de Plotino, Platão revive, exemplifica essa sucessão de sábios, ou *catena aurea*, da qual ele mesmo faria parte[72]. O líder da Academia Platônica tomava para si a responsabilidade de reabilitar o legado desses teólogos que o antecederam. Considerava como sua missão reconhecer a preciosidade dos textos que lhe chegavam às mãos, traduzindo-os, propagando-os, não sem antes interpretá-los, encontrando as suas convergências, o que poderia justificar a premissa de um saber, em essência, único e fundamental para a salvação da alma presente desde a Antiguidade. Para isso, não mediu esforços e aprendeu o grego, instrumentalizando-se para a tarefa a que se dedicaria durante toda a sua vida.

Considerando a proposta ficiniana de que, na propagação da luz, os raios perpassam os diversos níveis ontológicos (Inteligência angélica – Alma do Mundo – Corpo do Mundo), partindo de um centro e mantendo intacta a sua essência, poderíamos estabelecer uma analogia, considerando que, no sistema proposto da *prisca theologia*, tendo por instrumentos fundamentais os antigos sábios, a verdade divina atravessou os tempos, garantindo a sua influência no mundo sublunar, tal como o jogo de atração da pedra magnética com os seus sucessivos anéis, descritas no *Íon*[73] platônico.

---

[68] No *Comentário ao Timeu de Platão*, Ficino apresenta uma hierarquia da realidade em seis níveis, partindo tanto do Bem quanto do Sol. De um lado, teríamos, assim, *"Sol, luz, lumen, splendor, color et generatio"* e, de outro, a ele correspondente: "*Unitas, bonitas, intellectus, anima, natura et corpus mundi*". Conferir: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1442.

[69] *BÍBLIA SAGRADA*, Gênesis, 1:26.

[70] Cf. "Platonic Orientalism". In: HANEGRAAFF, Wouter J. op. cit., pp. 12-17.

[71] Ibidem, p. 15.

[72] "Sive enim Plato quondam in Plotino revixit [...]". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit. p. 1548.

[73] PLATÃO. *Íon*, 536 a-c.

2.2 Marsilio Ficino: um melancólico a serviço da luz

A carta endereçada a Martino Uranio[74] equivale historicamente a uma certidão de nascimento do seu emitente, o filósofo Marsilio Ficino, que nela declara que nasceu às 21 horas do dia 19 de outubro de 1433. Considerando o poder influenciador, embora não determinante, dos astros na natividade, ele expõe, no mesmo documento, dados do seu mapa natal. Com o Sol em Escorpião e a Lua em Capricórnio, Ficino menciona ainda a presença de Saturno na sua ascendência aquariana, o que o torna naturalmente um melancólico ou, na descrição aristotélica, um "homem extraordinário"[75].

Giovanni Corsi, ao descrever Ficino, também menciona o mesmo temperamento, devido ao excesso de bile negra, reforçado seja pela influência de Saturno, seja pelos próprios hábitos, que o teriam levado a momentos de intensa solidão. Quanto ao aspecto físico, apresenta estatura baixa, sendo um tanto curvado, de cabelos encaracolados e dourados numa pele corada. Ainda acrescenta ao filósofo uma leve gagueira, mãos longas e certa "fraqueza" do estômago[76].

Ficino é natural de Figline Valdarno, província de Florença. Seu pai, Diotifeci d'Agnolo di Giusto, era médico pessoal de Cosme de Médici (1389-1464), governante florentino que mais tarde seria reconhecido pelo filósofo como o seu segundo pai. A sua mãe era Alessandra Giovanni di Lodovico Nannocio da Montevarchi (Monna Sandra), filha de um cidadão florentino, que teria vinte anos no nascimento de Ficino, seu segundo filho.

A respeito dos seus estudos, encontramos divergências entre os biógrafos, a exemplo de sua formação médica em Bolonha e de seus estudos de grego com Platina, informações

---

[74] Cf. "Epistolarum Liber IX". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit. p. 901. Outras fontes: _____. Delle divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci Senese al gran Cosimo de Medici, duca di Fiorenza. In Vinegia: appresso Gabriel Giolito de'Ferrari, 1548. Tomo II, pp. 135-136; - _____. *Epistole Marsilii Ficini Florentini*: fac-similé de l'édition de Venise Matteo Capcasa, 1495. Introd. Stéphane Toussaint. Paris: San Marco Litotipo Editore, 2011, Livro Nove [Nonus], CLXII, pp. 336-337.

[75] Em seu *Problema XXX, I*, Aristóteles emprega o termo "περιττοί" ao se referir a homens em que o excesso de bile negra os torna naturalmente melancólicos, sejam eles filósofos, políticos, poetas ou artistas. Conferir: ARISTÓTELES, 953a10, 955a40. Sobre o tema da melancolia em Ficino, vale mencionar: CARVALHO, Cláudio Alexandre S. "O tratamento da melancolia em Ficino". In: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 28, nº 56, 2019, pp. 297-354.

[76] Giovanni di Bardo Corsi (1472-1547), homem de estado e aluno de Francesco da Diacceto, foi o primeiro biógrafo de Ficino de que se tem notícia. Embora tenha sido contemporâneo do filósofo a quem descreve, não há evidências de um encontro entre eles, tendo obtido indiretamente as informações para realizar a sua *Vita Marsilii Ficini*, dedicada a Bindaccio Ricasoli e escrita sete anos após a morte de Ficino. Tal fato constitui motivo suficiente para entendermos algumas polêmicas sobre seus registros. Todavia, ainda que não seja inteiramente precisa a sua descrição, é inegável a sua importância para a memória da personalidade do mestre ficiniano. Cf.: CORSI, Giovanni. "The life of Marsilio Ficino". In: *The letters of Marsilio Ficino*. Translated by members of the Language Department of the School of Economic Science. London: Shepheard-Walwyn, vol. III, 1981.

defendidas por alguns e colocadas em suspeição por outros[77]. De acordo com Della Torre[78], sua formação em Gramática e Humanidades teria ocorrido no período de 1445-1451, em duas localidades (em Pisa, até 1449 e, depois, em Florença). Nesta última, são reconhecidos como seus mestres: Comando Comandi e Luca di San Gemignano. No entanto, outros importantes educadores são mencionados: Niccolò Tignosi, de quem teria obtido a formação escolástica; Francesco da Castiglione[79], com quem teria estudado o grego; além de Antonio degli Agli e Lorenzo Pisano.

Retornando à mesma carta com que iniciamos essa seção[80], nela Ficino afirma que, apesar da predisposição à má sorte e à fraqueza, ele permanece vigoroso em sua notável produção escrita. Com isso, sinaliza uma ambivalência saturnina, o que é destacada pelos autores do estudo sobre *Saturno e a melancolia*, quando abordam a noção de uma "melancolia generosa"[81]. Saturno, então, não possui unicamente um aspecto negativo, o que poderia condenar os seus "filhos" à pura inatividade e tristeza. Seus "protegidos", em razão de estarem mais inclinados à reflexão, podem aliar a natural profundidade ao potencial criativo, utilizando para isso os meios adequados, os quais o nosso filósofo explicita nos três livros do seu *De Vita*[82].

Todavia, os escritos ficinianos atestam que muitas vezes o mestre de Careggi deixou-se abater por uma tristeza mais severa, sendo acolhido por Giovanni Cavalcanti, que, numa dessas ocasiões, o aconselhou a escrever o seu *De Amore*. A intimidade de que dispunham, devido à longa amizade, também permitia palavras mais duras, o que ocorreu quando Ficino endereça uma carta ao amigo, culpando Saturno pela sua condição melancólica e obtém uma reprimenda como resposta:

> Daqui por diante não acuses mais Saturno – diz ele –; porque os astros pouco têm a ver com os homens, e Saturno, além do mais, não de males, mas de bens te cobriu. Ficando apenas com as generalidades, este astro não te escolheu, enviado para honrar a cidade das flores, com o mesmo aspecto com que elegeu o divino Platão, eleito para homenagear Atenas? E quem te

[77] Sobre essas e outras divergências sobre a biografia ficiniana, Kristeller escreveu um texto esclarecedor: "Per la biografia di Marsilio Ficino". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1956, pp. 191-211.

[78] DELLA TORRE, Arnaldo. op. cit., p. 489.

[79] Segundo Corsi, Ficino teria aprendido o grego com o mestre Platina [Bartholomaeus Platina], o que foi colocado em dúvida por Tiraboschi e Galeotti. Sobre essa questão, Della Torre defende o nome de Francesco da Castiglione. Cf.: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*. ed. cit., p. 198.

[80] Refiro-me à carta a respeito da própria natividade, enviada por Ficino a Martino Uranio.

[81] KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E.; SAXL, F. *Saturn and melancholy*: studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. Nendeln/Liechtenstein: KRAUS, 1979, pp. 241-274.

[82] Os três livros são assim intitulados: I: "De vita sana, sive de cura valitudinis eorum qui incumbunt studio litterarum"; II: "De vita longa"; III: "De vita coelitus comparanda". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., 501p.

> deu esse maravilhoso talento? Onde encontraste o vigor de corpo necessário para vasculhar a Grécia entre falésias e montanhas íngremes e penetrar até o Egito para carregar aqueles antigos sábios em teus ombros? [...] Portanto, não acuses novamente aquele astro, o qual desejou que superasses tanto os outros homens, tanto quanto ele mesmo supera os outros astros; e, portanto, apelo ao teu bom senso para que te retrates quanto ao que disseste na tua carta.[83]

Em seguida, o filósofo florentino compõe a sua palinódia, reconhecendo que, na teoria aristotélica, a influência de Saturno é interpretada enquanto dom divino[84]. De fato, a enorme produção do filósofo florentino atesta o lado positivo da profundidade das suas reflexões, reunindo em si, desse modo, os atributos necessários que Cosme de Médici procurava para a concretização de um antigo projeto – o reavivamento da obra platônica – que fora despertado desde o *Concílio de Ferrara-Florença* (1438-1439), no qual o dirigente florentino deixara-se impregnar pelos discursos proferidos ardorosamente pelo bizantino neoplatônico Jorge Gemisto "Pleto" (1355-1452).

Em 1462, após o recebimento de uma propriedade localizada na vila de Careggi, que dá origem à *Academia Platônica Florentina*[85], tornando-se a sede dos discursos filosóficos do círculo intelectual do qual faz parte, o dedicado filósofo inicia a missão a ele incumbida por Cosme de Médici: a de traduzir as obras platônicas. Como defenderá Kristeller, "o platonismo do renascimento é, na verdade, um renascimento do platonismo"[86], tendo em Ficino o seu maior representante.

O mecenato, aliado ao estímulo intelectual – tanto interno quanto externo – que o movia, proporcionou ao grande estudioso uma vida dedicada às traduções e comentários. Foi aprender a língua grega para traduzir Platão fidedignamente, após os conselhos do próprio Cosme e de Cristoforo Landino[87], ao apresentar a ambos o seu escrito juvenil *Instituitiones ad Platonicam disciplinam*. A gratidão ao seu primeiro mecenas ficou registrada em várias passagens de seus textos, a quem considerava um segundo pai. No proêmio do seu *De Vita*, declara:

---

[83] FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 732; Tradução nossa, a partir da versão em italiano, realizada por Della Torre. In: DELLA TORRE, Arnaldo. op. cit., pp. 649-650.
[84] FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 732-733.
[85] Sobre a Academia Platônica Florentina, é notório o extenso e profundo estudo, realizado por Della Torre na obra aqui já citada.
[86] KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit., p. 13.
[87] FICINO, Marsilio. *Lessico greco-latino* (a cura di Rosario Pintaudi). Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977, IX.

> Eu, o menor dos sacerdotes, tive dois pais: Ficino, o médico, e Cosme de Médici. Do primeiro sou nascido, do segundo renascido. Aquele confiou-me a Galeno, médico e platônico, enquanto este me consagrou ao divino Platão. Assim, de modo análogo, ambos confiaram Marsilio a um médico: Galeno, médico do corpo, e Platão, médico da alma[88].

Desse modo, Ficino realiza a tradução do corpus platônico (1463-1468), publicada em 1484. Entretanto, devido ao interesse imediato de Cosme pela sabedoria daquele que era considerado até então o primeiro de uma *catena sapienziali*: Hermes (Mercúrio) Trismegisto, o filósofo dedica-se primeiramente à tradução do *Pimandro*, primeiro diálogo do *Corpus Hermeticum*, o que conclui em 1463.

A partir de então, passaram aos cuidados do fervoroso mestre florentino não apenas os textos de Platão, mas igualmente de toda a tradição neoplatônica. Seu sincretismo não vê contradição entre cristianismo, platonismo, aristotelismo ou paganismo. Concilia teorias de diversas origens – Zoroastro, Pitágoras, Orfeu, Cícero, Sinésio, Jâmblico, Agostinho, Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa, apenas para citar alguns – que, como vimos, segundo ele, são atravessadas por uma mesma *divina sapientia*.

Kristeller, ao defender o seu interesse por Ficino, declara que esse pensador foi quem deu um significado notadamente filosófico à obra dos primeiros humanistas e acrescenta:

> Utilizando uma vasta quantidade de conceitos derivados das fontes antigas, paleocristãs e medievais, ele [Ficino] consegue organizar o material em um sistema de caráter platônico-cristão que apresenta muitas características originais e importantes. [89]

Nesse sentido, o valor da extensa obra produzida por Ficino vai muito além de uma mera tradução do grego. Em cada texto estudado, o filósofo imprime um tanto de si, através dos longos comentários, que, por fim, retratam o que ele pensa acerca do homem e do mundo. São variados os temas encontrados em suas reflexões – amor, melancolia, centralidade e imortalidade da alma, conhecimento, dignidade humana, medicina, música, religiosidade, misticismo, astrologia – que apenas encontram sentido quando constituem um saber prático

---

[88] "Ego sacerdos minimus patres habui duos, Ficinum medicum, Cosmum Medicem: ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galeno, tum medico, tum Platonico, commendavit. Hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galenus quidem corporum, Plato vero medicus animorum." In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 6. Tradução nossa da versão italiana.

[89] Cf. "Prefácio". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. ed. cit., p. VIII.

para a vida. Afinal, para o mestre florentino, torna-se vão qualquer conhecimento que o homem não o aproveita para si[90] e para os outros.

No Sexto Discurso do seu *De Amore*, o filósofo descreve como um dos papéis do amor o desejo ardente de ensinar e de escrever, que, ao ser inflamado no espírito adulto, proporciona o repasse do conhecimento aos discípulos, tornando eternas tanto a verdade quanto a inteligência do mestre, o qual se torna honrado pelos costumes que ensina aos alunos através do seu próprio exemplo, gerando assim os seus filhos de alma[91].

Há, então, em Ficino dois movimentos bem expressivos: um que o conduz às profundezas de si mesmo, de natureza solitária e capaz de conduzi-lo à mais densa melancolia. Outra, no entanto, que, em nome de um Amor sublime, o leva para uma direção contrária, que o arrebata de si para servir à humanidade, tirando-o de uma possível escuridão. Essa atitude condiz com o que ele concebe em relação à natureza humana, a qual, diante de sua postura erguida e bela, como teriam declarado os astrólogos árabes, possui naturalmente uma qualidade solar[92].

Além disso, vimos que o mestre de Careggi se encontra imbuído de uma dupla função: a de médico não apenas das almas, tendo como maior concretização a escrita da sua *Teologia Platônica*, em 1482, na qual procura conciliar platonismo e cristianismo, mas ainda de médico dos corpos, cuja expressão maior encontra-se no seu *De Vita*, em 1489. Nesta última, prescreverá ele uma série de cuidados, em pleno acordo com o conhecido preceito latino do *mens sana in corpore sano*, pois o corpo não deve oferecer impedimento para a busca da verdade, alcançada, de modo pleno, apenas pela alma.

Não é lícito cuidar apenas do corpo, esquecendo-se da alma, sua rainha, na mesma medida em que é insensato descuidar-se de tão importante instrumento, tão necessário a ela. Para isso, Ficino justifica-se com um argumento cristão: se Hipócrates deu ênfase aos cuidados do corpo e Sócrates aos da alma, Cristo representou a síntese, valorizando a ambos: alma e corpo, numa só unidade[93].

---

[90] "[...] cum existimarent hominem frustra sapere qui non sibi sapit [...]". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., III, p. 196.

[91] "Adultum vero iam animum flagrantissima docendi atque scribendi stimulat cupiditate, ut scientia vel in scriptis, vel in discipulorum animis generata, praeceptoris intelligentia, et veritas inter homines aeterna permaneat". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., VI, 11, p. 177.

[92] "Quod ego e statura hominis erecta pulchraque, humoribusque subtilibus et spiritus claritate, imaginationisque perspicuitate, studioque veritatis et gloriae, verum esse coniecto". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., III, p. 214.

[93] "Quippe cum quantum Hippocrates corpori, tantum Socrates animo sanando studuerit, quanquam, quod tentaverant illi, solus Christus effecit". Ibidem, I, p. 84.

A religiosidade exerce para ele, nesse ínterim, uma explícita relação com a metafísica da luz, pois, assim como declarará outras vezes em sua complexa obra, do mesmo modo como o olho foi criado para ver a luz do Sol, a mente busca naturalmente a luz da Verdade, identificada aqui com a santa religião. Recorrendo ao salmo de David, que declara: "na tua luz [de Cristo] veremos a luz"[94], o filósofo assegura que "quando a mente estiver purificada, com uma disciplina moral, de todas as perturbações corpóreas e estiver orientada por um amor religioso e ardentíssimo até a verdade divina", essa mesma verdade inundará a mente de uma luz, revelando as razões de todas as coisas. Sendo assim, podemos dizer que Ficino parece aplicar proveitosamente em si mesmo tudo o que oferece a sua oficina medicinal do *De Vita*. Segundo observa Julie Reynaud:

> Se os escuros tormentos da melancolia fazem de Ficino, segundo sua própria terminologia, um sombrio estudioso, admitimos que o mestre de Careggi – mesmo por razões médicas – parece o mais solar dentre os saturninos[95].

O caráter "solar" ficiniano expressa-se facilmente no amplo cultivo de suas amizades, seja na fértil troca de correspondências com homens do comércio, da política, das artes e da filosofia, que compõem os doze livros do seu *Epistolarum*, publicado em 1495; seja nos múltiplos debates que ocorrem no interior da *Academia Florentina*, sob a sua catalisadora liderança, nos quais estiveram presentes: Lourenço de Médici, Giovanni Cavalcanti, Cristóforo Landino, Ângelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola, Leão Batista Alberti, Bernardo Nuzzi, Peregrino Agli, Naldo Naldi, Francesco Bandini, além de artistas como Botticelli e Rafael. Combinando "a medicina e a lira com o estudo da teologia", muitos desses *confilósofos* contribuíram para a concretização do projeto sonhado pelo velho Cosme e por Lourenço de Médici: o de reavivar o ensinamento platônico numa época e num local que julgavam propícios para que tal fato ocorresse.

Podemos dizer que a vida de Ficino foi de uma intensa "aplicação" dos princípios neoplatônicos, em favor de uma benevolência ímpar. A partir de todo o arcabouço teórico adquirido com muita aplicação aos estudos dos textos clássicos a que teve acesso, ele gerenciou as suas atitudes consigo mesmo, com a sua família e com os seus amigos. A

---

[94] *BÍBLIA SAGRADA*, Salmo 36.
[95] REYNAUD, J. "Le rire de Marsile". In: FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière* (opuscules, 1476-1492). Traduções de Julie Reynaud e de Sébastien Galland. Chambéry: L'act mem, 2008, p. 171.

evidência disso está explícita nas muitas recomendações presentes em suas cartas, quando ele exorta os seus destinatários ao cuidado com a família, a pátria e os amigos[96].

Todavia, o traço ficiniano talvez mais meritório de consideração seja o seu posicionamento supraideológico. Isso não significa que ele não tivesse o seu próprio conjunto de crenças e valores, porém, parecia estar um pouco além das amarras de qualquer dogma. Era sobretudo "o professor" e, prezando o senso crítico e a liberdade de investigação, não apenas os seus, mas também os de seus interlocutores, ele propunha um novo olhar sobre a tradição – um olhar suprarreligioso e até mesmo mundano – parecendo para muitos contraditório em suas plasticidades conceituais. Tal como o bizantino Gemisto, ansiava por uma nova abordagem da religião e, em seu caso, da cristã, que não desvinculava da filosofia.

Em suma, podemos dizer que a sua teoria estava a serviço da prática da vida e, desse modo, extrapolava as paredes, os muros do gabinete onde fora cuidadosamente produzida. Talvez isso explique por que o alcance da sua influência atravessou séculos e fronteiras, podendo ser percebida na produção filosófica, literária e artística da França, Inglaterra, Alemanha e outros países europeus.

2.2.1 O legado de um tradutor original

A liderança exercida por Marsilio Ficino na *Academia Platônica de Florença* foi fundamental para que ele cumprisse sua missão tríplice[97], apontada por Erwin Panofsky e que podemos tentar resumir com as seguintes expressões: minucioso tradutor, compilador original e ousado conciliador. De fato, justifica o historiador da arte, através das traduções para a língua latina, Ficino tornava acessível muitos textos clássicos do Neoplatonismo. Entretanto, não se restringia a traduzir, pois dava coerência a todo um sistema que, sem a sua original interpretação[98], poderia parecer incongruente e insustentável. Acrescente-se a isso a sua

---

[96] Um exemplo desse extremo cuidado com os princípios cristãos e socráticos, temos na carta que Ficino destina a Francesco Tedaldi, em 1474. Nela, o filósofo aplica uma "gentil reprimenda" ao amigo, alertando-o de que as constantes viagens poderiam afastá-lo do importante convívio dos amigos. E lembra que se ocupar dos amigos é ocupar-se de si mesmo. Cf. "Curia patriae, familiae, amicorum". In: *Opera Omnia*, ed. cit., p. 635.

[97] PANOFSKY, Erwin. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 190.

[98] Lembramos, no entanto, que o exercício exegético era atividade comum entre os platônicos antigos. Hadot faz referência a esse período como "a era do comentário", uma vez que "já não se discutem os próprios problemas, já não se fala diretamente das coisas, mas do que Platão, Aristóteles ou Crisipo disseram dos problemas e das coisas [...]". In: HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p. 217-220. Questão apontada no seguinte artigo: OLIVEIRA, Loraine. "O significado do Porto do Pireu no Comentário à República I de Proclo". In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo*: fontes e posteridade. Natal: Caule de Papiro, 2018, p. 11.

maior ousadia: conciliar o platonismo à religiosidade cristã, até ao ponto de arriscar a sua reputação e a própria vida.

O cenário contribuía para o propósito ficiniano. Uma bela propriedade em Careggi, pertencente à família Médici, constitui, a partir de 1462, não apenas a sede em que o líder da Academia exerce o seu trabalho filosófico diário, mas também o grande ponto de encontro dos pensadores humanistas. Ficino era apenas uma criança quando o velho Cosme, impressionando-se com o discurso de Jorge Gemisto, durante o Concílio que ocorrera em Florença, conforme já vimos, intencionou reavivar os estudos platônicos no ambiente florentino. Passaram-se mais de duas décadas até que o projeto se concretizasse, após aquele que ficaria conhecido como o *pater patriae* conhecer Ficino e perceber nele os atributos geniais necessários para levar adiante o seu intento.

Com a morte de Cosme, em 1464, Ficino continua sob a proteção da nobre família Médici, através de Pedro (1464-1469) e de Lourenço (1469-1492). Na época deste último, neto do patriarca, o culto a Platão prosseguirá com todo o seu vigor, como atesta a seguinte passagem do *De Amore* ficiniano, na qual se faz referência à celebração da data do aniversário (nascimento e morte) daquele que seria o centro dos debates filosóficos da nova Academia:

> Finalmente agora, em nosso tempo, o famoso Lourenço de Médici, querendo renovar esse costume, designou como anfitrião Francesco Bandini que, para celebrar esse 7 de novembro, recebeu magnificamente, em Careggi, nove convivas platônicos[99].

Perante o cenário renascentista, destacam-se algumas atitudes de Marsilio Ficino que se tornam relevantes na formação do pensamento ocidental e que são perfeitamente condizentes com o espírito do seu tempo, influenciando figuras marcantes como as de Giovanni Pico della Mirandola, Leon Battista Alberti e Cristoforo Landino. Os ecos da sua teoria do amor platônico, por exemplo, fazem-se notar por um longo período, marcando expressivamente autores como Leão Hebreu, Baldassare Castiglione, Pietro Bembo, Joachim du Bellay e Pierre de Ronsard.

Um dos grandes traços metafísicos do Renascimento, do qual Ficino torna-se porta-voz é o sentido de universalidade. Ao percorrer criticamente as trilhas daqueles que traduz, Ficino vai colhendo as semelhanças entre as diversas teorias que encontra. A abertura às

[99] "Tandem nostris temporibus vir clarissimus Laurentius Medices Platonicum convivium innovaturus, Franciscum Bandinum Architriclinum constituit. Cum igtur septimum Novembris diem colere Bandinus instituisset, regio apparatu in agro Caregio novem Platonicos accepit convivas [...]" In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., I, 1. p. 5.

múltiplas heranças amplia o grande leque do conhecimento, possibilitando o sincretismo entre as diversas culturas. A visão totalizadora de Ficino proporciona também o vínculo entre os planos material e espiritual. A consciência da diversificação de graus, que lhe permitem elevar-se ao divino ou rebaixar-se à bestialidade, caracteriza a essência humana e a diferencia dos outros animais, proporcionando a liberdade de escolha e elevando o homem a um patamar de ser único em toda a criação, o que corresponde ao antropocentrismo, tão praticado na época.

O poder do homem expressa-se igualmente no seu domínio sobre a magia e a astrologia. Fazer interagir a natureza individual com as energias cósmicas revela o papel criador do homem, espelho da criação divina. Após o distanciamento da fonte que lhe deu origem, o homem deseja a ela retornar e cabe a ele construir o caminho desse regresso. Tal retorno ao bem pode ser alcançado através da Beleza, esplendor da face de Deus, que tal como um raio emana e penetra em tudo.

A vida do mestre de Careggi é voltada não apenas ao invejável acúmulo teórico de que dispôs, mas igualmente à prática desse conhecimento, através da docência e do sacerdócio. Em 1473, Marsilio é ordenado padre, chegando ao ápice do seu cristianismo. A sua produção escrita é constante e apenas interrompida pela sua morte, que não o permite concluir os seus últimos comentários aos textos do apóstolo Paulo.

A alternância de momentos de luz e de sombra faz-se presente na sua vida de modo implacável e, se desfrutou de muitas benesses, também passou por impactantes dissabores. A partir de 1492, com a morte de Lourenço, alguns acontecimentos desagradáveis atravessam a existência de Ficino: a morte de seus amigos Ângelo Poliziano e Pico della Mirandola, em 1494, o declínio da família Médici, o encerramento das atividades da Academia Platônica e os atritos com a política de Savonarola. Além disso, a sua obra *De Vita*, por seu forte conteúdo sobre magia, foi considerada por alguns como uma afronta aos dogmas da Igreja, precisando da interferência de amigos junto ao Papa e de uma autodefesa[100]. O universo ficiniano parece, desse modo, ensombrecer-se até que em primeiro de outubro de 1499, antes mesmo de completar os sessenta e seis anos, falece o filósofo em Careggi. No entanto, de acordo com uma célebre lenda, um último ato é realizado por Marsilio para a comprovação de toda a sua principal teoria: a da imortalidade da alma. Em cumprimento a uma promessa realizada, o

[100] "Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi, item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*. ed. cit., pp. 428-441.

espírito do filósofo teria aparecido a Michele Mercati, proferindo as seguintes palavras "É verdade, Michele, tudo isso é verdade!"[101].

Das amplas janelas da sua vila, em Careggi, Ficino parece ter recebido a luz inspiradora necessária à produção de sua vasta obra[102], da qual destacamos as seguintes, separando-as, sob três aspectos, de acordo com a classificação já realizada por Alessandra Tarabochia Canavero[103] (obras originais; traduções e comentários), para fins acadêmicos, embora estejamos cônscios de que tais aspectos, em última instância, se encontrem conjugados no *corpus* do nosso autor:

Quadro 1 – Obras de Marsilio Ficino

Relação de obras ficinianas		
Ano	**Título**	**Opera Omnia (pág.)**
Obras originais		
1454	*De visione et radiis Solis ad Antonium Seraphicum; Summa philosophiae; Tractactus physicus; Tractactus de Deo, natura e arte; Tractatus de anima; um segundo Tractactus physicus; De sono; Divisio philosophiae.*	
	Questiones de luce et alie multe[104]	
1456	*Institutiones Platonicae (1456), perdida.*	
1457	***De voluptate***	986-1012
	De divino furore	612-615
1457-58	*De Deo et anima*	
1477	*De vita Platonis*	763-770
1468-1474, Florença: 1482	***Theologia Platonica de immortalitate animorum***	78-424
1474	***De christiana religione***	1-77
	Oratio ad Deum theologica	665-666
1476	***Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in Deo***	717-720
	Quaestiones quinque de mente	675-682
	Compendium Platonicae theologiae	690-697
	De raptu Pauli ad tertium caelum	697-706
1477	*De providentia Dei atque humani arbitrii libertate*	
	Disputatio contra iudicium astrologorum	781-782
1478-79, Florença: 1481	*Consiglio contro la pestilenza*[105]	
1479	***Orphica comparativo Solis ad Deum***	825-826
1489	***De vita libri tres***	493-574
Florença: 1493	***De sole et de lumine***	965-975 (*De Sole*);

[101] Cf. SCHEFER, Bertrand. "L'art de la lumière". In: FICINO, *Quid sit lumen*. Paris: Allia, 1998, p. 7.

[102] O catálogo completo, no qual se baseou Alessandra Canavero, encontra-se nas obras de Kristeller. Cf.: KRISTELLER, Paul Oskar. *Supplementum Ficinianum*. ed. cit.; KRISTELLER, Paul Oskar. "Marsilio Ficino and his work after five hundred years". In: GARFAGNINI, G. C. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*: studi e documenti. Firenze: Olschki, 1986, vol. I, pp. 81-158.

[103] FICINO, Marsilio. *Sulla vita*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero. Milano: Rusconi, 1995, pp. 67-69.

[104] Texto ficiniano publicado por Kristeller. Cf.: KRISTELLER, Paul Oskar. *The scholastic background of Marsilio Ficino*, with na edition of unpublished texts, "Traditio", II (1944), p. 257-318; e republicado pelo mesmo pesquisador In: _____. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77-79.

[105] *Consiglio contro la pestilenza*. Firenze: P. di Giunta, 1523, pp. 2-60; Ibidem, Firenze: Albizzini, 1713, pp. 3-156. Disponível pela Gallica, sob o título "Contro alla peste Il consiglio di messer Marsilio Ficino", em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58858f/f4.image. Acesso em: 12 dez. 2016.

Relação de obras ficinianas		
Ano	**Título**	**Opera Omnia (pág.)**
		976-986 (*De Lumine*)
1498	*Apologia pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad Collegium Cardinalium*	
Veneza: 1495	***Epistolarum libri I-XII***	607-964
Traduções (integrais e parciais)		
1462	*Hymni* (Orfeu e Proclo)	
Antes de 1464	*De doctrina Platonis* (Alcino)	1945-1962
	De Platonis definitionibus (Espeusipo)	1962-1964
	Aurea verba **(Pitágoras)**	1978-1979
1463, Treviso: 1471	***Pimander*** **(Mercúrio Trismegisto)**	1836-1857
1464	*De morte* (Senócrates)	1965-1968
1467, Florença: 1839	***De Monarchia***[106] **(Dante Alighieri)**	
1482, Florença: 1484	***Opera Omnia*** **(Platão)**	
1484-86, Florença: 1492	***Enéadas*** **(Plotino)**, precedida da *Vita Plotini*, escrita por Porfírio	1538-1800 1537 (*Proemium*)
1488	*Comentário ao De sensu de Teofrasto* (Prisciano)	1801-1835
	Comentário ao De fantasia et intellectu de Teofrasto (Prisciano)	
1488, Veneza: 1497	*De mysteriis* (Jâmblico)	1873-1908
Antes de 1474	*De secta Pytagorica libri IV* (Jâmblico)	manuscrito
1488	*Comentário ao Alcibíades* (excerto) *e De sacrifício et magia* (Proclo)	1908-1928 e ss.
	De occasionibus sive causis ad intellegibilia nos ducentibus e *De abstinentia* (excerto)	1929-1939
	De daemonibus (excerto)	1939-1945
	De somniis (Sinésio)	1968-1978
1490, Florença: 1496	*De mystica teologia et de divinis nominibus cum commentariis* (Dionísio Areopagita)	1013-1024 (*Mystica*) 1024-1128 (*Divinis nominibus*)
Comentários		
1464-1466?	***In Platonis Ionem, vel de furore poetico epitome***	1281-1284
1469	***Commentarium in Platonis Convivium (De Amore)***	1320-1363
1474	*Argumentum seu commentarius in Phaedrum et summae capitum in eundem*	1363-1386
	Commentarii in Philebum libri duo	1207-1269
1475	*Argumenta in Omnia Platonis Opera*	1128-1130 (*Proemium*) 1130-1136
1486-1490, 1492	***Commentaria in Plotinum***	1537-1800
1492	*Compendium in Timeum et distinctiones capitum in eundem*	1438-1484
1493-1494	***Commentarius in Parmenidem***	1136-1203
	Commentarius seu potius distinctiones et summae capitum in Sophistam	1285-1294
Obra incompleta e fragmentária	*Commentarius in Epistulas D. Pauli*	425-472

Fonte: Adaptado pela autora (2020), através da relação organizada por Alessandra Tarabochia Canavero. Negrito nosso para destacar as obras a que mais nos referimos na presente tese.

[106] Conferir: "Prohemio di Marsilio Ficino florentino sopra la Monarchia di Dante, tradotta da lui di latino in lingua toschana, a Bernardo del Nero et Antonio di Tuccio Manetti, ciptadini florentini". In: Shaw, Prudence. *La versione ficiniana della Monarchia*, Studi Danteschi, LI (1978) 289-408, disponível em: https://it.wikisource.org/wiki/Monarchia/Proemio. Acesso em: 13 mai. 2017.

Com tal legado cultural tão significativo, sua reputação apenas se atenua nos séculos XVII e XVIII, quando o seu estilo filosófico é questionado diante do estabelecimento de novos paradigmas. É o caso da crítica efetuada por Johann Jakob Brucker, que considera "humilde" o lugar ocupado pelo filósofo renascentista, cujo pensamento estaria "corrompido por preconceitos e superstições" e que "cativado pelas bagatelas dos platonistas posteriores, finge, re-finge e muda Platão"[107].

Por outro lado, valorizando as irradiações da metafísica da luz e da poética filosófica ficinianas, há a hipótese de que essas sejam encontradas ainda fortemente na cosmologia de um pensador moderno: René Descartes, quando se considera, por exemplo, as suas reflexões em seu "Le traté de la lumière"[108]. A respeito dessa linha de continuidade temática, declara Leonel Ribeiro dos Santos:

> Descartes revela-se assim como um destacado representante moderno da riquíssima tradição especulativa dos pensadores da luz, a qual lança as suas fundas raízes na arqueologia mítica e teológica das matrizes que moldaram a civilização ocidental, onde convivem metafísicos, físicos, artistas, teólogos e místicos, como Platão, Plotino, São Boaventura e Marsílio Ficino, Suger de Saint Denis, Roberto de Grosseteste e Caravaggio, para evocar apenas alguns.[109]

Pode-se levar em consideração ainda até que ponto o heliocentrismo de Ficino pode ter preparado o terreno para a "moderna visão da natureza, do cosmos e da ciência"[110], em teorias de pensadores como Copérnico, Kepler e Galileu. Se é difícil precisar todas as fontes das quais se servira Ficino, igualmente desafiador é determinar o alcance de todo o seu legado. De qualquer forma, isso revela que a amplitude da sua produção é condizente com a dedicação de toda uma vida aos estudos filosóficos.

---

[107] BRUCKER, Johann Jacob. *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque actatem deducta*, ed. Richard H. Popkin and Giorgio Tonelli, 5 vols, in 6 (1766-67; Leipzig, 1975), 4.1:55. Original latino traduzido para o inglês por Christopher Celenza. Conferir: CELENZA, Christopher S. "What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life". In: *Critical Inquiry* 39, no. 2 (2013): 367-401. Tradução nossa da versão inglesa.

[108] DESCARTES, René. *Le monde de Mr Descartes, ou Le traité de la lumière et des autres principaux objets des sens*. Avec un discours de l'action des corps et un autre des fièvres, composez selon les principes du même auteur. Paris, 1664. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5534491g.texteImage. Acesso em: 12 mai. 2019.

[109] SANTOS, Leonel Ribeiro. "As metamorfoses da luz, ou a retórica da evidência na filosofia cartesiana". In: *Philosophica 8*, Lisboa, 1996, pp. 17-36.

[110] Conferir: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. "Marsílio Ficino e o Renascimento do Platonismo". In: _____. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Colibri, 2004, p. 241.

2.3 A luz como tema: considerações iniciais

Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
(Alberto Caeiro)

A importância dada à temática da luz por todos os ramos do conhecimento humano é compreensível, basta considerarmos a formação e a conservação do nosso próprio planeta. Pela teoria do "Big Bang", da grande nuvem de gás e poeira inicial, seguiu-se uma organização, trazendo o sol e, com ele, a vida tal como nós a entendemos. É a partir da fotossíntese que nos nutrimos e que pertencemos a um fascinante e complexo ecossistema, no qual está em jogo a nossa própria sobrevivência. O domínio do fogo, sinônimo de poder e de engenhosidade, fora imortalizado na imagem poética do acorrentado Prometeu, ao roubar um privilégio divino e doá-lo aos indefesos mortais[111].

O desenvolvimento da sociedade humana está intrinsecamente relacionado às tentativas de exercer o controle sobre a luz, pois, diferentemente de algumas espécies, que possuem uma capacidade inata de interação com a luz, através do fenômeno da bioluminescência, o homem, ao contrário, deve ao seu esforço e à sua arte a conquista dessa habilidade, que lhe possibilitou ampliar os seus limites espaciais e temporais no processo de interação no mundo, conforme observa Alfredo Salvetti, em seu histórico sobre a luz:

> A sociedade humana se desenvolveu, em boa medida, em torno da luz. De um grupo primitivo comendo ao redor de uma fogueira, a uma família conversando junto a um lampião de gás, transcorreram milhares de anos em tentativas de vencer a escuridão com o uso direto da luminosidade produzida, inicialmente, pela queima de alguma espécie de material combustível. A luz servia não apenas para iluminar, mas para aquecer, limpar, transformar, comunicar.[112]

Considerando a amplitude do conceito da luz, cuja simbologia é tão ampla quanto seu sentido literal, intencionamos percorrer algumas das significações mais difundidas e evidenciar as suas convergências com o pensamento ficiniano. A luz, em seu estado de dicionário, já nos proporciona uma amplitude de acepções que demonstra a sua grandeza, explicitando os seus aspectos material, imaterial, interno e externo, que serão largamente empregados na engenhosidade humana, seja nas artes, na ciência, na literatura ou na filosofia.

---

[111] ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, versos 1-25.
[112] SALVETTI, Alfredo Roque. *A história da luz*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2008, p. 15.

Não se trata apenas de uma luz visível ou daquela que escapa à nossa capacidade perceptiva mais rudimentar, mas de uma luz que envolve o universo por inteiro e que, por essa razão, está vinculada à nossa própria constituição, conforme define Salvatore Natoli:

> A luz é dia, forma, chama. A primeira experiência da luz é aquela do ver e no ver nós não vemos a luz, como se fosse algum objeto, uma árvore, uma montanha, uma flor, o próprio céu, **mas estamos na luz**: é a luz que nos faz ver[113].

Optamos, assim, por iniciar o percurso pela consideração do verbete em si, demarcando algumas ramificações significativas que terão influência em Ficino.

2.3.1 Uma luz sobre o vocábulo

> Ah! a luz! a luz sempre! luz em toda parte!
> A necessidade de tudo é luz.
> A luz está no livro. Abra bem o livro.
> (Victor Hugo)

Considerando a convergência dos diferentes estudos etimológicos sobre o termo "luz", encontramos as seguintes propostas quanto à sua origem: a) do sânscrito: *luk, luc* = luz, voltar os olhos à luz, olhar, ser luminoso, iluminar, originário de *ruc* [ru+c] = brilhar, iluminar; b) do grego: *λευκός/leukós* = brilhante, branco; c) do latim: *lūx lūcis* = luz[114]; a luz do dia se diz *lux* (oposta ao termo *nox*)[115]; c) do indo-europeu: **leuk* = brilhar[116]; **leuk-e-men* > **lousmen* > *lūmen*[117]. De acordo com Ferrater Mora, o termo λύχη, utilizado por Macróbio uma única vez, aponta para uma possível contração de λϋκηγενής, associado a Apolo[118].

Interessante observar que se atribui ainda uma associação da luz com o grego *φῶς* (*phaos/phōs*), da raiz *pha-*, da qual descende o verbo *phainō* = mostrar, tornar manifesto, que

---

[113] NATOLI, Salvatore. *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*. Milano: Feltrinelli, 2004, p. 273. Tradução e grifo nossos.
[114] RENDICH, Franco. *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*: indoeuropeo sanscrito-greco-latino. Editora Franco Rendich, 2013, pp. 363 e 378.
[115] ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*: histoire des mots. Paris: Klincksieck, 2001, p. 373.
[116] CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010, p. 397.
[117] ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. op. cit., p. 373.
[118] MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de filosofia* (Tomo II: L-Z). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 99.

dará origem ao termo diáfano, referindo-se ao transparente; ao que permite a passagem da luz. Em relação a tal fenômeno, Fontanier alerta para um duplo sentido, em que o termo φαίνεν (= brilhar, aparecer)[119] envolveria não apenas a recepção da luz, mas ainda abarcaria um sentido de transformação no seu portador e reemissor. Esse posicionamento foi expresso através das palavras do teólogo Joseph de Tonquédec:

> Porque a diafaneidade não consiste simplesmente em deixar passar, em transmitir a luz, mas em recebê-la primeiro para si, em se deixar penetrar por ela, para tornar a si mesmo luminoso. Os outros objetos só podem ser vistos através do diáfano se ele próprio estiver cheio de luz. Por si só, a diafaneidade é, portanto, um "poder" receptivo, do qual a luz é o ato[120].

Deuses egípcios, como Serafis e Ísis, são chamados de *phōs*, numa evidente analogia com o sol e a luz[121]. Na sua função de iluminar e, com isso, de nos fazer ver, a luz desempenha um papel duplo: o que possibilita a visão externa do mundo e aquele relacionado a uma fabricação interna de imagens[122], através da fantasia: o reflexo da luz externa na luz interior da alma, como diante de um espelho (*speculo*).

Percebe-se, então, que em sua definição, o vocábulo luz abrange tanto o fenômeno físico, quanto os aspectos místicos, teológicos e metafísicos[123]. Sendo assim, podemos entendê-lo cientificamente enquanto "radiação que, emitida por um corpo, incide na retina, provocando a sensação de visão [...]"[124], fonte de luz; iluminação artificial; corrente ou energia elétrica, como ainda associá-lo ao saber e à verdade, tornando-o sinônimo de

---

[119] FONTANIER, Jean-Michel. op. cit., pp. 90-91.

[120] "car la diaphanéité ne consiste pas simplement à laisser passer, a transmettre la lumière, mais à la recevoir d'abord pour soi, à s'en laisser pénétrer, de façon à devenir soi-même lumineux. On ne voit les autres objets à travers le diaphane que s'il est lui-même plein de lumière. En elle-même, la diaphanéité est donc une 'puissance' réceptive, dont la lumière est l'acte". In: TONQUÉDEC, Joseph de. *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*. Paris: J. Vrin, 1950. p. 80.

[121] LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia*. Tradução de Mário Krauss e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 403.

[122] "in fantasia hominis imaginem fabricat". Ibidem, VI, 13, p. 183.

[123] Ainda sobre o conceito de luz e seus desdobramentos simbólicos, ver também: BEIERWALTES, Werner. Verbetes "Licht" e "Lichtmetaphysik". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, cols.282-290; BLUMENBERG, Hans. "Licht als Metapher der Wahrheit". In: S*tudium Generale*, 10 (1957), pp. 432-447; GOLDAMMER. "Licht-Symbolik in philosophische Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15.bis zum 17.Jahrhundert". In: *Studium Generale*, 15 (1960), pp. 670-682; BREMER, D. "Licht als universales Darstellungsmedium". In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), pp. 185-206; NARDI, Bruno, "Metafisica della luce". In: *Enciclopedia Filosofica*, 3, 1957, pp. 182-187; KOCH, Joseph. "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie der Mystik des Mitellalters". In: *Studium Generale*, 13, 1960, pp.653-670; ASHWORTH, Jeniffer Ashworth. *Les theories de l'analogie du XIIe aus XVIe siècles*. Paris: Vrin, 2008; CROME, Peter. *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblicos,. Plotin. Porphyriois. Proklos*, München: Fink, 1970.

[124] SACCONI, Luiz Antonio. *Grande Dicionário Sacconi*. São Paulo: Nova Geração, 2010.

elucidação, esclarecimento, partindo desde o grau mais ínfimo até o mais elevado (da própria divindade).

De uma conceituação bifurcada decorre um amplo campo lexical[125], expresso em substantivos (raio, clarão, lampejo, claridade, lucidez, lume, fulgor, esplendor, deslumbramento, centelha), adjetivos (brilhante, luminoso, chamejante, esplendente, ofuscante, cintilante, lúcido, vívido, nítido, solar), verbos (alumiar, brilhar, aclarar, arder, chamejar, iluminar, irradiar, resplandecer, deslumbrar, espelhar) e advérbios (brilhantemente, luminosamente, lustrosamente, nitidamente, lucidamente), para citar apenas alguns exemplos. Também é farto o uso corriqueiro de expressões associadas ao fenômeno luminoso, nem sempre de modo consciente: "à luz de"; "no apagar das luzes"; "dar à luz"; "trazer a lume"; "vir à luz"; "lançar luz a"; ou, ainda, quando exclamamos: "é claro!"; "é fenomenal!"; "é espetacular!". O ato de lançar luz sobre determinado assunto ou fato torna-se evidente ainda no uso de expressões, tais como: "sob tal ponto de vista"; "por diferentes ângulos"; "sob determinada ótica".

Em relação às classificações atribuídas à luz no decorrer da tradição filosófica, destacam-se, de um lado, a sua diferenciação entre interna ou externa; de outro, o seu caráter natural ou divino; alguns consideram ainda o aspecto inferior ou superior. Temos, assim, a luz natural da razão, equivalente à luz do intelecto, sinônimo da própria razão ou da luz que esclarece (o Verbo)[126], expressão da faculdade cognoscitiva humana, denominada *lumen naturale mentis humanae*, também conhecida como *lumen naturalis* [ou *naturale*] *rationis*; por outro lado, há a luz em seu estado imaterial, da fonte ou próxima a ela, tratando-se da luz angélica, revelada[127] ou divina, tratada pelas expressões *lumen angelicum*, *lumen gratiae*, *lumen fidei* [128], *lumen increatum*, *lumen divinae revelationis*, *lumen infusium*, *lumen intelligibile/intellectuale* ou, ainda, *divina lux*, *lux intelligibile* ou *lux gratiae*.

Tal diferenciação aponta para o uso de dois termos de suma importância na metafísica da luz: *lux* e *lumen*, assim definidos por Fontanier: "A mesma raiz produziu dois nomes: um feminino, *lux*, que designa uma força luminosa difusa; o outro neutro, *lumen*, que designa na origem, mais concretamente, uma luz particular ou um objeto que ilumina"[129]. O

---

[125] SARGENTIM, Hermínio. *Dicionário de ideias afins*. São Paulo: IBEP, 1975, p. 80.; AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário analógico da língua portuguesa*: ideias afins. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010. pp. 166-167.

[126] LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. Tradução de CORREIA, Fátima Sá; AGUIAR, Maria Emília V.; TORRES, José Eduardo; SOUZA, Maria Gorete de. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 638-639.

[127] MATTOS, Carlos Lopes de. *Vocabulário filosófico*. São Paulo: Edições LEIA, 1957. p. 238.

[128] RUNES, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey, 1972. p. 185.

[129] FONTANIER, Jean-Michel. op. cit., pp. 90-91.

mesmo autor faz menção ao registro efetuado, no século VII, pelo enciclopedista Isidoro de Sevilha, em que são apontados os significados bem específicos desses dois termos: "A *lux* é a substância em si mesma (*ipsa substantia*)"; enquanto *lumen* é "o que escoa da lux (*quod a luce manat*)" [130].

Do mesmo modo, Silvia Magnavacca, assinala que *lux*, em linhas gerais, significa a "fonte luminosa (*in eo quod lucet*) e *lumen* a luz produzida por tal fonte (*in eo quod relucet*)"[131]. O próprio sufixo latino *-men* significa, aponta ela, "resultado, instrumento ou meio", o que revela a sua condição como segundo ato, oriundo da fonte ou *lux*. Outra associação muito recorrente, segundo a autora, diz respeito à luz enquanto conhecimento, o que decorreria de uma tendência a se atribuir ao termo *lux* um sentido mais místico, metafísico e físico, cabendo a *lumen* um aspecto gnosiológico e, por vezes, teológico, quando relacionado ao primeiro[132].

Na mesma linha, Ferrater Mora, ocupa-se, em um extenso artigo sobre o verbete luz, em percorrer o "conceito de luz em várias doutrinas e correntes, destacando, segundo o caso, um ou vários aspectos – mítico, teológico, metafísico, científico" [133] e, após evidenciar sobremaneira a influência na teologia cristã da associação entre a luz e o conhecimento, também destaca o recorrente emprego dos termos *lux* e *lumen* como manifestações lumínicas diferenciadas, sendo a primeira geralmente associada à fonte, enquanto a segunda aos raios dela emanados.

Alessandra Tarabochia Canavero, ao discorrer sobre a natureza da luz segundo Tomás de Aquino[134], aponta para esse emprego pelo filósofo do termo *lux* para o que concerne ao ser em ato e *lumen* para aquilo que não é luminoso por si, mas por um outro. Partilhando da abordagem aristotélica, Tomás defende a natureza física da luz. Sendo assim, "nada que seja por si sensível pode convir à realidade espiritual, senão metaforicamente"[135]. Canavero, então, assinala que, através desse uso metafórico, eventualmente, o filósofo interrelaciona os dois termos: "na primeira questão da *Suma Teológica*, encontramos: *lumen*

---

[130] "Lux, ipsa substantia; lumen, quod a luce manat, id est candor lucis: sed hoc confundunt auctores." In: SIVIGLIA, Isidoro di. A cura di Angelo Valestro Canale. *Etimologie o Origini*. Torino: UTET, 2014, Liber XIII, X, 14.

[131] MAGNAVACCA, Silvia. op. cit., p. 415.

[132] Ibidem, p. 414.

[133] MORA, Jose Ferrater. op.cit. p. 100. Tradução nossa do espanhol.

[134] CANAVERO, Alessandra Tarabochia. "La luce in Tommaso D'Aquino". In: *Verbum* VI/I (2004), pp.161-177.

[135] Ibidem, p. 164. A autora menciona a seguinte passagem de Tomás de Aquino: "Sed omne nomen quod dicitur de Deo per similitudinem a creatura corporali sumptam, convenit sibi metaphorice" (AQUINO, Tomás de. *Setentiae*. Ed. Parmensis, t. VI, p. 499a).

naturale intellectus (a. 2, *resp.*) e *naturale lumen rationis humanae* (a. 5, *resp.*); mas ainda *divinum lumen* (a. 4, *resp.*), *lumen divinae scientiae* (a. 5, *resp.*)"[136].

Se na língua latina a existência de dois vocábulos facilita a distinção entre eles, o mesmo processo não ocorre em línguas em que existe apenas uma palavra para expressar essa ambivalência de sentidos. Em vista disso, Alejandro Jiménez, em sua tradução dos opúsculos ficinianos *De Sole* e *De Lumine*, contando apenas com o vocábulo *luz* para descrever o duplo fenômeno, resolveu diferenciá-los grafando de modo cursivo a sua referência à *lux*. Declara o tradutor:

> No entanto, devemos ter em conta que o termo *lux*, traduzido por *luz*, é o ato primeiro do corpo lúcido, pelo qual, no sentido estrito, não se deve confundir com a fonte ou o agente, seja este Deus ou o próprio Sol, já que, desse modo, poderiam ser geradas confusões. [137]

Durante a leitura da obra ficiniana, percebemos a menção a este duplo ato: de luzir internamente, mais próximo ao que se entende por *lux*, e o de iluminar, ação externa, e que pode ser associada a *lumen*. No entanto, somos surpreendidos pelo emprego por vezes "indiscriminado" de ambos os termos, sem que se comprometa necessariamente o resultado da discussão metafísica sobre a luz. É importante salientar que a permuta ocasional dos significantes *lux* e *lumen* não altera os significados que carregam consigo e que permanecem concordantes com a tradição. Se entendemos que nada parece fortuito nas posturas adotadas pelo mestre florentino, podemos indagar quais intenções estariam presentes nesse ato.

Quanto ao termo *lux*, o filósofo o utiliza largamente e, no primeiro capítulo do seu *De Sole*, profere "*Dei lux*[138]" para referir-se à luz em seu sentido mais puro, não destoando, desse modo, da tradição medieval, embora seja comum em seguida encontrar o termo *lux* para designar o que tradicionalmente se aplica a *lumen* e vice-versa. O que ocorre, por exemplo, em: "*lux* omnium simillima Deo" (sentido original); "*Lux* autem sensibilis" (sentido "invertido"). Numa passagem em que o autor questiona a natureza da luz, faz referência a uma "*lumen* divinum", enquanto lança a questão "Quid *lux* in Deo", estendendo para "[Quid *lux*] in angelis, in caelestibus, in igne"[139].

---

[136] Ibidem, pp. 174-175.
[137] JIMÉNEZ, Alejandro Flores. "Estudo introdutório". In: FICINO, Marsilio. *Sobre el Sol y Sobre el lumen.* México: Bonilla Artigas Editores, 2013. E-book.
[138] "[...] nisi quatenus ipsa Dei lux illinc adflatis mentibus praefecerit [...]" Cf. "De Sole, I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 965.
[139] Cf. "De lumine,V". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 977.

Uma hipótese para a adoção de tal comportamento, aparentemente ambíguo, talvez se encontre no cerne de sua teoria da participação, pois, para ele, a luz que se propaga permanece essencialmente a mesma durante os estágios percorridos. Sendo assim, a utilização de um ou de outro termo, que serve apenas para diferenciar essas duas facetas da mesma luminosidade, possui importância secundária, pois o que flui pelo que se denomina *lumen* não deixa de ser a *lux* em seu aspecto dinâmico. Não seria mais um recurso estilístico por ele adotado para nos lembrar do caráter tênue dessa separação entre unidade e multiplicidade?

Outra observação a ser realizada em relação ao significado da luz diz respeito ao seu contraponto: as trevas. Para alguns, evidenciando uma relação antagônica; para outros, paradoxal. Intimamente relacionada com os mitos cosmogônicos, o dualismo luz-escuridão demonstra a transversalidade do tema da luz no imaginário humano, independentemente de período, fronteira ou crença. Eis, por exemplo, um relato proferido por um cacique da tribo guarani:

> A única luz que existia era a do calor do próprio coração de Nhanderu Tenonde Papa. É apenas no momento em que Nhanderu Tenonde cria a primeira terra (Yvy Tenonde) que aparece a luz solar. Kuaray, seu filho, nas narrativas de origem Mbya, é criado para iluminar a primeira terra a partir do reflexo da iluminação do coração de Nhanderu Tenonde ou do reflexo da sua sabedoria divina.[140]

Salvaguardadas as devidas particularidades, a luz e o sol constituem símbolos religiosos primordiais, associados, direta ou indiretamente[141], a numerosas divindades, as quais recebem as mais diversas denominações: Rá (para os egípcios), Apolo (para os gregos), Febo (para os romanos), Ahura Mazda e Mitra (para os persas), Bel (para os semitas), apenas para citar algumas.

Na religião persa, por exemplo, o "espírito" da Luz é simbolizado por Mitra, divindade solar, a qual Plutarco faz referência, em seu *Os Mistérios de Ísis e Osíris*, atribuindo-lhe uma importante função mediadora entre a luz e a obscuridade: "[...] no meio deles estava Mitra, sendo que também a Mitra os persas o chamam Mesítēs ("Mediador")[142]". Segundo alguns estudiosos, como Israel Méndez, algumas conotações derivam dessa

---

[140] RCID Tenonde Porã, 2010.

[141] Algumas associações dizem respeito à origem etimológica das divindades. É o caso, por exemplo, de Serafis e Ísis (= phos), Zeus e Júpiter (derivados de dei = brilhar), Amitabha (= luz infinita), correspondente celeste do Buda histórico. Conferir: LURKER, Manfred. op. cit., p. 403-404.

[142] Plutarco. "Os mistérios de Ísis e Osíris", 46, 369E. In: PARDO, Francisca Pordomingo & DELGADO, José Antonio Fernández (trad.). Obras Morales y de Costumbres. *Sobre Isis y Osiris.* Madrid: Gredos, 1995, p. 149.

atribuição mediana (μεσίτην)[143]: tanto de ordem física, situando Mitra a um meio caminho entre os homens e Cronos; quanto de ordem filosófico-moral, em que a divindade seria a responsável por manter a ordem cósmica, constituindo "uma terceira natureza, que intervém no meio das duas forças antagônicas que atuam na criação[144]".

Um primeiro aspecto, aliás, ressaltado pela metáfora da luz diz respeito à sua contraposição à desordem e à escuridão, seja no âmbito físico ou espiritual. A exemplo do *fiat lux* bíblico[145], a luz é considerada o primeiro ato de Deus, dando origem ao que entendemos como cosmos ou mundo, e marca a ruptura com uma situação de caos ou trevas. Na clássica definição de Ovídio, esse caos é definido como massa informe e confusa[146], que sob uma poderosa intervenção, será substituído pela paz e concórdia[147].

Essa ideia de ordenação também está presente no *Timeu* platônico, na medida em que o demiurgo organiza aquilo que inicialmente estava em movimento irregular e desordenado[148]. Além disso, é recorrente, em algumas cosmogonias, a associação da ordem com a beleza, que é explicitada por Ficino, ao associar *mundus* a *ornamentus*. Na visão platônica, isso ocorre por uma questão de justiça, uma vez que toda a ação divina, como a formação do mundo, só pode ser bela e livre da inveja[149].

Na versão grega que nos chega através de Hesíodo, o caos é tratado como uma divindade primordial, cuja força dispersora e de cisão é contraposta a de um deus unificador: Eros, "o mais belo entre os deuses imortais"[150]. No mesmo poema há a operação da luz, do raio, do relâmpago, anunciadores de que "o calor prodigioso traspassou o caos"[151].

Herdeiro de uma longa tradição, Ficino reconhece esse período que antecede a luz como *inchoationem*, que corresponde ao que os antigos teólogos consideravam como o *caos primitivo*: um estado inicial, apto a receber uma forma[152]. Sendo assim, percebemos, em sua

---

[143] MÉNDEZ, Israel Campos. "Plutarco y La Religión Persa: El Dios Mitra (Plutarch and Persian Religion: the God Mithra)." In: Germán Santana Henríquez (ed.). *Plutarco y las artes.* XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Madrid, Ediciones Clásicas, (2013). p. 295-297.

[144] Ibidem, p. 297.

[145] *BÍBLIA SAGRADA*. Gênesis, 1, 3.

[146] "quem dixere chaos: rudis indigestaque moles". In: OVÍDIO. *Metamorfoses,* versos 5-9.

[147] "Hanc deus et melior litem natura diremit, [...] quae postquam evolvit caecoque exemit acervo, dissociata locis concordi pace ligavit [...]". In: OVÍDIO. *Metamorfoses,* verso 25.

[148] PLATÃO, *Timeu*, 30a.

[149] PLATÃO, *Timeu*, 29e-30a.

[150] HESÍODO, *Teogonia*, versos 116-120.

[151] Ibidem, versos 698-700.

[152] "[...] quam formarum vocamus inchoationem et prisci Theologi chaos antiquum, cui Deus, ut Timeus docet, formatricem virtutem applicat, non tamquam materiae propriam, sed tanquam Dei ipsius instrumentum aliquod ad formandum huic virtuti influxum caelestem elementalemque accommodat". FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., II, 7, p. 80.

síntese sobre o ato gerador, a expressão da tríade amor-perfeição-beleza, a partir da operação divina sobre o caos:

> Por outro lado, nós dizemos que essa essência, ainda privada de formas, é o caos. Sua conversão em Deus, o nascimento do amor; [...] sua formação, sua perfeição; e, para designar esse conjunto de todas as formas e de todas as ideias, nós usamos em latim a palavra *mundus*, e em grego a palavra *cosmos*, que quer dizer ornamento.[153]

Percebemos que Ficino atribui ao termo *mundus* um sentido positivo que nem sempre foi adotado pelos teólogos que o precederam. A esse respeito, a pesquisadora Silvia Magnavacca apresenta, a respeito do vocábulo *mundus*, diferentes conotações. No sentido primário trata-se de compreendê-lo como a totalidade ordenada das coisas, o que poderíamos dizer que reserva um valor neutro; porém, outros empregos da palavra possuem matizes positivas e negativas. O corpóreo, assim, pode constituir ora um instrumento, ora um obstáculo ao alcance da realidade incorpórea ou espiritualizada. Há quem enfatize, por essa razão, a miserabilidade da condição humana, enquanto outro prefira o enfoque da dignidade dessa mesma condição.

O filósofo de Careggi pertence ao segundo grupo e, através de sua habitual capacidade de lidar com o jogo simbólico das palavras, estabelece um cruzamento de expressões para revelar a tensão que interliga potência e ato: "Os platônicos chamam caos o mundo sem forma, e mundo, o caos formado"[154]. Podemos indagar se há aqui a mesma relação de continuidade que apontamos na relação supracitada entre *lux-lumen*, pois esse quiasmo parece indicar a existência muito mais de uma relação de complementaridade que de oposição, assemelhando-se ao preceito aristotélico em que "a mesma natureza ora é treva, ora é luz"[155].

Semelhante dialética encontra-se expressa num princípio já apontado por Heráclito: "As coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma

---

[153] "Porro essentiam istam nondum formatam chaos esse uolumus, primam ipsius in deum conuersionem amoris ortum [...] formationem amoris perfectionem. Formarum omnium idearumque complexionem, mundum latine, grece κόσμον, id est, ornamentum uocamus". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., I, 3, p. 13.

[154] "Chaos Platonici informem mundum uocant, mundum uero formatum chaos". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed, cit., I, 3, p. 11.

[155] ARISTÓTELES. *De Anima*. III, 418b 26.

unidade, todas as coisas"[156]. Não nos parece que a opinião de Ficino esteja muito distanciada de semelhantes pontos de vista, ainda mais quando os consideramos plenamente concordantes com a lei hermética da correspondência entre os diferentes níveis da realidade, da qual o filósofo é assumidamente um seguidor.

Consideraremos agora outro aspecto da metafísica da luz: o da dissipação das trevas da ignorância. Retomando o *Timeu*, o demiurgo não finaliza a sua mais bela obra sem antes dotar o corpo de alma e, por sua vez, a alma de intelecto e não apenas em âmbito particular ou humano, mas também em relação ao próprio mundo[157]. Na interpretação ficiniana, desse processo resultam três instâncias, correspondentes aos seguintes níveis da realidade:

> Para eles [os platônicos] há três mundos e deve haver igualmente três caos: o primeiro é Deus, autor do universo, que nós chamamos o bem em si, ele cria primeiro a inteligência angélica, depois, segundo Platão, a alma do mundo e, enfim, o corpo do mundo.[158]

A dotação de um intelecto constitui, assim, a ação primorosa de um deus, garantindo não só o encanto, mas a razão de ser de sua obra. Sem o intelecto, o homem não teria meios de se reportar à noção de um Criador. O mundo e o homem "são" porque foram "pensados" por Deus, o que remete à imbricada relação entre o *ser* e o *pensar*, destacada por Parmênides. Na visão ficiniana, a fonte é pura luz que não guarda para si o seu excesso, mas, por amor, o expande para o mundo. De uma instância a outra, o movimento é caracterizado como um influxo divino, que parte da fonte, atravessa o céu e chega à matéria inferior[159], sem que, no entanto, como já defendia Platão, perca as suas propriedades originais[160].

---

[156] Cf. "Heráclito". In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. DK22B10. Utilizamos a tradução encontrada em: "Heráclito". 203. Fr. 10, [Aristóteles] de mundo 5, 396b 20, In: KIRK, Geoffrey; RAVEN, J. E.; SHOFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos*: história crítica com seleção de textos. Tradução Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 197.

[157] PLATÃO, *Timeu*, 30b.

[158] "Tres apud eos mundi sunt, tria itidem chaos erunt. Primum omnium est deus, uniuersorum auctor, quod ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato uult, postremo mundi corpus". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., I, 3, p. 11.

[159] "Forte vero divinus influxos ex Deo manans, per caelos penetrans, descendens per elementa, in inferiorem materiam desinens, illa ipsa est formatrix virtus, quam Plato vocat divinae intelligentiae rationem, per cuius infusionem machina mundi ex necessitate constat et mente, id est ex materia corporibus necessaria et ex formis pulcherrimo quodam ordine divinam mentem bonitatemque referentibus." FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., II, 7, p. 80.

[160] PLATÃO, *Timeu*, 50b-c.

3 A ESTÉTICA DA LUZ

3.1 Da apreensão poética do mundo: uma questão de coerência

Eu não sou eu nem sou o outro
sou qualquer coisa de intermédio.
(Mário de Sá-Carneiro)

Em carta enviada ao amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino declara: "Legitimus amoris terminus est *consuetudo*"[161]. A proposta ficiniana é amorosa por excelência e oferece aos seus visitantes uma ampla "hospitalidade", desde que, seguindo as recomendações do mestre, os que dela se aproximem estejam desprovidos de qualquer ódio que porventura ainda portem consigo[162], afinal, e para que não se esqueçam do propósito platônico que os conduziu até ela, estaria inscrito nas paredes da sua Academia o seguinte preceito: "Todas as coisas se dirigem do bem ao bem[163]. Regozija-te no presente. Não valorizes as propriedades, nem busques honra; evita os excessos, evita a atividade. Regozija-te no presente"[164].

Uma filosofia que privilegia as relações, coerente com um dos sentidos encontrados para o termo "consuetudo" que compõe a definição acima mencionada (relações; trato; intimidade[165]). É através das cooperações e da união entre pessoas, teorias e dimensões da realidade que Ficino efetua a construção de um legado teórico significativo e original. Investigações profundas, que não são detidas por fronteiras físicas ou ideológicas, trazem à tona um admirável manancial de conhecimentos. Do mesmo modo como se observa nas interações humanas, do choque entre posicionamentos aparentemente divergentes, pode ser extraído um substrato comum.

E o filósofo faz dessa atividade integradora uma prática de vida – ponto em que entramos em outra faceta de "consuetudo" (costume; hábito; uso[166]) – que se expressa na

---

[161] "Legitimus amoris terminus est consuetudo". FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 631-632.

[162] "Si quid forte fers tecum amori contrarium, si quid haves odii, prius pnito, precor, quam medicinas hic vitales attingas". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 200.

[163] Clara referência à filosofia de Dionísio Areopagita. Cf: "[...] o movimento amoroso, [...] que é preexistente no bem e emana do bem para os seres e novamente retorna ao bem". In: PSEUDO-DIONÍSIO. *Dos nomes divinos*, §14 – 712c.

[164] "A bono in bonum omnia diriguntur. Laetus in presens. Neque censum aestimes, neque appetas dignitatem. Fuge excessum, fuge negotia. Laetus in presens". In: FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*. ed. cit., p. 609. Trata-se da carta dirigida a Francesco Musano, intitulada "Medicina corpus, musica spiritum, theologia animum".

[165] TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. Porto: Universidade do Porto, 1942, p. 195.

[166] Ibidem, p. 195.

harmônica e respeitada liderança que exerce em seu círculo intelectual. Para ele, a filosofia também possui a função de alterar e enobrecer condutas, tal como ocorrera a Diógenes Laércio, através da influência inspiradora do sábio Xenócrates[167].

Esse amor, que a tudo une e transforma, constitui uma prova de que na Natureza não há, em última instância, uma separação brusca. As interconexões foram garantidas na escala ontológica, na medida em que Deus considerou "necessário colocar entre a qualidade toda mutável e a essência absolutamente imutável, um intermediário[168]" que, por apresentar ambas as características, possibilitou a passagem, apresentando outro viés importante: o da comunicação e com ela o da linguagem. Seria essa uma outra conotação para o termo "consuetudo" (o uso (t. gram.); língua; linguagem)[169]? – o de estar numa dimensão mais subjacente, perfazendo as ligações?

De qualquer forma, entendemos que, para o nosso filósofo, o acesso ao conhecimento não pode prescindir de um ato amoroso e não bastará ter compilado vasto conteúdo atribuído a uma *prisca sapientia*, pois agora uma outra tarefa se impõe e com semelhante rigor: a do cuidado com a forma, como se exigisse que, mediante todo o *corpus* agora encontrado, e já considerado *bom*, pudesse ser reclamada a presença do *belo*.

Há intrinsecamente nas relações que Ficino estabelece consigo mesmo, com o outro e com o mundo um princípio de coerência, aliando a teoria à prática, a forma ao conteúdo, ou, platonicamente falando, o Bem ao Belo. Da sua apreciação estética do mundo (dimensão do "ver") resulta um modo de relatar (dimensão do "dizer") que não deseja perder a essência poética apreendida por meios que transcendem os limites da razão.

Ficino não foge a esse desafio e o objetivo dessa primeira parte do nosso trabalho constituirá em levantar e discutir evidências de que, através da riqueza do seu estilo, ele encontra o mecanismo correto para conduzir em bons trilhos as suas pesquisas sobre temáticas tão abstratas e essenciais, quanto a que se situa no cerne da tese aqui considerada: a luz.

3.1.1 O homem como mediador universal: o Jano renascentista

> A grandeza do homem consiste em ser uma ponte e não uma meta;
> o que se pode amar no homem é ser ele uma *ascensão* e um *declínio*.
> (Nietzschie)

---

[167] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XII, 2, p. 208.
[168] "[...] necessario ponendum est aliquid quod partim immobile sit, partim etiam mobile [...]" Ibidem, I, 4, p. 57.
[169] TORRINHA, Francisco. op. cit., p. 195.

A figura central do palco neoplatônico-renascentista é certamente o homem, mas o cenário em que ele se insere não está encoberto ou obscurecido. O habilidoso ator conduz o nosso olhar – o da plateia – em todas as direções, lançando os holofotes ora para o alto, ora para si mesmo e até nos surpreende e nos ofusca quando lança a luz repentinamente em nossa direção. Porém, a surpresa maior está reservada para a cena em que percebemos que seus pés não tocam o solo – ele está suspenso. Rindo do nosso espanto, sobe e desce a corda num malabarismo triunfante como se executasse um balé em pleno ar.

Sob a perspectiva filosófica de Marsilio Ficino, o grande teatro do mundo possui como protagonista a alma humana. Uma situação privilegiada que não advém, como se poderia pensar, de sua condição superior a todos os seres, pois há o que a precede e a supera: Deus e os Anjos; como ainda o que lhe é inferior: a Qualidade e a Matéria. Parafraseando Drummond, poderíamos dizer que "no meio do caminho tinha um homem", significando uma mudança na perspectiva da qual se observa o mundo e suas relações.

Do Uno ao Múltiplo, a escala ontológica ficiniana apresenta suas similaridades com a graduação do ser estabelecida por Plotino, da qual é herdeira, e, embora, como assinala Kristeller, devido às particularidades que as diferenciam, tal semelhança seja mais aparente que real[170], a releitura ficiniana do esquema plotiniano garante à alma a centralidade do mundo:

> É o maior milagre da natureza. [...] Ela [a alma] possui em si mesma as imagens da realidade divina, das quais depende, as razões e os modelos das realidades inferiores, que de algum modo são produzidas por ela. Constituindo o centro de todos os seres, ela possui as potencialidades de todos. [...] pode ser chamada justamente de centro da natureza, meio de todas as coisas, encadeamento do universo, a visão de todas as coisas, nó e vínculo do universo[171].

Nota-se nessa passagem uma forte influência da lendária figura de Hermes Trismegisto. O homem é esse *miraculum*[172], digno de admiração e de honra. Ele está feliz em

---

[170] Kristeller, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit., pp. 67-68.

[171] "Hoc maximum est in natura miraculum. [...] Imagines in se possidet divinorum, a quibus ipsa dependet, inferiorum rationes et exemplaria, quae quodammodo et ipsa producit. Et cum media omnium sit, vires possidet omnium. [Quod] si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula, ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., III, 2, pp. 141 e 142.

[172] "Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus". Cf.: "Asclépio, VI". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. A cura di Ilaria Ramelli (testo greco, latino e copto). Milano: Bompiani, 2014, p. 522.

seu *loco medietatis*, pois é amado pelas esferas superiores e, igualmente por amor, permanece vinculado aos seres que lhe são inferiores e por ele governados.

No mesmo sentido, Giovanni Pico della Mirandola, no seu famoso *Discurso sobre a dignidade do homem*, recorre ao árabe Abdala de Sarraceno para afirmar que a espécie humana constitui "o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo"[173]. A posição central do homem, *in mundi positum meditullio*[174], permite-lhe um campo de observação melhor para as escolhas que precisa efetuar a fim de plasmar a si mesmo, na significativa liberdade que lhe fora assegurada[175].

Seja no corpo do mundo ou no corpo humano, a alma (e, por extensão, o homem) situa-se, em tais contextos, sempre "no meio", como um terceiro elemento, resultante de uma mistura entre os seres indivisíveis e divisíveis: Plotino refere-se a uma essência que se estabelece entre outras duas[176] e Hermes retrata o homem como um *terceiro ser vivente*[177].

Nesse sentido, Michela Pereira defende a existência de uma "doutrina do meio", advinda da análise da alquimia hermética, na qual o ponto central "permite as passagens transformadoras de um ao outro estado, segundo a circularidade afirmada de modo inequívoco no primeiro aforisma da tábua esmeraldina"[178].

Ficino faz referência a tal forma, ao tratar a alma racional como terceira essência (*tertia essentia*), de grau intermediário, que estabelece uma ligação entre Unidade e Multiplicidade, apresentando uma dupla natureza:

> [...] intermediária entre os seres superiores e inferiores, a alma que chamamos, com justa razão, à maneira dos platônicos, terceira essência e essência intermediária, porque, em relação a todas as coisas, ela é intermediária e, em toda a parte, a terceira.[179] [...] existe uma forma intermediária, em parte unida ao corpo, em parte separada [...] Assim é toda alma racional, pois governa o corpo e também se dedica à contemplação[180].

---

[173] "Legi, Patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse". In: Mirandola, Giovanni Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem,* ed. cit., p. 49.

[174] Ibidem, p. 50.

[175] Ibidem, p. 53.

[176] Plotino, *Enneadi*. A cura di Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1992, IV, 1-2, p. 548.

[177] TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. A cura di Ilaria Ramelli, ed. cit., pp. 219 e 531.

[178] PEREIRA, Michela. "I septem Tractatus Hermetis: note per una ricerca". In: LUCENTINI, Paolo; PARRI, Ilaria; PERRONE COMPAGNI, Vittoria (org.). *Hermetism from late antiquity to humanism*: la tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001. Belgium: BREPOLS, 2003. p. 665.

[179] "[...] animam vero inter illa summa et haec infima mediam, quam merito essentiam tertiam ac medium more Platonico nominamus, quoniam et ad omnia media est et undique tertia." In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*. ed. cit., III, 2, p. 137.

[180] "[...] forma quaedam sit media, partim iuncta corpori, partim etiam separata [...] Talis est autem rationalis anima omnis, quia et regit corpus et speculatur." Ibidem, X, 3, p. 66.

Semelhantemente ao que ocorre quando olhamos para um espelho plano, em que, entre nós e a nossa imagem, há uma simetria e a formação de um centro, o qual, sob raios luminosos, nos devolve ao olhar o nosso próprio reflexo, assim também podemos estender simbolicamente esse fenômeno à abundância de relações trinas entre as coisas na filosofia ficiniana, em que a presença de um terceiro elemento (*medium)*, possibilita a comunicação entre dimensões tão díspares e distanciadas umas das outras. Do Uno ao Múltiplo estabelece-se uma gradação logicamente articulada (providência), através dos elos ou pontos de intersecção do caminho:

> É o encadeamento recíproco das inteligências e essa transmissão ininterrupta das luzes superiores às inferiores que nós denominamos providência. [...] Somos conectados, como por três cabos, a toda a máquina, à inteligência por nossa inteligência, aos "ídolos" por nosso "ídolo", às naturezas por nossa natureza [...].[181]

O homem, a alma, o espírito, o amor, a linguagem e a luz – todos eles, em algum momento e por determinado viés, assumem essa condição de intermédio vinculante (*vinculum universi*). Atuando como pontes entre extremos, adquirem mesmo a primazia de uma necessidade: "Portanto, como essas realidades se opõem em todos os aspectos, elas não se sucedem imediatamente, mas precisam de um intermediário que as una[182]".

Em defesa desse argumento, Ficino resgata a importância do ensinamento deixado por um importante pré-socrático: "[...] a poesia de Empédocles proclama que haja elementos mutuamente opostos e que haja um intermediário entre os opostos quando os opostos são mais distantes um do outro e eles não podem encontrar harmonia sem um intermediário".[183] Essa passagem, que consta no seu *Comentário ao Timeu*, parece atingir o respaldo máximo quando, na mesma obra, o autor sela a função do elemento vinculador: "o intermediário tem o poder de proteger a unidade dos extremos e sua própria unidade também" [184].

---

[181] "Harum connexionem hanc mutuam scintillarumque infusionem a superioribus ad inferiores continue demanantem providentiam appellamus [...] Ergo iis quasi tribos rudentibus toti machinae colligamur, mente mentibus, idolo idolis, natura naturis [...]".Ibidem, XIII, 2, pp. 208 e 209.

[182] "Quoniam ergo res illae ab omni parte invicem opponuntur, proxime sibi non succedunt, sed medio quodam indigente copulante" Ibidem, I, 6, p. 67.

[183] "[...] ut poesis canit Empedocles, contraria inter se elementa. Esto et inter contraria medium: quando contraria et maxime distant et absque medio minime congruunt [...]". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1445.

[184] "[...] ubi ait, medium uim habere, per quam nom solum extremorum, sed suam quoque custodiat unionem". Ibidem, p. 1445.

O mestre da Academia Florentina simboliza esse *medio coniungantur*[185], recuperando da tradição a imagem poética de Jano[186]. Afinal, que figura mitológica melhor poderia simbolizar toda a rica duplicidade que permite à alma humana se lançar em direção ao infinito incorpóreo ou desvendar as dimensões materiais microscópicas? Todavia, no âmbito neoplatônico-renascentista, não seria o próprio Ficino esse Jano?

Levando em consideração que, para esse pensador, os aspectos teóricos do saber não estão desvencilhados de uma prática de vida, podemos supor que a resposta a essa pergunta seja positiva. Afirma ele, como já vimos, que "vão é conhecimento que o homem não o aproveita para si" [187], questionando, inclusive, o valor de todo aquele que, instruindo os demais, não consegue, no entanto, ser mestre de si mesmo[188].

Sabendo da devoção ficiniana à propagação do conhecimento, poderíamos considerar, sob tal perspectiva, que o acesso proposto por esse filósofo à sabedoria antiga dos *prisci teologi* inclui dois movimentos: um em direção a si mesmo e outro rumo ao exterior. De um lado, o seu destacado empenho em traduzir e comentar os numerosos textos a que teve acesso, constituindo um movimento centrífugo ou difusor de uma *sapientia*; de outro, a necessidade de que todo esse trabalho passe primeiramente por um burilamento interior.

Durante o Renascimento, a vida contemplativa não representa a negação de uma vida ativa. A revolução promovida pelas intensas mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas era muito significativa e, para a maioria dos pensadores da época, não havia como ignorá-la. Nesse sentido, Ficino declara que o saber se encontra a serviço da vida, cabendo ao homem uma atitude responsável consigo mesmo e com o seu entorno.

Caberia, então, ao homem, um duplo olhar: contemplando o infinito, permanece, no entanto, com os pés bem firmes na terra e igualmente observa o mundo físico. Não apenas nos escritos neoplatônicos encontramos essa condição tão real quanto simbólica. Vejamos um exemplo de como a arte também a registra e a consegue expor tão claramente quanto as palavras.

Um cortejo de sábios, teólogos, artistas e nobres (embora saibamos que não raramente tais rotulações coexistam numa mesma personalidade durante o Renascimento) é retratado

---

[185] "Ideo non potest angelus esse immobilis unitas, ne duo extrema sine medio coniungantur [coniunguntur]". Ibidem, I, 6, p. 67.

[186] "Ac licet animus per naturam essentiae tertiae, Iani bifrontis instar, utrumque respiciat, corporeum scilicet et incorporeum [...]". Ibidem, XVI, 5, p. 123.

[187] "Philosophi veteres, rex omnium felicissime, coelestium vires inferiorumque naturas diligentissime perscrutati, cum existimarent hominem frustra sapere qui non sibi sapit [...]" Cf. "Proêmio". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*. ed. cit., III, p. 196.

[188] FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*. ed. cit., p. 637. Trata-se da carta dirigida a Cristóforo Landino, intitulada "Stultitia miseriaque hominum".

num majestoso ciclo de afrescos pelas mãos de Benozzo Gozzoli. Trata-se d'*A Procissão dos Magos*[189], exposta na capela do Palácio Médici-Riccardi.

Desfilam também na obra os mestres bizantinos, participantes do Concílio em Florença, tais como Jorge Gemisto (Pleto) e o seu discípulo Bessarion, que tanto influenciaram a cultura da época. Bem ao modo ficiniano de conceber a realidade, mesclam-se, em tal projeto iconográfico, as temáticas pagãs e cristãs.

Porém, o que nos interessa focar aqui é a imagem de Marsilio Ficino, que aparece ao lado de Pleto, cuja presença no ambiente florentino, por intermédio do poderoso Cosme, influenciaria o destino do então ainda menino[190] a um projeto ousado de renovação do platonismo, como apontamos anteriormente. Numa primeira impressão, podemos não perceber o detalhismo do artista, mas avancemos até o rosto da figura do nosso filósofo.

Nota-se que o seu olhar esquerdo está voltado para cima, o que já seria esperado daquele que devotou sua vida a nos alertar sobre a realidade imortal e incorpórea. O impressionante é que o outro olho não acompanha a mira do primeiro: ele está voltado para a frente, para o mundo corpóreo, do qual Marsilio não apenas se sente integrante, como ainda faz questão de valorizar. A habilidade do artista faz saltar diante de nós, de modo instantâneo e para-além-das-palavras, então, todo um tratado sobre o pensamento ficiniano, a respeito da alma e do mundo. Em carta endereçada a "todo o gênero humano", em que recomenda que "para melhorar a sorte, torna-se necessário mudar a figura da alma", Ficino menciona essa dupla visão, em que o homem, ao mesmo tempo em que se esforça com um olho a perceber as coisas terrenas do seu entorno, com o outro procura as coisas celestes[191].

Tal condição ressalta um outro aspecto que será discutido ao longo do presente trabalho: o poder da alegoria no alcance de conceitos muito abstratos e quase inabordáveis, sintetizando-os e descrevendo-os com maestria. Nesse sentido, poderíamos propor aqui uma síntese entre as figuras de Ficino e do Jano mitológico por ele recuperado, através da pintura magistral de Gozzoli.

---

[189] A procissão dos magos/*Capella dei magi* (1459-61) constitui um ciclo de afrescos de Benozzo Gozzoli (1420-1497), localizado na capela do Palácio Médici-Riccardi. Imagem disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Benozzo_Gozzoli#/media/Ficheiro:Gozzoli_magi.jpg. Acesso em: 12 jan. 2020.

[190] O Concílio, que tinha por objetivo reunir as igrejas latina e grega, ocorrera em Florença em 1439, quando Ficino tinha então apenas 6 anos. As explanações do sábio Gemisto a respeito de Platão produziram um forte impacto em Cosme de Médici, que culminou na formação da Academia Platônica em Careggi e na reativação do platonismo encabeçada por Marsilio Ficino.

[191] "Praeterea conentur altero quidem oculo terrena undisque omnia altero autem coelestia circumspicere". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 755 [Vi sortem in melius mutes, anima figuram in melius muta].

3.1.2 A linguagem humana como dom divino

Asa da palavra, Asa parada agora
Casa da palavra, Onde o silêncio mora
Brasa da palavra [...]
Hora da palavra, Quando não se diz nada,
Fora da palavra, Quando mais dentro aflora
(Caetano Veloso. *A Terceira Margem do Rio*)

O que quer
O que pode esta língua?
(Caetano Veloso. *Língua*)

"No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus [...] Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens[192]" – verbo, deus e luz, intrinsecamente ligados na tradição teológica. Por vezes, o verbo é identificado com o Deus-Pai, mas também, com a imagem que dele provém – o Filho ("o verbo se fez carne e habita entre nós[193]") – ou ainda, com a própria luz ou entendimento – o verbo luminoso: "enquanto da luz... um Verbo santo veio para dominar a Natureza [...] o que em ti vê e ouve"[194].

Um dos aspectos iniciais a ser considerado, e que revela a nobreza desse verbo e, por consequência, de toda a linguagem, é o da sua origem divina, seja na versão pagã, relacionada ao deus Tot (Theuth)[195], reconhecido mitologicamente como o inventor da escrita, fornecendo aos egípcios a chave do conhecimento; seja na tradição cristã, cuja onipresença a equipara à própria divindade ("e o Verbo era Deus[196]").

No entanto, essa correspondência entre as duas naturezas – palavra e divindade – encontra obviamente as suas limitações, constituindo a primeira um instrumento da segunda.

---

[192] *BÍBLIA SAGRADA*, João I, 1-4.
[193] *BÍBLIA SAGRADA*, João I, 14.
[194] Conferir: "Pimandro, I, 5, 6". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. A cura di Ilaria Ramelli, ed. cit., pp.77 e 79.
[195] Encontramos referência a esse deus em Platão (Fedro, 274 d. In: PLATÃO, *Diálogos* (*Fedro*, *Cartas* e *O primeiro Alcibíades*), vol. V, tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975, p. 92: "Ouvi dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades a quem os naturais da terra consagraram o pássaro denominado íbis. Esse demônio era conhecido pelo nome de Teute. Foi ele o primeiro a descobrir os números e o cálculo [...] e também os caracteres da escrita") e no próprio Ficino (no prefácio/argumentum à sua tradução do texto atribuído a Hermes Trismegisto: FICINO, Marsilio. *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de potestate et sapientia Dei*. A cura di Maurizio Campanelli, ed. cit., 5-10, p. 3. Aqui encontramos o deus Tot [Thoth], instituidor da escrita através de imagens de plantas e de animais, sendo neto de um outro Mercúrio, contemporâneo de Moisés: "Eo tempore, quo Moyses natus est, floriut Athlas astrologus, Promethei physici frater ac maternus avus maiores Mercurii, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus [...] Hunc asserunt occidisse Argum Egyptiis prefuisse eisque leges ac litteras tradidisse, litterarum vero caracteres in animalium arborumque figuris instituisse").
[196] *BÍBLIA SAGRADA*, João I.

Deus utiliza a palavra para a criação e para o esclarecimento, estando aquém de qualquer linguagem e, portanto, não se confundindo com ela: trata-se do Não-Verbo que gera o Verbo[197].

Também será através da palavra que se ordenará o surgimento da luz: "E disse Deus: Haja luz. E houve luz[198]". No texto hermético, igualmente encontramos Deus como causa da existência da luz[199]. Essa relação entre luz e palavra é retratada pela metafísica ficiniana, como notamos em uma das passagens da sua *Teologia Platônica*, em que o autor estabelece uma teoria da formação das palavras em analogia com a emanação da luz solar.

Opondo-se a um argumento atribuído a Epicuro[200], Ficino defende que a alma, embora sendo criada na matéria, não foi dela retirada, pois a sua origem é superior. Deus, assim, opera "na" matéria, mas não "a partir" dela. Da mesma forma, o Sol, ao propagar seus raios, produzindo calor e dissipando nuvens, está operando "no" ar, mas não tem nesse último o seu ponto de partida.

Processo semelhante ocorreria, prossegue ele, com a produção das palavras: o homem, através da língua, produz uma "quebra" no ar, gerando assim uma espécie de ser vivente[201] e corpóreo: o som[202]. No entanto, para que a palavra cumpra de fato o seu papel, um outro elemento se faz necessário: a sua significação, de natureza incorpórea e não-sensível[203], equivalendo à "alma" da palavra, que permanecerá intacta, ainda que o som desvaneça.

Na concepção plotiniana, é estabelecida uma analogia entre a alma que ingressa num corpo e a palavra que ressoa no ar, pois do mesmo modo que só podemos apreender a palavra porque ela existe inteira em cada parte do ar, a alma, ao se unir ao corpo, possui uma divisão apenas aparente, estando inteira nela mesma[204].

Conclui-se, então, que a língua funciona como instrumento, mas não é suficiente por si só para que se atinja o nível comunicativo, pois a operação que se efetua "no ar", também

---

[197] PLOTINO, *Enneadi*, V 3, 16.
[198] *BÍBLIA SAGRADA*, Gênesis, 1, 3.
[199] TRISMEGISTO, Hermes. Cf.: "Pimandro, II, 14". In: *Corpus Hermeticum*. ed. cit., 119.
[200] "Obiectio Epicuri et responsio. Quod Deus non facit mentem nisi ex seipso et per seipsum." In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., X, 7, p. 80 (vol. 2).
[201] "Sonus ille est quasi quoddam animal". Ibidem, X, 7, p. 82. O texto como ser vivente – organismo único – indica a influência em Ficino do texto platônico *Fedro*, 264c, além de Proclo. *Commento alla Repubblica di Platone*. A cura di Michele Abbate. Milano: Bompiani, 2004, 11. 10-12, p. 98.
[202] O som como "pancada infligida pelo ar e transmitida pelos ouvidos, cérebro e sangue até à alma" é encontrada no *Timeu* platônico. Cf. "Timeu". In: PLATÃO. *Timeu-Crítias.* Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011. 67 b, p. 166.
[203] "Significatio vero res est incorporalis et insensibilis" In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., X, 7, p. 82.
[204] PLOTINO, *Enneadi*, ed. cit., VI, 4, 12. pp. 1135-1137.

aqui não partiria dele, mas de um ponto originário mais profundo e espiritual. As palavras são, assim, o resultado da reverberação do som (corpo) com a associação a um significado (alma).

Ficino aponta para a intervenção direta do influxo divino sobre a linguagem humana. Como já nos recomendara Heráclito, a atitude sábia consiste em escutar não o ser falante ou particular, mas ao verbo (*lógos*) que neste ser fala e que indica a unidade das coisas[205]. O atributo da linguagem revela no homem, então, a presença de uma essência inteligível, através da qual é possível a comunicação entre a sua mente e a da divindade. Declara o neoplatônico:

> Enfim o uso, próprio ao homem, da linguagem e da escrita indica que existe em nós uma inteligência de algum modo divina, que falta às bestas. Poderíamos viver sem a linguagem como as bestas e as mulas. Foi então que a palavra nos foi dada para uma obra mais elevada, a saber, como intérprete da inteligência, arauto e mensageiro universal de descobertas infinitas[206].

Tal como os raios de luz que se deslocam do centro e carregam consigo a mesma essência, o som que repercute carrega consigo algo de incorpóreo, expresso no entendimento. A mente humana (*mens)* é uma imagem do próprio Deus (*Dei speculum)*[207]: um raio (*radius)* que parte de Deus e a ele retorna. Tal emissão de raios, que leva para todas as outras entidades algo da própria natureza que lhe deu origem, foi previamente teorizada por Al-Kindi[208], uma das fontes dos estudos ficinianos. Eis um trecho do tratado árabe *De radiis stellarum* (*Sobre os raios: teoria de artes mágicas*):

> [...] nós podemos dizer que tudo que existe atualmente no mundo dos elementos emite raios em todos os sentidos, que preenchem à sua maneira o

---

[205] Conferir "Heráclito". In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. op. cit., DK22B50. Conferir também a seguinte tradução: "Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma". In: KIRK, Geoffrey; RAVEN, J. E.; SHOFIELD, Malcom, op. cit., p. 193.

[206] "Postremo loquendi usus atque scribendi homini proprius divinam quamdam indicat nobis inesse mentem, qua careant bestiae. Absque sermone ita nos possemus vivere, sicut et bestiae et homines muti. Ideo ad excellentius aliquod opus est nobis sermo tributus, videlicet tamquam mentis interpres, infinitorum inventorum praeco et nuntius infinitus". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 3, p. 228.

[207] "Vides, o mea mens, vides esse te Dei speculum quando intelligentiae tuae radii in cum abe o immissi resiliunt. Si eius speculum es (ut es absque dubio) quandoquidem eum in te specularis teque in eo, sequitur ut quid ex Deo infra te vestigium quoddam dumtaxat est et umbra, id in te imago Dei similitudoque sit expressior, ut merito dictum sit ad imaginem similitudinemque Dei te esse creatam." Cf. "Opuscula Theologica, XXVIII" In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., Vol. III, p. 365.

[208] Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi, filósofo árabe, considerado como o pai da filosofia islâmica. Sua influência foi notável em autores medievais, como Robert Grosseteste e Roger Bacon, sendo ainda encontrada no pensamento de Ficino, Bruno e Paracelso, como nos aponta o seguinte artigo: CASTRO, Martinho Antônio Bittencourt de. *Três momentos da filosofia da luz*: Al-Kindi, Grosseteste e Leibniz. Revista Saberes, Natal-RN, v. 1, nº 4, junho 2010. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/570/519. Acesso em: 10 jun. 2019.

> conjunto deste mundo. Segue-se que cada lugar deste mundo contém os raios de tudo que existe em ato[209].

Tal emanação, desse ponto de vista, evidencia a permanência da causa no efeito: Deus e homem, céu e terra, luz divina e luz solar, verbo divino e palavra humana. As imagens constituindo espelhos em relação às suas fontes e sendo interligadas por outros elementos que, em última instância, garantem a unidade e o movimento circular integrador das realidades.

3.1.3 Por uma leitura poética do mundo: o homem como intérprete

> O senhor, cujo oráculo está em Delfos,
> nem fala, nem oculta, mas manifesta-se por sinais.
> (Heráclito de Éfeso)
>
> Tudo está pleno de sinais
> e sábio é quem através de uma coisa conhece outra.
> (Plotino)

Numa das passagens do seu *De Amore*, Ficino retrata um fenômeno que ocorrera comumente entre os antigos sábios: o encobrimento das verdades consideradas sagradas. Sintetiza ele:

> Eis algumas das coisas que conta Aristófanes. Elas são todas fantásticas e prodigiosas e nos levam a pensar que sob esses fatos escondem-se, como sob um véu, mistérios divinos. Era um costume dos Antigos Teólogos dissimular sob figuras seus segredos divinos e puros, de medo que fossem maculados pelos profanos e impuros.[210]

A referência é clara à recomendação contida na tradição hermética, em que se declara: "um discurso tão religioso acerca de um tão grande objeto não deve ser profanado pela

---

[209] "Hoc ergo pro vero assumentes dicimus quod omne quod actualem habet existentiam in mundo elementorum radios emittit in omnem partem, qui totum mundum elementarem replent suo modo. Unde est quod omnis locus huius mundi radios continet omnium rerum in eo actu existentium [...]". In: AL-KINDI. *De radiis.* Ed. Marie-Thérèse d'Alverny; F. Hudry. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age. Paris: J. Vrin, 1975, p. 224. A tradução utilizada foi a de Martinho Antônio Bittencourt de Castro, no artigo: *Três momentos da filosofia da luz*: Al-Kindi, Grosseteste e Leibniz. ed. cit.

[210] "Hec Aristophanes et alia narrat permulta, monstris portentisque similia, sub quibus quasi uelaminibus quibusdam diuina mysteria latere putandum. Mos enim erat ueterum theologorum sacra ipsorum puraque arcana, ne a prophanis et impuris polluerentur, figurarum umbraculis tegere". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., IV, 2, p. 67.

presença de um numeroso auditório. É uma impiedade divulgar à massa um ensino repleto da completa majestade divina"[211]. Também Sinésio de Cirene, no prefácio do seu *Sobre os sonhos* (*De somniis*), declara ser "coisa antiga e muito platônica ocultar sob a máscara de um argumento sem importância os sérios assuntos da filosofia" [212], evitando, assim, que se macule pelo vulgo profano o conhecimento que foi descoberto com tanta dificuldade. Uma correspondente preocupação reproduz-se no Cristianismo através do preceito bíblico: "Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para não acontecer que as calquem aos pés e, voltando-se, vos despedacem"[213].

Falar de modo cifrado ou "hermético" significava uma proteção ao conhecimento, pois nem todos estariam preparados para a adequada apreensão das verdades divinas, sendo um desperdício, e mesmo uma profanação, divulgá-las para muitos. Segundo nos aponta Loraine Oliveira, encontramos também em Proclo esse cuidado com a linguagem velada, em que "o mito é como uma cortina (*parapétasma*) que, ao mesmo tempo, esconde a verdade para os medíocres, e incita quem é digno a descobri-la por trás do pano"[214]. Em seu *Comentário à República de Platão*, Proclo refere-se a esse "ocultamento" em várias passagens, tal quando declara: "usando termos impróprios para os deuses como disfarces para a verdade a seu respeito [...]"[215].

Por sua vez, Ficino, embora reconheça a legitimidade dessa cautela no que diz respeito à revelação da verdade, em sua *Apologia ao Livro do Sol e da Luz*, porém, percebemos que ele prioriza o movimento inverso. Recorrendo a uma famosa parábola bíblica, a qual preceitua não colocar a candeia acesa sob o alqueire, mas no velador, para que possa iluminar a todos da casa[216], o filósofo relata que foi convencido, pelos conselhos do seu amigo Pedro de Nero, de "que seria justo que a luz resplandecesse, como Deus ordenou, para quantos fosse possível"[217].

Esse senso de dever, do qual o filósofo se incumbe, parece manter estreita relação com a teoria da centralidade da alma, uma vez que dela decorre uma responsabilidade atribuída ao

---

[211] Cf.: "Asclépio, I". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. A cura di Ilaria Ramelli, ed. cit., p. 515.

[212] "Sobre los sueños (prefácio)". In: CIRENE, Sinesio de. *Himnos, Tratados*. Traducción Francisco Antonio García. Madrid: Gredos, 1993 [Biblioteca Clásica Gredos]. E-book.

[213] *BÍBLIA SAGRADA*, Mateus 7: 6.

[214] OLIVEIRA, Loraine. op. cit., p. 21. A autora indica as ocorrências do termo *parapétasma* em PROCLO. *Commento alla Repubblica di Platone*, ed. cit., 44. 14; 66. 7; 73. 15; 74. 19; 159. 15; 248. 27.

[215] PROCLO. *Commento alla Repubblica di Platone*. ed. cit., 44.14, p. 73. Tradução nossa do italiano.

[216] *BÍBLIA SAGRADA*, Mateus 5: 15.

[217] "Sed Petrus ille Nerus quem in epistolis nostris frequenter candidissimum appellavimus pium existimavit fore ut lumen hoc quam plurimis (ut deus praecipit) effulgerer". FICINO, Marsilio. "Apologia ao Livro do Sol e da Luz". In: Opera Omnia, ed. cit., p. 949.

homem: a de constituir um elo de comunicação na arquitetura cósmica, tornando-se, desse modo, um intérprete do verbo divino a quem cabe, segundo advertira Plotino, saber decifrar os sinais que lhe são emitidos[218]. Sendo assim, qual o comprometimento de uma interpretação equivocada e quem estaria convocado e mais apto para realizar essa leitura dos sinais no Universo?

Há permanentemente o iminente perigo de uma interpretação errônea, em que se confundirá o real com uma falsa imagem, tal como ocorrera a Narciso. Disso decorre que, diferentemente de Deus e dos anjos, que não confundem a si mesmos com a sombra que projetam, o homem pode incorrer facilmente na ilusão e cair "sob o peso dos pensamentos terrenos" [219], esquecendo-se das realidades divinas[220]:

> *Ele abandona sua figura e não alcança nunca sua imagem*, porque a alma, seguindo o corpo, esquece-se e não se satisfaz com o uso do corpo. O que ela deseja, com efeito, não é realmente o corpo, mas, seduzida como Narciso pela forma corpórea, que é a imagem de sua beleza, ela deseja sua própria beleza e, como não se dá conta de que persegue uma coisa e deseja outra, não consegue nunca satisfazer esse desejo[221].

Nas *Enéadas* plotinianas encontramos a mesma evocação do mito narcísico para evidenciar que, ao correr para a beleza apenas corpórea, é a alma que o homem perderá, tornando-se "um cego companheiro das sombras"[222]. Ficino reforça a advertência sobre tal cuidado no modo de apreensão da realidade, em seu *De Lumine*, quando expõe que o Pai celeste não deverá ter iluminado a terra com a chama de Febo para que simplesmente espiemos moscas, mas para elucidarmos um grande enigma: através do grande espelho do mundo, vejamos refletidas as realidades celestes[223].

---

[218] PLOTINO. *Éneadas*, II, 3, 7.

[219] "[...] unde terrenae cogitationes pondere deciderant, revolare, quam divinas illas [...]". Cf.: "De divino furore". In: FICINO, Marsilio, *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 612-613.

[220] "[...] continua in ipsa descensione flumen lethaeum, id est, oblivionem divinorum haurire dicuntur [...]". Ibidem, p. 612. Nítida referência à seguinte passagem: PLATÃO, *A República*, 621b.

[221] "Anima tamen nostra, quod summopere dolendum est, haec enim est totius nostra infelicitatis origo; anima, inquam, sola ita corporalis formae blanditiis delenitur, ut propriam posthabeat speciem; corporis vero formam, quae suae umbra est, sui ipsius oblita sectetur. Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum". FICINO, Marsilio. *De Amore*. ed. cit., VI, 17, p. 100.

[222] PLOTINO. *Enneadi*, I, 6, 8, ed. cit., p. 139.

[223] "Nobis enim coelestis ille pater Phoebea lustravit lampade terras, non quidem ut sub tanto lumine, ut ita dixerim, muscas aucupemur, sed nos ipsos et patriam nostram patremque coelestem suspiciamus, per ejusmodi videlicet lumen divina videntes, quasi per quoddam speculum in aenigmate, alias autem per lumen excelsius facie ad faciem quandoque visuri". Cf. "*Proemium* do De Lumine". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 976.

Convoca ele para que percebamos o sentido oculto nas obviedades do que presenciamos cotidianamente, no qual todo o mundo físico parece constituir uma pista para o seu correspondente metafísico. A esse respeito, de modo ilustrativo, Platão[224] estabelecera um paralelo entre o Sol (representante do mundo sensível) e o Sumo Bem[225]. A decodificação dessa ligação intrínseca, e aparentemente velada, pode e deve ser empreendida no exercício filosófico de um saber ver.

Tal proposta lembra uma cena cinematográfica, em que o personagem, diante de uma estátua viva, que aponta para um alvo, não consegue perceber (extrapolar) o que lhe é indicado, fixando o olhar apenas para o dedo da própria estátua e ouvindo de um transeunte – uma criança – a repreensão pela sua descuidada atitude[226]. Porém, prossigamos com Ficino:

> [...] Porém, agora, regressemos ao Sol. Ineptos admiramos demasiadamente aquelas coisas de menor importância, porque são raras; porém, tão cegos quanto ingratos, há muito deixamos de admirar as coisas habituais, mas que são de suma importância.[227]

Percebemos, desse modo, que, conjugado ao ato de ver (luz visível), faz-se necessário o de entender (luz inteligível) o que é visto[228], pois, caso contrário, encontramo-nos em um estado semelhante ao da cegueira ou da obscuridade, perdidos na ignorância. Sob tal perspectiva, notamos uma relação entre linguagem e conhecimento, com a intermediação da luz, a qual "elucida e permite conhecer claramente todas as coisas"[229]. No entanto, para o exercício dessa múltipla atuação (ver – interpretar) será necessário que a alma esteja preparada para ser preenchida, simbolicamente, pelas instruções das musas.

---

[224] Na teoria platônica, dentre os deuses do céu, constitui o sol aquele a quem foi atribuída a seguinte responsabilidade: "de a luz nos fazer ver da maneira mais perfeita que é possível, e que seja visto o que é visível" In: PLATÃO, *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014, 508a, pp. 306-307.

[225] Ibidem, 508c, p. 307.

[226] Refiro-me a uma cena do filme *O fabuloso destino de Amélie Poulain* (original: Le fabuleux destin d'Amélie Poulain), em que um menino declara: "Quando o dedo aponta para o céu, o idiota olha para o dedo", retomando um provérbio chinês. Direção de Jean-Pierre Jeunet. Roteiro de Jean-Pierre Jeunet e Guillaume Laurant, 2001, França, gêneros: comédia e romance, 122 minutos (a cena supracitada encontra-se aproximadamente aos 74 minutos da trama).

[227] "Minima quaeque, si modo rarissima sint, inepti nimium admiramur; consueta vero vel máxima caeci pariter et ingrati iamdiu admirari desivimus." Cf.: "*De sole*, XII". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 974.

[228] "Solis intellectum in primis exercet et visum. Intellectum quidem per lucem quandam intelligibilem in ipso Solis centro quin capite ominantem. Visum vero per visibilem lucem in universo Solis ambitu tanquam oculo perlucentem". Cf.: "*Orphica comparativo Solis ad Deum"*. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 825.

[229] "Quonam pacto fieri potest, ut nihil sit obscurius lumine? Quo nihil est clarius quando per illud clarent declaranturque omnia". Cf. "*Quid sit lumen"*. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 718.

Essa "ocupação" da alma relaciona-se com a noção ficiniana de furor, quando a mente do filósofo recupera as suas asas[230], separando-se do corpo e sendo arrebatada até os deuses. Nessa definição, Ficino acrescenta um esforço realizado pela própria alma, a fim de ser preenchida, havendo então um duplo movimento: de deus ao homem e do homem a deus. A verdade procede de Deus, mas é surpreendida no meio do caminho pelo anseio humano de encontrá-la, resultando na união arrebatadora entre as partes que, em última instância, coincidem.

Isso se deve à ideia da verdadeira Beleza já inata na alma, temporariamente esquecida, e que será reativada no reconhecimento dos reflexos dessa Beleza na Terra, conforme a teoria presente no *Fedro* platônico[231], obra que chega aos humanistas através da tradução de Leonardo Bruni[232]. Voltaremos ao tema do furor, de forma abrangente, mais adiante, sendo que aqui limitaremos a análise dessa inspiração divina em relação aos quatro grupos de intérpretes propostos por Ficino em sua *Teologia Platônica* – filósofos, poetas, sacerdotes e profetas – ao abordar o que denomina de afecções da razão (*affectibus rationis*)[233].

Quanto aos filósofos, surge uma associação do furor divino com o humor melancólico "aristotélico" (*melancholicus humor*), o que, segundo alguns estudiosos, trata-se de uma junção inédita[234]. Declara Ficino: "É por essa razão que Aristóteles escreve que não há gênios sem melancolia, porque ou nasceram como tais ou se tornaram assim pela diligência de sua meditação" [235].

Será através desse próprio humor que a alma desse filósofo será convidada a se recolher nas regiões mais superiores de si mesma, possibilitando a recuperação de suas asas para o voo em direção às realidades divinas. Além disso, o domínio da razão sobre o corpo, proporcionado pelos estudos filosóficos, pode resultar em mudança radical de uma conduta

---

[230] Cf.: "De divino furore". In: FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*. ed. cit., p. 612-619. Aqui Ficino recupera a noção de furor presente no Fedro platônico: Platão, *Fedro*, 248e-249; 249c.

[231] Platão, *Fedro*, 248e.

[232] Conferir: "Bruni's translations of Plato: Phaedrus". In: HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance.* Leiden/New York/Kobenhavn/Köln: E. J. Brill, 1990, pp. 396-399. No ano de 1454, em carta dirigida a Antonio da S. Miniato, Ficino menciona o acesso à tradução do Fedro. In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 147.

[233] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit. XIII, 2, pp. 202-222.

[234] É o que nos aponta, por exemplo, Andrea Noel Paul, em seu artigo intitulado "De divino furore: el arrebato divino y la mística neoplatónica. El poeta como priscus theologus en el pensamiento de Marsilio Ficino" In: *Ingenium: Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, Ediciones Complutense, 2018, p. 61.

[235] "Ob id scribit Aristoteles omnes in qualibet arte viros excellentes melancholicos extitisse, sive tales nati fuerint, sive assidua meditatione tales evaserint". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 2, p. 202.

desordenada para uma mais sóbria, como a que ocorrera com muitos que seguiram esse caminho[236]. Ora, conclui ele, tal poder só pode advir de uma natureza superior e divina.

Deixemos a abordagem sobre os poetas por último e passemos a dos sacerdotes. A figura de Paulo, o apóstolo, arrebatado ao terceiro céu, é o primeiro exemplo utilizado por Ficino para referir-se à harmonia "melancólica" (*querula harmonia*) que eleva a alma às hierarquias celestes e amplia o seu campo de atuação. Afastando-se das preocupações humanas pela meditação do divino, o verdadeiro sacerdote encontra-se pleno de deus.

No grupo dos profetas, Marsilio inclui os adivinhos, os videntes, os magos e os astrólogos. Destacaremos desta abordagem dois aspectos: o da divindade profética e o da relevante intermediação da alma. Da mesma forma que em Platão, aqui o acesso dos profetas às verdades também prescinde de qualquer arte ou reflexão[237], tratando-se de uma loucura divina e, por isso, muito superior ao senso que provém de um homem[238].

A separação momentânea da alma em relação ao corpo permite à inteligência percorrer e extrapolar os limites do tempo e do espaço, tal como teria acontecido a Sócrates, Diotima, Epimênides e, ainda, às sibilas. Também Cícero, ao relatar o sonho de Cipião, no sexto livro da sua *República*[239], descreve esse letárgico estupor, ou êxtase, diante da experiência momentânea de uma visão reveladora, reforçando a tese da imortalidade da alma.

Tais fenômenos proféticos teriam sido presenciados por Ficino no próprio âmbito familiar, segundo os seus relatos em carta ao amigo Matteo Corsini, que testemunham alguns sonhos premonitórios realizados pela sua mãe[240]. Nesse documento encontramos a correlação entre o "sair de si" profético e o mérito ou a preparação:

> [...] as almas dos homens que estão quase separadas de seus corpos, devido a uma disposição temperada e uma vida pura, podem adivinhar muitas coisas na abstração do sonho, porque são divinas por natureza e, quando voltam a si mesmas, reconhecem essa divindade[241].

---

[236] Aqui Ficino exemplifica a mudança de conduta dos seguintes filósofos: Polemon, por influência de Xenócrates e de Diógenes, através de Antístene. Ibidem, p. 203.

[237] Platão, *Fedro*, 243b-244.

[238] Platão, *Fedro*, 244a-245c.

[239] Conferir o relato do "O sonho de Cipião". In: CÍCERO, *Da República*, VI.

[240] Na biografia ficiniana encontramos referências ao temperamento melancólico de sua mãe Alessandra de Nannocio e, principalmente, dos seus dotes psíquicos. Em suas cartas, o filósofo relata que ela haveria previsto com exatidão um acidente com o marido, além das mortes da própria mãe e de um filho. Entre as várias descrições a seu respeito, encontramos os seguintes: físico frágil, forte sensibilidade, invalidez e neurastenia. Registra-se que teve uma vida longa e sempre acompanhada pelos cuidados de Ficino.

[241] "animas hominum, quae propter temperatam complexionem, vitae puritatem, sui abstractionem a corpore, quodammodo separantur, quam plurima divinare, utpote quae natura sua divinae sunt [...]". In: FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*, ed. cit., p. 615-616.

Na tentativa de esclarecer que a procedência desse delírio é divina, o filósofo elenca três ordens que concernem à alma humana: a providência, o destino e a natureza[242]. Considerando o encadeamento (*series*) em todos os três níveis, o primeiro diz respeito às inteligências, o segundo às almas e o último aos corpos.

De Deus, passando pelos anjos e chegando às almas racionais, tal disposição dos seres, como já vimos acima, não é fortuita e sim justificada por uma lógica divina ou providencial, em que os seres superiores distribuem seus raios (*radios*) aos inferiores. A propagação da luz garante, nesse contexto, uma continuidade essencial que parte do Criador rumo à criação, de tal modo que, ao se atingir um extremo, haja ressonância no outro.

Novamente temos, intermediando todo o processo, a alma racional que dispõe de duas potências: a da intelecção, que a aproxima das inteligências angélicas; e a de vivificar e dirigir os corpos, evidenciando o seu elo com a Natureza. Esse "lugar" central a ela destinado, reforça Ficino igualmente aqui, não é o de submissão total ou de mera recepção, uma vez que a sua possibilidade, ou melhor, a sua responsabilidade, de agir se sobrepõe.

Nota-se que, no caso da profecia, o contato com o divino ocorre de uma forma mais direta e muito além de um discurso racional. A experiência mística desse nível assemelha-se ao processo de êxtase plotiniano: em termos absolutos é inenarrável e decorre de um esvaziamento de si para o recebimento da Unidade, embora isso não signifique uma anulação do próprio sujeito.

Há o grupo, porém, nessa classificação ficiniana, – dos poetas – formado por aqueles que, após serem "possuídos por um delírio divino"[243], tentam cumprir a função desse êxtase, ou seja, a de traduzir a sua experiência com o recurso da linguagem. E Ficino os exaltará, com duas distinções marcantes: a ambivalência de suas capacidades e o caráter divino do seu delírio.

Enquanto os demais homens, mesmo com a ajuda divina, demoram muito no aprendizado de uma arte particular, o poeta consegue expressar facilmente em suas obras todas as artes em conjunto. Isso decorre do fato de seus produtos não serem propriamente de sua autoria, mas verdadeiros dons celestes. O acesso do poeta à linguagem divina não dependerá de sua erudição, pois, de forma recorrente, serão os ignorantes que estarão mais abertos para esse tipo de experiência, inclusive esquecendo-se frequentemente dos cantos que acabaram de proferir.

---

[242] Há nessa categorização uma clara influência dos conceitos de providência, destino e natureza, desenvolvidos por Plotino no terceiro livro de suas Enéadas. Cf.: PLOTINO, *Enneadi*, ed. cit., III, 1; III, 2, 3, 8.

[243] "Praterea, Poetas considera quos Democritus et Plato divino quodam furore correptos affirmant". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 2, p. 203.

Percebe-se, desse modo, que é privilegiado o espaço que o nosso autor reserva aos poetas. Vejamos, então, como isso representa uma defesa do seu próprio modo de expressão frente a uma hegemonia do discurso dito racional. Se já em Platão, como nos indica Werner Jaeger, "o problema da forma implica um profundo problema filosófico[244]", vejamos como essa questão expressará em Ficino a necessidade de uma coerência teórico-prática do seu ensinamento filosófico com o método escolhido para expressá-lo.

3.2 A luz como metáfora e a racionalidade poética ficiniana

La lumière, ce fleuve insondable qu'envoie
Le soleil, vaste source, aux mondes, vastes mers,
Prodigue largement la Vie à l'univers,
Et dans le cœur de tous fait ruisseler la joie!
(Jean Aicard)

"O poder da luz é surpreendente!"[245]. Essa exclamação proferida por Marsilio no meio da sua obra magna ilustra bem a força que o tema adquire no decorrer de toda a sua filosofia. Luz visível, luz inteligível. Luz humana, luz divina. Luz que ilumina o mundo, mas que terá força muito mais significativa ao iluminar as mentes. E desse tema principal partem como raios as suas derivações: fogo, ardor, cor, esplendor, calor, além de seus reflexos no harmonioso jogo dos astros, envolvendo sol, lua e estrelas. Apolo, Diana, Sol, Saturno, Marte e Vênus, todos considerados em relação à presença ou ausência da luz, denunciam a força analógica, simbólica da filosofia poética de Marsilio Ficino. E, em tal contexto, era comum e apropriado indagar por onde andava o sol enquanto alguém despontava no mundo...

Sob o respaldo do sábio Hermes Trismegisto, o mestre de Careggi identifica a luz com a fonte suprema: "Deus é um certo manancial muito elevado e uma luz na qual todos os protótipos de todas as coisas, aos que os platônicos denominam ideias, se mostram brilhantemente [...]"[246]. Será das palavras de Orfeu que Ficino extrairá uma destinação para a luz: "Júpiter é rei e príncipe de tudo e, quando escondeu sua luz, de novo a deixou escapar de seu nutrido coração, dando lugar aos pensamentos"[247]. A luz, então, encontra na mente

[244] JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia*: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 978.
[245] "Mira luminis virtus!". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 5, p. 241.
[246] "Deum summum fontem quendam ae lumen, in quo rerum omnium exemplaria, quas ideas nominant [...]". Cf.: "De Furore Divino". In: FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 612.
[247] "Iupiter rex et princeps omnium, abscondens lucem rursus emisit ex almocorde operans cogitata". Ibidem, p. 614.

humana o seu lugar ideal para a interação com a luz divina, como o filósofo expõe na questão dos furores. Nesse caminho de Deus ao homem e do homem a Deus, a luz a tudo atravessa e a tudo preenche.

E Ficino declara em sua obra a intenção de difundir a *lux* Platônica[248]. Para tanto, a tarefa impõe limites, que só poderão ser ultrapassados com o recurso metafórico. Apesar da imagem não corresponder de modo exato ao que representa, assim como o Sol nunca deverá ser confundido com o próprio Deus[249], como declara em seu opúsculo sobre o referido astro, será mediante aproximações que o nosso limitado conhecimento avançará. Segundo Jorg Lauster:

> Ele [Ficino] usa a metáfora da alma como um espelho de Deus para descrever a qualidade da alma como um traço (*vestigium*) divino e então como uma imagem e semelhança de Deus. Os termos *imago* e *similitudo* referem-se à coerência interior entre a *mens* divina e a humana.[250]

A esse respeito, Dionísio Areopagita já havia proferido que os sábios antigos se serviram de "signos sensíveis para nos elevar espiritualmente às realidades do mundo inteligível"[251], porque, uma vez que estamos imersos na multiplicidade e na diversidade, será a partir dela, e com os instrumentos por ela fornecidos (linguagem escrita ou falada), que poderão ser proferidos e compreendidos os discursos acerca da unidade.

A proposta de abordagem de Ficino é análoga, visto que, para ele, o mundo sensível constitui uma representação adequada do mundo inteligível. Se a presente tese se propõe a investigar a estética e a metafísica da luz em Marsilio Ficino, não podemos prescindir dos conselhos do próprio filósofo que nos ocupa o pensamento. Se alçarmos voo direto em direção à luz, teremos as asas derretidas e o intento não será cumprido. O mestre seguiu adiante, antecipadamente acendendo os lampiões para os que quisessem trilhar os mesmos

---

[248] "Cum vero ad haec usque saecula sol Platonicus nondum palam latinis gentibus oriretur, Cosmus, italiae decus et insignis pietate vir, Platonicum lucem, religioni admodum salutarem, a Graecis ad Latinos propagare contendens, me potissimum, intra suos lares plurimum educatum, tanto operi destinavit". In: FICINO, Marsilio. *Opera omnia*. ed. cit., pp. 1128-1129.

[249] "Solem non esse adorandum tanquam rerum omnium authorem". Cf.: "De Sole, XIII". In: FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, p. 974.

[250] "He uses the metaphor of the soul as a mirror of God to describe the quality of the soul as a trace (*vestigium*) of God and then as an image and likeness of God. The terms *imago* and *similitudo* refer to the inner coherence between the divine and human *mens*". LAUSTER, Jorg. Marsilio Ficino as a christian thinker. In: ALLEN, Michael; REES, Valery. *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001, p. 50. Tradução nossa.

[251] PSEUDO-DIONÍSIO. *A hierarquia eclesiástica*. I, 5.

caminhos. Sigamos os seus passos com os sentidos atentos para a novidade. O objeto da tese é em si uma "metáfora multifuncional"[252]. Tentemos decifrá-la dentro de nossas possibilidades.

3.2.1 A alegoria como chave interpretativa do universo

> Uma meta existe para ser um alvo
> Mas quando o poeta diz: "Meta"
> Pode estar querendo dizer o inatingível [...]
> (Gilberto Gil. *Metáfora*)
>
> Deus guia para a Sua luz quem Lhe apraz,
> e fala aos homens com alegorias [...]
> (*O Alcorão*)

Se descrever o óbvio já não enseja uma tarefa simples, maior desafio consiste em tentar traduzir para a limitada linguagem humana uma experiência que está além do que os nossos sentidos são capazes de captar. Diante de temas demasiadamente abstratos, a ponte que nos traz o entendimento parece estar construída sobre um colossal abismo que nos ameaça a todo o instante. Como Platão advertira na sua *Sétima Carta*[253], é temerário exprimir pela escrita o que se encontra retido na parte mais nobre da alma[254].

Para transpor essa barreira, Ficino, compartilhando da concepção neoplatônica do Universo como um grande organismo, cuja articulação conserva uma certa previsibilidade, encontra uma possível chave de interpretação desse mecanismo através da analogia, que, segundo Plotino, constitui uma lei universal que a tudo poderá conter[255]. No início do seu opúsculo *De Sole*, o florentino deixa claro o tipo de discurso que adotará e a razão de sua escolha.

> [...] Abordaremos aquela luz, na medida das nossas forças, não tanto por raciocínios, mas por certas comparações extraídas a partir dela. Enquanto isso, leitor diligentíssimo (e queiram os céus que sejas igualmente indulgente), recordes a promessa apolínea, e quase poética, a respeito do Sol, e não pretendas de mim discursos mais sérios e dogmáticos, como dizem os

---

[252] Agradeço essa observação ao professor Leonel Santos, em uma de suas enormes contribuições para a realização do presente trabalho.
[253] PLATÃO, *Sétima Carta*, 344c-d.
[254] A referência à cabeça como a parte mais nobre da alma também está presente em: PLATÃO, *Timeu*, 44d.
[255] PLOTINO, *Enneadi*, ed. cit., III, 3, 6, p. 397.

> gregos. Prometo apenas um exercício alegórico e anagógico da inteligência, com a garantia de Febo, ao qual essa atividade pertence.[256]

O filósofo elege Febo-Apolo, deus das artes, para obter uma licença poética[257], na qual o Sol representa a fonte visível de toda a luz manifesta. A proposta ficiniana é de uma *ingeniorum exercitationem* [258], que se contrapõe a critérios previamente estabelecidos, excessivamente teóricos e áridos. A recuperação de uma sabedoria antiga ocorre em moldes novos, acrescentando o seu próprio estilo interpretativo nas traduções que realiza e as intitulando de *novam interpretationem*[259]. Trata-se, segundo Jean-Robert Armogathe, em seu texto introdutório a quatro opúsculos ficinianos, de um "heliocentrismo simbólico"[260].

A racionalidade lógico-formal dos escolásticos não parece suficiente para abarcar a complexa realidade percebida e retratada pelos humanistas e defende-se, então, uma nova proposta, tão plástica quanto à própria vida. Cabe atentar também, em concordância com o que defende Sylvain Matton, que essa teorização metafísica apresenta funções epistemológicas:

> De fato, a problemática ficiniana consiste essencialmente em definir a relação entre a luz e a experiência interior da vida espiritual e contemplativa, de analisar essa luz como caminho e agente do conhecimento e, por extensão, de bem-aventurança. Questões puramente científicas não lhe interessam. [261]

Torna-se compreensível toda essa abertura de um novo paradigma em relação à linguagem, se entendemos que há uma amplitude nas formas de expressão dessa época, oferecendo uma nova forma de conceber o racional, nem sempre compreendida por alguns de seus críticos, os quais acusam tal estilo de uma filosofia "menor". No século XVIII, inclusive, sob uma notável influência kantiana, acentuou-se uma distinção entre Platão e os

---

[256] "Ab hac igitur nos ad illam non tam rationibus impraesentia, quam comparationibus quibusdam deductis ex lumine, pro viribus accedemus. At vero tu interim, accuratissime lector, utinam et nobis indulgentissime, Apollinei modo et quasi poetici sub Sole permissi memor, severiora posthac a nobis, et, (ut Graeci aiunt) dogmatica ne exigito. Allegoricam equidem duntaxat et anagogicam ingeniorum exercitationem, fideiussore Phoebo, cuius haec sunt munera, sum pollicitus". Cf.: "*De Sole, I"*. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 965.

[257] "Apollinei modo et quasi poetici sub Sole permissi memor [...]". Ibidem, p. 965.

[258] "Allegoricam equidem duntaxat et anagogicam ingeniorum exercitationem [...]. Ibidem, p. 965.

[259] "Novam Platonis interpretationem auspiciis [...]". Ibidem, p. 965.

[260] ARMOGATHE, Jean-Robert. "La lumière comme métaphore épistémique". In: FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière*, ed. cit., pp. 7-12.

[261] Cfr. MATTON, Sylvain. "En marge du De lumine: splendeur et mélancolie chez Marsile Ficin". In: FAIVRE, Antoine; JAVARY, Geneviève; MAILLARD, Jean-François; MATTON, Sylvain; SÉD, Nicolas; WÉBER, Édouard. *Lumière et cosmos*: courants occultes de la philosophie de la Nature. Paris: Dervy, 1981. (Les Cahiers de l'hermétisme), p. 34.

neoplatônicos[262], que recentemente vem perdendo a pertinência, através dos estudos que explicitam a riqueza do material apresentado pelos renascentistas.

Entenda-se, no entanto, que nesse novo modelo, retomado – e reformulado de modo singular[263] – da Antiguidade Clássica, não se trata de menosprezar o conteúdo em primazia da forma. Como vimos acima, há uma valorização de todos os degraus da escala ontológica e não apenas do seu cume. Tudo aquilo que serve de instrumento ou de meio para a ascensão é considerado importante. Assim sendo, a comparação serve a tal propósito, já que aquilo a que temos acesso é reflexo de algo maior:

> Nesta obra, da mesma forma que na precedente, eu não me propus a examinar cuidadosamente as mínimas questões que se colocam os matemáticos sobre o Sol ou a luz, as quais muitas vezes são mais árduas que úteis; mas antes, servindo-me de seu exemplo e de certas comparações, como de escalas, para compreender as leis morais, as regras da contemplação e, na medida de meus meios, os mistérios divinos, já que a luz constitui o indício ou o argumento mais certo para perceber sem desvios essas realidades[264].

É notória aqui a influência hermética que assinala um jogo de correspondências, através do preceito de que "O que está embaixo é como o que está em cima e o que está em cima é igual ao que está embaixo, para realizar os milagres de uma única coisa[265]". Sendo assim, os elementos do microcosmo serão anunciadores daqueles que se encontram no âmbito

---

[262] A esse respeito, vale conferir: "Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos". In: Afonso, Filipa; Marques, Ubirajara R. de Azevedo; Santos, Leonel Ribeiro dos (Editores) - Filosofia & Atualidade: Problemas-Métodos-Linguagens (Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015), Lisboa: *e*CFUL*editions*, 2015, pp.139-166.

[263] Como nos apontam os estudos de Leonel Ribeiro dos Santos, o estilo dos textos da Antiguidade Clássica não apenas foi valorizado como modelo de discurso, como também foi, de certa forma, "reinventado", pois os humanistas o reincorporaram e o ressignificaram a seu modo. Cf.: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. ed. cit., p. 118.

[264] "Neque vero in hoc libro vel in praecedente consilium fuit minutiores mathematicorum de Sole vel lumine quaestiones curiose prosequi, saepe non tam utiles, quam certe difficiles. Sed horum potius exemplis comparationibusque quibusdam quasi gradibus mores animi contemplandi regulas divina mysteria pro viribus assequi. Siquidem nullum ad haec plane perspicienda certius vel inditium, vel argumentum est, quam lumen". Cf.: "*De lumine"*. In: FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, p. 976.

[265] "Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius". TRISMEGISTOS, Hermes. "Tábua de Esmeralda". In: *Corpus Hermeticum*. Trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, s/d, p. 126.

macrocósmico, podendo tal fenômeno ser expresso na linguagem através da metáfora[266] e da alegoria[267].

A esse respeito, Cícero Bezerra, analisando a mística e a poesia no Neoplatonismo, identifica "a afirmação do aspecto negativo da experiência da linguagem [...] em que a verdade se mostra pela linguagem, mas *além* dela"[268]. Tal fato não significa, no entanto, assegura o pesquisador, a "falência" ou a "impotência" da linguagem, mas a indicação do seu limite. Essa natureza "negativa" abarca o "indizível" e distingue um poeta de um pensador. O poeta consegue adentrar uma região que não é a de um saber, mas que está *além* dele, assemelhando-se mesmo a uma ignorância ou treva.

Será a partir de tais recursos que Ficino recorrerá para tratar da luz, tema que platonicamente está "longe de ser desprezível"[269] e cujas implicações metafísicas a levam a ser considerada concomitantemente a fonte e a manifestação da própria divindade. Em decorrência de tal grandeza, no entanto, resulta a dificuldade de conceituá-la. Quanto a isso, declara Ficino: "Ó inteligência, tu que medes corretamente todas as coisas, diz-me se a luz não seria o próprio Deus, ele que também é mais claro e mais obscuro que tudo"[270].

Diante da paradoxal relação entre claridade e obscuridade, também retratada no *De Sole*, o acesso direto à luz em si mesma e a Deus parece improvável, o que leva o filósofo a abordar tais temas através de seus reflexos ou sombras, tornando mais apropriado, então, o discurso simbólico, por aproximações semânticas, na sua investigação sobre a natureza da luz.

No seu *De Vita*, o filósofo explicita bem essa "simbiose" entre a natureza humana e a celeste, através de um diálogo entre a alma particular e a *anima mundi*, em que é possível captar os favores astrais mediante uma atuação adequada na terra, já que existe uma disposição planetária influenciando diretamente a saúde e o temperamento humanos. Trata-se da magia respaldada pela sabedoria dos antigos sacerdotes, que Ficino tão fervorosamente

---

[266] Com tal artifício linguístico, as semelhanças entre as coisas permite um deslocamento de sentidos, o que Aristóteles designará como o "transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia". In: ARISTÓTELES, *Poética*. 1457b (capítulos 21-25) e *Retórica* (livro III).

[267] Segundo nos apontam os estudos de Hansen, a alegoria pode ser considerada como uma "metáfora continuada", classificada como construtiva ou retórica (a "alegoria dos poetas") ou, ainda, como interpretativa ou hermenêutica (a "alegoria dos teólogos"). Cf.: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria*: construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da UNICAMP, 2006. pp. 7-14.

[268] BEZERRA, Cícero Cunha. "Neoplatonismo, mística e poesia: do dizível ao indizível". In: *A Palo Seco*: escritos de Filosofia e Literatura. Ano 3, nº 3 – São Cristóvão: Universidade de Sergipe, CECH, 2011, pp. 37-38.

[269] PLATÃO. *A República*. ed. cit., 508a, p. 306.

[270] "O mens quae recte cuncta metiris, dicito mihi, nunquid forte lumen est ipse Deus, quo etiam nihil clarius est, nihil obscurius". In: FICINO. *De lumine*. ed. cit., p. 130.

recupera e interpreta, e na qual o papel de mago não se encontra dissociado do de sábio, médico e astrônomo.

Considerando a existência de duas espécies de magia – a profana e a natural – será logicamente a segunda que o filósofo defenderá, na sua ampla consideração sobre a atuação da filosofia. Declara ele, em sua apologia ao *De Vita*:

> Por outro lado, nenhuma palavra da magia profana é dita aqui, que repousa na adoração dos demônios, fala-se da magia natural, aquela que, utilizando as ervas da natureza, vai à procura dos benefícios do céu, visando à saúde do corpo[271].

Diante do pluralismo da cosmologia ficiniana, concordamos com o que nos indica Cesare Vasoli, a respeito da limitação da razão argumentativa, que parece insuficiente e inadequada para descrever a grande metáfora universal. Tanto a retórica quanto a magia lidam com "os processos mais sombrios da nossa consciência[272]" e, sendo assim, requerem uma linguagem simbólica. Afirma o pesquisador:

> Dessa maneira, o contexto mágico-astrológico das doutrinas ficinianas assume uma importância linguística decisiva, no jogo das metáforas e analogias das quais é tecida, até transformar todo o universo em um imenso "atlas" de sinais, figuras e palavras imediatamente correspondentes. Uma rede de "simpatias" e "antipatias", de "afinidade" e "conflitos", de "amizades" e "aversões" abrange todo o cosmos [...][273].

Nessa rede de simetrias temos, então, a plasticidade da linguagem correspondendo a um mundo igualmente moldável pela arte humana. Retomamos aqui que não se trata de uma retórica pela retórica, desprovida de fundamentos. O uso dos recursos linguísticos encontra-se a serviço de uma riqueza presente no universo e no homem. Desse modo, segundo Hansen, a alegoria que é desenvolvida no Renascimento, não se trata de mero ornamento, mas pode ser

---

[271] "Neque de magia hic profana, quae cultu daemonum nititur, verbum quidem ullum asseverari, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valitudinem coelestium beneficia captat, effici mentionem". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., pp. 432-433.

[272] VASOLI, Cesare. La metafora nel linguaggio magico rinascimentale. In: GOLDIN, Daniele (org.). *Simbolo, metafora, allegoria*. Atti del IV Convegno italo-tedesco, Bressanone, 1976. (Quaderni del circolo filologico linguistico padovano, 11). Padova: Liviana editrici, 1980, pp. 147-150.

[273] Ibidem, pp. 147-150.

considerada como "ars inveniendi"[274], valorizando "o engenho do sábio e do artista"[275], com a nítida função de rastrear, na multiplicidade, as diversas manifestações do ser divino[276].

Desse ponto de vista, a ação do artífice ultrapassa a mera observação e até mesmo a reprodução da Natureza, na medida em que a ele é reservado o papel de cocriador: um legítimo construtor de mundos ou um deus *in terris*[277]. Nestes termos, expressa-se Ficino:

> Que coisa admirável! As artes humanas fabricam por elas mesmas tudo que a Natureza cria, como se não fossemos escravos da natureza, mas seus êmulos! Zêuxis pintou uvas com uma tão elevada maestria que elas atraíam os pássaros. [...] Em uma palavra, o homem *imita* todas as obras da Natureza divina e executa, corrige e melhora as obras da Natureza inferior[278].

Deus é considerado o *divinus artifex* e, partindo dessa premissa, toda a criação constitui uma obra de arte. O homem, por sua vez, como imagem e semelhança de Deus, é o único dos animais dotado da capacidade artística e, com isso, do poder da engenhosidade[279]. Cada inventor utilizará o meio mais apropriado para o desenvolvimento da sua arte e, nesse sentido, enquanto, para o pintor Apeles[280], as tintas são imprescindíveis, será da analogia que Ficino se servirá diante da tarefa de traduzir para a compreensão humana os conceitos profundamente abstratos.

Um jogo de semelhanças que busca a intersecção entre os planos inteligível e sensível, correspondendo a um novo saber a respeito da Natureza e um novo lugar para a criatura que a traduz e a reproduz. Para desvendar os mistérios do Universo, a erudição não será suficiente e o filósofo-mago recorrerá, com frequência, aos símbolos. Michel Foucault observa que todo esse contexto desempenhou um importante papel epistemológico:

> O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da

---

[274] HANSEN, João Adolfo. op. cit., p. 141.
[275] Ibidem, p. 141.
[276] Ibidem, p. 142.
[277] "est utique deus in terris". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XVI, 6, p. 129.
[278] "[...] et quod mirabile est, humanae artes fabricant per seipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli. Uvas ita pinxit Zeuxis, ut aves ad eas advolarent. [...] Denique homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 3, p. 223.
[279] "Caetera animalia vel absque arte vivunt [...] Contra homines artium innumerabilium inventores sunt [...]". Ibidem, XIII, III, p. 223.
[280] Apeles de Cós (séc. IV a.C.) é considerado por Plínio e Ovídio como o mais importante pintor da Antiguidade. Ficino refere-se a ele em sua *Teologia Platônica* como representante da arte pictórica. Ibidem. XIII, 3, p. 223.

> similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas.[281]

Tratando tal questão, Kristeller ressalta a maneira simbolística do pensar ficiniano como a alternativa para captar a essência em tudo contida, formadora da unidade. Desse ponto de vista, o autor defende que entre a imagem e o seu original há uma conexão que ultrapassa os aspectos meramente comparativos, pois ocorre num nível mais profundo de similiaridade não apenas intelectual, como ocorrera em Platão e Plotino, mas praticamente concreta em Ficino:

> Porque o original e o símbolo estão intimamente unidos, a essência e os atributos de um símbolo podem, num sentido metafórico, enunciar também o correspondente original, e essa transição que por vezes envolve as declarações abstratas de Ficino de um véu de uma intuição obscura e sombria, em verdade é destinado a completar e enriquecer o conhecimento ontológico imediato por meio do simbolismo[282].

Ainda sobre o tema da imagem no Renascimento, em sentido semelhante ao de Kristeller, Erwin Panofsky afirma que na filosofia ficiniana: "[...] as Ideias são realidades metafísicas: elas existem como 'verdadeiras substâncias', ao passo que as coisas terrestres são simplesmente suas 'imagens': isto é, as imagens das coisas efetivamente existentes"[283].

3.2.2 O lugar da eloquência no neoplatonismo ficiniano

> Quando essa não palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu. Uma vez que se pescou a entrelinha, poder-se-ia com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não palavra, ao morder a isca, incorporou-a.[...]
> Atrás do pensamento não há palavras: é-se.[...]
> Não usar palavras é perder a identidade?
> (Clarice Lispector. *Água viva*)

---

[281] FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 43 (Coleção tópicos).
[282] KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. ed. cit., p. 91.
[283] PANOFSKY, Erwin. *Idea*: contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 55.

George Steiner, em sua obra *A poesia do pensamento*, defende que a estreita e necessária relação entre a palavra e o pensamento torna tanto a filosofia quanto a literatura produtos da linguagem e dela reféns[284]. Seria possível, então, indaga ele, transmitir o verdadeiro núcleo de uma mensagem filosófica, como a de Plotino, ou tal essência permanece nas entrelinhas, no espaço inquietante dos não-ditos? Ainda que não se tenha na palavra a garantia do conteúdo que se pretende transmitir, todo aquele que trabalha com a linguagem a possui como ferramenta imprescindível. Incompleta, porém fundamental. Nesse mesmo sentido, declara Comte-Sponville que "nenhuma língua pensa; mas ninguém pensa se não o faz numa língua, graças a ela, contra ela às vezes"[285].

Haveria, então, uma condição linguística do homem, na qual a linguagem constitui a forma e conteúdo do pensamento, como nos aponta, em *A razão sensível*, o pesquisador Leonel Ribeiro dos Santos. Ao abordar a linguagem na filosofia kantiana, o autor demonstra que, diferentemente de outras disciplinas, a exemplo da matemática, que possuem outros recursos (tais como sinais e figuras), a filosofia tem apenas as palavras por instrumento e, desse modo, "o pensamento e as ideias de um filósofo não subsistem sem a sua correspondente expressão linguística e literária"[286].

Ao aprofundar a mesma questão, considerando agora o cenário linguístico renascentista, Leonel Ribeiro aborda a condição da filosofia como uma *res litteraria*[287] e defende que o agigantamento do papel da retórica, sobrepondo-se ao da dialética, promove uma verdadeira *viragem*: "A linguagem não é valorizada apenas pela sua função comunicacional, literária e retórica, mas também e acima de tudo pela sua dimensão política, antropológica, ontológica e até teológica"[288].

Seguindo os ensinamentos de Cícero e Quintiliano, o orador renascentista, como anuncia Lorenzo Valla, não apenas deseja ensinar, mas também deleitar e mover, propostas correspondentes aos *genus*: *subtile* (*docere*), *medium* (*delectare*) e *grande* (*movere*)[289]. Nesse contexto, forma e conteúdo parecem visceralmente imbricados, unindo *ratio* e *oratio*, numa articulação que se faz presente em Ficino, de quem também Kristeller reconhece não apenas as aptidões amplamente difundidas (de teólogo, médico, astrólogo e mago), mas ainda a sua admirável contribuição à língua e literatura, "como um escritor vernacular e como um homem

---

[284] STEINER, George. *A poesia do pensamento*. Tradução Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012, p. 219.
[285] Cf.: "Preâmbulo". In: COMTE-Sponville, André. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Editora EMF Martins Fontes, 2011, p. VII.
[286] SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível.* Estudos kantianos. Lisboa: Colibri, 1994, p. 71.
[287] Idem. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. ed. cit., p. 64.
[288] Ibidem, p. 6.
[289] Ibidem, pp. 27-28.

de letras"[290]. Vejamos como Ficino reconhece, na filosofia, *magistra morum*, a presença desta função tríplice. Em carta dirigida ao amigo Bernardo Bembo, intitulada *Laus philosophiae oratoria, moralis, dialectica theologica*, ele, diante da provocação do amigo para que realizasse um elogio à filosofia, declara:

> [...] então foi ela [a Filosofia], acima de tudo, quem ensinou aos oradores o que dizer, e como, a quem eles deveriam persuadir e quando. Ela também ensinou aos poetas o que descrever, como mover as emoções e encantar a alma. A partir disso, conclui-se que, sem sua assistência, os historiadores não poderiam realizar o seu trabalho[291].

O elogio, também dele cobrado por Giovanni Cavalcante, segue, então, com as seguintes razões quanto à sua elaboração tardia. Primeiramente, considerando a Filosofia como uma invenção divina, o filósofo ressalta os estreitos limites da eloquência humana para descrevê-la. Em segundo lugar, por considerar todas as artes e atividades como provenientes da Filosofia, ao elogiá-las, de certa forma, já estaria louvando o que lhes deu origem.

Em seu louvor, quatro aspectos são considerados: o oratório, o moral, o dialético e o teológico. Atentemos para dois deles: o oratório e o dialético. Iniciando pela vertente oratória, Ficino declara:

> Não sei como iniciei um cântico cujo tom é tão retórico quanto ciceroniano. Tal melodia pode resultar doce, porém, posto que a Filosofia é tanto a causa de cada canto como o tema a cantar, devemos cantá-la filosoficamente[292].

Ficino destaca assim o caráter melódico da oratória, com inspiração ciceroniana, no qual o elogio pode ser comparado, então, a um doce canto. Podemos notar ainda, nessa passagem, a referência à adequação entre o assunto e o estilo por ele exigido. A referência à retórica assim iniciada é retomada ao longo de toda a carta. Outro aspecto a ser considerado diz respeito ao respaldo de que se serve, através da maior figura de autoridade de seu círculo, quando se refere a Platão como *coelestes eloquentiae fonte*[293]. Em outra carta, intitulada

---

[290] Kristeller, Paul Oskar. *Marsilio Ficino as a man of letters and the glosses attributed to him in the Caetani Codex of Dante*. Renaissance Quarterly, Vol. 36, n. 1 (Spring, 1983), p. 31. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/2860828.pdf?refreqid=excelsior%3A5591126942c8c0e7afe9ebcbb9fb3282. Acesso em: 05 fev. 2018. Tradução nossa.

[291] Cf.: "Laus philosophie oratoria, moralis, dialectica, theologica". In: FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 668-670.

[292] Ibidem, p. 668.

[293] Ibidem, p. 669.

Oratio soluta poeticis modis et numeris exornanda est, em que trata da prosa poética, assim se refere ao estilo do seu maior mestre:

> Se escutas ao celeste Platão, saberás que seu estilo, como diz Aristóteles, discorre diretamente entre a prosa livre e a poesia. Sabes que o estilo platônico, como indica Quintiliano, eleva-se muito acima da prosa e do estilo vulgar, de tal modo que nosso Platão não parece impulsionado pelo engenho humano, senão por certo oráculo délfico.[294]

Talvez a obra que mais expresse esse viés poético ficiniano seja o célebre *De Amore*, largamente difundido e estudado pelos mais diversos pesquisadores. Na análise que realiza sobre o assunto, Pierre Laurens [295], aponta alguns mecanismos linguísticos (ornatos) adequadamente utilizados pelo filósofo, tais como "frases curtas, junção de termos de uma contradição (*dulce amarum*), [...] precisão, simplicidade, [...] a elegância rítmica e fonética, fundada nas simetrias e nas figuras por adição (*reduplicatio*, *geminatio*, *polyptoton*)"[296], que garantem materialmente ao *corpus* uma estética adequada.

Analisando as mesmas questões na doutrina amorosa de Ficino, encontramos o trabalho de Filipa Araújo[297], que, após investigar o emprego abundante por parte do filósofo de metáforas, símiles, antíteses e associações contrastivas, declara:

> Ficino foi, de facto, particularmente sensível às virtualidades estruturais que a língua latina consente, explorando com argúcia as simetrias de construção que conferem ritmo ao discurso.[298]

De fato, basta uma breve apreciação do texto ficiniano para perceber nele a clareza e agradabilidade de seu estilo. Kristeller[299] ressalta a sua habilidade não apenas quanto ao uso

---

[294] "Sive coelestem Platonem audis, agnoscis protinus eius stylum, ut Aristoteles inquit, inter solutam orationem et carmen medium fluere; agnoscis orationem Platonicam, ut Quintilianus ait, multum supra prosam pedestremque orationem surgere, ut non humano ingenio Plato noster, sed Delphico quodam oraculo videatur instinctus". Cf: "Oratio soluta poeticis modis et numeris exornanda est". Ibidem, p. 724.

[295] LAURENS, Pierre. Stylus platonis: l'oestrus poétique dans le *De Amore* de Marsile Ficin. In: MAGNARD, Pierre. *Marsile Ficin*: les platonismes à la Renaissance. Paris: Vrin, 2001, pp. 139-151.

[296] Ibidem, p. 143.

[297] "A *elocutio* no *De Amore* de Marsilio Ficino". In: ARAÚJO, Filipa Maria Gonçalves Medeiros. *Interpretatio e imitatio no De Amore de Marsilio Ficino*. 2008. 267 p. Dissertação (Mestrado na área de Línguas Clássicas). Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. Coimbra, 2008. pp. 105-113.

[298] Ibidem, pp. 108-109.

[299] Kristeller, Paul Oskar, *Marsilio Ficino as a man of letters and the glosses attributed to him in the Caetani Codex of Dante*. ed. cit., p. 11.

do latim, como ainda em relação à língua toscana, quando traduz o texto de Dante, a pedido, para os *leggenti chomune* [300].

No entanto, se é notório e constante em Ficino o traço da complementariedade, isso não será diferente nas questões da linguagem: o mestre florentino não mergulha na questão da forma sem garantir a ela o conteúdo correspondente. A esse respeito, observa Laurens, para quem Ficino excede, pela tamanha complexidade, aquilo que se entende por humanismo[301]:

> De um lado há um artista, esteta, que canta enquanto acompanha a sua lira. De outra parte, seus estudos de medicina e de teologia, como ainda a sua formação propriamente filosófica, fornecem a ele um lugar à parte na Florença literária de Cosme e Lourenço de Médici.[302]

Voltemos à carta que acima abordávamos, a respeito do elogio à Filosofia. Nela, o filósofo não medirá esforços para evidenciar os conteúdos que dignificam as investigações mais profundas realizadas pela mente humana por meio da Filosofia:

> A filosofia usa as ferramentas da dialética, criada por sua própria mão, para descobrir a verdade nas coisas através da contemplação, a virtude nelas através do uso e a bondade nelas através de ambas. Desse modo, ela sugere muitos princípios para a contemplação, muitos preceitos para a ação e muitas instruções para ambas. [303]

Dialética e teologia aproximam-se a tal ponto, que poderíamos dizer que a dialética constituiria, sob tal perspectiva, um instrumento humano que aponta para o acesso ao divino. A contemplação a ela associada é considerada aqui como o próprio Deus em atividade[304], a

---

[300] "Questo libro conposto da Dante in lingua latina, acciò che sia a più leggenti chomune, Marsilio vostro, dilettissimi miei, da voi exortato, di lingua latina in toscana tradocto a voi diriza". Conferir: "Prohemio di Marsilio Ficino florentino sopra la Monarchia di Dante, tradotta da lui di latino in lingua toschana, a Bernardo del Nero et Antonio di Tuccio Manetti, ciptadini florentini". In: Shaw, Prudence. *La versione ficiniana della Monarchia*, Studi Danteschi, LI (1978) 289-408, disponível em: https://it.wikisource.org/wiki/Monarchia/Proemio. Acesso em: 13 mai. 2017. Outras fontes: "Prohemio di Marsilio Ficino florentino sopra la Monarchia di Dante". Conferir: GARFAGNINI, Gian Carlo. "La "Monarchia" di Dante e la traduzione di Ficino: un manifesto politico tra utopia e realtà". In: BRIGUGLIA, Gianluca; RICKLIN, Thomas (a cura di). Thinking Politics in the Vernacular from the Middle Ages to the Renaissance, Fribourg (Suisse), Academic Press Fribourg, 2011, pp. 149-166 (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 36). Disponível em: https://www.academia.edu/2651536/Dante_Ficino_Monarchia. Acesso em: 12 jun. 2017. pp. 15-16 (renumeradas no acesso virtual). Ainda: Dante, *De Monarchia*, com commentario di Cola di Rienzo e volgarizzamento di Marsilio Ficino, a cura di F. Furlan, Mondadori, Milano, 2004, pp. 369-370.

[301] LAURENS, Pierre. op. cit., p. 139.

[302] Ibidem, p. 139.

[303] FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 669.

[304] "[...] speculationi [...] Propria enim Dei est huiusmodi operatio [...]". Ibidem, p. 669.

que todas as outras coisas devem estar subordinadas. Desse modo, a *sapientia* não está distanciada da *eloquentia*, mas ao lado dela: "Para os mortais, a filosofia sábia aponta para essa vida mais abençoada, estabelecida no cume de todas as coisas, revelando-a agora com seus próprios olhos, agora com o dedo da dialética" [305].

Se o valor da dialética já estava assegurado, é necessário ainda, no entanto, encontrar espaço para a retórica e a poesia, sem com isso contrariar aquele que expulsou os poetas da sua *República*. Para Ficino, Platão representou um modelo a ser seguido e a ele estendia a sua recorrente união entre filosofia e poesia, apesar da mordaz crítica em relação à arte da imitação estabelecida no livro X da *República*[306].

Os motivos elencados por Platão para o banimento dos poetas dizem respeito ao distanciamento deles em relação à verdade, o poderia ocasionar que mesmo os melhores homens fossem seduzidos e enganados por suas armadilhas. Hesíodo e Homero sofrem, nesse sentido, uma forte condenação do filósofo ateniense, sendo que uma maior cautela seja prescrita em relação às falsas e perniciosas fábulas contadas para crianças, cujas almas ainda estão sendo moldadas por seus educadores. Um forte argumento acompanha a decisão de vigiar e rejeitar tal escrita poética: esse distanciamento da arte da imitação em relação à verdade, que poderá levar ao mau governo.

Quanto ao processo de criação, temos, nesse contexto, três níveis considerados. Num primeiro plano, Deus cria o modelo real de um objeto; em seguida, o artífice, a exemplo de um marceneiro, confecciona o objeto a partir desse modelo, na tentativa de reproduzir a realidade. Apenas num terceiro nível e, por essa razão, três pontos distanciado da verdade[307], surge o imitador, como aquele que procura retratar não mais a verdade e sim a mera aparência, exercendo, nesse jogo, uma criação de fantasmas[308].

Se, como afirma o filósofo, é a melhor parte de nós que deseja seguir a razão[309], o movimento contrário, representado pela mentira por palavras da poesia imitativa[310], nos conduzirá para longe da verdade e da vida virtuosa. Nota-se, então, uma preocupação moral quanto ao poder conferido a falsos educadores de homens, ao que o bom guardião precisa estar atento, a fim de evitar maiores danos.

---

[305] "Philosophia sagax mortalibus, tum proprio quodam oculo, tum dialecticae suae digito monstrat". Ibidem, p. 669.
[306] PLATÃO, *A República*. 398a; 607b.
[307] Esse distanciamento de três pontos é bem enfatizado em várias passagens do capítulo (597e; 599a, d) e, como nos aponta Maria Helena da Rocha Pereira, relaciona-se a um modo grego de contar os extremos. In: PLATÃO. *A República*. ed. cit., p. 454 (rodapé).
[308] PLATÃO, *A República*. 601c.
[309] Ibidem. 604d.
[310] Ibidem. 382d.

No entanto, estariam todos os poetas condenados a tal julgamento? Não é o que parece, pelo menos em termos absolutos. A melhor educação dos homens será dada através da ginástica para o corpo e da música para a alma[311], sendo que esta última engloba a literatura, a qual será classificada em falsa ou verdadeira, a depender do adequado emprego das palavras.

A poesia faz parte da literatura e está submetida a uma análise semelhante. As composições de histórias em que estejam presentes a nobreza e a virtude[312], ou seja, a fala do homem de bem[313], são permitidas, incluindo-se os hinos aos deuses e o elogio aos varões honestos[314]. Há, desse modo, um critério regulador da escolha[315]:

> Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do carácter, não daquele a que, sendo debilidade do espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o carácter na bondade e na beleza.[316]

Diante do exposto, sabendo que Ficino é adepto da doutrina platônica, poderíamos achar contraditória a defesa da poesia pelo filósofo florentino, já que o acesso à verdade, da qual, segundo Ficino, o ateniense seria o próprio intérprete[317], estaria vedado ao poeta. No entanto, será nessa mesma filosofia que Ficino encontrará argumentos para a defesa de uma linguagem metafórica e analógica, da qual, inclusive, o próprio Platão fará largo uso não apenas em sua *República*, como também nos seus outros diálogos.

Arnaldo Della Torre argumenta que o apelo de Ficino aos oradores em relação ao modelo estilístico de Platão ocorre menos no sentido de que esse forneça "um correto conhecimento teórico da sua arte, mas pelo fato de que o grande filósofo compôs a sua obra com tanta eloquência, que o seu estudo só pode trazer enormes benefícios a quem deseja se dedicar àquela arte"[318].

Referências à inspiração poética são encontradas, por exemplo, no *Íon*[319], na *Apologia a Sócrates*[320], no *Mênon*[321], no *Fedro*[322] e nas *Leis*[323], sendo que, geralmente, o dom dos

---

311 Ibidem. 376e.
312 Ibidem. 378e.
313 Ibidem. 398b.
314 Ibidem. 607a.
315 PLATÃO, *A República*. 398b.
316 Ibidem., 400e, ed. cit., p. 131.
317 "[...] con quel sacro padre de' philosophi interpetre della verità, Platone". Consultar: "Prohemio di Marsilio Ficino florentino sopra la Monarchia di Dante, tradotta da lui di latino in lingua toschana, a Bernardo del Nero et Antonio di Tuccio Manetti, ciptadini florentini". In: Shaw, Prudence. ed. cit., p. 289, disponível em: https://it.wikisource.org/wiki/Monarchia/Proemio. Acesso em: 13 jun. 2017.
318 DELLA TORRE, Arnaldo. op. cit., p. 701.
319 PLATÃO, *Íon*, 533d-536.

poetas nesse contexto é considerado como um dom natural, estado de loucura ou de inspiração, que não advém do estudo ou da técnica daquele que o manifesta, mas de uma possessão divina, a fonte verdadeira da sabedoria pronunciada. Platão desmascara a ignorância daquele poeta que, ao se julgar sábio, não é capaz de lembrar, no entanto, daquilo que acabara de proferir.

Se há uma ironia platônica em relação a esse furor, Ficino parte, por sua vez, para uma interpretação mais próxima de um elogio e mesmo de uma divinização do homem dotado de tal experiência. Andrea Noel Paul[324], no artigo em que aponta o poeta como *priscus theologus* na filosofia ficiniana, defende que, do mesmo modo que Nicolau de Cusa já defendera uma ignorância douta, que não constituía a negação ou a ausência do conhecimento em si, mas o reconhecimento de seus limites[325], Ficino parece adotar uma postura semelhante em relação a esse aparente não-saber do poeta.

Tal ponto de vista faz sentido se consideramos o caso do poeta que, julgando-se capaz de chegar à verdade através de um saber convencional e limitado, fecha-se à apreensão de um saber que esteja aquém da sua experiência física. Como adverte Ficino, para se permitir estar pleno de um Deus, é necessário deixar um espaço vazio para isso: "*nisi enim praeparata sit, non occupatur*" [326]. Trata-se, segundo Andrea, não exatamente da ausência de qualquer racionalidade, mas antes de uma "suprarracionalidade". Na experiência mística proporcionada pelo furor, o poeta perde-se momentaneamente para encontrar-se verdadeiramente: "[...] o homem pode voltar à "normalidade" da vida cotidiana, porém a sua perspectiva mudou radicalmente: entende que toda a realidade é *una*, que tudo é Deus"[327]. Confirmamos esse desdobramento no próprio filósofo, numa das passagens mais poéticas do seu *De Amore*:

---

[320] Idem, *Apologia de Sócrates*, 22 b-c.
[321] Idem, *Mênon*, 99d.
[322] Idem, *Fedro*, 245 a seguintes.
[323] Idem, *Leis*, 719c.
[324] PAUL, Andrea Noel. De divino furore: el arrebato divino y la mística neoplatónica. El poeta como priscus theologus en el pensamiento de Marsilio Ficino. In: *Ingenium*. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas, 2018, pp. 51-65.
[325] É o que também defende João Maria André: "E é precisamente porque, a pretexto do saber de Deus, se opera uma inflexão para o saber do próprio saber (que se revela um saber do não saber) [...] Inicia-se aqui uma reflexão sobre o sujeito e as possibilidades (com os respectivos limites) do seu conhecimento" In: CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, Introdução, XIII. Sobre tal questão, em que saber constitui ignorar, relembremos o próprio Nicolau de Cusa: "Com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente douto na sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber." Ibidem, Cap. I, p. 5.
[326] FICINO, Marsilio. *Commentaries on Plato*: Phaedrus and Ion. Trad. Michael J. B. Allen. London: Harvard University Press, 2008, p. 200.
[327] PAUL, Andrea Noel. op. cit., p. 63. tradução nossa.

> Se eu me reencontro por ti depois de me ter perdido, eu me possuo por ti e, se me possuo por ti, eu te possuo antes e mais que a mim mesmo e estou mais próximo de ti que de mim, já que só posso aderir a mim através de ti.[328]

Ainda sobre o artigo mencionado, há um outro ponto de relevância para a nossa reflexão sobre o furor: a hipótese de que há um valor indiscutível de verdade no canto proveniente do arrebatamento divino. O filósofo poeta é o instrumento legítimo ou *medium* que, por meio da vontade de Deus, tem o acesso momentâneo à sabedoria e não meramente à pura ilusão ou falsidade[329].

No intuito de encontrarmos indícios que comprovem esse argumento, vejamos algumas passagens encontradas na *Teologia Platônica*. Nessa obra, Ficino recorre à imagem de uma lanterna para ilustrar o poder e a divindade da alma. Tal como a luz que, encerrada na lanterna, por vezes fica tolhida no próprio centro, mas que, quando livre, expande o seu esplendor para além do invólucro que a circunda, mesmo sem dele sair, assim também a alma humana, cuja fonte é divina, realiza semelhantes movimentos de retração e expansão[330].

A esse respeito, o filósofo questiona qual seria, então, a parte da alma que se aliena momentaneamente do corpo durante o rapto divino, tal como uma pedra que, lançada ao ar, depois de um tempo, retorna ao chão[331]. Para tanto, partirá do conceito de ídolo (*eidolon*), entendendo-o como a "imagem sensível da alma racional", que "vivifica e dirige os corpos", uma vez que contém "os germes de todos os movimentos e de todas as qualidades que a alma desempenha no corpo"[332].

Durante a experiência mística, defende ele, os raios que provém da divindade não entram em contato exatamente com esse ídolo, mas adentram numa dimensão mais central da alma, a parte mais divina dela, a unidade, a que Zoroastro se referia como a "flor" e Platão como a "cabeça" da inteligência[333]. Trata-se, então, não de um contato entre duas naturezas diferentes (humana e divina), mas de naturezas semelhantes (divinas em suas essências). Sendo assim, a legitimidade divina desse encontro místico parece assegurada.

---

[328] "Nam ego postquam me ipsum amisi, si per te me redimo, per te me habeo; si per te habeo, te prius ac magis habeo quam me ipsum, tibi propinquior quam mihi sum, quippe cum mihi non aliter quam per te medium inherescam". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., II, 8, p. 45.

[329] PAUL, Andrea Noel. op. cit., p. 63. No mesmo artigo, Andrea Paul menciona um estudo de Allen que corroborará para a ideia de "valor de verdade" do furor, como no exemplo de Diotima, a quem é atribuído o papel de *prophetess-priestess*. Cf.: ALLEN, Michael J. B. "The Sibyl in Ficino's Oaktree", MLN, Vol. 95, No. 1, Italian Issue (Jan., 1980), pp. 205-210, p. 206.

[330] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 5, p. 241.

[331] Ibidem, XIII, 5, p. 243.

[332] Ibidem, XIII, 2, p. 207.

[333] "Florem mentis appellat Zoroaster ipsum animae centrum, quod Plato nominat mentis caput". Ibidem, XIII, 5, p. 242.

3.2.3 A filosofia poética do *Parmênides*: uma defesa ficiniana do próprio estilo?

É preciso entender que os poetas nunca falam
sobre as coisas acerca das quais estão a falar.
Falam sobre as coisas para falar sobre si mesmos.
É isso que são as metáforas.
(Rubem Alves)

Em Ficino notamos a defesa de uma profissão assaz interessante: a de filósofo poético. Assim ele se refere elogiosamente a Dante no proêmio à sua tradução do *De Monarchia*[334]. Também assinala, como vimos, a coexistência dessa múltipla atribuição naquele que considera o *philosophorum pater*[335] dos humanistas, dotado de vida, engenho e eloquência admiráveis[336]. E dessa forma o descreverá no seu *Comentário ao Fedro*: "O nosso Platão, grávido do furor da ciência poética"[337].

No amplo percurso de seus comentários, será sobretudo na figura do Parmênides que ele se deterá em relevar os aspectos mais recorrentes de um pensamento e expressão simbólicos que justificam essa nova modalidade de saber, que reúne forma e conteúdo como elementos complementares do processo do conhecimento. Nesse sentido, declara, em seu *Comentário* ao texto homônimo[338]: "Parmênides, que não é apenas um filósofo, mas

---

[334] "Dante Alighieri, per patria celeste, per abitatione florentino, di stirpe angelico, in professione philosopho poeticho, benché non parlassi in lingua grecha con quel sacro padre de' philosophi interpetre della verità, Platone". Cf.: "Prohemio di Marsilio Ficino florentino sopra la Monarchia di Dante", op. cit.

[335] Expressão utilizada por Ficino no proêmio de sua *Teologia Platônica*, ressaltando a autoridade de Platão para toda a tradição filosófica: "Plato, philosophorum pater, magnanime Laurenti, cum intellegeret quemadmodum se habet visus ad solis lumen, ita se habere mentes omnes ad deum, ideoque eas nihil unquam sine dei lumine posse cognoscere, merito iustum piumque censuit, ut mens humana sicut a deo habet omnia, sic ad deum omnia referat." In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne,* Vol. I. Belles-Lettres, 1958, p. 35. A mesma expressão aparece em outras passagens do texto ficiniano: "Plato, philosophorum pater, in epistola ad Syracusanos [...]". Ibidem, XII, 1, p. 150.

[336] "Itaque Deus omnipotens statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto demisit – vita, ingenio eloquioque mirabili – religionem sacram apud omnes gentes illustraturum". In: FICINI, Marsilii. *Opera omnia*. ed. cit., pp. 1128-1129.

[337] "Plato noster poeticae musae, [...] furore gravidus [...]". Cf.: "Argomento di Marsilio Ficino sopra il Fedro di Platone". Ibidem, p. 1363. Outra fonte: FICINO, Marsilio. *Il Fedro:* o vero il Dialogo del bello di Platone. Tradotto in lingua toscana per Felice Figliucci. Roma, 1544. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=10830MlgkAoC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, Acesso em: 08 mai. 2018.

[338] Cf.: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 1136-1203. Outras fontes: Em edição bilíngue (latim-inglês): FICINO, Marsilio. *Commentaries on Plato*: Parmênides. 2 vol. Translate by Mauden Vanhaelen. Londres: Harvard University Press, 2012; e, na língua italiana: FICINO, Marsilio. *Commento al "Parmenide" di Platone*. Traduzione di Francesca Lazzarin. Firenze: OLSCHKI Editore, 2012, pp. 3-330.

igualmente um poeta divino, cantou em versos os mistérios da filosofia e, neste diálogo, faz também a parte de poeta"[339].

Esse argumento de que o *Parmênides* é um texto poético constitui, inclusive, o título de um dos capítulos de tal obra[340]. Nele, Ficino realiza uma aproximação entre duas instâncias comumente separadas quando, conduzindo-nos ao questionamento sobre o que haverá em comum entre o filósofo dialético e o poeta, empolgadamente responde: "O maior número possível de coisas. De fato, os dois refletem sozinhos seus próprios conceitos e artifícios retóricos (*machinamenta*); ambos são considerados divinos e há neles algo de furor" [341].

Como nos aponta Francesca Lazzarin, na sua investigação acerca do entrelaçamento entre poesia e filosofia no mestre florentino[342], há um Parmênides duplo nas considerações ficinianas: o histórico (eleata) e o fictício (personagem platônico)[343]. De fato, a questão abordada pelo pensador pré-socrático – sobre o ser e o não-ser – na sua obra intitulada *Da Natureza*, é profundamente metafísica e analisa os mistérios da filosofia. Por outro lado, está envolta em ambiente poético e é pelas musas que o filósofo é conduzido.

Quanto ao diálogo platônico, temos uma exaustiva investigação sobre as mesmas questões, divididas em nove hipóstases, o que corresponde ao número consagrado às musas e que Ficino replica em seu comentário. Após as considerações sobre as cinco primeiras, a sexta inicia com a proposta coerente com um programa já bastante difundido entre os *confilósofos* da Academia Florentina: o da valorização da retórica, conforme mencionamos mais acima.

Para Michael Allen, esse posicionamento pode legitimar a crença ficiniana de que os *prisci theologi*, em sua maioria ou totalidade, teriam sido poetas[344], o que se confirma mediante um dos conselhos do mestre ao amigo retórico Bartolomeo Fonzio:

> Mesclar a poética com os assuntos filosóficos nos ensina toda a antiguidade, que antes de Aristóteles o praticou largamente, em especial pela seguinte

---

[339] "Parmenides non philosophus tantum, sed etiam poeta divinus, carminibus philosophica mysteria cecinit atque in hoc dialogo agit quoque poetam". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1199; Idem. *Commentaries on Plato*: Parmênides (part II), ed. cit., cap. CIII, p. 302.

[340] Cf.: "Sextae suppositionis intentio, et quomodo Parmenides poeticus. Item de ente atque non ente". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 1199-1200; Idem. *Commentaries on Plato*: Parmênides (part II), ed. cit., Vol. 2. cap. CIII, p. 302-309.

[341] "Certem quam plurimum. Utrique enim atque soli circa suos, ut aiunt, conceptus et propria machinamenta versantur habentur utrique divini et habent nescio quid furores". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 1199; Idem. *Commentaries on Plato*: Parmênides (part II), ed. cit., Vol. 2. cap. CIII, p. 304.

[342] LAZZARIN, Francesca. *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*. In: HUSS, Bernhard; MARZILLO, Patrizia; RICKLIN, Thomas. *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011. pp. 229-247.

[343] Ibidem, p. 242.

[344] "The second Ficino-Pico controversy". In: Allen, Michael J. B. *Plato's third eye*: studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources. Aldershot, Hampshire: Variorum 1995, p. 445.

> razão: porque dos sagrados mistérios de Minerva, veneráveis e belos para todos, só participavam uns poucos, os puros[345].

Direcionamento semelhante encontramos na carta dirigida a Francesco Musano, em que Ficino sustenta: "para os sacerdotes egípcios, a medicina, a música e os mistérios constituíam um único e mesmo estudo"[346], evidenciando um caráter sincrético, de uma verdade redonda, manifestada por um exercício circular do pensamento em que o fim corresponde ao começo, como Parmênides anunciara em seu poema: [...] para mim é o mesmo por onde haja de começar: pois aí tornarei de novo"[347]?

É importante ressaltar ainda, nesse contexto de uma abordagem poética da filosofia, uma influência direta sobre o filósofo de Careggi: o *Comentário ao Parmênides*, realizado por Proclo, autor que fora devidamente estudado e divulgado por Ficino. Juntamente com o *Comentário ao Timeu*, tem-se, assim, segundo nos aponta Michele Abbate, duas obras que representam o ápice da atividade exegética de Proclo, constituindo mesmo um arcabouço teórico para a constituição da sua obra-prima: a *Teologia Platônica*, sobre a qual declara o pesquisador: "Essa obra representa uma sorte de *summa* enciclopédica, não apenas do pensamento procleano, mas de grande parte da especulação filosófica do tardio Neoplatonismo"[348].

Ficino leva em conta não apenas o processo dinâmico da organização da realidade procleana (processão-conversão)[349], salvaguardado o seu modo próprio de interpretação, mas ainda o resgate do vigor filosófico da poesia, que assume, nesse contexto, um aspecto iniciático. Na valorização da linguagem alegórica, Proclo considera, inclusive, que Homero e Platão são intérpretes de uma verdade única, a despeito das críticas efetuadas do último ao primeiro. Sobre essa relação procleana entre poesia e mistagogia, o pesquisador Cícero Cunha afirma:

> Isso se deu porque, para pensadores como Proclo, o trabalho exegético exige um entendimento místico e inspirado que faz, do poeta e do filósofo, mistagogos e iniciadores capazes de fazer com que as almas elevem-se da

---

[345] "Miscere vero poetica philosophicis docet nos omnes antiquitas, quae ante Aristotelem potissimum semper id factitavit, ob hanc maxime rationem, ut sacra Minervae mysteria tum omnibus et veneranda et venusta, tum paucis et illis quidem puris, communis forent". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 714.

[346] "Apud Aegyptios sacerdotes uma ea demque facultas erat, pharmacis fidibus, mysteriis occupata [...]". Ibidem, p. 609.

[347] PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 21.

[348] Conferir: ABBATE, Michele. "Saggio Introduttivo 1". In: Proclo. *Commento alla Repubblica di Platone*. ed. cit., p. XXIX. Tradução nossa da versão italiana.

[349] Conferir: BEZERRA, Cícero Cunha. "As tríadas como mediação ativa". In: ____. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 118.

> multiplicidade dos símbolos às verdades divinas e sacro-santas das doutrinas.[350]

De acordo com José María Nieva, a poesia inspirada, retratada por Proclo, encontra-se acima de qualquer discursividade e pode proporcionar uma experiência com o divino. O símbolo possui um caráter sagrado quando permite que, através de si, o homem possa despojar-se de qualquer ilusão, elevando-se até o Uno: "A primeira forma de poesia, a mais elevada e suprema, a divinamente inspirada, mostra uma vida da alma na qual efetivamente ela abandona seu intelecto, o deixa de lado para alcançar a suprema unificação" [351].

Esse movimento é assumido por Ficino e torna-se um traço marcante da sua metafísica. A função da verdadeira beleza envolve os atos de atrair e de despertar a alma para o processo de deificação, em que a linguagem simbólica desenvolve um importante papel. André Chastel nos lembra que, no contexto florentino, "Deus é o poeta supremo e o mundo seu poema"[352]. A poesia parece adquirir uma função de vestimenta da filosofia que precisa estar adequada ao seu conteúdo. É instrumento, mas de acentuada importância, o que pode corroborar a hipótese de Lazzarin de que, em Ficino, a poesia é o elemento comum a todos os furores[353], considerada como "*efficacissimam harmoniae coelestis imitatricem*"[354] e cuja expressão em canto constitui a própria voz divina ecoando no homem tornado deus[355].

Sendo assim, através da sua estreita relação com a poesia, a música também é exaltada pelo mestre de Careggi e há registros de que ele, considerando as propriedades terapêuticas desta última, tocava a sua lira para harmonizar o ambiente[356]. Lembremos que Ficino era considerado pelos seus contemporâneos como um novo Orfeu (*Orpheus redivivus*)[357], tão forte era sua convicção das afetações da música no próprio espírito e na alma do mundo. Relatam seus historiadores que o busto elaborado por Andrea Ferrucci, exposto na catedral de Florença, representa um Ficino de olhar elevado que, ao segurar um livro em suas mãos,

---

[350] BEZERRA, Cícero Cunha. "Poesia e mistagogia: os comentários à República de Proclo". In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo*: fontes e posteridade. ed. cit., p. 50.

[351] NIEVA, José María. "Proclo y las tres vidas del alma". In: In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo*: fontes e posteridade. ed. cit., p. 71. Tradução nossa do espanhol.

[352] CHASTEL, André. *Marsile Ficin e l'art*. Genève: Droz, 1975, p. 145.

[353] LAZZARIN, Francesca. *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*. ed. cit., p. 238.

[354] FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 614.

[355] LAZZARIN, Francesca. *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*. ed. cit., p. 238.

[356] Através de um relato atribuído a B. Colucci (*Declamationes*), Raymond Marcel nos conta que Ficino, durante uma reunião política na Academia de Careggi, sentindo o clima de temor que se instalara, toca em sua lira os versos da *Eneida*, restituindo, assim, a tranquilidade aos seus companheiros. In: MARCEL, Raymond. Marsile Ficin. Paris: Belles Lettres, 1958, p. 396. Segundo Kristeller, constavam inscritos em sua lira os seguintes dizeres: "Orpheus hic ego sum". In: KRISTELLER, Paul Oskar. Supplementum Ficinianum. ed. cit., II, p. 262.

[357] A esse respeito, Angela Voss teceu importantes considerações no seu capítulo "Orpheus redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino" In: ALLEN, Michael; REES, Valery. *Marsilio Ficino*: his theology, his philosophy, his legacy. ed. cit., pp. 227-241

parece na verdade tocar um instrumento musical. E essa união da poesia e da música constitui, como observa Monalisa Carrilho, "um dos aspectos mais interessantes da filosofia ficiniana, por sua originalidade e pela influência que exercerá na arte poética do século XVI, notadamente na França"[358].

A exaltação dos poderes da palavra e do canto está também expressa no terceiro livro do seu *De Vita*. Quanto à primeira:

> Acreditam também os astrólogos que determinadas palavras pronunciadas com particular intensidade de sentimento tenham notável eficácia sobre as imagens, no sentido de direcionarem as suas ações exatamente para onde os sentimentos e as palavras tendem.[359]

E, em relação ao segundo:

> Recorda que o canto é o mais potente imitador de todas as coisas. De fato, ele imita as intenções e as afeições da alma, e as palavras, reproduz gestos e movimentos do corpo, ações e costumes dos homens; [...] Ainda, com a mesma eficácia, quando imita as coisas celestes, de um lado, de forma maravilhosa, conduz o nosso espírito até o influxo celeste, de outro, por sua vez, traz ao nosso espírito aquele influxo.[360]

Há, desse modo, uma repercussão na alma do mundo, através da música, decorrente da natureza espiritual dos sons[361]. Os pitagóricos e os platônicos, afirma Ficino, os quais já concebiam o céu como um espírito, eram disso conhecedores. Esse fato interessa não apenas ao mago e ao músico, mas a todo bom retórico. Palavra, canto e discurso: habilidades ensinadas pelos sábios antigos, tais como Galeno, Avicena e Apolônio de Tiana. Quanto ao discurso, profere: "Recorda, pois, que um discurso, composto de modo adequado e oportuno,

---

[358] MACEDO, Monalisa Carrilho de. *Les fureurs à la renaissance*. Paris: L'Harmatten, 2007, p. 133.

[359] "Verba praeterea quaedam, acriore quodam affectu pronuntiata, vim circa imagines magnam habere censent ad effectum earum illuc proprie dirigendum, quorsum affectus intenduntur et verba". In: FICINO, Marsilio. De vita. ed. cit., III, 21, p. 364.

[360] "Memento vero cantum esse imitatorem omnium potentissimum. Hic enim intentiones affectionesque animi imitatur et verba, refert quoque gestus motusque corporis, et actus hominum atque mores [...] Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem spiritum nostrum ad coelestem influxum, inde vero influxum ad spiritum mirifice provocat". Ibidem. *De vita*. ed. cit., III, 21, p. 370.

[361] A respeito da teoria ficiniana da relação música-espírito (*spiritus*) e a concepção do canto como exercício intelectual e espiritual, vale conferir: KIM, Hyun-Ah (2017) "Music of the Soul" (*animae musica*): Marsilio Ficino and the Revival of *musica humana* in Renaissance Neoplatonism, Reformation & Renaissance Review, 19:2, 122-134.

e pleno de sentimento e de sentido, sendo dotado de força cativante, tem poder similar ao do canto" [362].

Porém, voltemos ao *Comentário ao Parmênides*, no qual Ficino ilustra o poder da interpretação alegórica do *filósofo-poeta* através de uma pergunta, ou melhor dizendo, de uma constatação: "Quem, exceto o poeta, conseguiu dar forma à natureza indivisível e movimento à natureza eterna?" [363], ou ainda, no estilo ficiniano de metaforizar em cima de metáforas, com uma imagem: apenas esse artista pode simbolizar com uma esfera a volta da mente sobre si mesma[364]?

Dessa forma, os *machinamenta* à disposição do pensador, através de metáforas, analogias, comparações e toda a sorte de símbolos, ampliam a sua liberdade de investigação, extrapolando os aparentes limites do paradoxo e do absurdo, o que vemos nas argumentações desenvolvidas no *Parmênides*, como se ao poeta tudo fosse lícito[365]. Essa permissão ao fingimento, permite-lhe fazer as suposições necessárias, pois para ele "os contrários são as duas faces da mesma realidade" [366].

Unidade e multiplicidade; Apolo e Dionísio; Deus e homem. Ficino joga com os opostos e faz isso também ao nível das palavras, lançando nelas a sua lupa, ao investigá-las etimologicamente. É o que faz ao se referir, nesse Comentário, a Apolo, figura geralmente associada à verdade, à luz e à poesia. Como nos informam os estudos de Lazzarin[367] e de Allen[368], o filósofo, recorrendo a considerações já realizadas por Plotino, assim interpreta a constituição desse nome: *α* (privação) com *Πολλὰ* (a multiplicidade), identificando, dessa forma, Apolo ao Uno *simpliciter* (a unidade).

Nada é fortuito em Ficino e deve-se ter em conta, então, que a ficção exagerada da licença poética não é esvaziada de propósito, mas, como Marsilio argumenta em seu proêmio à obra, trata-se, mais propriamente, de um jogo sério (*ludus serius*)[369] com o qual o poeta se

---

[362] "Memento vero orationem apte et opportune compositam et affectu sensuque plenam atque vehementem, similem cantibus vim habere". Ibidem. ed. cit., III, 21, p. 374.

[363] "Quisnam praeter poetam individuae naturae figuram dederit, aeternae motum?" Idem. Opera Omnia, p. 1199; Idem. *Commentaries on Plato: Parmenides* (Part II). ed. cit., cap. CIII, p. 304.

[364] "Poeta solus animadversionem sui sphaeram vocitat". Idem. Opera Omnia, p. 1199; Idem. *Commentaries on Plato: Parmenides* (Part II). ed. cit., cap. CIII, p. 304.

[365] "Post haec, quasi licere omnia poetis existimans [...]". Idem. Opera Omnia, p. 1199; Idem. *Commentaries on Plato: Parmenides* (Part II). ed. cit., cap. CIII, p. 306.

[366] "Praeterea cum non ignoret opposita versari circa idem [...]". Idem. Opera Omnia, p. 1199; Idem. *Commentaries on Plato: Parmenides* (Part II). ed. cit., cap. CIII, p. 306.

[367] FICINO, Marsilio. *Commento al "Parmenide" di Platone*. ed. cit., nota 3, p 309.

[368] Allen, Michael J. B. *Plato's third eye*: studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources. ed. cit., p. 446.

[369] In: FICINO, Marsilio. *Commento al "Parmenide" di Platone*. ed. cit., p. 15. Sobre essa concepção da filosofia como um jogo sério, existem os seguintes estudos: LAZZARIN, Francesca. L'ideale del 'severe ludere' nel pensiero di Marsilio Ficino. In: Accademia: revue de la Société Marsile Ficin 7 (2005), pp. 61-78; BARTOCCI, Barbara. Plato's Parmenides as serious game: Contarini and the Renaissance Reception of

acerca dos mistérios divinos. A esse respeito, vejamos a síntese realizada por Barbara Bartocci em seu artigo sobre o assunto:

> [...] para Ficino, o trabalho do dialético é se envolver nesse jogo sério, ou seja, exercitar o engenho para desvendar os mais altos ensinamentos teológicos. Assim, o jogo, no empreendimento filosófico geral, é a faceta da prática filosofia que é devidamente atualizada no entendimento daquelas difíceis verdades que são apreendidas através de grande dificuldade, não apenas por causa de sua paradoxal natureza, mas também porque 'era costume de Pitágoras, Sócrates e Platão de cobrir os mistérios divinos com figuras e véus em todas as suas obras; modestamente encobrir sua sabedoria (*dissimulare*); para brincar a sério e jogar mais zelosamente (*iocari serio et studiosissime ludere*)'.[370]

Trata-se, assim, de uma outra forma de abordar o conhecimento sobre as coisas, principalmente as intangíveis pelo discurso meramente racional, em que a ambientação poética pode prestar um poderoso e imprescindível auxílio. A respeito dessa necessidade de encontrar uma saída plausível, a fim de driblar tal limitação linguística, afirma Cassirer:

> [...] Se é que existe a possibilidade de se pensar o absoluto, o infinito, então este pensamento não pode e não deve usar as muletas da "lógica" tradicional, através da qual só podemos passar de um elemento finito e limitado para outro, mas não podemos transcender todo o domínio da finitude e da limitação"[371].

Somemos a essas considerações o fato de que Ficino viveu em uma época em que a exegese representava uma forma autêntica de composição filosófica, como nos aponta Christopher S. Celenza, em sua biografia sobre o filósofo[372], esclarecendo que, em tal contexto, não existiam muitas demarcações entre a Filosofia e a história a respeito dela, o que permitia a cada intérprete um livre e fundamental acréscimo ao conhecimento deixado pelos antigos teólogos.

Proclus. In: Reading Proclus and the Book of Causes (vol. I). Brill, 2019. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/10.1163/j.ctvrxk40w.19.pdf Acesso em: 08 set. 2019.

[370] BARTOCCI, Barbara. op. cit., p. 472.

[371] CASSIRER, Ernest. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, ed. cit., p. 22.

[372] "Yet if this early epistolary treatise does not contain revolutionary opinions, it does signify a guiding principle that runs through Ficino's career: "philosophy" and the "history of philosophy" are closely tied. Another way to put this is that for Ficino, imitative exegesis represented a way to philosophize. [...] Each of these "prisci theologi," or "ancient theologians," had his part to play in discovering, documenting, and elaborating the truth contained in the writings of Plato and other ancient sages [...]". In: Celenza, Christopher S., "Marsilio Ficino", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ficino/ Acesso em: 11 nov. 2016. tradução nossa.

Não foi apenas em Ficino que a defesa de uma teologia poética adquiriu força e expressão em sua época. Essa ideia rondou a atmosfera do humanismo renascentista, em autores como Francisco Petrarca, Coluccio Salutati e Pico della Mirandola, sendo que este último, inclusive, intencionou escrever um tratado sobre o assunto que, no entanto, não chegou a ser concretizado[373]. Como nos aponta o pesquisador Leonel Ribeiro dos Santos:

> Assim contribui Salutati para a ideia de uma "theologia poética", que tão importante foi para os humanistas, desde Petrarca a Giovanni Pico della Mirandola, e a qual nele convive com a ideia duma "theologia rhetorica", no que se evidencia o impacto que também sobre a Teologia tiveram os pressupostos do Humanismo.[374]

Se conjecturamos que a união entre a Teologia e a Poesia pretendia reatar e evidenciar o entrelaçamento entre o acesso ao conhecimento divino e o melhor modo de expressá-lo, podemos dizer que tal intuito encontra-se plenamente de acordo com o eleata Parmênides que, em seus versos, exclamara: "[...] pois o mesmo é pensar e ser"[375], relembrando-nos do enigmático e desafiador espaço subterrâneo da linguagem que nos constitui.

---

[373] Encontramos essa intenção de Pico em passagem do seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, op. cit., p. 103: "[...] que demostraremos um dia, em uma nossa Teologia poética [...]") e no seu *Commento sopra uma canzone da Amore*, *Opera* I, 921-922: "[...] nel lib. della nostra poetica philosophia dichiararemo."

[374] SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. ed. cit., p. 179.

[375] PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Trindade Santos. ed. cit., p. 21.

4 A METAFÍSICA DA LUZ

4.1 A metafísica do jovem Marsilio

Desde jovem e ainda conhecido como Marsilius Feghinensis (numa clara alusão à sua cidade natal: Figline), o filósofo florentino inicia o processo investigativo em relação à luz, concentrando-se na escrita de vários opúsculos. Consideraremos dois textos redigidos em 1454, que foram recuperados e comentados por Kristeller[376], revelando o precoce interesse do filósofo, com ainda 21 anos, pelos temas da visão e dos raios solares.

O primeiro documento diz respeito a uma carta[377], endereçada a Antonio Morali da San Miniato[378], datada de 13 de setembro de 1454, que constitui o primeiro escrito filosófico de Ficino, de que se tem notícia[379]. A carta é composta por uma parte introdutória e uma conclusão. Interessa-nos aqui perceber que nela o juvenil Marsilio já se ocupa filosoficamente com a questão física dos raios solares e do calor[380], além das questões do movimento e do apetite natural, que possuem ligação direta com a temática da luz.

A grande erudição adquirida por Ficino, através do ensino tradicional escolástico a que teve acesso, revela-se na carta através das citações de Aristóteles, Averróis, Avicena, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ptolomeu e Gilberto Porretano. Kristeller assinala também outra característica ficiniana já presente na carta: a evidente predileção por Platão[381] (*Plato noster),* autor também citado no texto e que não entrará em conflito com nenhuma teoria apresentada pelos filósofos naturalistas: o olhar eclético e conciliador de Ficino, sendo assim, revela-se

---

[376] Paul Oskar Kristeller (Berlim, 22/05/1905-Manhattan, 07/06/1999): filósofo e estudioso do Renascimento e de Marsilio Ficino. Foi o responsável pela recuperação de alguns escritos inéditos do mestre renascentista, como os dois aqui mencionados.

[377] "Lettera di Marsilio Ficino ad Antonio da San Miniato". In: KRISTELLER, P. O. e PEROSA, A. (org.). *"Rinascimento"*, n.s., I, 1950. pp. 35-42; a carta é precedida por um ensaio introdutório de KRISTELLER, intitulado "Un nuovo trattatello inédito di Marsilio Ficino", Ibidem, pp. 25-35. O ensaio e a carta são republicados em KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., pp. 139-150. As nossas referências dirão respeito a tal republicação.

[378] Também conhecido como Antonio di Checcho ou Antonius Seraphicus. Segundo Kristeller, trata-se de um dos amigos mais antigos e fiéis de Ficino.

[379] Ideia defendida por Kristeller que, embora considere a existência de uma carta ficiniana destinada a Giovanni de Médici e que, por não ser datada, poderia ser anterior à mencionada, ainda assim, por esta não apresentar conteúdo filosófico, não interferiria na classificação daquela de teor propriamente investigativo.

[380] "[...] solis radios et calorem mostram appetere regionem". In: KRISTELLER, *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 147.

[381] "ut nostri canit Musa Platonis [...] Plato noster [...]". In: KRISTELLER, *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 146-147. Além das referências diretas, Ficino também faz alusão aos textos platônicos, como o Fedro e o Timeu, demonstrando o seu conhecimento dos diálogos e assinalando desde já a autoridade de Platão em sua filosofia, a quem se referirá no proêmio de sua *Teologia Platônica* como "Plato, philosophorum pater, [...]." Cf. "Prohemium". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne,* ed. cit., Vol. I, p. 35.

como um traço marcante que se manifestará desde os seus primeiros escritos, decorrente de seu próprio temperamento.

Andrea Rabassini, que também realiza um estudo sobre a mesma carta[382], elenca alguns temas nela desenvolvidos, que serão recorrentes na metafísica da luz ficiniana, em concordância com os apontamentos realizados por Kristeller, tais como o calor, a irradiação solar, a difusão e a incorporeidade da luz. Rabassini acrescenta a posição central do Sol e a luz enquanto vínculo universal.

Demonstremos algumas das passagens na carta que retratam tais tópicos. Segundo Kristeller, uma delas constitui a resposta de Ficino a um questionamento sobre o motivo de os raios solares, sendo leves, moverem-se, como se fossem graves, em direção a terra. A esse respeito, o filósofo defende que a luz do sol não é leve nem grave, mas que atravessa o céu de modo instantâneo, sendo o calor, por sua vez, o resultado dos reflexos dos raios solares[383].

A luz é considerada como incorpórea e indivisível, difundindo-se instantaneamente[384], em conformidade com o que o filósofo continua desenvolvendo em seus próximos escritos. Dois outros conceitos são tratados na carta: o movimento e o apetite. Em relação ao movimento, o nosso filósofo considera duas situações: um movimento natural dos corpos leves ou graves e o movimento (mais violento) dos animais[385].

O princípio do movimento é o apetite natural[386], que pode ser classificado como intelectivo (vontade) ou sensitivo (concupiscência ou força irascível)[387]. Ficino estabelece ainda uma associação do intelectivo com a forma inteligível e do sensitivo com a forma sensível[388]. Será em suas obras posteriores, no entanto, que o filósofo detalhará as distinções entre o apetite que conduz ao corpo e o que direciona a Deus.

Um último aspecto da carta que gostaríamos de mencionar, uma vez que retrata o emprego das metáforas como recurso didático ficiniano, diz respeito a uma imagem que o

---

[382] RABASSINI, Andrea. "Amicus lucis": considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino. In: GENTILE, S. e TOUSSAINT, S. *Marsilio Ficino*: fonti, testi, fortuna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2006. pp. 255-294.

[383] "Collige igitur, mi Antoni, nec radios solis leves esse nec graves nec calidos neque frigidos, et naturalia per se mutari non posse, per aliud autem sepe mutari; calorem autem quem in terre superficie sentimus, non de sursum venire, verum hic inferius ex reflexione radiorum solarium a terre superficie facta produci". Cf.: FICINO, Marsilio. Lettera di Marsilio Ficino ad Antonio da S. Miniato (a cura di A. Perosa e di P. O. Kristeller). In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters.* ed. cit., p. 150.

[384] "Preterea lumen solis quod proculdubio incorporeum est in indivisibili momento totum aerem occupans per universum emisperium multiplicatus diffunditur, moveri autem nullo modo potest [...]". Ibidem, p. 148.

[385] "Duo sunt genera motuum, ut primo naturalium [...] et animantium [...]". Ibidem, p. 147.

[386] "[...] cuius principium est appetitus[...]". Ibidem, p. 147.

[387] "Appetitus igitur duo sunt: intellectivus, ut voluntas, et sensitivus. Sensitivus autem est duplex: concupiscibilis in corde, irascibilis autem in epate conlocatus, ut inquit Timeus apud Platonem [...]". Ibidem, p. 147.

[388] "Obiectorum quoddam est intelligibile voluntatem compellens, quoddam sensibile concupiscentiam movens irascibilemque virtutem". Ibidem, p. 147.

filósofo recobra do *Timeu* platônico[389]: os animais, na característica violência de seus movimentos, mantêm a cabeça voltada para o solo, enquanto, contrariamente, elevam para o alto os pés[390], do mesmo modo que o homem, quando em posição invertida. Kristeller intitula essa imagem de "metáfora do homem imoral"[391] e atenta para a reutilização ficiniana dessa metáfora na *Teologia Platônica*, referindo-os aos homens que são governados pelos seus impulsos sensuais[392].

Outro opúsculo redigido no mesmo ano da juventude de Marsilio, também recuperado por Kristeller, foi o *Questiones de luce et alie multe*[393]. Se a luz é ou não corpórea[394] trata-se do questionamento principal do texto e a resposta elaborada por Ficino desenvolve-se através de um exercício lógico[395], numa proposta contrária à que adota posteriormente em seu *De Sole* e ainda no *De Lumine*, em que ele prefere abandonar esse tipo de raciocínio predominantemente matemático pelo método alegórico[396].

Não obstante, bem ao centro do *Questiones de luce*, ao abordar o movimento entrecruzado dos raios solares, o autor adverte para que compreendamos a sua explanação em termos metafóricos e não em seu sentido meramente literal[397]. Podemos antever, com essa atitude, uma tendência ao recurso imagético que se tornará um traço marcante na expressão do pensamento ficiniano.

Elementos importantes da sua luminologia estão presentes desde já no documento: *lux*, *lumen*, *radius* e *splendor*. Nele, o filósofo refere-se à função singular de cada um[398], além de

---

[389] PLATÃO, *Timeu*, 43e.

[390] "Animalium vero violentus motus tunc a Timeo Platonis (?) nuncupatur, cum caput pro pedibus solo figerent, pedes autem in altum pro capite tollerent". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 148.

[391] KRISTELLER, P. O. e PEROSA, A. (org.). "Un nuovo trattatello inédito di Marsilio Ficino". ed. cit., p. 145.

[392] KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 145, que localiza tal passagem simbólica ficiniana em FICINI, Marsilli. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 755, na carta intitulada "Vi sortem in melius mutes, anima figuram in melius muta".

[393] "Questiones de luce et alie multe Marsilli". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *The scholastic background of Marsilio Ficino*, with na edition of unpublished texts, "Traditio", II (1944), p. 257-318; e republicado pelo mesmo pesquisador: ____. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77-79. O texto é precedido por um ensaio introdutório do autor: Ibidem, p. 35-55.

[394] "Magna est dubitatio utrum lux sit corpus necne". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77.

[395] "Maior huius silogismi sic patet: [...]". E acrescenta, em seguida, os termos indicadores de premissas e de conclusão (*omne...*, *et si...*, *sed...*, *ergo...*, *igitur...*). Ibidem, p. 77.

[396] "Verba ad lectorem, librum hunc allegoricum et anagogicum esse potius quam dogmaticum". Cf.: "De Sole, I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 965. No seu tratado sobre a luz, Ficino também declara: "Neque vero in hoc libro vel in praecedente consilium fuit minutiores mathematicorum de Sole vel lumine quaestiones curiose prosequi, saepe non tam utiles, quam certe difficiles". Cf. "De Lumine (*proemium*)". Ibidem, p. 976.

[397] "Et si tales radii dicantur intersecare se invicem et fricare, hoc non proprie, sed metaphorice est dictum". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 78.

[398] "Nam lux dicitur dum in suo corpore naturali existit, lumen vero dum medium ut aerem illuminat, radius dum ex recto obiectum / ferit et percutit, splendor dum reflectitur ab opposito". Ibidem, p. 77.

explicitar uma cadeia de relações que os envolve: *lumen* de *lux*, *radius* de *lumine*, *splendor* de *radio*[399]. Em tal abordagem, já transparece um princípio das considerações ficinianas a respeito da luz: a da sua gradação. De seu estado perfeito ou puro ato até sua descensão à matéria, na qual existe potencialmente, a luz manifesta-se sob muitas interpostas nuanças.

Seria possível, então, em tal movimento, chegar-se um grau absoluto de ausência da luz? A esse respeito, Andrea Rabassini[400] demonstra a divergência entre o jovem Ficino do *Questiones de luce*, em que as trevas seriam o contrário da luz[401], para o maduro filósofo do *De Lumine*, para o qual as trevas não correspondem à privação da luz, mas à sua manifestação em mínimo grau[402]. Todavia, ao conceituar a luz como ato do diáfano (ou transparente)[403], ao modo artistotélico, o pensador de Careggi importa conjuntamente a noção da presença essencial das trevas[404], em decorrência de a luz estar misturada em *qualquer* parte em que o diáfano se apresenta[405].

De modo análogo, Aristóteles, em seu *De Anima*, obra a que se refere Ficino, considera que, embora a luz pareça ser o contrário da treva, o que ocorre de fato é apenas "a privação de uma certa disposição do transparente"[406], em que a mesma natureza ora apresenta-se como luz (transparente em ato), ora como treva (transparente em potência)[407], e cuja percepção é facilitada pela ação do fogo ou do éter. Desse modo, se consideramos que é sob a autoridade de Aristóteles que Ficino afirma a oposição *lux-tenebra*, não nos parece ser em termos absolutos que essa relação é levada em conta pelo filósofo renascentista, ainda que em seus primeiros escritos, contrariamente ao que nos afirmara Rabassini, pois a própria onipresença da luz[408] garante a sua participação nas trevas.

Voltando à questão principal do texto, Ficino, ainda em consonância com as teorias aristotélica e averroísta[409], afirma que, partindo-se do pressuposto de que todo ato é forma e toda forma é incorpórea, ao se considerar, por sua vez, que a luz solar seja a um só tempo ato

---

399 Ibidem, p. 77.
400 RABASSINI, Andrea. "Amicus lucis", ed. cit., p. 289-290.
401 "Preterea contrarium lucis est tenebra [...] Lumen habet tenebram contrariam [...]". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77.
402 "[...] ut tenebrae non sit privatio pura luminis, sed lux minima vel opacissima". Cf.: "*De Lumine*, IX". In: FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, p. 979.
403 "[...] est lucem esse flammam et actum diaphani [...]. In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77, em plena correspondência à afirmação aristotélica presente no *De anima*, 418b3.
404 "[...] actum diaphani quod per se est tenebrosum, a luce vero clarum efficitur". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77.
405 "Deinde lux in quacumque minima parte diaphani est mixta". Ibidem, p. 77.
406 ARISTÓTELES, *De anima*, 418b13.
407 ARISTÓTELES, *De anima*, 418b26.
408 "[...] totus aer plenus est lumine". In: KRISTELLER, Paul Oskar. Studies in Renaissance thought and letters, ed. cit., p. 77.
409 Ficino faz referência, em tal passagem, ao *De Anima* aristotélico e ao *Physicorum*, de Averróis.

e forma, somos conduzidos à conclusão da incorporeidade dessa luz[410]. Outro aspecto do ato luminoso que corrobora tal afirmação conclusiva refere-se à instantaneidade da propagação da luz, a qual se estende rapidamente de um lado a outro[411], uma vez que, afirma ele, tal capacidade de movimento não é atributo de um corpo[412].

Não deixamos também de encontrar no texto do jovem Marsilio as questões referentes à iluminação e ao calor[413], cujos efeitos divergem em relação à parte em que se manifesta a luz: na região inferior, prevalece a distinção, enquanto na região superior, a união[414]. Essa concepção corrobora o que o filósofo afirmara um pouco antes em seu texto: de que tudo aquilo que está *dividido* nas regiões inferiores, "permanece" *unido* em Deus [415]. A separação, de tal ponto de vista, é apenas aparente e característica do mundo sublunar ou sensível. Por consequência, toda essa teoria se reflete no aspecto humano, uma vez que o corpo representa a divisão e a alma corresponde à união[416].

Sendo assim, no mundo inteligível, ou melhor, na inteligência pura, a marca principal é a da unidade, que "pode" ser intuída pelo intelecto humano[417], sua projeção no mundo físico. Em defesa da superioridade do intelecto, em razão de seu caráter universal, Ficino recorre aqui às autoridades de Aristóteles e de Platão[418]. Com isso, o filósofo, ainda que não dê mostras de já ter lido a *República*, mas apenas outros textos platônicos[419], parece adiantar a imagem daquele que se levanta da caverna sombria e se dirige à verdade; daquele cuja percepção visual precisa estar "trabalhada" o suficiente para saber interpretar o que lhe é apresentado. Em tal caso, com o auxílio indispensável da luz.

De fato, a luz expressa fidedignamente a possibilidade de intercambiamento dessa relação em ambos os níveis (físico e metafísico), denotando como, de uma única forma, são

---

[410] "[...] omnis actus est forma, [...] omnis forma est incorporea. Lumen solis est actus et forma areis, igitur incorporeum". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 77.
[411] "[...] in instante totum medium ab oriente in occidens a lumine solis illuminatur". Ibidem, p. 77.
[412] "Preterea nullum corpus movetur in instanti". Ibidem, p. 77.
[413] "Nam lumen solis, quod única forma, duos effectus / facit, scilet illuminat et calefacit". Ibidem, p. 79.
[414] "Causa ergo duorum effectuum in inferioribus est distincta, in superioribus unita et coniuncta". Ibidem, p. 79.
[415] "In Deo igitur omnia que in inferis sunt divisa, unita permanent". Ou ainda, nas passagens: "[...] in inferioribus sunt divisa et plura, ea in superioribus esse unita et iuncta [...]". Ibidem, p. 78.
[416] "Unde ea que in corporibus sunt divisa, in animo sunt unita". Ibidem, p. 78.
[417] "Est intellectus humanus infimus in genere intelligibilium, et quod in eo est divisum, in intelligentia est unitum". Ibidem, p. 79.
[418] "Aristoteles secundo de anima, ubi dicit intellectum esse universalium, sensum vero singularium, quod idem Plato in Phedro opinatur. Intellectus vero corpore est superior, Plato in Timeo". Ibidem, p. 79.
[419] Neste texto, Ficino refere-se ao *Fedro* e ao *Timeu* platônicos.

produzidos dois efeitos[420]. Não há ingenuidade na luz ficiniana e até mesmo a luz solar ou física é intencional[421], o que não dizer então da luz em seu aspecto mais puro?

As reflexões sobre a incorporeidade da luz e suas consequências, presentes desde já neste opúsculo, são recuperadas nas obras ficinianas posteriores, como veremos ao longo do presente estudo. De qualquer forma, recorrendo uma outra vez à figura de Jano, percebemos que a maturidade em Ficino é precoce e que, ao mesmo tempo em que lança o seu olhar para o conhecimento antigo a que tem acesso, sabendo aproveitá-lo ao extremo, também direciona um olhar para o presente, atualizando, com suas interpretações, o banquete intelectual que oferece aos seus confilósofos. Sendo assim, com o seu poder de síntese e de elucidação, é compreensível o fato de ele ter se tornado o porta-voz de uma filosofia condizente ao que o Renascimento merecia e conclamava.

4.2 Um elogio neoplatônico à luz

Na obra ficiniana *De Amore*, será na fala de Giovanni Cavalcante, amigo dileto do autor, que encontraremos o preceito para a investigação de qualquer tema nos moldes platônicos. Declara o poeta:

> Qualquer que seja o objeto em causa, meus bons amigos, todo filósofo que se diga platônico deve considerar três elementos: o que o precede, o que o acompanha e o que o segue. Se esses elementos são bons, elogia o objeto, se, ao contrário, são maus, ele o critica. O elogio perfeito é, portanto, aquele que descreve a origem de seu objeto, expõe sua condição e mostra suas consequências. Seus antecedentes o fazem louvar como nobre, seu estado presente, como grande, e suas consequências, como útil. Desses três elementos, por conseguinte, se tirará três conclusões que constituirão um elogio: a nobreza, a grandeza e a utilidade. [422]

[420] "Nam lucem solis, quod unica forma, duos effectus". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters*, ed. cit., p. 79.

[421] "Lumen solis in aere est intentionale". Ibidem, p. 78.

[422] "Tria in omni re, o uiri optimi, philosophus quisque Platonis imitator considerat. Que rem antecedunt, que comitantur, et que secuntur. Hec si bona sint, rem ipsam laudat; sin mala, uituperat. Ea igitur perfecta laudatio est, que precedentem rei recenset originem, presentem formam narrat, sequentes ostendit euentus. Ab antecedentibus res queque laudatur ut nobilis, a presentibus ut magna, a sequentibus <ut> utilis. Quare ex tribos illis tria hec in laudibus concluduntur: nobilitas, magnitudo atque utilitas". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., I, 2, p. 7.

A partir de tal consideração, os convivas desenvolvem um original louvor ao que consideram o maior dos sentimentos: o amor. De fato, trata-se de um sentimento primordial na metafísica ficiniana. Considerado o mais antigo dos deuses, sua origem é nobre e sua grandeza evidente, pois se estende sobre todos os homens. É através do amor que a alma deseja o que é belo e volta-se para Deus[423]. No decorrer dessas preleções sobre as características que tornam digno de louvor o mais elevado dos sentimentos, percebemos uma intrínseca relação com o tema central que nos propusemos a analisar durante o presente trabalho, também caro a Ficino: a luz. O que nos leva a pensar que o seu elogio ao amor e, por extensão, à beleza, constitui, em última instância, um elogio à luz.

Seja tomando-a em seu aspecto originário, seja em seu espelhamento, o filósofo florentino atribui a ela uma espécie de chave para explicar a relação do ser com todo o contexto espiral que o envolve. De fato, a temática da luz atravessa todo o discurso filosófico de Marsilio Ficino, constituindo o liame amoroso entre os mundos sensível e inteligível, a tal ponto de poder ser considerado no conjunto do seu pensamento a própria "veste do universo"[424]. No entanto, não se trata aqui de um revestimento meramente físico ou solar, mas da própria constituição da realidade: todo o universo como luz. A respeito da importância e abrangência desse tema na filosofia ficiniana, declara Garin:

> A luz e os problemas da óptica e, junto a isso, as metáforas sobre a luz; o olho como centro do universo, não o olho sensível, mas o da mente; o homem como microcosmo, e o homem como artífice e poeta, ou seja, como criador. Tudo isto, na Florença de 1470 a 1480, é Ficino[425].

Através de Garin, surge ainda uma hipótese explicativa para a relação do binômio amor-luz, apontada por Andrea Rabassini e que também nos parece plausível: se a base ontológica e o movimento descendente no ato de difusão divina ocorre por meio da luz, o movimento de retorno ou ascensional é garantido, por sua vez, pelo amor[426].

Se indagamos a razão para tamanha importância atribuída pelo filósofo ao assunto, não podemos encontrar melhor resposta, além da que ele próprio profere no *De Sole*: "Nada,

---

[423] Ficino expõe as bases do elogio que desenvolverá durante o *De Amore*, sobretudo no primeiro discurso, atribuído a Fedro e proferido por Giovanni Cavalcanti, desenvolvendo a sua argumentação mais detalhadamente no decorrer dos demais capítulos. In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., I, 1-4, pp. 5-21.

[424] GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Tradução Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 94.

[425] Ibidem, p. 95.

[426] Idem. *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 154.

mais do que a luz, lembra a natureza do Bem”[427]. Se o Bem é a meta por excelência de um neoplatônico, a luz é, no contexto ficiniano, o seu melhor simulacro e, ao mesmo tempo, o veículo pelo qual podemos alcançá-lo. A luz não é apenas o *meio*, mas igualmente o *fim*.

Em consequência, o filósofo de Careggi se descreve, no *De Lumine*, como “um amigo da luz (*amicus lucis*)”[428], solicitando dos seus leitores – igualmente considerados *lucis amice* – a indulgência pela prolixidade do seu discurso a respeito do tema. Reafirmamos, assim, que, no conjunto de sua obra, Ficino compõe também um elogio à luz. Não apenas nos escritos em que isso é mais evidente, porém de uma forma mais ampla, abrangendo todo o seu pensamento.

Partindo desse pressuposto, na presente seção trataremos de três aspectos: o do próprio conceito da luz ou do caráter nobre da sua natureza; a seguir, enfatizaremos a grandeza da luz na abordagem ficiniana e, por último, quais as características que a tornam útil para os que sejam mais aptos a recebê-la.

4.2.1 Da sua nobreza

O termo nobreza (nobĭlis) abrange desde o título atribuído a um fidalgo ou aristocrata, passando por tudo o que se distingue por sua solenidade, pompa; ao que é majestoso, augusto ou magnífico. Por extensão, atinge o que merece respeito por seus méritos e qualidades; digno, ilustre, emérito, incluindo o que é voltado para o bem; elevado, magnânimo ou generoso[429]. Quando Ficino utiliza esse termo para se referir metaforicamente ao amor, destaca sua nobre origem e a admiração que tal sentimento desperta para si, em razão de suas qualidades.

Buscar a nobreza coincide, então, com um rastreamento dos antecedentes do objeto, o ato de olhar para trás, para o passado, para as próprias origens. Platão já afirmara, através de Fedro, n’*O Banquete*: “Assim, pois, eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais

---

[427] “Res nulla magis quam lumen refert naturam boni”. Cf.: “*De Sole*, II”. In: FICINI, Marsilii. In: *Opera Omnia*, p. 966.

[428] “Tu autem indulge precor prolixo huic amico lucis, ipse lucis amice. Bona igitur jam venia repetam”. Cf.: “De Lumine, XIV”. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 983. A mesma expressão também aparece no capítulo XII: “At tu interim da verbis veniam lucis amice”. Ibidem, p. 981.

[429] Consideramos aqui uma pesquisa a diferentes dicionários, filosóficos e linguísticos, que apresentam descrições muito semelhantes para o termo, tais como as apresentadas por MAGNAVACCA, Silvia. Léxico técnico de filosofía medieval, ed. cit., p. 471, ou pelo: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001, p. 1358.

honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens, tanto em sua vida como após sua morte"[430].

No seu elogio platônico ao amor, Ficino retoma a fala de Fedro, agora representado por Giovanni Cavalcanti, o qual reafirma que a nobreza do Amor resulta da sua antiguidade[431] em relação aos demais deuses, sendo precedido apenas pelo caos, de cujas entranhas teria surgido, sendo, portanto, fruto da mistura da luz com a escuridão[432].

Dessa forma, o nascimento do amor relaciona-se de forma intrínseca ao surgimento da luz, cuja presença marca simbolicamente o início do mundo, desfazendo as trevas e provocando, então, uma divisão entre o mundo sem forma (caos) e o mundo por ela ornado (cosmos)[433], no desempenho de uma primordial função estética em todo o mecanismo divino. Ficino ratifica esse aspecto logo no início do *De Lumine*, ao declarar o seu amor à luz e o seu ódio às trevas:

> Eu odeio mais do que tudo as trevas, por culpa das quais me desagradam todas as coisas que me desagradam, seja porque elas se acompanham de trevas, seja que, assim que surgem delas, caem e nelas mergulham. Eu amo mais do que tudo a luz, graças à qual todas as outras coisas me encantam, seja porque elas se acompanham de luz, seja que, decorrendo dela, refluam e se remetam até ela.[434]

Percebe-se aqui a prevalência de um sentido metafórico em relação ao binômio luz-trevas, que se revela no conjunto da obra do autor, estando a luz comumente associada ao conhecimento, à alegria e, em última instância, ao Bem. Obviamente que, nesse contexto, as trevas representam a ignorância, a tristeza e, se o mal não é aqui considerado, uma ausência relativa do Bem.

Nesse sentido, a origem da luz enseja uma questão complexa quando entendemos que, na metafísica ficiniana, não há espaço para uma completa ausência de luz ou de um "lugar acessível para as puras trevas"[435], as quais serão consideradas não como total privação de luz,

---

[430] PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, 180b, p. 45.
[431] "[...] deorum omnium esse asserit antiquissimum". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, I, 2, ed. cit., p. 38.
[432] "Phedrus enim amoris originem tetigit ex cahos uisceribus emanantem" [...] "atque ex illius obscuritatis et huius luminis mixtione amorem originem ducere". Ibidem, VII, 1, ed. cit., pp. 207 e 209.
[433] "[...] e fez Deus a separação entre a luz e as trevas." In: *BÍBLIA SAGRADA*. Gênesis 1:4.
[434] "Odi maxime omnium tenebras, quarum culpa displicent mihi quaecumque displicent, vel quod cum illis sint, vel quod ab illis labentia relabantur, deprimantque ad illas. Amo ante omnia lumen, cujus gratia et cetera diligo, vel quod cum illo sint, vel quod ab illo fluentia refluant, reducantque ad illud". Cf.: "De Lumine, I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit, p. 126-127.
[435] "[...] ut puris tenebris locus nusquam pateat". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., p. 142.

mas como uma "luz mínima"[436]. Sendo assim, podemos mesmo considerar que, em relação ao amor, a luz situa-se numa situação privilegiada, já que nem a escuridão limita a sua presença.

Ao destacar a nobreza da luz em sua manifestação física (Sol), Ficino recorre ao orfismo, afirmando que a alma solar é mais excelente que a de qualquer outro astro[437], constituindo a "fonte e origem de todas as coisas visíveis"[438]. No seu *De Sole*, o autor percorre os diversos elogios recebido pelo Sol, desde Moisés, passando pelos antigos teólogos, até os platônicos, para quem esse astro está situado na Alma do mundo[439].

Cícero definira, no sexto livro da sua *República*, o Sol enquanto "príncipe e moderador das outras luminárias, alma e princípio regulador do mundo"[440], sendo retomado por Macróbio, em seus comentários ao mesmo texto[441]. Notamos que a mesma condição – a de moderador do céu – reaparece em Ficino, em seus opúsculos sobre o Sol e a Luz. Para ele, o astro solar é o Senhor e regulador dos corpos celestes[442], o impulsionador da vida e do movimento, localizado no centro do céu[443].

Centralidade com fortes implicações metafísicas, em que se respalda a alegoria do Sol com o Sumo Bem. De fato, através da luz manifesta ou solar, acompanhamos, através da classificação elaborada pelo filósofo, uma gradação qualitativa até à forma primeira, para além dessa realidade, uma razão que justifica todas as formas, uma *rationum fons*[444]. Sendo assim, se o amor é o mais antigo dos deuses, a luz, em última instância, é o próprio Deus.

4.2.2 Da sua grandeza

O mestre florentino explica que definir a grandeza de um objeto constitui expor a sua condição atual. Se a nobreza, como vimos, diz respeito ao passado ou à origem, temos a grandeza relacionada ao momento presente, à manifestação de tal objeto ou, podemos deduzir,

---

[436] "[...] ut tenebrae non sit privatio pura luminis, sed lux minima vel opacissima" Ibidem, p. 140.
[437] "Sphaera Solis tota, <ut Orphici tradunt> animam habet longe, quam caeterae sphaerae praestantiorem". Cf.: "Orphica comparatio Solis ad Deum". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 825.
[438] "[...] omnium colorumque fontem atque originem". Ibidem, p. 825.
[439] "Imitatur et ipsam, (ut Platonice loquar) mundi animam". Cf.: "De Lumine, XI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 981.
[440] CÍCERO. *Da República*, VI, 10.
[441] MACRÓBIO. *Comentário ao sonho de Cipião*. I, 20, § 1-8.
[442] "Sol caelestium illuminator et Dominus atque moderator". Cf. "De Sole, III". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 966; "Atque observantia quaedam omnium ad unum Solem cunctorum moderatorem ostendit". Cf. "De sole, VII". In: Ibidem, p. 970;
[443] "Sol primo creatus, et in medio coelo". Cf.: "De Sole, X". Ibidem, p. 971.
[444] "Dialogus inter Paulum et animam". In: Ibidem, p. 703; "De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate". In: *Métaphysique de la lumière*, ed. cit., cap. XIX, p. 48.

ao seu *modus operandi*. Nesse sentido, ele alia a magnitude do sentimento amoroso à sua vastidão, possuindo a característica de se estender sobre todos os homens.

E quanto à luz, como se apresenta a sua grandeza? Agostinho havia reservado para a luz o lugar mais excelente[445], o que será também adotado por Ficino, o qual recorre à autoridade de um dos maiores sábios antigos para justificar a sua teoria:

> Pergunta-se: qual a mais importante dentre essas coisas que Deus criou primeiro? Moisés responde: a luz. Com efeito, é verdade que é a própria luz divina, mais que inteligível, que emana a luz que, dentre todas as coisas, é a mais similar a Deus. Certamente, a luz inteligível encontra-se no mundo incorpóreo acima de nós, ou seja, o mais puro intelecto; a luz sensível, por outro lado, no mundo corpóreo, ou seja, a própria luz solar. Porém, a luz no seu primeiro grau, que é como o seu primeiro dia, possui apenas esta propriedade: de brilhar por dentro e de iluminar por fora. [446]

Considerada por Ficino como o ponto central de qualquer sistema, seja metafísico (Deus), seja físico (Sol), ou ainda, individual (alma), a luz irradia-se, estendendo-se por toda a circunferência. Ora, se a magnitude do Amor é medida por esse filósofo através da sua capacidade de abrangência, o que não dizer da propagação da luz? O autor reconhece nela uma força que a eleva ao próprio "*actus illuminantis*"[447], mantendo ligação direta com a declaração de Plotino de que "no íntimo do corpo luminoso há a força ativa interior"[448]. O Universo teria surgido através de um gesto amoroso da Bondade divina que, a partir de seu centro, emana uma luz geradora de todos os níveis da realidade, compreendendo a Inteligência angélica, a Alma do mundo e o Corpo do universo, os quais detalharemos mais adiante.

Considerando que, ainda em relação à grandeza, deve-se expor a condição atual do objeto, vejamos como se revela a natureza da luz. Ficino, nesse sentido, indaga: "*Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in Deo*"[449]? Anos depois, prossegue na busca dessa

---

[445] AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística), II, 5, 16.

[446] "Merito enim ab ipsa divina luce plusquam intelligibili statim emanat lux omnium simillima Deo. Lux quidem intelligibilis in mundo supra nos incorporeo, id est, purissimus intellectus. Lux autem sensibilis in mundo corporeo, id est, lux ipsa solaris. Sed hae forte primo quidem sui gradu tamquam die primo, id ipsum simpliciter habet, ut luceat intus, illuminetque foris". Cf.: "*De Sole*, X". In: FICINI, Marsilii. Opera Omnia, p. 971.

[447] "Lumen non sit illuminati qualitas, sed est actus illuminatis". Cf.: "*De Lumine*, XI". In: *Opera Omnia*, p. 980. Na versão latina de 1493, há uma divergência quanto à grafia: illuminatis (1576) e illuminantis (1493).

[448] PLOTINO. *Enneadi*. IV, 5, 7, ed. cit., p. 713.

[449] O texto *Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in Deo* foi publicado em 1476, tratando-se da primeira versão do opúsculo *De Lumine*, publicado em 1493. Constitui ainda o título do primeiro capítulo deste opúsculo. In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 717-720.

essência da luz através do seu opúsculo *De lumine*, e, podemos dizer, que toda a sua obra constitua, de certa forma, uma continuidade de tal investigação.

Vejamos, a seguir, algumas tentativas de defini-la, tanto pelo viés da negação, quanto pelo da afirmação. Devido à sua semelhança com Deus, o que torna a luz paradoxalmente clara e obscura ao mesmo tempo, encontrar a sua mais exata definição torna-se um árduo desafio. O filósofo opta, então, a delimitá-la inicialmente pelo que ela não é, pois afirma: "É unicamente por meio de certas negações e comparações que conhecemos a luz"[450]. Nesse sentido, declara, no seu *De Lumine*, a sua primeira negação: "não é corpo, nem qualidade de um corpo"[451], pois considera "que a luz seja algo espiritual[452]. E acrescenta: "Ela [a luz] não é nem cor, nem diáfano, nem imagem das realidades celestes"[453].

Semelhantes considerações acerca da luz encontramos nas *Enéadas* plotinianas: "[...] a luz que nós chamamos incorpórea"[454]; "a luz não é corpo"[455]; "[...] A luz deve ser considerada como incorpórea, ainda que pertença a um corpo"[456]. Uma outra influência evidente que Ficino reflete, com tal posicionamento, é o da teologia negativa do Pseudo-Dionísio, pois o fato de Deus estar "acima de toda afirmação e negação"[457], dificulta qualquer tentativa de conceituá-lo. Trata-se daquele "que a tudo transcende, inefável, incognoscível, inconcebível [...]"[458].

De qualquer modo, ainda que qualquer definição seja insuficiente para abarcar a grandeza do objeto, o mestre florentino, no *De Sole* e no *De raptu Pauli*, traçando um paralelo ou similitude entre luz e Deus, em que a primeira parece imitar o segundo, também reforça que, pela negação ou comparação, é possível exprimir melhor[459] aquilo que não pode ser visto em si mesmo. Nesse sentido, Deus, a quem o Pseudo-Dionísio já havia resgatado a imagem bíblica de "Pai das luzes"[460], não pode ser confundido com a sua manifestação: "nem alma, nem anjo, nem algo maior que se possa pensar"[461].

---

[450] "Negationibus igitur comparationibusque quibusdam duntaxat lumen cognoscimus". Cf. "De Lumine, XII". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia,* ed. cit., p. 981.
[451] "[...] lumen non esse corporeum aliquid vel corporis qualitatem". Cf.: In: "De Lumine, XI". Ibidem, p. 980.
[452] "Quod lumen spiritale quoddam sit [...]". Cf. "De Lumine, XIII". Ibidem, p. 982.
[453] "Non color, non diaphanum, non imago caelestium, quae quidem simpliciter sit imago." Cf.: "De Lumine, XII". In: Ibidem, p. 981.
[454] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., II, 1, 7, p. 195.
[455] Ibidem. IV, 5, 4, p. 705 e 707.
[456] Ibidem. IV, 5, 7, p.715.
[457] PSEUDO-DIONÍSIO. *Os nomes divinos*, II, 4.
[458] Ibidem, VIII, 2.
[459] "Rectius de Deo loquimur, negando et referendo quam afirmando". Cf.: "De raptu Pauli". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia,* ed. cit., p. 704.
[460] PSEUDO-DIONÍSIO. *A hierarquia celeste*, I, 1; *BÍBLIA SAGRADA*, Tiago, 1:17. Em várias passagens, Ficino refere-se a Deus como o Pai das Luzes ou a Luz das luzes: "Deum patrem luminum". Cf., "De Sole, II".

Após, ao modo de um escultor, retirar do conceito da luz tudo aquilo que não lhe pertence, o florentino prossegue demonstrando que, através dos sentidos mais grosseiros não é possível chegar a qualquer delineação do que seja a luz. Das seis potências da alma[462], somente a partir da incorpórea visão, pela semelhança de sua natureza com a divina, é que se vislumbra algum indício e surge, então, uma primeira resposta acerca da natureza do objeto pesquisado:

> A luz é uma emanação espiritual, instantânea e muito extensa dos corpos, que não altera em nada a sua natureza. Assim, a luz é emanação de um certo brilho, no caso dos corpos diáfanos, quer dizer, transparentes; a de uma cor, no caso daqueles que lhe fazem obstáculo; e, para todos os corpos, o de seu volume, de sua figura, de seu movimento[463].

Esse caráter gradativo da luz, que ora se apresenta como transparência, ora como cor, é retomado em toda a obra ficiniana, relacionando-se com os conceitos *lux* e *lumen* que, como vimos, já fazia parte do vocabulário de toda uma tradição dos estudos sobre a luz. A respeito da sua difusão, a definição ficiniana assemelha-se bastante àquela que fora proposta por Grosseteste:

> A primeira forma corporal, que alguns chamam corporeidade (corporeitatem), eu mantenho ser a luz. Pois a luz (lux) por sua própria natureza se difunde em todas as direções, de forma que de um ponto de luz uma esfera de luz é instantaneamente gerada, desde que um corpo opaco não interfira. Corporeidade é o que necessariamente segue da extensão da matéria em três dimensões. [464]

In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 966; "lumenquem luminum". Cf.: "De raptu Pauli". Ibidem, p. 702; "patrem luminum". Cf.: "*De Lumine*, IV". Ibidem, p. 977, e "De Lumine, XIV". Ibidem, p. 983.

[461] "[...] neque anima, neque angelus, nec si quid altius cogitetur[...]". Cf.: "De raptu Pauli". Ibidem, p. 704.

[462] Aqui Ficino não modifica a classificação aristotélica (*De anima*; *De sensu*). São seis as potências da alma: razão, visão, audição, olfato, paladar e tato, em que as três últimas constituem as mais grosseiras e próximas à condição material.

[463] "Lumen est spiritualis quaedam et subita, et latissima a corporibus natura eorum sine detrimento proprio emanatio, nitoris scilicet cujusdam a diaphanis, id est, transpicuis. Coloris autem ab horum oppositis, quantitatis, figurae, motusque ab omnibus". Cf.: "De Lumine, II". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 977.

[464] "Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror.". Cf.: "Sobre a luz: ou o começo das formas [De luce seu de inchoatione formarum]". In: GROSSETESTE, Roberto. *A luz, o tempo e o movimento* (edição bilíngue). Tradução Renato Romano. Porto Alegre: Concreta, 2016, p. 84. "Atqui lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere. [...] Et species et perfectio corporum omnium est lux: sed superiorum corporum magis spiritualis et simplex, inferiorum vero corporum magis corporalis et multiplicata". In: GROSSETESTE, op. cit., p. 84 e 96.

De modo semelhante ao bispo de Lincoln, Ficino define, em seu *De Lumine*, que: "A luz é a primeira forma do primeiro corpo[465]", considerando, ainda, a sua capacidade de transbordar de si para abarcar todo o Universo, o que atesta inegavelmente a sua grandeza. Retomaremos mais adiante essa definição que contém em si elementos devera importantes para a compreensão da teoria da emanação ficiniana e da relação entre a luz metafísica e a sua correspondência no plano visível. Limitemo-nos, por ora, no percalço da utilidade da luz.

4.2.3 Da sua utilidade

Ficino encerra o elogio cíclico ao amor, através da demonstração da sua utilidade. O primeiro benefício decorrente, que o autor nos apresenta, envolve uma dimensão ética, pois o verdadeiro amante tende a evitar o mal e a seguir o Bem, ou seja, a transferir a beleza para o âmbito das ações. O mal é identificado nesse contexto com a desonestidade e um amante sente-se naturalmente inibido a praticá-la diante do ser amado. Uma ideia com raízes claramente platônicas[466]:

> O pudor que nos desvia dos atos desonestos e o ardor que nos inflama para tudo que é honesto decorrem facilmente e prontamente do amor. Primeiro, porque o amor, enquanto busca o belo, deseja sempre o que é belo e magnífico e, como ele detesta o feio, foge necessariamente do que é desonesto e obsceno[467].

Percebemos, então, que além da sua tendência ao Bem, o amor também é inclinado à Beleza. Tal relação encontra-se expressa em sua própria definição: "quando nós dizemos amor, entendam desejo de beleza"[468]. Imbricamento também revelado por Ficino em seu *Comentário ao Fedro*, em que ele, através de um cruzamento de palavras, afirma que Platão, se n*'O Banquete*, ao falar a respeito do Amor, versa consequentemente sobre a Beleza, realiza

---

[465] "Lux quidem est forma primi corporis prima". Cf.: "De lumine, IX". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 979.

[466] "A que é então me refiro? À vergonha do que é feio e ao apreço do que é belo. [...] Afirmo eu então que todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado". In: PLATÃO. *O Banquete*. ed. cit., 178d-e, p. 41.

[467] "Ut igitur ad amoris utilitatem aliquando redeamus, pudor qui a turpibus nos absterret et studium quod ardentes efficit ad honesta, ab amore facile citoque prolficiscuntur". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, I, 4, ed. cit., p. 19.

[468] "Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*. I, 4, ed. cit., p. 15.

o movimento contrário e complementar no *Fedro*: em que, ao tratar da Beleza, consequentemente discorre sobre o Amor[469].

Se o fim do Amor é o gozo da Beleza, a sua utilidade decorre obviamente desse impulso poderoso que torna possível partir da beleza sensível em direção à beleza em si. No seu *De Amore*, o filósofo florentino recorre a uma imagem platônica[470] para ilustrar o trajeto propiciado pelo amor:

> Platão, no *Fedro*, chama a inteligência dada às coisas divinas, na alma humana, o cocheiro. A unidade da alma, a cabeça do cocheiro. A razão e a opinião que discute as coisas naturais, o bom cavalo; a imaginação confusa e o apetite dos sentidos, o mau cavalo.[471]

A condução de tais cavalos pelo cocheiro é desafiadora e muitos se perdem no caminho, mesmo diante da motivadora perspectiva que pretendem alcançar. É necessário saber dominar a desarmonia dos corcéis, mas, na visão de Platão, também do próprio cocheiro[472]. Ficino relaciona, brevemente, esse processo de ascensão à teoria dos furores, retratada por Platão no *Íon* (furor poético), n*O' Banquete* (furor amoroso) e no próprio *Fedro*, no qual o homem que dirige a alma somente para os objetos divinos é tomado ao final por uma espécie de delírio e considerado como louco[473]. O mestre florentino desenvolverá essa teoria em outras passagens de seu *corpus* de modo mais pormenorizado.

Como podemos transpor o elogio da utilidade do amor ao dos benefícios proporcionados pela luz? Em sua interpretação do discurso de Aristófanes, através de Cristoforo Landino, Ficino considera que a alma foi ornada por Deus com duas luzes: "Ela [a

---

[469] "Symposium de Amore quidem praecipue tractat, consequenter vero de pulchritudine. At Phaedrus gratia pulchritudinis disputat de amore". Cf.: "Argumentum seu commentarius in Phaedrum". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1363; Texto completo em: FICINI, Marsilii. In: *Opera Omnia*, pp. 1363-1386. Outras fontes: "Argomento di Marsilio Ficino sopra il Fedro di Platone". In: FICINO, Marsilio. *Il Fedro:* o vero il Dialogo del bello di Platone. Tradotto in lingua toscana per Felice Figliucci. Roma, 1544. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=10830MlgkAoC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false Acesso em: 08 mai. 2018; FICINO, Marsilio. *Commentarium in Phaedrum*. Tradução inglesa de Michael J.B. Allen: "Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer". Los Angeles: University of California Press, 1981.

[470] PLATÃO, *Fedro*, 246b.

[471] "Plato in Phedro mentem diuinis deditam in anima hominis aurigam uocat; unitatem anime, aurige caput; rationem opinionemque per naturalia discurrentem, equum bonum; fantasiam confusam appetitumque sensuum, malum equum". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VII, 14, p. 243.

[472] PLATÃO, *Fedro*, 248a.

[473] Ibidem, 249d.

alma] possui, portanto, uma dupla luz, uma natural ou inata, a outra divina e infusa, e essas duas luzes reunidas permitem-lhe, como duas asas, voar pelas esferas mais elevadas" [474].

Essas duas luzes, de naturezas opostas, não representam os cavalos que precisam ser conciliados pela condução adequada do cocheiro? Tal como os dois animais, as duas luzes são aladas e podem, dessa forma, "voar" às regiões superiores. A luz natural é inclinada às coisas materiais e insuficiente para a ascensão da alma. Por que, então, as almas não foram dotadas apenas da luz mais pura, permanecendo em sua fonte? A resposta a essa questão envolve duas noções típicas do mestre florentino: a valorização do plano sensível e o livre-arbítrio.

Em relação à primeira, Ficino relata a importância da "queda" do homem, possibilitando que seres racionais povoem e ornem a Terra. O pequeno artífice imita o grande Arquiteto, engendrando coisas belas no mundo sensível. No entanto, o homem, com o decorrer da sua experiência terrena, tende a rememorar ou pressentir a existência de um mecanismo superior. Isso lhe permite ir em busca da sua luz divina, que havia negligenciado, recuperando as suas asas.

No *Fedro* platônico, essa motivação para o "reencontro" é explicada através da fala de Sócrates: "A causa que atrai as almas para a contemplação da Verdade consiste em que só ali encontram o alimento que as pode satisfazer inteiramente, desenvolver as asas, esse alimento que, enfim, liberta as almas das terrenas paixões"[475].

Os efeitos da luz envolvem, então, desde um despertar para a beleza do mundo sensível até o reconhecimento de uma natureza lumínica divina, contida na própria alma, num processo que respeita, todavia, a liberdade humana. Uma outra consequência pode ser traduzida pela alegria ou gozo na reintegração das duas luzes. Nesse aspecto, não parece haver grande diferença entre o elogio do amor ou da luz, pois ambos têm na alegria o seu termo, já que para Ficino essa constitui uma característica que acompanha qualquer processo: "É assim que nós provaremos que pertencemos realmente à família platônica, porque nada a interessa mais do que o que é alegre, festivo, celeste e divino"[476].

---

[474] "Lumen igitur habet geminum. Naturale alterum siue ingenitum, diuinum alterum et infusum. Quibus una coniunctis ceu duabus alis per sublimem peruolare ualeat regionem". FICINO, Marsilio. *De Amore*, IV, 4, ed. cit., p. 75.

[475] PLATÃO, *Fedro* [ou Da Beleza], Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, 248c, p. 63.

[476] "Atque ita ex platonica familia reuera nos esse testabimur. Ea quippe nihil nouit, nisi festum, letum, celeste, supernum". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., I, 4, p. 21.

4.3 Por uma abordagem triádica da luz

O número três ocupa um lugar privilegiado na filosofia, em diferentes contextos, constituindo um tema recorrente não apenas nos pensadores antigos, mas ainda nos medievais e nos modernos. O próprio Aristóteles reconhece uma influência também advinda do período pré-socrático:

> Como afirmam os pitagóricos, o universo e tudo o que está contido nele são determinados pelo número três, pois fim, meio e começo produzem o número do universo, e este é a tríade. Daí termos apanhado esse número da natureza como se fora, por assim dizer, uma de suas leis e o utilizamos inclusive nas súplicas e culto aos deuses.[477]

Também em Platão encontramos algumas classificações triádicas e, numa das passagens do *Timeu*, o filósofo considera a presença de um terceiro elemento que garante a união entre dois outros, diminuindo as suas diferenças e revelando a sua Unidade:

> Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência, o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só.[478]

A doutrina plotiniana afirma que são três – e apenas três[479] – as hipóstases consideradas: Uno/Bem, Intelecto/Noûs e Alma[480]. Outros neoplatônicos acrescentaram tríades à essa constituição da realidade, como foi o caso de Proclo, ao incluir a mediação das hénadas, passando a considerar o Uno como a "Hénada das hénadas"[481].

A concepção ficiniana sobre o Universo é afetada significativamente por essas teorias que o precederam, embora assumindo características peculiares. Um dos efeitos do caráter trino é a consideração do triângulo como símbolo da alma, pelo mestre de Careggi:

---

[477] ARISTÓTELES. *Do céu*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014. p. 43.
[478] Cf. "Timeu". In: PLATÃO, *Timeu-Crítias, ed. cit.*, 32a, p. 100.
[479] PLOTINO. *Enneadi*, II, 9, 2.
[480] Ibidem, II, 9, 1.
[481] PROCLO. *La Teologia Platonica*. Bari: Editori Laterza, 1957. III, 7, p. 212.

> Também esses filósofos [os pitagóricos] pensam que a alma, dependendo da unidade divina, se espalha na matéria como na dualidade, assim como o triângulo, partindo de seu cume, termina semelhantemente em dois ângulos e que, conseqüentemente , em um corpo composto, ele está sempre dividido e perturbado. Portanto, é legítimo representar a alma por um triângulo.[482]

Um outro legado importante, em relação a essa temática, foi o dos *Oráculos Caldeus*, para os quais "Em cada mundo brilha uma tríade, que uma mônada comanda"[483]. São três as mônadas elencadas: a primeira é a mônada paterna, Deus, correspondente a um fogo imaterial e gerador; a segunda, Deus, enquanto Filho; e a terceira, o Intelecto. Nessa união, haveria um dos elementos com uma função vinculadora, como sugere, em sua análise, Édouard des Places: "O intelecto seria, então, o elemento central, Hécate, que faz o elo entre o Pai e o Filho"[484].

No Cristianismo da Idade Média, teremos a noção de trindade, fornecendo um outro modelo trino que unirá Pai, Filho e Espírito Santo. Nesse contexto, Santo Agostinho declara que "Na Trindade, encontra-se a origem mais sublime de todas as coisas, assim como a beleza perfeitíssima e a alegria beatíssima".[485] Esse conceito de um só Deus revelado em três pessoas é seguido por outros doutores da Igreja, os quais embasam a sua argumentação na própria Bíblia. Ficino dedica um capítulo sobre a questão da Trindade, na qual menciona a alma como una e trina e a existência de "três pessoas em um só Deus"[486], numa clara influência da doutrina cristã medieval.

No seu peculiar e constante exercício de conciliação entre cristianismo e paganismo, notamos que convergem, no exercício filosófico do mestre de Careggi, diferentes fontes da simbologia trina. A questão, expressiva durante o pensamento neoplatônico, é muito mais complexa que os aspectos que almejamos aqui alcançar na nossa abordagem. No entanto, atentemo-nos para o fato de que, em toda essa conjuntura conceitual, subjaz uma imagem muito valorizada pela sensibilidade ficiniana: a do movimento circular, como a resgatar

---

[482] "Itaque animam ab unitate divina pendentem sese in materiam quasi in dualitatem infundere putant, non aliter quam triangulus ab angulo summo in duos similiter desinat angulos. Itaque in corpore composito distrahi semper et perturbari. Merito igitur anima triangulo figuratur". In: FICIN, Marsile. *Théologie Platonicienne*, XVII, 2, p. 155.

[483] Fragmento 27. In: *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens:* Psellus, Proclus, Michel Italicus. Trad. du grec Édouard des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1989. p. 73. A partir de então, a menção ao título de tal obra ocorrerá de modo reduzido, por: *Oracles Chaldaïdes*.

[484] "Notices". In: *Oracles Chaldaïques*, ed. cit., p. 13.

[485] AGOSTINHO. *A trindade*. Tradução Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994 (Patrística), VI, 10, 12, p. 231.

[486] "Iam igitur, o anima, trina et una, [...] tres personas unumque Deum". Opuscula Theologica, VIII. In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., p. 354.

permanentemente a dinâmica já proposta por Dionísio Areopagita, segundo a qual "o amor é um círculo que gira sem cessar, indo do bem ao bem"[487].

Nesse sentido, torna-se compreensível a valorização de inscrições trinas nos artefatos da época[488], como a que consta na medalha de Pico della Mirandola, retratando as três Graças, imortalizadas pela mitologia greco-romana e pelo orfismo. Aliás, é através da menção a um canto de Orfeu que Ficino retoma a associação entre *splendor*, *laetitia* e *viriditas*[489] , que correspondem, em sua análise, ao trinômio: *Pulchritudo*, *Amor* e *Voluptas*.

Ademais, como assinala o historiador, a vila de Careggi, sede da *Academia Florentina* e palco da produção ficiniana, "parecia predestinada pelo seu próprio nome a converter-se em *Charitum ager*, o campo das Graças", correlação empregada pelo próprio mestre que a coordenava[490]. Sendo assim, o líder florentino encontra, através delas, uma adequada alegoria para expressar uma de suas principais teses: a de que, se o amor começa na beleza, termina no prazer [491]. Conforme assinala Edgar Wind, o movimento promovido pelas tríades está relacionado aos preceitos órficos de dar, aceitar e receber, correspondendo em Ficino à lei de processão (*emanatio*), rapto (*raptio, conversio* ou *vivificatio*) e retorno (*remeatio*)[492]. Nesse sentido, a imagem das Graças "proporcionava uma figura perfeita para ilustrar o ritmo dialético do universo de Ficino" [493]. Sendo assim, será através dessa tripartição que discorreremos sobre o ciclo ontológico da luz. Contudo, se estabelecemos uma separação momentânea das três etapas aqui consideradas, intencionamos demonstrar o quanto elas, em última instância, encontram-se, na verdade, interligadas, numa abordagem em que o todo sempre permanece refletido em cada parte.

---

[487] "Amor circulus est bonus a bono in bonum perpetuo reuolutus". In: FICINO, Marsilio. De Amore, II, 2, ed. cit., p. 25; Conferir: PSEUDO-DIONÍSIO. *Dos nomes divinos*, §14 – 712c e §17 – 713d.

[488] Em relação à pintura, por exemplo, tornou-se célebre o detalhe das três graças em *A primavera*, de Sandro Botticelli. Também Rafael Sanzio e Peter Paul Rubens as retrataram em suas respectivas obras. Niccolò Fiorentino também cunhou medalhas que continham no reverso a imagem das graças, das quais destacamos a que foi dedicada a Pico della Mirandola e outra à Giovanna degli Albizzi.

[489] FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 2. Ficino faz referência aos Hinos órficos, LX.

[490] "Quid enim gratius quam in Chareggio, hoc est, gratiarum agro, una cum Cosmo gratiarum patre versari?". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 608. Passagem recuperada por Edgar Wind. Cf.: WIND, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento*. ed. cit., pp. 47-48.

[491] "Amor igitur in uoluptatem a pulchritudine desinit". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 2, ed. cit., p. 25.

[492] "La medalla de Pico della Mirandola". In: WIND, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento*. ed. cit., p. 45-59.

[493] Ibidem, p. 47.

4.3.1 Luz e *Pulchritudo*

Há que se afinar o corpo até o último sempre.
Exercer-se como instrumento capaz de receber a poesia do mundo.
(Bartolomeu Campos de Queirós)

"Você pensa que a Beleza é outra coisa que a luz?[494]". Com essa afirmação, Ficino consegue sintetizar um dos pilares temáticos presentes nos sete discursos que compõem o seu *De Amore* (1469), além de prenunciar o argumento desenvolvido no seu *De Lumine* (1493). Sabemos que é próprio do estilo ficiniano tratar os diversos assuntos de modo inter-relacionado, não sendo diferente em relação à luz, que subjaz em todo o seu *corpus* filosófico, sempre acompanhada das questões do Amor, da Bondade e da Beleza. Estaria o mestre florentino transpondo para o nível microcósmico das palavras a sua visão integralizada do Universo, expressa pela noção da Unidade? Qualquer ideia de separação, sob tal perspectiva, não ocorre *stricto sensu*, mas apenas em termos simbólicos ou didáticos.

Já ressaltamos, em capítulo anterior, a importância da linguagem como instrumento utilizado pelo filósofo de Careggi na sua tradução mimética do grande mecanismo universal, tratando-se, como observa André Chastel, de "uma interpretação radicalmente simbólica dos fatos físicos"[495]. Há, de fato, em sua concepção, um mundo que se vê e outro que, ao mesmo tempo em que se oculta, revela-se através de sinais, passível de descrição apenas por meio da analogia, da poesia e da arte. Em tal perspectiva, o filósofo traça a relação entre os mundos espiritual e físico, ou, em termos platônicos, entre a Bondade e a Beleza, constituindo esta última um trampolim para nos reportarmos à primeira.

Platão, no Fedro, estabelece uma relação estreita da beleza com a luz, ao declarar que "a beleza era deslumbrantemente visível quando, no coro dos bem-aventurados, podíamos assistir a esse espetáculo de visão beatífica"[496], ainda complementando: "Depois que viemos para esta existência, é ainda ela [a Beleza] que ofusca todas as coisas com o seu brilho" [497].

Quando Ficino lança a indagação mencionada acima, também correlacionando Beleza e luz, provoca o leitor a investigar o ponto em que tais conceitos se coadunam. Para enveredar por esse raciocínio, procurando entender o papel desempenhado pela luz nesse contexto,

---

[494] "An tu esse aliud quam lucem pulchritudinem ducis?". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 17, ed. cit., p. 193.
[495] CHASTEL, André. *Marsile Ficin e l'art*. ed. cit., p. 92.
[496] PLATÃO, *Fedro* [ou Da Beleza], ed. cit., 250b, pp. 66-67.
[497] Ibidem, 250d, p. 67.

precisamos considerar alguns outros fatores referentes à própria concepção ficiniana de mundo.

4.3.1.1 *Emanatio* e a noção do belo na ontologia ficiniana da luz

> Eu ia ao Jardim Botânico para quê? Só para olhar. Só para ver. Só para sentir. Só para viver. [...] Lá a vida verde era larga. Eu não via ali nenhuma avareza: tudo se dava por inteiro ao vento, ao ar, à vida, tudo se erguia em direção ao céu. E mais: dava também o seu mistério.
>
> (LISPECTOR, Clarice. *Ato gratuito*)

"O único artífice de todas as coisas é Deus que, através dos anjos e das almas, embeleza a cada dia toda a matéria do mundo."[498], declara Ficino, estabelecendo que entre o Criador e a Natureza há sobretudo uma relação estética, na qual Deus não apenas engendra, mas também ornamenta tudo aquilo que dele se origina. Em termos cristãos, essa dinâmica se apresenta desde o Gênesis: "E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom [...]"[499]. Há no substrato de tal contexto o pressuposto de que tudo é, na verdade, uma expressão da Perfeição, que ora se apresenta internamente – Bondade – e ora visivelmente – Beleza[500], bem ao molde platônico, como percebemos nesta passagem: "De resto, para resumir muitas coisas em poucas palavras, nós diremos que o Bem é a existência supraeminente de Deus e que o Belo é um ato, quer dizer, o raio que emana e penetra em tudo"[501].

Partindo dessa perspectiva, pretendemos abordar neste capítulo o desenvolvimento do conceito de belo na ontologia ficiniana, para a qual a manifestação da Beleza constitui a principal prova de união entre os diversos níveis da realidade, desenvolvendo, em seu poder atrativo, uma intrínseca relação com a metafísica da luz.

O termo grego *kallos/tò kalón* e o latino *pulchritudo/pulchrum* são ambos utilizados na definição de "beleza", embora, afirmam alguns estudiosos, seus significados nem sempre

---

498 "Artifex unus omnium deus est, qui per angelos atque animas pulchram quotidie reddit omnem mundi materiam." In: FICINO, Marsile. *De Amore*, VI, 18, ed. cit., p. 197.

499 *BÍBLIA SAGRADA*, Gênesis, 1:31.

500 "In his omnibus interna perfectio producit externam. Illam bonitatem, hanc pulchritudinem possumus apellare." In: FICINO, *De Amore*, ed. cit., V, 1, p. 85.

501 "Ceterum ut paucis multa comprehendamus, bonum quidem ipsa supereminens dei existentia dicitur. Pulchritudo actus quidam siue radius inde per omnia penetrans". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 5, ed. cit., p. 35.

coincidiram. Segundo Magnavacca[502], o vocábulo *kalón* foi, inicialmente, traduzido como *bonum* e, apenas mais tarde, adquiriu o sentido de *pulchrum*. As noções de belo, de arte e de engenho (*ingegno*), até mesmo do gosto[503], já faziam parte das questões discutidas pelos renascentistas, embora a Estética ainda não tivesse sido instituída como disciplina filosófica, o que só ocorreria no século XVIII, com o filósofo alemão Alexander Baumgarten[504].

Ao realizar, no seu *De Amore*[505], uma análise a respeito da nossa captação da realidade, através das seis potências da alma, relativas ao conhecimento (tato, paladar, olfato, audição, visão e razão), Ficino considera as três primeiras, mais relacionadas às necessidades corporais, menos aptas para as questões espirituais. Nesse sentido, define que a verdadeira Beleza não pode ser estar restrita ao corpo, à quantidade ou massa, nem simetria ou silhueta, nem mesmo à disposição de partes ou à suavidade das cores.

Após definir o que não seria a Beleza em sentido próprio, o filósofo defende-a mais como uma "imagem espiritual da coisa que uma beleza corpórea"[506], estando, desse modo, melhor associada às virtudes das ciências (razão), das figuras (visão) e das vozes (audição), pertencentes ao domínio do espírito. A Beleza tripla, advinda, portanto, da audição, da visão e da razão é que deve ser denominada verdadeira, já que é tão incorpórea quanto à alma que a comporta. Prossegue o autor relacionando-as às três graças órficas: *Splendor/Esplendor* (virtude/razão), *Viriditas*/Verdor (figuras/visão) e *Letitiaque uberima*/alegria transbordante (melodia musical/audição)[507].

Será à graça encontrada nesses três objetos que ele atribuirá o termo *kallós* (beleza), estabelecendo uma interessante relação com *καλέω* (chamar), partindo do pressuposto de que

---

[502] "En principio, el vocablo griego *kalón* fue traducido como *bonum*: así aparece em la versión que en el siglo IX Ilduino hace del *De divinis nominibus* de Dionísio Areopagita. Sólo más tarde se vertió como *pulchrum*. Esta equiparación no es de sorprender porque, para muchos autores, "bello", voz por la que se traduce la que nos ocupa, es uno de los trascendentales". In: MAGNAVACCA, Silvia. op. cit., p. 573.

[503] A respeito da presença da noção de gosto já durante o Renascimento, o professor Leonel Ribeiro dos Santos, gentilmente, forneceu-os, para fins didáticos, um ensaio seu, ainda a ser publicado, na época, intitulado "Da metáfora ao princípio do gosto na filosofia de Kant", no qual Ficino, em seu *Timaeum Commentarium*, associa o prazer musical ao prazer gustativo. Este ensaio, sob o título "A razão bem temperada, ou do princípio do gosto na filosofia", teve publicação parcial na revista Arquipélago, Revista da Universidade dos Açores, secção de Filosofia, 2013. Outra versão abreviada desse ensaio também se encontra em: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. "From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy", no volume Kant and the Metaphors of Reason. Hildesheim /Zürich / New York: Georg Olms Verlag, 2015. A noção do gosto é também estudada em diversos outros trabalhos do professor Leonel, a exemplo de: "A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrio". Da metáfora ao princípio do gosto na filosofia de Kant. In: DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. Trans/Form/Ação, Marília, v.33, n.2, p.35-76, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a04. Acesso em: 18 nov. 2017.

[504] Alexander G. Baumgarten. Ästhetik (Latein-Deutsch). Hamburg: Felix Meiner, 2007.

[505] FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 2 e 3, ed. cit., pp. 87-98.

[506] "Quo efficitur ut amor ad incorporeum aliquid referatur atque ipsa pulchritudo spiritale quoddam potius rei simulacrum sit quam corporea speties". Ibidem, p. 95.

[507] Ibidem, p. 91.

ocorra um "chamamento", uma "provocação" desses três à alma. Em Dionísio Areopagita, autor também traduzido por Ficino, a mesma correlação surge quando se considera que o manancial da luz, emanada de Deus, chama/atrai (*καλϵι*) tudo até si mesmo, denominando *kallós* o que procede de tal Beleza[508].

O reconhecimento da verdadeira beleza ocorre por etapas, semelhantemente ao que Platão já estabelecera como contemplação gradativa e regular das coisas belas, em seu *Banquete*:

> [...] em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.[509]

Se há uma forma trina de captação da beleza, através das potências superiores da alma, há também uma distribuição macrocósmica nesse sentido, assim descrita por Ficino, em seu décimo quarto capítulo do *De Lumine*:

> Dela [da beleza primeira] emana uma tripla beleza: a primeira nas inteligências angélicas, a segunda nas almas intelectuais, a terceira em todos os corpos belos, como uma luz única atravessando três vidros de diversas cores que devolvem um esplendor distinto do primeiro.[510]

Levando-se em consideração todas as ideias puras, continua o filósofo no *Fedro*, somente a privilegiada Beleza é "a mais perceptível e cativante"[511], desenvolvendo um papel fundamental na teoria da reminiscência, na medida em que a alma, por ela impactada, poderá recordar uma beleza antevista, que, após à sua passagem pelas águas do rio Lete (*Léthê*)[512], tornou-se momentaneamente esquecida:

---

[508] PSEUDO-DIONÍSIO. *Os nomes de Deus*. IV, 7.
[509] PLATÃO. *O Banquete*, ed. cit., 211c-d, p. 147.
[510] "Prima quidem per angelicos intellectus, secunda vero intellectuales anima, tertia per corpora ubique formosa quasi lumen unum per tria quaedam vitra coloribus inter se varia, ideoque varium ex primo splendorem subinde reddentia.". Cf.: "*De Lumine*, XIV". In: FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 983.
[511] PLATÃO. *Fedro*, 250d-e.
[512] Idem. *A República*, X, 621a-b. Jâmblico também se refere ao esquecimento sofrido pela alma em seu *Sobre os mistérios egípcios* [*De Mysteriis Aegyptiorum*], III, 20, obra traduzida por Ficino em 1497.

> A alma recorda-se então da Beleza real, recebe asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave. Impossibilitada de conseguir, negligencia as coisas terrenas, assim dando a parecer que não passa de um louco![513]

A beleza mundana trata-se, assim, de uma sombra, uma imagem, em relação à beleza divina; as obras do mundo terreno refletem o aspecto invisível de Deus e da alma a ele conectada, tal qual "as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna"[514]. N'*A República* há a descrição das etapas pelas quais o antigo prisioneiro passaria, logo após se libertar das sombras, educando o seu olhar até à contemplação do mundo superior:

> Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.[515]

Na *Epístola de Paulo aos Romanos*, material muito estudado e valorizado por Ficino, também há a referência a esse conhecimento das coisas invisíveis de Deus, através das coisas por ele criadas no mundo sensível.[516] Não é fortuito que Ficino, no seu *De Raptu Pauli*, traduza esse espelhamento por meio de três etapas, correspondentes a um dos caminhos de ascensão da alma ao céu[517]: Deus nas obras criadas (primeiro céu) – As obras criadas em Deus (segundo céu) – Deus em si mesmo (terceiro céu). A ação de Deus sendo, portanto, reconhecida pelos seus frutos. Isso só é possível através da natureza também imortal do homem, que apenas (re)conhece em si um atributo divino, se igualmente o possui. Caso contrário, não conseguiria abstrair, por exemplo, as questões de espaço e tempo, declara o filósofo. O espírito é, dessa forma, um espelho de Deus.

Toda essa relação entre a beleza que se apresenta no mundo sensível e a beleza do mundo espiritual envolve a noção de emanação (*emanatio*), que já havia sido definida por Plotino nos seguintes termos:

---

[513] Idem, *Fedro*, ed. cit., 249d, pp. 65-66.
[514] Idem. *A República*, ed. cit., VII, 515b, p. 316.
[515] Ibidem, 516b, ed. cit, p. 317.
[516] *BÍBLIA SAGRADA*. Epístola do apóstolo Paulo aos Romanos, 1, 20.
[517] No *De raptu Pauli*, Ficino enumera, através da figura do apóstolo Paulo, sete caminhos da ascensão da alma, sendo o sétimo deles o correspondente ao das obras divinas. Cf.: "*De raptu Pauli"*. In*:* FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 697-706.

> Todos os seres, enquanto existem, produzem necessariamente em torno de si e de sua substância uma realidade que tende para o exterior e provém de sua atualidade presente. Essa realidade é como uma imagem dos arquétipos dos quais nasceu: o fogo derrama seu calor de si mesmo e a neve não retém em si o frio. Excelente prova do que estamos dizendo dão os objetos perfumados, pois, enquanto existem, algo emana deles, e em torno deles; uma realidade de que usufruem todos os que estão próximos. Além disso, todos os seres que chegaram à perfeição geram: por isso, o ser que é sempre perfeito gera sempre: gera um ser eterno, mas inferior a ele.[518]

Considera-se aqui a existência de um ser originário e central, de onde se inicia um processo dinâmico, formador de outros círculos concêntricos, correspondentes a graus da realidade. O mais próximo do centro é denominado *Nôus* ou Inteligência, seguido pela Alma do Mundo (incluindo as almas individuais) e tendo por término a Matéria ou mundo sensível[519]. Essa classificação é readaptada por Ficino, que, enfatizando a importância da alma, a situa no meio do caminho entre o mundo material e o inteligível:

> Primeiramente, na Inteligência Angélica; em segundo lugar, na Alma do Mundo e em todas as Almas; em terceiro lugar, na natureza; em quarto, na matéria corpórea. Esse raio orna a Inteligência com a hierarquia das Ideias, preenche a Alma com a série das razões, fecunda a Natureza com suas sementes, orna a Matéria com formas.[520]

Na teoria ficiniana, o centro é dotado da imensa exuberância da bondade divina, exercendo um papel gerador, mantenedor, além de atrator de toda a sua geração. A luz que se encontra nesse estado de perfeição é denominada *Lux* ou a luz em si mesma. Fonte de simplicidade e pureza, tal luz é associada à divindade: "esse centro único do universo é Deus"[521], correspondente não apenas ao Uno plotiniano, mas também ao Bem platônico[522]. Nesse sentido, ao definir o que seria a luz em Deus, Ficino responde: "a imensa exuberância de sua bondade e de sua verdade"[523].

---

[518] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., p. 803. Tradução nossa a partir da versão italiana.
[519] Ibidem, V, 2, 1, p. 815.
[520] "[...] primo in angelicam mentem, secundo in animam totius et reliquos animos, tertio in naturam, quarto in materiam corporum. Mentem idearum ordine decorat. Animam rationum serie complet. Naturam fulcit seminibus. Materiam formis exornat". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 5, ed. cit., p. 35.
[521] Ibidem, p. 26.
[522] De acordo com a ideia do Bem, introduzida por Platão n'*A República* (517 b-c, p. 319).
[523] "Quid lux in Deo? Immensa suae bonitatis veritatisque exuberantia". Cf.: "*De Lumine*". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 978.

Toda a luz propagada, a partir de tal centro, constitui o que se compreende por Beleza ou *flor da Bondade*[524], sendo assim definida pelo filósofo: "a luz (*lumen*) é, por assim dizer, um sinal divino (*numen*), devolvendo a imagem de Deus neste templo que é o mundo"[525]. André Chastel enfatiza a ocorrência de uma *lucida proportio*[526], em que toda a emanação e, portanto, a beleza, não é considerada propriamente "sombra", mas "claridade e graça", segundo o que declarara Ficino ao seu amigo único, Giovanni Cavalcanti: "A beleza dos corpos não consiste na sombra da matéria, mas na claridade e na graça da forma, não na massa obscura, mas numa espécie de harmonia luminosa, não num peso inerte e estúpido, mas no número e na medida certos"[527].

No *De Lumine*, o escalonamento está relacionado com a classificação da luz, compreendendo: luz visível (corpo) → luz racional (alma) → luz inteligível (anjos) → luz divina (Deus). Tal progressão assim é interpretada por Chastel, que assinala no filósofo florentino a influência da *concinnitas* de Leon Battista Alberti, no que diz respeito às noções de beleza e harmonia: *numerus* (*corpus*) → *proportio* (*anima mundana*) → *lux* (*mens Angelica*) → *splendor* (*Deus*) [528].

Essa propagação luminosa, que não encontra qualquer limite para a sua abrangência e atuação, também constitui um dos mais fortes argumentos a favor da natureza incorpórea da luz (*incorporea substantia*) [529] e da sua omnipresença. Trata-se do que, no seu *De Lumine*, o filósofo descreve como "esplendor incorpóreo"[530], recorrendo à autoridade plotiniana[531] e aplicando-o tanto à luz de origem solar quanto divina, pois ambas se difundem subitamente por toda parte e nada escapa ao seu alcance, nem o espaço, nem a dureza dos corpos e nem mesmo a escuridão. Em teorias filosóficas anteriores, encontramos semelhante descrição do fenômeno da propagação instantânea da luz. É o que se constata, por exemplo, nas *Enéadas* de Plotino:

---

[524] A analogia com a flor aponta, claramente, para uma herança procleana, que resgata, por sua vez, a imagem da "flor do intelecto", presente na filosofia dos Oráculos caldeus. Conferir: PROCLO. *Comentário ao Parmênides*. VI, 1071-1072; VI, 1081; Idem, *Teologia Platônica*, I, 3-4.

[525] "Denique lumen est quase numen quoddam in mundano hoc templo Dei similitudinem referens [...]". Cf.: "Quid sit lumen". Ibidem, p. 720.

[526] CHASTEL, André. *Marsile Ficin e l'art*, ed. cit., p. 97.

[527] "Pulchritudo corporis non in umbra materiae, sed in luce et gratia formae, non in tenebrosa mole, sed in lucida quadam proportione, non in pigro ineptoque pondere, sed in convenienti numero et mensura, consistit". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 631.

[528] CHASTEL, André. *Marsile Ficin e l'art*, ed. cit., p. 99.

[529] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., II, 6, p. 85.

[530] "Plotinus in quodam splendore non corporeo collocavit". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 983.

[531] PLOTINO. *Enneadi*, I, 6, 3; V, 8, 3.

> De que maneira, então, e que coisa devemos pensar acerca deste Primeiro [Uno], se Ele permanece imóvel? Uma irradiação que se difunde dele, dele que permanece imóvel, como é no sol que brilha em seu entorno, uma irradiação que se renova continuamente, enquanto Ele permanece imóvel.[532]

Emanação também abordada nos escritos do bispo Roberto Grosseteste, escolástico de grande influência no século XIII e que, em 1225, enuncia:

> [...] a luz se difunde em todas as direções de tal modo que um ponto de luz produz instantaneamente uma esfera de luminosidade inevitavelmente de qualquer tamanho, a menos que algum objeto opaco se interponha no seu caminho[533].

Um primeiro aspecto que nos interessa observar diz respeito ao seguinte paradoxo: que necessidade teria o Uno, imóvel e completo em si mesmo, de sair da perfeição do seu estado, a fim de gerar outros seres ou níveis de realidade? Uma possível resposta encontra-se na afirmação plotiniana de que, simultaneamente, "O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas"[534]. Na verdade, o Uno não sai de si mesmo, ao se projetar para o seu entorno. Além disso, toda a criação, por maior distância que alcance em relação ao centro, permanece fazendo parte do seu Criador.

Em Ficino encontramos uma concepção semelhante. Partindo da ideia da existência de um princípio perfeito, simples, livre de qualquer movimento e lugar, o filósofo questiona o motivo pelo qual esse Ser Supraeminente não permanece apenas em si mesmo e, na elaboração de sua resposta, inclui elementos da teoria plotiniana:

> [...] o desejo de derramar sua própria perfeição é uma forma de Amor. Ora, a perfeição absoluta está no poder absoluto de Deus. A inteligência o contempla. Então, a vontade deseja derramá-la para fora de si e é desse Amor, que quer se expandir, que sucedem todas as suas criaturas.[535]

---

[532] Ibidem, V, 1, 6, p. 803. Tradução nossa a partir da versão italiana.

[533] "[...] Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum" In: GROSSATESTA, R. *De Luce*: seu de inchoatione formarum. In: GUIDUBALDI, Egidio (org.). *Dal "De luce" di R. Grossatesta all'islamico "Libro della Scala"*: il problema delle fonti arabe uma volta accettata la mediazione oxfordiana. Firenze: Olschki, 1978, p. 83. Sendo consultada também: GROSSETESTE, Robert. *On light* [De Luce]. Tradução do latim para o inglês de Clare C. Riedl, M.A. Milwaukee, Wisconsin: Marquete University Press, 1942, p. 10.

[534] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., V, 2, 1, p. 815.

[535] "[...] quo amor effector omnium et seruator est dictus, ita probatur. Cupiditas perfectionis proprie propagande amor quidem est. Absoluta perfectio, in summa est dei potentia. Eam diuina intelligentia contemplatur. Atque inde uoluntas eamdem cupit extra se propagare. Ex quo propalgandi amore creata ab eo sunt omnia". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, III, 2, ed. cit., p. 55.

O mundo deve, assim, a sua formação a um gesto amoroso de seu Criador e o embasamento de Ficino recorre também à autoridade do Pseudo-Dionísio, segundo o qual o Bem, existindo de maneira superabundante, "não poderia permanecer estéril, encerrado em si mesmo"[536]. O conceito de Uno para o Areopagita está associado à platônica relação entre o Bem e a Beleza, de tal forma que, assim como o Sol distribui a sua luz a tantos quanto dela possam participar, do mesmo modo, esse "Bem substancial comunica a Bondade a todos os seres"[537], o que inclui a repartição generosa da beleza, de forma apropriada a cada um[538].

Podemos dizer, portanto, que esse ato de expansão constitui uma prova da coerência divina, em relação à Bondade da qual é constituído. A Perfeição interior (Bondade, Bem, Uno em si), de acordo com o mestre Marsilio, manifesta-se através da Perfeição exterior (Beleza universal, Flor da Bondade), realizando um movimento que Dionísio assim resume: "como um círculo eterno que através do Bem, desde o Bem, no Bem e para o Bem, gira infalivelmente e que sempre permanece igual e da mesma forma, que sempre se move, sempre está quieto, sempre se restabelece"[539].

Essa cosmologia física, na qual há a permanência de uma simplicidade na luz, é apontada por Filipa Afonso também como uma semelhança entre a cosmologia física de Grosseteste e de São Boaventura[540]. Nesse contexto, a beleza da luz decorre dessa "indiscernibilidade de partes, tal a concórdia que unifica a sua natureza"[541]. Considera-se, nesse contexto, que o bem desponta como beleza e, por esse meio, o homem é convocado a perscrutar o Divino[542].

A beleza é divinizada e constitui uma prova explícita da Bondade divina. Soma-se a tal gesto a transferência do poder criador às realidades criadas. O Sumo Bem não apenas

---

[536] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. "*Os nomes divinos,* IV, 10". In: ____. *Obras completas*. Traducción Hipólito Cid Blanco. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 40. Tradução nossa do espanhol. Trecho citado por Ficino: "Iccirco Dionysius noster: diuinus, inquit, amor non permisit regem omnium sine germine in se ipso manere". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, III, 2, ed. cit., p. 55.

[537] Ibidem, IV, 1.

[538] Ibidem, IV, 7.

[539] Cf.: "Os nomes divinos, IV, 14". In: PSEUDO-DIONISIO. *Obras completas.* ed. cit., p. 43. Tradução nossa do espanhol.

[540] A respeito da metafísica da luz bonaventuriana, destacamos os seguintes ensaios: McADAMS, Sidney. *The Aesthetics of Light.* A critical examination of St. Bonaventure's doctrin of Light in view of his Aesthetics, Roma: PUGregoriana, 1991; SCHLOSSER, Marianne. "*Caligo illuminans*. Gotteserkenntniss zwischen Licht und Dunkelheit bei Bonaventura", *Wissenschaft und Weisheit* 50 (Werl, 1987), pp.126-137; Idem, "*Lux inaccessibilis*. Zur negativen Theologie bei Bonaventura", Franziskanische Studien, 68 (Münster, 1986), pp.3-140).

[541] AFONSO, Filipa Maria Oliveira de Almeida. *Figuras da Luz:* uma leitura estética da metafísica de São Boaventura. 2011. 464 p. Tese (Doutoramento em Filosofia). Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa, 2011, p. 161. Publicada posteriormente em livro: AFONSO, Filipa. *Figuras da Luz*: uma leitura estética da metafísica de São Boaventura. Lisboa: CFUL, 2015.

[542] Ibidem, p. 323.

fornece a vida às criaturas, mas ainda a capacidade de engendrar ou de também transbordar de si. É o que notamos na seguinte declaração de Plotino: "Todos os seres, em sua maturidade, geram e não toleram ficar sozinhos em si mesmos, mas geram um outro ser [...]"[543]. Ficino faz questão de deixar claro que essa "procriação" pode ser compreendida no seu sentido mais amplo:

> Enfim, assim que o espírito se torna adulto, o amor o leva, por um ardente desejo, a ensinar e a escrever, para que a ciência engendrada, permanecendo seja em escritos, seja na alma dos discípulos, e a inteligência do mestre e a verdade sejam eternas entre os homens. É assim que, graças ao Amor, o corpo quanto a alma de cada homem parecem poder sobreviver sempre após a morte nas coisas humanas.[544]

Notamos, desse modo, que são intencionadas no ato da geração duas consequências: a perpetuação de si mesmo e o reconhecimento da autoria, seja em âmbito material ou divino. O Criador permanece na Criatura e nela imprime a lembrança da sua origem, que poderá ser despertada a qualquer momento. Do mesmo modo, o homem maduro sente o desejo – quase um dever – de também procriar, sejam filhos ou ensinamentos, deixando, então, uma marca que lhe permite a continuidade ou, podemos dizer, a imortalidade.

Um segundo aspecto, resultante dessa relação entre o ato gerador e a sua manifestação, é demonstrado pelo papel que as imagens desempenham em relação aos seus arquétipos, que no *Timeu* platônico vem assim estabelecido:

> Foram gerados [o tempo e o céu] também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fossem o mais semelhantes possível; é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente.[545]

O demiurgo sente regozijo na realização de sua obra e, ao criar o tempo, é a "imagem móvel da eternidade"[546] que está procurando manifestar, pois todo o fruto da ação divina é elaborado na tentativa de maior semelhança possível com o que lhe serve de modelo[547]. Sabemos que, nesse contexto, o Sol alcança, não apenas em Platão, o patamar mais alto de

---

[543] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., V, 4, 1, p. 857.

[544] "Adultum uero iam animum flagrantissima docendi atque scribendi stimulat cupiditate, ut scientia, uel in scriptis uel in discipulorum animis generata, preceptoris intelligentia et ueritas inter homines eterna permaneat". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 11, ed. cit., p. 177.

[545] Cf. "Timeu". In: PLATÃO, *Timeu-Crítias*, ed. cit., 38 c, p. 111.

[546] Ibidem, 37 d-e.

[547] Ibidem, 39 e.

comparação em relação a Deus, tornando-se um dos símbolos mais representativos e importantes para a presente discussão, pela relação intrínseca que desempenha com a metafísica da luz. N'*A República* platônica, por exemplo, essa relação vem explicitamente descrita da seguinte forma, na famosa passagem:

> Podes, portanto, dizer que o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.[548]

A definição plotiniana de emanação, que registramos acima, faz referência aos seres criados como imagens dos arquétipos que lhe deram origem e, em outra passagem, especifica: "Uma irradiação que Dele se difunde [do Uno], o qual permanece imóvel, tal como é no sol a luz que brilha ao seu redor; uma irradiação que se renova eternamente, enquanto ele mesmo permanece imóvel"[549]. Também o Pseudo-Dionísio considera o sol como "imagem visível da Bondade divina" [550] e questiona o que se pode dizer em relação ao raio solar em si, respondendo: "[...] como o arquétipo que se manifesta numa imagem, o Bem é celebrado com o nome de Luz"[551]. Os ecos dessa concepção se refletem na obra de São Boaventura, para o qual nada é mais similar à luz eterna que a luz sensível[552]. Declaração que reencontramos claramente em Ficino: "No mundo não há nada que seja mais similar à divina Trindade que o Sol" [553].

As emanações, que partem tanto do ato divino quanto do humano, correspondem a uma teoria da irradiação da luz, repleta de simbologia. São raios que procedem de um ponto central, estendendo-se por toda a circunferência. Nesse contexto, o Uno não é apenas comparado à luz, mas se torna idêntico a ela, como na afirmação plotiniana de que o inteligível é propriamente considerado uma espécie de luz[554]. Desse centro luminoso, partem, hierarquicamente, os demais níveis, denominados hipóstases: o Uno-Bem; a Inteligência (Noûs) e a Alma.

---

[548] Idem, *A República*, ed. cit., 508 c, p. 307.
[549] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., V, 1, 6, p. 803. Tradução nossa a partir da versão italiana.
[550] PSEUDO-DIONÍSIO. *Os nomes divinos*, ed. cit., IV, 4, p. 33.
[551] Ibidem, IV, 4, p. 33.
[552] "Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae, sicut ostendit Dionysius de Divinis Nominibus, et maxime in virtute et efficacia". In: SÃO BOAVENTURA. *II Sent.*, d 13, a 2, q. 2, f. 3.
[553] "Nihil in mundo divinae trinitati reperitur Sole similius". Cf.: "De Sole, XII". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 973.
[554] PLOTINO. *Enneadi*. ed. cit., V, 3, 12, p. 845.

Tal organização da realidade, como observa Cícero Bezerra, possui uma direta influência platônica, sobretudo do *Parmênides*, texto de notável importância para todo o neoplatonismo, o que é destacado pelo próprio Plotino: "O Parmênides platônico, falando com maior precisão, distingue o primeiro Uno, que é o Uno propriamente dito, do Segundo, definido como 'Unimúltiplo', e do Terceiro, que chama 'Uno e Múltiplo'"[555]. Também é inegável a influência da cosmologia descrita no *Timeu*, compreendendo o demiurgo, as formas inteligíveis, o receptáculo e a alma do mundo.[556] Esse processo de irradiação, simultaneamente físico e metafísico, é assimilado pelo mestre de Careggi, que o reinterpreta, através da seguinte disposição: Deus – Inteligência Angélica – Alma (do mundo e do homem) – Natureza – Matéria:

> Ora, como um único e mesmo raio de Sol ilumina os quatro elementos, o fogo, o ar, a água e a terra, assim, um só e mesmo raio de Deus ilumina a Inteligência, a Alma, a Natureza e a Matéria e, como alguém que, olhando a luz nesses quatro elementos, vê o raio do próprio Sol que o leva a olhar a luz superior do Sol, assim, aquele que contempla a Beleza nesses quatro círculos, Inteligência, Alma, Natureza e Corpo, e ama neles o esplendor de Deus, esse, por tal esplendor, vê e ama o próprio Deus.[557]

Sabendo que os elementos centrais sempre adquirem relevância na doutrina de Ficino, pois representam elos primordiais na comunicação harmônica entre os extremos, nota-se que, em sua cosmologia, a alma exerce esse papel, ao ser colocada por ele entre o mundo material e o inteligível. Tal situação lhe permite escolher direcionar o seu olhar para o alto ou para as regiões inferiores, tendo como aliada a atuação das duas luzes, tanto a divina quanto a humana, que a cercam e a constituem, ambas incessantemente a convidando à recordação da sua verdadeira origem.

Todos os níveis da realidade estão interligados, através da emanação dos raios divinos, resultando numa ampla rede de influências lumínicas, pois, conforme afirma o mestre florentino, "a substância sublime dos céus projeta igualmente em torno deles uma luz

---

[555] Ibidem, V, 8, 25. Tradução e comentários do pesquisador Cícero Bezerra. In: BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. ed. cit., p. 64.

[556] PLATÃO. *Timeu*, 49a.

[557] "Quemadmodum uero solis radius unus corpora quatuor, ignem, aerem, aquam terramque illustrat, sic unus dei radius mentem, animam, naturam, materiamque illuminat. Atque ut in quatuor iis elementis quicumque lumen inspicit, solis ipsius aspicit radium, perque ipsum ad supernam solis lucem intuendam conuertitur, ita quisquis decorem in quatuor istis, mente, anima, natura, corpore contemplatur amatque, dei fulgorem in iis, perque fulgorem huiusmodi, deum ipsum intuetur et amat". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 5, ed. cit., p. 37.

brilhante"[558]. Esse processo nos remete à teoria do filósofo árabe Al-Kindi, segundo a qual cada ser emite raios a partir de seu próprio centro em todas as direções, de tal forma que não apenas influencia os demais como ainda é influenciado por eles[559]. Duas premissas podem ser verificadas nessa abordagem: a de que não apenas o centro, ou o ato gerador por excelência, emite raios, mas todos os seres; e, ainda, que ocorre a formação de uma "rede" de influências recíprocas que corrobora o que uma linha de sábios, incluindo Ficino, defende como simpatia cósmica, formando um arcabouço teórico propício para o exercício e a defesa da magia.

Admitindo-se, então, a difusão da luz, pode-se questionar se a sua natureza é alterada conforme se distancia da origem. Em relação à teoria ficiniana, podemos dizer que a natureza permanece essencialmente a mesma, pois afirma ele: "estende-se [a luz] através de todas as coisas, sem separar-se de sua própria fonte"[560]. Tem-se aqui, desse modo, a inclusão de um segundo elemento nas considerações sobre a luz, que se refere a um princípio de continuidade, em que a unidade permanece na multiplicidade, afinal, declara o filósofo no *De Lumine*: "Deus é o Pai das luzes, em quem não existe nenhuma mudança que possa destruí-lo ou diminuí-lo, nem sombra de uma variação que possa periodicamente mergulhá-lo na noite ou fazer-lhe sofrer um eclipse" [561]. A emanação da luz, segundo tal abordagem, estabelece, então, que entre a luz original e a luz que dela provém há toda uma trama ou textura que as mantém numa constante dialética.

Quanto a isso, é importante a observação de que o raio divino é único ao atravessar os quatro círculos ontológicos, do mesmo modo como é único o raio solar que atravessa os quatro elementos (fogo, ar, água e terra)[562]. A propagação da luz, nesse sentido, apresenta, paradoxalmente, uma capacidade de evidenciar a multiplicidade, ao mesmo tempo que a unifica: se ela perpassa níveis distintos da realidade não é para ressaltar o que os mantém separados, mas, ao contrário, aquilo que neles os mantém intrinsicamente conectados. Em tal conjuntura, toda separação é ilusória, constituindo o fenômeno da luz um dos modos mais eficazes de evidenciar isso, enquanto elemento constituidor e integrador da realidade como um todo.

---

[558] "Celos quoque sublimis eorum substantia clarissimo lumine circumfundit". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 1. ed. cit., p. 85.

[559] "Tunc enim res sic coniuncte in se invicem agunt et a se invicem patiuntur per radiorum infusionem et motum faciunt in se invicem secundum exigenciam nature: agentis et patientis, sicut, in pluribus est manifestum". In: AL-KINDI. *De radiis*. ed. cit., pp. 225-226.

[560] FICINO, "De Lumine, IX". In: Opera Omnia, p. 979.

[561] "Deum esse patrem luminum, apud quem non est transmutatio, per quam extinguatur, vel minuatur". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 977; *BÍBLIA SAGRADA*. Tiago 1, 17; AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XI, 21.

[562] "Quemadmodum uero solis radius unus corpora quatuor, ignem, aerem, aquam terramque illustrat, sic unus dei radius mentem, animam, naturam, materiamque illuminat". In: FICINO, Marsilio. De Amore, II, 5, p. 37.

A diminuição da intensidade da luz, à medida que se propaga, não se deve, propriamente, a um "enfraquecimento" de sua forma, mas ao modo de recepção ou acolhimento da luz pela matéria. Ficino, ao descrever a relação do centro (Deus) com os quatro círculos que dele se originam, observa que as criaturas "esforçam-se para voltar a ele (centro) e, em todo lugar, segundo suas capacidades"[563]. Sendo, assim, aos olhos dos seres mais benignos, a luz divina é aprazível e paternal, enquanto representa, para os olhos maléficos, um juiz rígido e furioso[564]. O nosso grande defensor da luz ilustra essa situação, na *Apologia ao De Sole e De Lumine*, retomando um argumento aristotélico[565], no qual se procura demonstrar que o problema não se encontra na projeção da fonte luminosa, cuja generosidade a todos alcança, mas na recepção daqueles que não estão ainda aptos a recebê-la:

> Aos morcegos, que mesmo na luz se envolvem na escuridão, e não veem, recomendará – se eles são capazes de serem aconselhados – de não acusarem a luz, que a todos os outros é salutar. Antes fogem, segundo o seu costume, dessa luz, da qual são indignos, e continuam a esconder-se.[566]

Os seres mais distantes da região central possuem maior dificuldade na absorção da luz, não apenas pelo seu distanciamento físico, mas principalmente, por seu envolvimento voluntário com a densidade da matéria. Diferentemente do calor, cujo alcance é mais restrito, a luz expande-se amplamente, como já descrevera o bispo de Hipona:

> Do mesmo modo como no fogo percebe-se a luz e o calor, que são por assim dizer consubstanciais, sem poderem ser separados um do outro, contudo, o calor atinge somente os objetos que se colocam perto dele. A luz, entretanto, difunde-se também nos lugares mais distantes e espaçados. De igual maneira, o poder da inteligência, inerente à sabedoria, inflama com seu calor os seres mais próximos a ela, como são as almas racionais. Quanto aos seres mais afastados, como os corpos, esses não são tão atingidos pelo calor da sabedoria, também se inundados pela luz dos números.[567]

---

563 "Ita mens, anima, natura, materia procedentes a deo in eumdem redire nituntur, seque undique pro uiribus in illum circumferunt". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 3, ed. cit., p. 29.

564 "Dei bonae menti benignus advenit, paterque et gratia nominatur; malae autem rigidus iudex est et fria". Cf.: "De raptu Pauli". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 702.

565 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2, 1.

566 "Vespertilionibus autem sub lumine caligantibus caecutientibusque consulito: si modo consilii sint capaces ne lucem quidem incusent ceteris salutarem. Sed ipsi splendorem hunc effugiant suo more potius: atque ut par est indigni lumine assidue delitescant". In: FICINI, Marsilii. *Opera omnia*, ed. cit., p. 949. A apologia foi redigida em razão das polêmicas que se seguiram com a publicação do *De Sole et Lumine*, em 1493.

567 AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. ed. cit., II, 11, 32, p. 116.

Sob tal perspectiva, conforme um indivíduo se sutiliza, também aumenta a sua percepção de uma luz mais rarefeita. Tratando-se, dessa forma, não da ausência da luz divina em toda a circunferência, mas das capacidades individuais de absorção e de interpretação do observador, o que se confirma quando se considera o movimento inverso realizado pela luz: "Retira a terra misturada a ela [a luz]", conclama Ficino, e "o que será que resta, senão uma certa qualidade, ou melhor, claridade e ato do transparente?"[568] Dessa forma, a luz, que "está presente dentro e ao redor de tudo, nada a contamina e a nada se mistura"[569], permanece, em última instância, livre, como ele nos afirma no seu tratado sobre o Amor:

> Isso fica ainda mais claro com o fato de a luz não poder ser um corpo, já que num instante ela preenche o Oriente e o Ocidente, penetra totalmente o ar e a água sem nenhum obstáculo e não é em nada manchada, mesmo quando se mistura a coisas sujas[570].

Agostinho também atesta a limpidez dessa luz, ao explicitar que, do mesmo modo que os deuses não se contaminam quando se colocam a socorro dos homens, os raios não se maculam quando se difundem sobre objetos imundos.[571]

No tratado sobre os mistérios egípcios, Jâmblico, após estabelecer que os raios solares abarcam tudo aquilo que iluminam, do mesmo modo os deuses abraçam tudo o quanto deles participam, descreve uma "continuidade" da fonte luminosa:

> Essa luz é única e idêntica por todas partes por completo, está presente indivisivelmente em todos os seres que são capazes de participar dela, com seu poder perfeito a tudo preenche, por sua ilimitada excelência causal leva a termo em si mesma todos os seres, permanece unida a si mesma em todas as partes e une os princípios aos extremos.[572]

Essa capacidade de abarcar tudo o que existe, exercida tanto pelo Sol, quanto pela Verdade, sem que seja alterada a essência da luz pela qual são constituídos, também é retratada por Agostinho na sua obra *O livre-arbítrio*:

---

[568] "Segrega terram illi permixtam. Quid erit reliquum, nisi qualitas quaedam imo claritas actusque perspicui; sicut color est actus opaci". Cf.: "De lumine, II". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 977.

[569] "Quinto, dum adest inestque cunctis, a nullo inficitur, nulli miscetur". Cf.: "De Sole, II". Ibidem, p. 966.

[570] "Quod ex hoc etiam euidenter apparet quod lumen ipsum corpus esse non potest, cum momento ab oriente in occidens totum impleat orbem, aeris et aque corpus sine ulla offensione undique penetret sordibusque immixtum nusquam inficiatur". In: Idem. *De Amore*, ed. cit., V, 4, p. 101.

[571] SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, v. 2, cap. XVI, p. 862.

[572] JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Introdução, tradução e notas de Enrique Angel Ramos Jurado. Madri: Gredos, 1997, Livro I, 9, p. 59. Tradução nossa do espanhol.

> Dessa maneira, assim como — apesar da diversidade e multiplicidade dos objetos que os homens veem à luz do sol, entre os quais escolhem para deleite de sua contemplação — não há entretanto senão uma só e mesma luz, na qual o olhar atento de cada um descobre e abraça como objeto de seu especial deleite. Do mesmo modo, apesar da multiplicidade e diversidade dos bens entre os quais cada um escolhe o que prefere para dele gozar, contemplando-o e possuindo-o, e para fazer dele o seu real e verdadeiro Bem supremo, não obstante, é bem possível que a luz mesma da sabedoria, mediante a qual se pode contemplar e possuir esses bens, seja ela mesma única e comum para todos os sábios.[573]

A diferenciação dos graus da luz a partir da fonte luminosa nos remete a uma teoria sobre sombras ou espelhos, da qual nos ocuparemos a seguir.

4.3.1.2 Da apreensão especular da Beleza: a proposta ficiniana

Como é o lugar
quando ninguém passa por ele?
Existem as coisas
sem ser vistas? [...]
Existe, existe o mundo
apenas pelo olhar
que o cria e lhe confere
espacialidade?
(Carlos Drummond de Andrade. *A suposta existência*)

Quando Ficino delineia o cosmos em camadas concêntricas, realiza um intrincado jogo entre luz e sombras. Excetuando-se Deus, como pura luz, cada um dos demais círculos que dele se origina representa uma sombra em relação ao que o precede. Sendo assim, a Inteligência Angélica é luz em relação à Alma, mas sombra, se comparada à fonte divina; do mesmo modo como a Alma é luz para a Natureza ou para a matéria corpórea, transformando-se em sombra, quando levamos em consideração os seres angelicais ou o próprio Deus.

A metafísica da luz ficiniana, ao abordar o tema do olhar, da imaginação e da contemplação, compõe uma teoria dos espelhos que abarca todos os conceitos relacionados ao movimento circular desempenhado por uma luz amorosa, cuja travessia é um convite pedagógico ao nosso olhar e ao nosso poder imaginativo. Como vimos anteriormente, parte-se do pressuposto de que o mundo está pleno de sinais que se comunicam sobretudo com a nossa

[573] AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. ed. cit., II, 11, 32, p. 109.

percepção visual – circunstância que, no entanto, por tão óbvia, é fácil e paradoxalmente ignorada.

De uma luz que se propaga a partir da fonte suprema (Bem), estaríamos todos os seus observadores com a mesma capacidade de apreendê-la? A resposta, segundo tal abordagem, é negativa. No que diz respeito à percepção visual, nossos olhos representam, nesse contexto, espelhos através dos quais serão variáveis os efeitos resultantes de uma interação estabelecida entre o objeto externo e a nossa mais íntima constituição.

Sendo assim, o olho é considerado muito além de um mero receptáculo. Vemos *através* da luz, mas também com ela interagimos, na medida de nossa capacidade, tornando possível o aperfeiçoamento do processo. Esse ato de "aprimorar", inclusive, reaparece frequentemente nas considerações ficinianas, com as suas óbvias conotações estéticas. Vemos também *na* luz, ou seja, na medida em que dela participamos. Assim podemos englobar ao conceito da visão o do entendimento.

Como por camadas especulares, o mestre Marsilio segue a sua investigação através da etapa que se sucede a do olhar: a da fantasia. Se percebemos que, em todo esse processo, o autor tende a valorizar as situações intermediárias, sobre as quais possui destaque o importante campo da ação humana, a imaginação suscita nele um significativo interesse. Sobre o tema, declara Garin: "A tese de Ficino é muito significativa: é através da potência criativa da imaginação que se revela sobretudo a excepcional condição do homem"[574].

Uma vez realizada essa travessia, chega-se à contemplação das ideias. Agora não se trata da Beleza encontrada num corpo qualquer, mas de uma Beleza universal; não mais de um conceito sobre um homem particular, mas sobre a humanidade contida em todo o gênero humano. Amplia-se, dilata-se o ser em direção ao Absoluto. Trata-se de um retorno que, na verdade, constitui o ato de recobrar platonicamente uma memória temporariamente esquecida. Essa escalada não desvaloriza o próprio trajeto, a própria caminhada, pois permite, com o devido respeito ao livre-arbítrio, que o homem exerça toda a sua potencialidade.

A chegada ao cume, todavia, depende de um ir além da própria razão ou do nosso limitado entendimento, sendo necessária uma extrapolação da natureza meramente humana, em que o furor divino desempenha uma ação relevante. O ato final ocorre quando o amante, após percorrer todo o caminho, depara-se diante de um último espelho e percebe que a

[574] E. GARIN, "Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi". In: AA.VV., *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1988, p. 8.

imagem que contempla é a de si mesmo, pois, declara o filósofo: “amando Deus, é nós mesmos que teremos amado”[575].

Essa coincidência, embora não anule as singularidades tanto do Criador quanto da Criatura, as une de uma forma ousada. Há uma parte de Deus contida em todas as coisas e, em razão da sua semelhança com a divindade, o homem torna-se um mago ao conhecer e operar sabiamente as energias presentes na Natureza. Nesse processo é crucial o papel da Beleza, que convoca a alma a elevar o seu olhar e o seu entendimento até à busca de um sentido maior, para além das materialidades, comprovando o elo incorpóreo que une a chama humana à fonte de toda a luz.

4.3.1.2.1 O primeiro espelho: da relação entre o olho e a luz

Espelho é luz.
Um pedaço mínimo de espelho é sempre o espelho todo.
(Clarice Lispector. *Água Viva*)

A relação entre luz e visão suscitou muitos questionamentos quanto à sua natureza e a à sua dinâmica. De fato, um enigma fascinante envolve a operação ocular: como podemos, através de pupilas tão minúsculas, abarcar a imagem de um mundo inteiro? Tal fato, segundo Ficino, explicita o caráter espiritual do mais elevado dos sentidos, pois, se esse modo de recepção fosse estritamente corpóreo, seria limitado o seu alcance para a captação da beleza (pulchritudo), essencialmente incorpórea[576]. Sendo assim, são os olhos que, considerados como “janelas da alma”[577], Ficino nos conclama a dirigir para o céu, já que constituem instrumentos adequados à contemplação da obra divina[578].

A tradição filosófica já houvera reservado à visão um lugar privilegiado. Na concepção aristotélica, essa faculdade era considerada como aquela que mais nos aproximaria do conhecimento, para o qual os homens naturalmente tenderiam[579]. Também para Agostinho,

---

[575] “[...] et amando deum, nos ipsos uideamur amasse”. In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 19, ed. cit., p. 205.

[576] No *De Amore*, Ficino declara, ao tratar da incorporeidade da Beleza: “Quo enim pacto caelum, ut ita loquar, totum parva oculi pupila caperetur, si modo corporali reciperet?”. Ibidem, V, III, ed. cit., p. 95. Tema que se repete na sua *Teologia Platônica*: “Alioquin ingentia corpora atque caelum ipsum per tam minimam pupillam non cerneremus”, op. cit., p. 267.

[577] “oculos, animi phenestras lucidissimas”. Ibidem, VI, 10, ed. cit. p. 165.

[578] “Coelum suspice precor coelestis patriae civis, coelum ad hoc ipsum perspicue declarandum ordinantissimum a Deo factum, atque patentissimum”. Cf.: “De Sole, II”. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 966.

[579] ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a.

seria a visão "o mais excelente dos sentidos [...] e o mais próximo à visão da inteligência"[580]. Se o tato, o olfato e o paladar restringem a percepção ao tempo e ao espaço próximos, e, ainda que tenhamos uma certa extensão através da capacidade auditiva, é apenas com a visão que o nosso alcance realmente se amplia. No *Timeu*, Platão retrata os olhos como "portadores de luz"[581] e exalta a utilidade superior da percepção visual, matéria-prima do discurso humano e da Filosofia:

> Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. Afirmo que este foi o maior bem facultado pelos olhos. [...] Quanto a nós, declaremos que esse bem nos foi dado pelo seguinte motivo: o deus descobriu e concedeu-nos a visão em nosso favor, para que, ao contemplar as órbitas do Intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa actividade intelectiva que são congéneres daquele, ainda que as nossas tenham perturbações e as deles sejam imperturbáveis.[582]

De todos os sentidos, continua a proferir o mesmo filósofo n'*A República*, é a faculdade de ver e de ser visto a que recebe um maior esmero pelas mãos do Demiurgo[583]. Nessa passagem, percebemos um traço de que Ficino se apropria totalmente em sua interpretação da realidade: a correlação entre a atividade celeste e a humana ou, mais estritamente, entre a razão (plano inteligível) e os olhos (plano sensível). Declara o neplatônico: "A inteligência volta-se, com efeito, para Deus, do mesmo modo que o olho se volta para a luz do sol"[584]. Afinal o sol foi eleito como o filho do bem na mesma obra platônica.

Ocorre um processo de reflexão ou espelhamento (*speculo*): "Todo o céu é representado pelo fogo" e "o fogo sublunar imita, de uma certa maneira, o fogo celeste"[585], profere Ficino em sua *Teologia Platônica*. Do mesmo modo que a esfera do fogo tende às

---

[580] AGOSTINHO. *A trindade*, XI, 1, ed. cit., p. 336.
[581] Cf. "Timeu". In: PLATÃO, *Timeu-Crítias*, ed. cit., 45b, p. 124.
[582], Ibidem, ed. cit., 47a-b, pp. 127-128.
[583] Idem. *A República*, 507c, ed. cit., p. 305.
[584] "Eodemque modo mens ad deum, quo ad lumen solis dirigitur oculus". In: FICINO, *De Amore*, ed. cit., I, 3, p. 13.
[585] "Unde et aethereus sub luna ignis quodammodo caelestem seculus aerem proximum non consumit. [...] Quamvis autem totum caelum per ignem potissimum describatur." In: FICIN, Marsile. *Theologie platonicienne*. XVI, 6, ed. cit., p. 128.

regiões superiores, a inteligência humana volta-se para Deus[586], a quem o filósofo define como a verdade e o bem por excelência[587].

No processo da visão, um questionamento apresenta-se muito frequentemente: qual é o papel exercido pelos olhos na interação com as imagens? As teorias que surgiram como resposta se dividiram. Os representantes da concepção atomista aproximavam o ato de ver ao de uma experiência táctil, ao considerarem que os átomos constituidores da nossa matéria, incluindo os nossos olhos, recebiam emanações sutis na interação com os átomos do objeto visto, através do ar entre eles[588]. Para Demócrito, os úmidos olhos funcionavam como espelhos, nos quais as imagens, que procedem continuamente dos objetos externos, se refletiam. Lucrécio considerava, por sua vez, que, da superfície das coisas, voejavam pelos ares seus simulacros, aos quais denominou películas ou cascas, compostos de material sutil e que seriam capturados pela visão[589].

Uma das respostas representativas do ponto de vista oposto foi a formulada por Empédocles de Agrigento, para o qual as redondas pupilas, moldadas por Afrodite[590], continham luz em sua constituição. A percepção dos objetos era devida, então, a um ajuste entre emissão (dos raios emitidos pelos olhos) e recepção (dos eflúvios provenientes das formas dos objetos, ou seja, das cores), tornado possível através de uma simetria dos poros. A afinidade natural entre semelhantes ou entre dessemelhantes é, nesse caso, proporcionada pelo Amor, exemplificada pela natureza ígnea em comum entre o olho e a cor. Tal teoria das similaridades é semelhante àquela defendida por Plotino, ao declarar nas Enéadas, a respeito do luminoso[591] olho:

> O olho nunca veria o Sol
> se não fosse semelhante ao Sol,
> nem a alma veria o Belo
> se não fosse bela.[592]

E para Ficino, como isso tudo se processa? Será dos sentidos mais grosseiros que ele partirá na sua indagação sobre a natureza da luz; do sensível para o inteligível; dos sinais

---

[586] Conferir FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, X, 5, ed. cit., p. 75.
[587] "Scopus finisque mentis est ipsum verum bonumque, id est Deus". In: Ibidem, II, 6, p. 90.
[588] KIRK, Geoffrey; RAVEN, J. E.; SHOFIELD, Malcom. op. cit, pp. 452-453.
[589] LUCRÉCIO. *De Rerum Naturae*, IV, 45.
[590] KIRK, Geoffrey; RAVEN, J. E.; SHOFIELD, Malcom. Empédocles, frag. 84, citado por Aristóteles, op. cit, p. 323.
[591] PLOTINO, *Enneadi*, ed. cit., VI, 7, 1, p. 1209.
[592] Ibidem, I, 6, 9, ed. cit., p. 141.

manifestos para os mais sutis. Ocupemo-nos do *De Lumine*. O tato, o paladar e o olfato respondem que têm por objeto o corpo, os líquidos e os vapores, respectivamente, e, sendo assim, não estão aptos para uma resposta mais adequada. Nem mesmo a aérea audição, menos densa, pode ajudar o filósofo em sua investigação. O filósofo nos convida, então, para que busquemos mais alto a luz[593], encontrando na visão o único sentido que poderá fornecer uma definição mais adequada, em razão de sua natureza espiritual.

A respeito da teoria da visão, em objeção ao epicurismo, Ficino, em sua *Teologia Platônica* declara que "a luz está presente nos olhos, mas que não está lá contida ou recebida" [594]. Há aqui, segundo o que nos aponta Kristeller, a defesa de uma independência da alma em relação aos influxos advindos dos objetos corpóreos.[595] A luz a que os olhos têm acesso, duram um certo tempo neles, do mesmo modo que o calor permanece um momento na água, depois que o fogo, com quem manteve contato, é apagado[596]. Isso ocorre porque os instrumentos da alma – espírito e olhos corpóreos – não conservam a imagem, exigindo sempre a presença do corpo para efetuarem a percepção[597].

Na teoria ficiniana da visão atuam duas luzes: uma externa (ou solar) e uma interna (ou espiritual). O sangue, agitado pelo coração, espalha por todo o corpo espíritos que levam consigo vapor e luz. Os olhos constituem as janelas (*fenestras*)[598] adequadas para a projeção dessas faíscas sanguíneas vaporosas[599]. E o filósofo exemplifica o fenômeno do olhar sob a perspectiva da relação entre amante e amado, já que parte do pressuposto de que é justamente pela visão que todo amor tem o seu início[600].

Nessa perspectiva, um raio de luz proveniente dos olhos entra em contato com a figura do ser amado. Ficino descreve tal imagem como "uma superfície, ou melhor, uma cor que te arrebata – que digo? – um reflexo de luz, uma sombra muito leve"[601]. Trata-se do primeiro

---

593 "[...] altius quaere lumem". Cf.: "De Lumine, I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 976.

594 "Itaque adesse oculis lumen possumus affirmare; inesse vero et suscipi minime". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XI, 2, p. 94.

595 KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit., p. 250.

596 "Qui si quid luminis suscepisset retineret utique illius aliquid vel parumper, sicut aqua calorem retinet aliquantisper, igne subtracto". In: FICINO, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XI, 2, p. 94.

597 "Quamuis enim animus, etiam absente corpore, illius apud se conseruet imaginem idque sibi ferme sit satis, spiritus tamen anime instrumentum oculusque non seruant". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., VI, 19.

598 A comparação dos olhos a janelas é comum na metafísica ficiniana: "quasi phenestras". Ibidem, IV, 3, p. 71; "animi phenestras lucidissimas". Ibidem, VI, 10, p. 165; "oculos quasi uitreas phenestras emictit". Ibidem, VII, 4, p. 219.

599 "". In: FICINO, Marsilio. Ibidem, VII, 3.

600 "Amor itaque omnis incipit ab aspectu". In: FICINO, Marsilio. Ibidem, VI, 8, p. 151.

601 "Superficies duntaxat, immo color, te rapit, immo quedam reflexio luminum et umbra leuissima". Ibidem, VI, 18, p. 197.

amor ou do amor vulgar, em que "a alma do amante se torna um espelho no qual se reflete a figura do amado e é por isso que o amado, reconhecendo-se no amante, é levado a amá-lo"[602].

Percebe-se, dessa forma, que, para o filósofo neoplatônico, há tanto o movimento de emissão quanto o de recepção no fenômeno ocular, integrando, em certa medida, as teorias das quais se serviu para propor a sua singular explicação.

A projeção da luz, do interior do indivíduo em direção ao objeto percebido, envolve ainda outro questionamento, referente à necessidade ou não de que algo se interponha entre o olho e o objeto para que a visão de fato ocorra. Sobre o assunto, vejamos a seguinte passagem platônica d'*A República*:

> Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada verá, e as cores serão invisíveis[603].

A terceira espécie a que se refere a fala acima vem elucidada na resposta dada ao interlocutor: "É aquilo a que chamas luz" [604]. Ficino, de forma análoga, considera a necessidade de um condutor lumínico, ponte entre a imagem e a imaginação, definindo-o como um raio capaz de promover, através do vapor ocular, uma espécie de contágio:

> Por outro lado, que o raio de luz emitido pelos olhos leva consigo o vapor do espírito e que esse vapor envolve o sangue, nós temos também uma prova no fato de que os olhos remelentos e vermelhos comunicam, pela emissão de seus raios, sua própria doença àqueles que os encararem. O que mostra bem tanto que esse raio alcança aquele que o olha quanto que com esse raio sai uma espécie de vapor de sangue corrompido, cujo contágio afeta o olho do observador. [605]

Em relação ao movimento inverso, advindo da luz exterior, diz respeito à passagem da transparência da luz para a opacidade ou a sua consequente transformação em cor. Ao considerar a fonte de todo o visível ou de todas as cores, Ficino apresenta a noção de Deus

---

[602] "Fit itaque amantis animus speculum in quo amanti relucet imago. Iccirco amatus cum in amante se recognoscat, amare illum compellitur". Ibidem, II, 8, p. 49.
[603] PLATÃO, *A República*, ed. cit., 507e, p. 306.
[604] Ibidem, 507e, p. 306.
[605] "Quod autem radius emissus ab oculis uaporem secum spiritalem trahat et uapor iste sanguinem, ex eo perspicimus quod lippi et rubentes oculi spectantis proxime oculos radii sui emissione cogunt morbo simili laborare. Ubi apparet et rayon se prolonge jusqu'à toucher l'homme qui lui fait face et qu'avec le rayon émane une vapeur du sang corrompu dont la contagion infecte les yeux de l'observateur". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., VII, 4, p. 219.

como "patrem luminum"[606], ponto de origem no qual a luz se manifesta no seu mais alto grau, nela não sendo possível, conforme a mensagem bíblica, encontrar nenhuma treva[607]. Tudo o que dela deriva é considerado como emanação. Enquanto ato puro, a disseminação da luz através dos corpos diáfanos, como a água ou o ar, revela apenas o seu brilho (ou uma cor clara). No entanto, ao encontrar resistência nos corpos opacos, a luz manifesta-se através de uma multiplicidade de cores. Aproveitando os recursos da linguagem, Ficino assim define no seu *De Lumine*: "A cor, com efeito, é uma luz opaca. A luz, por sua parte, é cor clara[608]".

A relação ficiniana entre cor e luz, em que a luz é definida como ato do transparente e a cor como ato do opaco, revela a influência recebida da teoria aristotélica, no que diz respeito à distinção entre corpos transparentes em ato e corpos transparentes em potência. A luz é o transparente em ato ou o transparente enquanto transparente:

> Assim, primeiro é preciso dizer o que é a luz. Existe, de fato, algo transparente, e chamo de transparente o que é visível, mas não visível por si mesmo, falando de maneira simples, mas por meio de cor alheia. [...] Luz é a atividade disto, do transparente como transparente. E onde ele está em potência há também a treva. Luz é como que a cor do transparente, quando se torna transparente em atualidade pelo fogo ou por algo do tipo, como o corpo superior, pois nele subsiste algo que é uno e o mesmo[609].

Na sua *Orphica comparatio*, Ficino detém-se a um minucioso estudo sobre as cores. Apresenta o modelo segundo o qual os mistérios órficos estabelecem três modos de relação da luz com as cores, das quais é origem: 1) pela essência absoluta e natureza da luz; 2) pela visão da mesma e 3) pelo afeto e vontade. Detendo-nos ao primeiro aspecto, a luz é considerada em sua transparência, pureza e unidade, que, na sua simplicidade, contém todas as cores em si mesma (*unicolor)*.

Uma indagação que se segue põe em relevo toda a teoria sobre a luz e o seu papel de "vinculum universi"[610]: "Porém, se aquela luz é tão simples e, por assim dizer, monocolor, como chega a ser tão diferenciada e omnicolor"[611]. O filósofo explica essa aparente

---

606 Cf.: "De Lumine, IV". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 977.

607 "Deum esse lucem, in qua tenebrae non sint ullae". Cf.: "De Lumine, IV". Ibidem, p. 977; *BÍBLIA SAGRADA*. 1 João, 1:5.

608 "Color quidem lux est opaca. Lux autem color clarus". Cf.: "De Lumine, IV". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit.., p. 977.

609 ARISTÓTELES, *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 418b3, p. 87.

610 FICINO, *De Lumine*, op. cit., cap. XI, p. 144.

611 "Verum si lux illa simplicíssima est atque, (ut ita loquar) unicolor, quonam pacto tam multiplex erit atque omnicolor?". Cf.: "Orphica comparatio". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 825.

contradição através da consideração do Sol como "princípio formador (*causa formatrice)*"[612] e primeiro dos corpos luminosos, não necessitando, por isso, conter em si graus de luz, produzindo multiplicidade apenas em sua propagação.

Se na luz pura os objetos são considerados perfeitos e iguais; por outro lado, a luz na multiplicidade revela objetos imperfeitos e diferenciados. São diversas as cores que o Sol cria ao se difundir, em razão de serem diversos igualmente os meios dessa difusão, conforme a qualidade, o lugar e o tempo. Considerando os quatro elementos naturais somados a oito céus, Ficino cita 12 esferas ou manifestações principais de cores. Do grau mais baixo ao mais elevado, a opacidade da luz vai diminuindo, à proporção que vai se elevando a cada nível, partindo do negro ao brilho total[613].

No entanto, ressalta o filósofo, todas as cores estão contidas no brilho solar, do mesmo modo como os infinitos números estão contidos na unidade. Dessa forma, é uma mesma luz que atravessa a multiplicidade, manifestando-se aos nossos olhos de forma diferenciada. Tal luz, no entanto, se vista em sua plenitude, poderia nos cegar. E, como houvera feito em seu *De Lumine*, o filósofo florentino mais uma vez nos aconselha a que direcionemos o nosso olhar, então, para o Sol supraceleste, sede das Ideias, cuja presença, ao invés de nos ofuscar, nos permite ver melhor[614].

Isso tudo em razão de que, em última instância, toda essa interação, entre uma luz que penetra o olhar e que dele advém, representa uma outra luz, muito mais elevada, que verdadeiramente ilumina, aquece e fortifica, sendo a responsável de fato pela visão: a luz divina. Essa relação estreita entre o olho e a luz, na concepção ficiniana é explicitada até o grau mais extremo quando ele afirma que "o olho deseja não somente a luz acima de tudo, mas só deseja ela"[615]. A partir desse ponto, após tratar dos sentidos exteriores, no qual há a supremacia da visão, o filósofo avança para um conceito mais complexo e de ordem interna: o da imaginação ou da fantasia.

---

[612] "Atque multitudo formarum, quae in subiectis aliunde formatis compositionem diuersitatemque adducit, eadem in causa formatrice eminentem significat ubertatem, uirtutemque et unitissimam (ut ita dixerim) et fortissimam". Cf.: "Orphica comparatio". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 825.

[613] Assim Ficino apresenta a manifestação das cores nas formas: negro (primeiro grau), marrom escuro (segundo grau), ocre (terceiro grau), azul e verde (quarto grau), azul celeste e glauco (quinto grau), roxo escuro (sexto grau), roxo brilhante (sétimo grau), açafrão (oitavo grau), branco (nono grau), transparente ou translúcido (décimo grau), brilhante (décimo primeiro grau) e, por fim, o próprio brilho (décimo segundo grau). Cf.: "Orphica comparatio". Ibidem, p. 826.

[614] "[...] ad ideam mostram Solemque illum supercoelestem [...]". Cf.: "Orphica comparatio". Ibidem, p. 826.

[615] "Oculus autem non modo lumen pre ceteris sed et solum appetit lumen". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., VI, 19, p. 203.

4.3.1.2.2 Da apreensão intermediária: a imaginação

Aristóteles estabelece uma relação entre as palavras luz (*phaos*) e imaginação ou, mais propriamente, fantasia (*phantasia*)[616], acrescentando que, sem a luz, nem mesmo o ato da visão seria possível[617]. As imagens que nos chegam através da percepção sensorial passariam, então, por um processo interno, a fim de que pudessem ser armazenadas na memória, já que, como vimos, os olhos, por si sós, não as retêm. Segundo tal abordagem, do mesmo modo como temos a imagem entre o objeto e o conceito, assim também, no processo do conhecimento, a imaginação situa-se entre a sensibilidade (*sensus*) e o intelecto (*mens*).

Tal modelo será seguido, conforme nos aponta Robert Klein[618], por grande parte dos pensadores da Idade Média e do Renascimento, incluindo Avicena, Alberto Magno, Marsilio Ficino e Giordano Bruno. No pensamento do mestre florentino encontramos a seguinte descrição:

> [...] a alma do homem que, atingida de uma certa maneira, em razão de seu corpo terrestre pela perturbação de cada corpo, apropria-se, através dos sentidos, das representações das ideias, corrompidas pela matéria do mundo, as recolhe pela fantasia, as purifica e as eleva pela razão, depois as conecta às ideias universais da inteligência.[619]

Klein interpreta o itinerário ficiniano através do seguinte esquema: sensus → imaginatio (e sensus communis) → phantasia → memoria[620]. De fato, no capítulo VIII da sua *Teologia Platônica*, o autor italiano declara que a ascensão da alma compreende esses quatro graus[621]. A separação dos conceitos *imaginatio* e *fantasia* aponta para uma diferença entre eles que, como observa Klein, nem sempre é, de fato, considerada pelos filósofos que os empregam e, não raramente, são abordados como sinônimos[622].

---

[616] ARISTÓTELES, *De Anima*, 428b30.
[617] Ibidem.
[618] KLEIN, Robert. "A imaginação como roupagem da alma em Marsilio Ficino e Giordano Bruno". In: _____. *A forma e o inteligível*: escritos sobre o Renascimento e a Arte Moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, pp. 61-82.
[619] "[...] hominis anima, quae propter terrenum corpus singulorum corporum singulis quodammodo pulsata tumultibus assumit quidem ipsa per sensum has a mundi materia infectas similitudines idearum, colligit autem eas per phantasiam, purgat extollitque per rationem, ligat deinde cum universalibus mentis ideis". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XVI, 3, p. 118.
[620] KLEIN, Robert. op. cit., p. 62.
[621] "Ascendit enim per sensum, imaginationem, fantasiam intelligentiam". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., VIII, 1, p. 285.
[622] KLEIN, Robert. op. cit., p. 61 (nota 2).

Como observa Kristeller, o filósofo de Careggi, embora por vezes dilua a diferença entre os dois termos, atribui claramente à fantasia, em muitas passagens, a tarefa de julgar as imagens recebidas das sensações: "Então ela [a alma] examina e julga essa percepção, e é esse exame, em nossa opinião, que é a fantasia"[623]. Sendo assim, diante da imagem de um homem, que ele exemplifica aqui com Platão, apenas a sua silhueta (*effigiem*) pode ser captada pela imaginação, a qual ignora a identidade e a qualidade ("bela imagem de um homem de bem e amigo") dessa imagem, etapa que compete à fantasia[624].

De qualquer forma, é evidente que uma situação aproxima as duas etapas e talvez por essa razão apareçam de certa forma confundidas em sua teoria: ambas se situam na posição intermediária do processo do conhecimento, ainda que a fantasia, como vimos, esteja num patamar superior. Se em outros pensadores essa situação poderia ser desvantajosa, em Ficino adquire um alto grau de importância, ao entendermos que, para ele, o meio sempre representa um instrumento fundamental de retorno à situação ideal ou primeira. Imaginação e fantasia, apesar de suas especificidades, representam conjuntamente um elo entre as sensações propriamente ditas e a ação da inteligência: "[...] porque a imaginação ou a fantasia julga de uma maneira, a razão de outra"[625]. Transcrevemos abaixo uma outra passagem significativa em que o filósofo as equipara:

> Em compensação, a alma, presente no espírito onde quer que se encontre, examina facilmente as imagens corpóreas que se refletem nele como num espelho e, por elas, julga os corpos. É este conhecimento que os Platônicos chamam sensação. Contemplando as imagens, ela as concebe em si, por sua própria potência, já que lhes são semelhantes, e até muito mais puras. Nós chamamos uma tal concepção imaginação e fantasia[626].

Voltando à relativa superioridade da fantasia, Ficino assinala que, embora nela se apresentem o que ele denominará como intenções incorpóreas, não há ainda aqui um reconhecimento pleno de tal condição. Sendo assim, toda a apreensão nesse nível continua limitada, de certa forma, ao aspecto singular e material. No exemplo dado acima, a imagem de

---

623 "Deinde hanc perceptionem animadvertit et iudicat. Quam animadversionem fantasiam esse volumus". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, VII, 6, ed. cit., p. 274.

624 "Imaginatio ipsa talem quidem collegit Platonis effigiem, sed quem designaret et qualem effigies illa non novit. Phantasia iam discernit eam esse effigiem hominis huius qui Plato vocatur, effigiem pulchram viri boni atque amici". Ibidem, VIII, 1, ed. cit., p. 286.

625 "[...] aliter enim imaginatio sive fantasia, aliter ratio iudicat". Ibidem, XI, 3, p. 98.

626 "Sed anima ubique spiritui presens imagines corporum in eo tanquam in speculo relucentes facile inspicit perque illas corpora iudicat. Atque hec cognitio sensus a Platonicis dicitur. Dum eas inspicit, similes illis imagines multo etiam puriores sua ui concipit in se ipsa. Huiusmodi conceptionem imaginationem phantasiamque uocamus". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 6, p. 141.

Platão, captada pela fantasia, ainda se restringe às condições particulares desse homem. A extrapolação ocorre quando consideramos a ação no próximo estágio: o da razão, que consegue chegar às noções comuns ligadas à ideia de homem. No entanto, segundo o autor, as duas etapas ocorrem concomitantemente. Alicja Waleric consegue sintetizar brilhantemente essa associação entre a fantasia e a razão, encontrada na teoria do mestre Ficino:

> O pensamento e a fantasia (*mens et phantasia*) são, pois, os "olhos gêmeos" de uma alma. Colaboram entre si e veem o mesmo, porém de maneira distinta, própria de cada um. Sua semelhança fraterna faz com que, quando a fantasia forma suas imagens (*species*), as forme também o pensamento (*mens*) e quando o pensamento encontra suas imagens, estas se refletem na fantasia. Desta maneira, intercambiam suas propriedades. [627]

Uma vez mais gostaríamos de relembrar a figura imortalizada de Ficino por Benozzo Gozzoli, mencionada em capítulo anterior, na qual o mestre da luz parece dirigir os seus olhos, ao mesmo tempo, para direções distintas, mas complementares, revelando uma cumplicidade entre dois modos de ver a realidade. Estaria o artista retratando a interpretação ficiniana da linha dividida de Platão? Se não podemos afirmar com certeza essa intencionalidade, podemos, no entanto, conjecturar a seu respeito.

A relação entre macrocosmo e microcosmo é empregada abundantemente em Ficino, através de numerosas analogias. Podemos observar, nesse sentido, que esse paralelismo é evidenciado se comparamos o modo como ele discorre sobre os níveis da realidade e os graus com os quais somos capazes de percebê-la. Assim como Platão divide em quatro as operações da alma, partindo da suposição, avançando pela fé e pelo entendimento, até chegar ao nível mais elevado, o da inteligência[628], Ficino elenca, de modo semelhante, embora com suas peculiaridades, como vimos, quatro etapas, dos sentidos até à memória.

Como já vimos, ele considera que a alma é formada por seis potências, sendo três consideradas ínfimas (tato, paladar e olfato) e três mais elevadas (audição, visão e razão), estando as últimas associadas à captação da Beleza do mundo. Trata-se de um refinamento da percepção, passando do nível externo para a interiorização. Tal processo se reflete, em nível macrocósmico, à trajetória evolutiva da alma, após à sua "queda" no mundo corpóreo. O retorno (relativo) à própria essência corresponde ao retorno (absoluto) à divindade, pois,

---

[627] WALERICH, Alicja. "La imaginación en la tradición metafísico-mística: de Platão a Marsilio Ficino". In: Veritas [online], n° 33 (Septiembre 2015), pp. 123-142. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-92732015000200007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 abr. 2019. p. 129. Tradução nossa.

[628] PLATÃO, *A República*, 511e.

como ele profere no seu *De Amore*: "É preciso que as coisas criadas sejam unidas a seu centro, quer dizer, à sua própria unidade, antes de aderirem ao seu criador, para poderem, por seu centro, como já dissemos, aderir ao centro de tudo"[629].

Podemos indagar a relação desse processo com o da metafísica da luz. O que se torna evidente através das equivalências platônicas entre o Sol e a Ideia do Bem ou da Luz com a Verdade. Vejamos como tais comparações são conduzidas pelo filósofo florentino no decorrer da sua teoria do conhecimento. O mundo sensível, constituído por corpos repletos de figuras e cores, recebe a ação direta da luz externa (Sol) e é responsável pelo que o filósofo de Careggi caracteriza como a possibilidade de despertamento do primeiro amor. Numa das mais belas passagens do seu *corpus*, Ficino descreve a ação especular da imagem que, adentrando os olhos, atinge a alma, despertando-lhe o apetite inato por um amor mais sublime:

> Como um espelho, atingido em certo ângulo por um raio de sol, ilumina por sua vez e, pelo reflexo dessa luz, incendeia a lã colocada perto dele, assim, diz Guido, a parte da alma que ele chama de obscura fantasia e memória, como um espelho, é atingida pela imagem da beleza que toma o lugar do sol, como se fosse um raio penetrando pelos olhos. O choque é tal que essa imagem lhe permite engendrar outra que é, por assim dizer, o reflexo da primeira e que ele ama.[630]

Numa clara alusão à teoria platônica, temos o mundo visível considerado aqui como um reflexo de uma realidade primeira, estabelecendo o autor um paralelismo entre o Sol e a imagem da Beleza. Essa projeção da luz física como representação da emanação da luz divina é retratada em vários momentos da filosofia deste pensador. Em sua *Teologia Platônica*, ele descreve que, do mesmo modo como os raios do Sol, ao passarem por uma fenda de um muro, projetam um "círculo luminoso" no solo, tanto maior quanto mais distante estiverem do astro, assim também a inteligência divina projeta sua luz, atravessando o olho (fenda corpórea) e atingindo a inteligência contida na alma humana.[631]

---

[629] "Ad hoc plane suum centrum, ad hanc propriam unitatem se colligant creata prius oportet quam suo hereant creatori, ut per proprium centrum, quod iam sepe repetimus, centro omnium hereant". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 3, ed. cit., p. 29.

[630] "Quemadmodum Solis radio speculum modo quodam percussum splendet iterum et proxime sibi appositam lanam reflexione illa splendoris inflammat, ita ille partem anime quam obscuram fantasiam uocat atque memoriam, ceu speculum, pulchritudinis ipsius Solis locum habentis simulacro tamquam radio quodam per óculos hausto, censet ita pulsari ut ipsa sibi ex illo alterum effingat simulacrum, quase simulacri primi splendorem, quo appetendi uis non aliter quam lana accendatur et amet". Ibidem, p. 207.

[631] "Radii ab amplo solis orbe demissi in angustum foramen altissimi parietis conum faciunt per pyramidem, et in ipso foramine obliquantur usque adeo ut transversi traducantur ab ipso, et in suppositum pavimentum cum decidunt, orbem fulgidum configurent tanto ampliorem, quanto remotius a foramine fuerit pavimentum, ubi

No entanto, para que tal fenômeno possa ocorrer, em sua plenitude, torna-se necessário ir além da percepção inicial dos sentidos. Durante todo o tempo, o homem recebe, segundo o filósofo, impulsos provenientes das realidades superiores, descritos como ídolos das almas superiores (*idola animarum superiorum)* que impressionam seu próprio ídolo (*idolum nostrum)*, embora nem sempre haja o reconhecimento de tal influência, devido à atenção humana estar voltada predominantemente para as coisas inferiores.[632]

No *Fedro* platônico temos a referência a tais camadas de percepção, quando se menciona que, embora a visão seja o mais agudo dos sentidos, nela não está contida ainda a sabedoria, que se encontra em outro nível. As Ideias não podem ser sentidas (*aistesis)*, mas apenas captadas pela inteligência (*nous*/*mens*)[633]. Sendo assim, torna-se difícil para a alma recobrar a verdadeira beleza, anteriormente contemplada, correndo o risco de limitar-se aos prazeres das imagens (ídolos – *eídolon*) mundanas[634], tal como os homens descritos n'*A República* que, na obscuridade da caverna (prisão do mundo visível), são ainda incapazes de ver a verdadeira origem (mundo inteligível) das sombras projetadas na parede.[635]

Para um outro grande influenciador do pensamento ficiniano, Dionísio Areopagita, "não há nada raro no fato de que, partindo de imagens obscuras, nos elevemos à causa de tudo e, com olhos que veem o supramundano, contemplemos tudo"[636]. Considera-se, então, que, além da relação com um mundo exterior repleto de sinais (teologia simbólica), torna-se necessário um segundo "olhar", interiorizado e contemplativo, se desejamos uma aproximação, até onde pudermos[637], ao divino, que supera toda a razão e inteligência.[638] Em Ficino, esse pensamento se manifesta quando ele, por exemplo, afirma que quanto mais a ação exterior diminui, mais a atividade interior, que são as visões da fantasia, aumenta.[639]

Essa passagem de um olhar exterior para uma visão interna é radicalmente defendida por Plotino, o qual convida à conscientização de que o mundo visível representa apenas uma sombra da real Beleza. É necessário cerrar os olhos, recomenda ele, desligando-se do mundo sensual e fugindo para a verdadeira pátria: faculdade que todos possuem, embora poucos a

---

solaris globi latitudinem adaequaturi videntur, si aequali spatio deciderint a foramine atque a sole defluxerant. Hoc autem in nostris oculis assequuntur". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*. XVI, 3, ed. cit., p. 118.

632 "Sic mentes superiores movent semper mostram mentem illius annexam [...] Eadem ratione idola animarum superiorum pulsant semper idolum nostrum, hunc [tamen] nos influxum haud agnocimus, quando pars illa media aliud quicquam firmius speculatur". Ibidem, XII, 2, ed. cit., p. 211.

633 PLATÃO, *Timeu*, 51 d.

634 Idem, *Fedro*, 250 a-e.

635 Idem, *A República*, 517 b-c.

636 Cf.: "Los nombres de Dios, V, 7". In: PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA. *Obras completas*. ed. cit., p. 63.

637 PSEUDO-DIONÍSIO. *A hierarquia eclesiástica*, I, 2.

638 Idem. *Os nomes divinos*, VII, 3.

639 "Quanto autem magis exterior actus remittitur, tanto intenditur magis interior. Interiores actus sunt phantasiae visa rationisque discursiones". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XIII, 2, ed. cit., p. 214.

utilizem. [640] O nosso autor florentino, apesar de também valorizar esse processo de interiorização, não prescinde da importância da experiência sensível.

Diante do que já foi exposto, percebemos que a fantasia exerce a função intermediária no processo de apreensão da luz ou do conhecimento, uma vez que, recolhendo as representações das ideias no corpo do mundo, realiza sobre elas um trabalho de purificação, depuração ou reforma. Ressalta-se, assim, mais uma vez, o poder criador da alma humana, que não recebe passivamente a beleza dispersa nos corpos, mas a reúne para compará-la ao ideal preconcebido ou a Beleza total[641]. Conhecer, portanto, em tal perspectiva, significa, em última instância, o ato de (re)conhecer, bem ao molde neoplatônico em que se insere o nosso filósofo da luz. Afinal, como já no *Fedro* advertira Platão:

> [...] a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia, indo desde a multiplicidade das sensações para uma unidade, cuja abstração é a verdade racional. Este ato de abstração consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento que se integrava no séquito de um deus.[642]

É evidente que todos esses aspectos vinculados à apreensão da realidade e à sua reelaboração no processo do conhecimento ocupam lugar de destaque nos estudos do grande mestre da Academia Florentina, que não apenas os agrupa teoricamente, mas também intenciona expressá-los na própria conduta, oferecendo o mesmo recurso aos seus hóspedes leitores[643]. Será, no entanto, na escrita do seu *De Vita* que ele poderá, efetivamente, aliar a confortadora certeza da imortalidade da alma (e do valor de uma vida contemplativa) ao poder humano de tornar melhor a experiência temporária no mundo material (na apreciação da vida ativa), obtendo os favores do céu, através de uma vida mais condizente com as estrelas.

Essa arte, praticada desde os sábios antigos, na qual convergem medicina e astrologia, tem em Ficino a intenção de promover a saúde, através da manipulação adequada dos elementos da Natureza. Trata-se do que ele considera e defende como magia natural, em

---

[640] PLOTINO, *Enneadi*, I, 6.

[641] "Quicquid ubique rectum est colliges, figuram apud te integram ex obseruatione omnium fabricabis, ut absoluta humani generis pulchritudo, que in multis reperitur sparsa corporibus, in animo tuo sit unius imaginis cogitatione collecta". In: FICINO, Marsilio. De Amore, VI, 18, ed. cit., p. 199.

[642] PLATÃO, *Fedro* [ou Da Beleza], ed. cit., 249c, p. 65.

[643] No seu *De Vita*, o caloroso acolhimento de Ficino aos seus leitores ocorre através da advertência de que se despojem de tudo o que for contrário ao amor, caso desejem obter algum benefício da medicina que ele lhes oferece na obra: "Salve hospes ingeniose. [...] Si quid forte fers tecum amori contrarium, si quid habes odii, prius ponito, precor, quam medicinas hic vitales attingas". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*. ed. cit., p. 200.

oposição à magia profana[644], condicionando a ação benéfica de tal prática à conduta amorosa e idônea, tanto daquele que a recebe, quanto daquele que a produz, pois "aquele que está atormentado pelo sofrimento do ódio, não possui nenhum espaço para a medicina da vida"[645].

No entanto, se a magia pressupõe um intercâmbio entre o mundo material e o imaterial, ou melhor, entre a Alma do Mundo e a alma humana, será necessário um instrumento mediador adequado a tal intento. Chegamos, então, ao que Robert Klein aborda como "roupagem da alma"[646]. Do mesmo modo como a imaginação situa-se entre a sensibilidade e o intelecto, temos, entre o corpo e a alma, o que Ficino se refere como espírito ou *spiritus phantasticus*. Essa substância intermediária, sutil, sendo metade corpo e metade alma, "espécie de corpúsculo etéreo e diáfano"[647], vem assim descrita pelo filósofo:

> Há em nós, evidentemente, três partes: a alma, o espírito e o corpo. A alma e o corpo, muito diferentes um do outro por natureza, são unidos por um intermediário, o espírito, que é um vapor muito fino e transparente que o calor do coração tira do elemento mais puro do sangue.[648]

Conforme observa Claudio Moreschini[649], Ficino acabara de traduzir (1488) o *De somniis* de Sinésio, recuperando a doutrina do *pneuma imaginativo* nele contida, entendendo-o como um invólucro, quase não corpo, que reveste alma, acompanhando-a na chegada e na saída deste mundo. Noção que tem suas raízes também no *sensus communis* aristotélico, no *pneuma* dos estoicos, ou ainda em outras fontes gnósticas e herméticas[650]. Trata-se propriamente de um veículo da alma, sem o qual a comunicação entre o mundo material (corpo) e o espiritual (alma) não seria possível, em decorrência do abismo entre ambos. Sendo assim, é através do espírito que a atividade da fantasia consegue ser efetivada. Klein retoma os termos "roupagem" ou "pele", atribuídos por Hugo de São-Vítor a esse envoltório

---

644 "Neque de magia hic profana [...], sed de magia naturali [...]". "Apologia". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 432.

645 "Quem igitur odiosus vexat dolor, huic nullus usquam medicinae vitali relictus est locus". Ibidem, p. 200.

646 KLEIN, Robert. "A imaginação como roupagem da alma em Marsílio Ficino e Giordano Bruno". In: _____. *A forma e o inteligível*: escritos sobre o Renascimento e a Arte Moderna. ed. cit., pp. 61-82.

647 "quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur [...]". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., VII, 6, p. 274.

648 "Tria profecto in nobis esse uidentur, anima, spiritus atque corpus. Anima et corpus natura longe inter se diuersa spiritu medio copulantur, qui uapor quidam est tenuissimus et perlucidus per cordis calorem ex subtilissima parte sanguinis genitus". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 6, ed. cit., p 141.

649 MORESCHINI, Claudio. La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua represa in Marsilio Ficino. In: CRISCUOLO, Ugo e LOZZA, Giuseppi (cura). *Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica*. Atti del Convegno Internazionale. Milano: Ledizioni, 2016, pp. 85-106.

650 KLEIN, Robert. "A imaginação como roupagem da alma em Marsílio Ficino e Giordano Bruno", ed. cit., p. 65.

vaporoso do espírito[651]. Seria esse o veículo o que nos acompanharia durante os sonhos, por exemplo, quando as nossas vestes físicas não estão mais presentes na manifestação. Sendo assim, o espírito, ponte entre a luz interior e a exterior, também ocupa na dinâmica ficiniana a condição de um espelho, capaz de integrar o mundo incorpóreo e o material.

O amplo interesse de Ficino pelo assunto o leva a orquestrar uma ampla variedade de teorias, das quais podem ser elencadas, apenas para citar algumas, Orfeu (*Hinos*), Jâmblico (*De secta pytagorica* e *De mysteriis*), Proclo [652] (*De sacrifício et magia*), Pselo (*De daemonibus*), Sinésio (*De somniis*), além da influência cristã, através do Pseudo-Dionísio, de Agostinho e de Duns Escoto[653].

Stefano Benassi, em artigo sobre o poder da imaginação em Ficino[654], destaca a recepção da teoria do sonho pelo filósofo, incluindo a noção de *pneuma imaginativo*, que tem por base a sua tradução do *De somniis*, de Sinésio, em 1488. Tanto Benassi quanto Kristeller apontam ainda a forte influência da filosofia de Alberto Magno e, através dele, de Avicena, no que tange à escala ficiniana entre *sensus* e *memoria*[655], além da distinção significativa, quando se leva em conta o grau de abstração de cada um deles, entre os termos *imaginatio* (ligada à alma sensitiva) e *phantasia* (ligada à alma racional).

Ainda considerando o processo imaginativo, encontramos uma outra abordagem ficiniana, desta vez trina, em sua obra *De raptu Pauli*[656], na qual ele discorre sobre o processo de ascensão de Paulo através de três estágios ou céus, numa relação direta com a tríade amor – esperança – caridade. O primeiro nível, mais inferior, corresponde ao corpo do mundo, cujo acesso advém dos sentidos. Por outro lado, temos o mundo inteligível, situado no outro extremo e alcançado apenas pela mente humana, em conexão com a mente divina. Entre os dois planos, fazendo a interligação entre ambos, temos as imagens, que estão contidas na fantasia[657]. O itinerário que conduz do amor (*eros*) à (*charitas*) coincide, nesse contexto, a um processo de concepção ideativa que aproxima o homem do Sumo Arquiteto. Não apenas o homem em seu sentido geral de espécie, mas principalmente o homem considerado em sua

---

[651] Idem ibidem, pp. 66-67.

[652] A respeito do tema da imaginação em Proclo, vale conferir: GARAY, Jesús de. "Imaginación y pensamiento en Proclo". In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo*: fontes e posteridade. ed. cit., pp. 81-115.

[653] Stefano Benassi elenca essas e outras influências na teoria ficiniana da imaginação. Conferir: BENASSI, Stefano. "Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione". In: I castelli di Yale, vol. 2, pp. 6-7. Disponível em: https://www.academia.edu/15812749/Marsilio_Ficino_e_il_potere_dellimmaginazione. Acesso em: 09 mai. 2019.

[654] Ibidem, pp. 1-18.

[655] KLEIN, Robert. op. cit., p. 62.

[656] "De raptu Pauli ad tertium caelum". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, pp. 697-706.

[657] "[...] imaginem phantasia depictam tamquam secundum coelum te conferes. [...] Quod tertium tibi erit in mente coelum super sensum et phantasiam. Hic subito intelligentiae tuae intelligentia divina subrutilat". In: Idem Ibidem, p. 699.

individualidade e que "acorda" para todo o potencial que possui enquanto espécie humana, dotado do atributo divino de criação, não mais um mero (re)produtor, mas um (co)produtor.

4.3.1.2.3 Da apreensão final: a contemplação

Platão propõe n'*O Banquete* um trajeto graduado até o Belo, partindo da identificação da beleza num corpo particular, depois para a beleza em todos os corpos, passando pela beleza encontrada na alma que, em seguida, se amplia para a existente em todas as almas, alcançando depois, já no plano ideativo, as leis, os costumes e a ciência, até que, finalmente, culmine na contemplação ou no amor à sabedoria[658]. Certamente que a influência dessa linha de raciocínio interfere sobremaneira a visão de Ficino sobre o assunto, embora saibamos que o neoplatônico florentino jamais desprezará de modo categórico a beleza encontrada nos corpos, como recomenda a passagem platônica[659].

É sempre a partir da beleza mundana e do corpo que Ficino discursa. O risco não se encontra, segundo ele, em tal ponto de partida, mas na maneira como nos deslocamos até o ponto a que pretendemos chegar. Da nossa relação com o mundo, de como o vemos e de como nos relacionamos com ele, resultará, segundo o mestre da Academia Florentina, três modos de vida: a voluptuosa, a ativa ou a contemplativa[660]. Se o filósofo afirma que é sempre através da visão que todo amor tem o seu início[661], no entanto, em respeito ao livre-arbítrio, reconhece que a direção do olhar em cada ser pode ser bem distinta. Há os que descendem da visão ao tato e tudo o que almejam está relacionado apenas ao prazer da matéria, estando limitados, assim, a uma vida voluptuosa. Alguns encontram satisfação no próprio discurso e dão prioridade a uma vida ativa, enfatizando os atos decorrentes dos sentidos intermediários: ver, falar e ouvir.

A Beleza disposta no mundo, porém, na abordagem neoplatônica, sinaliza um outro movimento, muito mais digno, de apreensão e de interpretação. Como Ficino defende em seu *De Lumine*, e que já mencionamos aqui, a claridade do sol não nos foi dada para que nos limitemos a observar moscas[662]. É prudente ir mais além, adentrando camadas mais profundas

---

658 PLATÃO. *O banquete*, 210a-211c.
659 Ibidem, 210b.
660 FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 8.
661 Ibidem, VI, 8.
662 "Nobis enim caelestis ille pater Phoebea lustravit lampade terras, non quidem ut sub tanto lumine, ut ita dixerim, muscas aucupemur, sed nos ipsos et patriam nostram patremque caelestem suspiciamus [...]". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*. p. 976.

da realidade que temos diante dos nossos olhos, através da contemplação. O próprio termo *contemplar* remete ao ato de ver, de observar, atenta ou embevecidamente[663].

Para que alcancemos esse patamar, no entanto, dependeremos de duas atividades de suma importância, proporcionadas pela nossa inteligência: a de comparação e a de julgamento. Como vimos acima, o ser humano possui a capacidade criadora de reformar as imagens que lhe chegam através da visão. Essa atividade tem um objetivo claro: aproximar a imagem corpórea das ideias ou razões universais. Considerando, por exemplo, a imagem de algo no tempo e lugar determinados, tal qual a forma particular de um homem qualquer, podemos chegar ao gênero do homem inteiro ou da noção mesma de humanidade. Para que alcancemos esse patamar, precisaremos realizar uma comparação entre as formas particulares e a beleza universal nelas contida.

Aqui é importante ressaltar que a ideia de gênero ficiniana não corresponde de forma absoluta ao que se atribui geralmente à tradição que o antecede. Conforme nos alerta Kristeller, "com o termo gênero entende-se comumente uma pluralidade de elementos particulares que pertencem a um mesmo atributo universal"[664], sendo que é costumeira uma dicotomia extrema, a ponto de formar um intransponível abismo entre o particular e o universal. Tal fato ocorre, conforme o pesquisador, tanto na filosofia platônica, quanto na aristotélica, na qual substância e acidente mantém um distanciamento absoluto.

Ao discorrer acerca da teoria do *primum in aliquo genere*[665], atribuída a Ficino, Kristeller demonstra que tal noção, embora conserve, em certa medida, uma reciprocidade com a noção de *ideia* platônica, possui um caráter próprio e bem distinto. No caso do *primum*, entendido como causa do gênero[666], a diferença entre o particular e o universal não ocorre de forma absoluta, mas relativa, mantendo-se em ambos uma certa continuidade essencial, o que diminui, ou mesmo supera, a diferença entre a substância e qualidade[667]. Considerando-se que "em cada gênero há um único *primum*, ao qual todos os elementos estão subordinados"[668], temos, tomando por exemplo a projeção da luz, uma derivação por graus de pureza, não de duas luzes diversas, mas de uma única e mesma luz.[669]

---

[663] Seguimos aqui a definição proposta em: CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010, p.175.
[664] KRISTELLER, Paul Oskar, op. cit., *Marsilio Ficino*, ed. cit., p. 154.
[665] "Teoria del primum in aliquo genere". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. ed. cit., pp. 153-179.
[666] Ibidem, p. 163.
[667] Ibidem, p. 159.
[668] Ibidem, p. 164.
[669] "Puta summa lux et una est, non duae luces, et sola lux est, non lux simul et aliud quiddam". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 93. Passagem analisada por Kristeller em: Ibidem, p. 165.

Porém, voltemos agora para a atividade criadora humana, no processo imaginativo. Partindo-se do pressuposto de que na alma já estejam em estado latente "as razões dos costumes, das artes e das ciências" [670], será a partir desses modelos preconcebidos (*precognita)*, cujas imagens são interiores e perfeitas, que serão comparadas as imagens externas recolhidas na fantasia. De fato, indaga Ficino, "como poderíamos julgar cada dia, como temos o costume de fazer, e julgar sadiamente, tanto coisas verdadeiras como falsas, boas ou más, se não conhecêssemos, antes, de algum modo, a verdade e a bondade?"[671]. No *Filebo* platônico que Ficino retoma no quinto discurso do seu *De Amore*[672], já se afirmara que "todo aquele que o reconhece [o Bem] persegue-o, tende a ele, querendo capturá-lo e adquiri-lo"[673]. Nesse sentido, não desejaríamos obter aquilo que desconhecemos completamente, sendo, portanto, evidente uma intuição de razões preexistentes, que aflorarão com o cultivo adequado.

Esse contexto do processo imaginativo está também profundamente relacionado com a forma com que nos apaixonamos, pois a imagem do amado, que arrebata o interesse do amante, não permanece intacta e exterior, mas, ao ser internalizada, passa por um processo de "burilamento", uma vez que a alma procura aproximá-la tanto quanto possível de um ideal que já portava consigo. O filósofo aponta, então, para um risco eminente: o amante pode "reformar" tanto essa imagem, a ponto de afastá-la demasiadamente da figura inicial, passando a não mais reconhecê-la e a amar, nesse caso, apenas um espectro concebido pela própria fantasia. Tal qual no mito da caverna, o amante deixa-se enganar pelas sombras, alienando-se da realidade. Ficino adverte, então, ao incauto amante, declarando: "Acontece até que uma vã imaginação te engane, fazendo-te amar antes aquilo que sonhas do que aquilo que vês"[674].

Há, no entanto, os amantes que, mais prudentes, reconhecem na figura dos corpos apenas uma indicação, vestígio, como "traços ou perfumes", levando-os a perceber a beleza sagrada da alma[675]. E o filósofo convoca o cidadão da pátria celeste, muito mais na condição de hóspede na Terra do que propriamente de habitante, para essa contemplação do esplendor

---

[670] "Igitur morum, artium, disciplinarum rationes iam diu sortitus est animus suosque fetus inde, si recte colatur, statutis temporibus promit in lucem". In: FICINO, *De Amore*. VI, 12, ed. cit., p. 177.

[671] "Quonam igitur pacto multa uera uel falsa, bona uel mala, ut solemus, quotidie iudicaremus et recte iudicaremus, nisi esset nobis ueritas quodammodo bonitasque precognita?". Ibidem, VI, 12, ed. cit., p. 179.

[672] "Beatum in Philebo Plato uult esse, cui nihil deest [...]". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 1, ed. cit., p. 85.

[673] PLATÃO, *Filebo*, 20d-e.

[674] "Seu te uana imaginatio decipit, ita quod somnias potius quam quod uideas amas". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 18, ed. cit., p. 197.

[675] Cf.: Ibidem,2 VI, 10.

divino nos reflexos mundanos, porque, desse modo, "o raio de beleza, que é tanto riqueza e pai do Amor, tem o poder de se refletir ali de onde veio e de levar o amante consigo."[676]

Ainda a respeito da contemplação, Ficino divide a contemplação em graus: subcelestial, celestial e supracelestial. Obviamente, o último, que está mais acima das satisfações mundanas é o mais tranquilo e, portanto, de uma felicidade mais duradoura. Tal contemplação, segundo ele, qualifica as atitudes cotidianas.

4.3.1.3 Os caminhos e descaminhos do Belo: as duas Vênus

Desse processo especular, acima retratado, decorre uma tripla classificação da Beleza, que Ficino desenvolve em seu *De Lumine*. A beleza é definida como "o esplendor da glória do Pai das luzes e o reflexo de sua substância"[677]. Entendemos que, nesse primeiro patamar, que é a fonte localizada no ponto central da sua ontologia, a supremacia pertença à ação da Bondade, embora o autor também a ele se refira como uma primeira beleza. Há, desse modo, uma correspondência aqui entre o belo e o bem, em que, como já vimos, expressam ambos a perfeição: internamente, enquanto bondade; externamente, enquanto beleza[678].

A partir de tal fonte, é uma luz única que se expande e atravessa os diferentes níveis da realidade, como se fossem vidros, constituindo o que Ficino considera propriamente como beleza ou a "flor cujos atrativos são como alimento do qual a Bondade, que se esconde por dentro, se serve para atrair aqueles que a olham"[679]. Assim serão reveladas graduações da beleza: uma nas inteligências angélicas, outra nas almas intelectuais e a terceira nos corpos belos[680]. Cada uma delas, ao contemplar a beleza primeira é por ela atraída e nela transformada, como podemos pressentir na bela imagem d'*A criação de Adão*, de Michelangelo, na qual o homem, imagem da divindade, dirige seus esforços para alcançar

---

[676] "Tantum profecto munus amoris a patre ipsius copia proficiscitur, quoniam pulchritudinis radius, qui et copia est et pater amoris, hanc habet uim ut illuc unde uenerat reflectatur secumque trahat amantem". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 10, ed. cit., p. 165.

[677] "Ipsa certe pulchritudo prima nihil aliud est, quam splendor gloriae penes patrem luminum, et figura substantiae ejus". In: FICIN, Marsilii. "De Lumine, XIV". In: *Opera Omnia*, ed. cit., p. 983. Referências claras às seguintes passagens: *BÍBLIA SAGRADA*. Tiago, 1:17; PSEUDO-DIONÍSIO. *Da hierarquia celeste*, I, 1, 120 b.

[678] "Interiorem bonitatem, exteriorem pulchritudinem dicimus". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 1, p. 85.

[679] "Quocirca bonitatis florem quemdam esse pulchritudinem uolumus, cuiús floris illecebris quasi esca quadam latens interius bonitas allicit intuentes". Ibidem, V, 1, p. 87.

[680] "Unde triplex emicat pulchritudo. Prima quidem per angelicos intellectus, secunda vero intellectuales anima, tertia per corpora ubique formosa quasi lumen unum per tria quaedam vitra coloribus inter se varia, ideoque varium ex primo splendorem subinde reddentia". Cf.: "De Lumine, XIV". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 983.

aquele que lhe deu origem, sendo por Ele correspondido. Temos, assim, um caminho perfeito para o amor (Eros), o inseparável companheiro da Beleza.

No entanto, tal Beleza, representada pelo mestre de Careggi através da figura de Vênus, apresenta-se ao homem sob uma dupla face: a celeste, cujo interesse está voltado para as coisas divinas e a vulgar, que tende a engendrar na matéria o que divinamente contemplou. Delas originam-se três degraus, por assim dizer: a Vênus celeste tanto ocupa o lugar mais alto, estando acompanhada pelo amor divino; quanto uma posição intermediária, fazendo-se acompanhar daquele amor-demônio (*daimon)*, situado entre a indigência e a abundância, do qual discorreremos mais adiante. A Vênus vulgar, porém, por limitar-se à atração corpórea, tem como companheiro apenas o amor-demônio pelas coisas inferiores[681].

Podemos considerar essa última manifestação da Vênus como um descaminho do amor? Se, para alguns teólogos cristãos, a resposta seria categoricamente afirmativa, em Ficino ocorre uma relativização. Se o homem, voltado exclusivamente para a matéria, perde a conexão com a luz divina que traz em si mesmo, envereda-se por um caminho tortuoso e limitado. Porém, não deve ser julgado apenas pelo caráter demoníaco do seu amor, pois na metafísica ficiniana "todos os demônios parecem bons"[682], pois enquanto *Calodemon*, o bom demônio, está à busca da verdade, *Cacodemon*, o mau demônio, volta-se para a procriação de filhos. Ambas essas atividades são consideradas pelo filósofo da luz como "necessárias e honestas"[683], o que não lhe permite condená-las.

Ficino, então, além de voltar a defender nessa passagem a figura de um homem que não perde a sua dignidade simplesmente pelo fato de estar mergulhado na matéria, vai além quando utiliza a seguir as autoridades do Pseudo-Dionísio e do próprio Platão para justificar a sua tese. Segundo ele, ambos os filósofos, embora se expressem de modos distintos, pensam de modo análogo: enquanto Dionísio admite que são os bons demônios ou anjos que governam as regiões inferiores, Platão, por sua vez, considera que as criaturas receberam do soberano deus um duplo poder: o do gozo da visão divina e o do governo das coisas inferiores[684].

---

[681] Cf.: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 7, pp. 143-148.
[682] "Sed de malis demonibus nulla ad presens nobis est disputatio". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 3, p. 133.
[683] "Reuera utrique sunt boni, quoniam tam sobolis procreatio quam indagatio ueritatis necessária et honesta censetur". In: Marsilio. *De Amore*, VI, 8, p. 151.
[684] Cf.: PSEUDO-DIONÍSIO, *Da Hierarquia celeste*, IX. PLATÃO, *Leis*, 896c, 899d.

4.3.2 Luz e Amor

> [...] amor é a gente querendo achar o que é da gente.
> (João Guimarães Rosa. *Grande sertão*: Veredas)

Nem ponto de chegada, nem ponto de partida: o amor está no meio, sendo ele mesmo o caminho. Em seu *De Amore*, Ficino revisita o elogio a um deus, o melhor e o mais belo de todos: *Eros*. Daremos ênfase aqui a um aspecto desse louvor, relacionado a uma das três etapas de percurso da metafísica ficiniana da luz: a da conversão.

Se retomamos a imagem dançante das três graças no reverso da medalha dedicada a Pico della Mirandola, à qual, como vimos, Edgar Wind dedica uma bela análise[685], percebemos um entrelaçamento harmônico entre elas, que parece garantido pela que ocupa a posição mediana (*Amor)* e, de determinado ponto de vista, também mediadora (entre *Pulchritudo* e *Voluptas*). Situação que Ficino retrata da seguinte forma:

> Esse único e mesmo círculo, que vai de Deus ao mundo e do mundo a Deus, tem três nomes: beleza [*pulchritudo*] enquanto nasce e atrai em Deus, amor enquanto passa pelo mundo e o arrebata, prazer [*uoluptas*] enquanto volta a seu autor e une a sua obra.[686]

Dessa força de coesão decorre a emblemática definição ficiniana sobre o mais nobre dos sentimentos: o "o Amor é o nó eterno e cópula do mundo, sustentáculo imóvel de suas partes e o fundamento sólido de toda a máquina"[687]. A esse posicionamento central, fisicamente representado pela figura da sua respectiva graça, corresponde uma conjuntura metafísica semelhante. A figura de Sócrates, seja n'*O Banquete* platônico ou ficiniano, atribui ao amor uma atitude de busca que o aproxima e até mesmo o equivale à própria Filosofia. É o amor que nos incita ao movimento de retorno para a divindade, pois a sua carência, longe de constituir um empecilho, é a força motriz que a alma necessita para não se deter na mediocridade.

---

[685] WIND, Edgar. op. cit., pp. 45-59.

[686] "Circulus itaque unus et idem a Deo in mundum, a mundo in Deum, tribus nominibus nuncupatur: prout in Deo incipit et allicit, pulchritudo; prout in mundum transiens ipsum rapit, amor; prout in auctorem remeans ipsi suum opus coniungit, uoluptas." In: FICINO, *De Amore*, II, 2, ed. cit., p. 43.

[687] "[...] amor nodus perpetuus et copula mundi partiumque eius immobile substentaculum ac firmum totius machine fundamentum". Ibidem, II, 2, ed. cit., p. 43.

A relação amor-luz é evidente, pois, na medida em que, como já foi aqui exposto, o amor, sendo o mais antigo dos deuses, é aquele que põe fim ao caos, trazendo à luz as figuras e as cores, que são as "sombras e vestígios das inteligências"[688], através dele é que o homem consegue se enamorar dos reflexos divinos no mundo corpóreo:

> Se nós amamos os corpos, as almas, os anjos, não são na verdade eles que amamos, mas a parte de Deus neles, quer dizer, sua sombra nos corpos, sua semelhança nas almas e sua imagem nos anjos. Assim, presentemente, nós amaremos Deus em tudo, para poder, finalmente, amar tudo em Deus[689].

Investiguemos a seguir o aspecto trino de um movimento que, a partir da penúria do amor, passando pelo apetite inato, pode conduzir a alma humana até à almejada conversão.

4.3.2.1 A penúria e a riqueza no amor

Um cheiro de amor
Espalhado no ar a me entorpecer
[...]
Um raio que inunda de brilho
Uma noite perdida
(Djavan. *A ilha*)

Concebido no mesmo dia do nascimento de Vênus (Afrodite), *Eros* parece representar, ao nosso ver, a mais poética de todas as passagens em que Ficino reafirma a valorização de um elemento integrador do seu sistema cosmológico. Filho de *Poros* (a Abundância) e de *Penia* (a Pobreza), o amor reúne em si, enquanto tal, as características opostas e complementares dos seus pais. Sob essa perspectiva, ele perde o seu *status* de um deus, tornando-se um *daimon*, mantendo, porém, a sua importante relevância para o equilíbrio de todo o conjunto.

Até esse ponto, o mestre florentino segue à risca a versão platônica do mito[690], inclusive no que diz respeito à equivalência metafísica entre o comportamento amoroso e o filosófico: ambos são movidos pelo "desejo", pela busca do que desconfiam de que exista, mas que ainda não possuem. Sendo assim, o amor situa-se entre a sabedoria e a ignorância.

---

[688] "Umbra uero et uestigium figuram eius, cuius umbra est et uestigium, refert". Ibidem, II, 3, ed. cit., p. 29.
[689] "Si corpora, si animos, si angelos diligemus, non ista quidem sed deum in istis amabimus." Ibidem, p. 203.
[690] PLATÃO. *O Banquete*, 203b–204c.

Assim como o filósofo é amante do saber, o amor deseja a Beleza, com a qual está intrinsecamente relacionado. Ora, Ficino conclui que não há nada mais belo do que a sabedoria[691], logo, podemos dizer que o amor tem por alvo o mesmo que a atividade filosófica.

O discurso a seguir, no entanto, toma um rumo um tanto diverso e percebemos, neste momento, que Ficino passa a interpretar Platão, sob lentes plotinianas. Retomando os diferentes níveis da realidade (semelhantes às hipóstases), o filósofo de Florença também identifica Vênus (Afrodite) com a Alma do Universo[692], em concordância com a teoria de Plotino. A partir de então, toda uma interessante dinâmica[693] se desenvolve, profundamente relacionada à metafísica da luz.

Poros é considerado o próprio raio que parte de Deus, em direção à Inteligência Angélica, a qual, até então, se encontra na situação de indigência (*Penia*) e de caos, embora contenha em si todas as potencialidades. Os raios emitidos por *Poros* possuem as razões de todas as coisas, que, ao encontrarem a fecundidade de *Penia*, são capazes de produzir o incêndio que dará origem ao Amor (*Eros*) e fim à escuridão.

O movimento prossegue e a Alma do Mundo (Vênus) também se volta para Deus e para a Inteligência, recebendo os raios de luz, que lhe trazem elementos tanto da Abundância quanto da Pobreza. No entanto, a Vênus é aqui considerada na duplicidade plotiniana. Há uma Vênus celeste, capaz de compreender as coisas superiores e uma Vênus vulgar, que permite à Alma do Mundo procriar as coisas inferiores. E quanto às nossas almas? Na sua obra solar, Ficino defende, nas almas beatas, a ação de um duplo amor: "aquele que purifica e aquele que converte, antes de dotá-las da inteligência das coisas divinas"[694], comparando a sua ação em nós à ação solar sobre todas as coisas:

> Do mesmo modo, o Sol ilumina instantaneamente, por todo lugar, as naturezas luminosas e puras, quase já celestes; enquanto as matérias opacas, e ineptas à luz, primeiro as aquece, as acende e as purifica com a luz, depois as ilumina. E quando estão já leves e permeáveis, tanto ao calor quanto à luz, geralmente as levanta até o alto.[695]

---

[691] "Omnium pulcherima sapientia est". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 10, ed. cit., p. 171.
[692] Cf.: PLOTINO. *Enneadi*, III, 5, 3; FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 7.
[693] FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 7.
[694] "Animis vero nostris hic utrumque credentibus amorem accendit purgantem atque convertentem, antequam divinorum intelligentiam largiatur". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 971.
[695] "Ita Sol perspicuas ubique purasque naturas, quasi iam caelestes momento prorsus illuminat, opacas vero materias ineptas luci calefacit prius, et accendit, atque subtiliat, mox illuminat. Atque tam calorem quam lucem iam leves et pervias, nonnunquam elevat ad sublimia". Ibidem, p. 971.

Toda essa articulação da luz proporciona uma verdadeira dança de todo o Universo, possuindo no amor a grande força motriz e metafísica. Para Ficino, no *De Sole*, o bem em si tem, em tal sentimento, o seu companheiro inseparável[696], equiparando-o ao seu calor "porque traz consigo um calor vital, que nutre, gera e move"[697]. Essa incitação ao movimento torna grandioso o amor. O seu poder é reconhecido quando se indaga, por exemplo, "que medida poderíamos impor para o amor"[698]? Retomando a definição clássica ficiniana, a qual o associa ao desejo de beleza[699], já mencionada ao longo desse trabalho, encontramos explícita a carência desse poderoso *daimon* e, ao mesmo tempo, o seu empenho para se suprir do que lhe falta e que, de certa forma, já lhe pertence, pois já foi vislumbrado: "[...] nós não desejamos nem o que possuímos plenamente, nem o que não possuímos de forma alguma"[700]. Através dessa sentença, o nosso filósofo da luz consegue resumir todo esse "estar a caminho", todo esse ímpeto por um "vir a ser", que o homem renascentista sente despertar dentro de si. A alma, então, sente ativado o seu apetite para as coisas divinas na ânsia de por elas ser raptada.

4.3.2.2 A teoria do apetite natural e a noção de *raptio*

Uma estética mística: assim Giovanni Solinas resume as considerações ficinianas sobre o Belo[701]. "É belo aquilo que resulta da consonância da imagem com a forma existente no nosso espírito, bruto aquilo que produz dissonância entre a imagem e o espírito"[702]. Essa definição assemelha-se ao que o jovem Marsilio já havia proferido acerca do termo *appetitus inatus* em um de seus primeiros escritos, o *Dello appetito* (1460)[703], evidenciando o precoce interesse do filósofo pelo assunto. Esse apetite seria considerado, desde então, como "um

---

696 "Nihil cogit, amorem quasi calorem habet ubique comitem". Ibidem, p. 966.

697 "[...] calorem secum fert almum, omnia foventem, et generantem, atque moventem". In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 966; Ver também: "Duas habet lumen qualitates, fulgorem atque calorem". In: FICINO, Marsilio. Théologie platonicienne, XV, 5, p. 34.

698 Quis enim modus adsit amori? In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 984; Ver também: PLOTINO. *Enneadi*, VI, 7, 32.

699 "Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*. I, 4, p. 15.

700 "Quia neque quod perfecte possidemus neque quo caremus omnino ardere solemus". Ibidem, VI, 7, ed. cit., p. 145.

701 SOLINAS, Giovanni. *Sull'estetica di Marsilio Ficino*. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari. Sassari: Gallizzi, 1951, p. 15.

702 Ibidem, p. 11. Solinas interpreta a seguinte passagem do texto de Ficino: "Unde hominis exterioris imago per sensus accepta transiensque in animum, si hominis figure quam possidet animus, dissonat, e uestigio displicet et odio tanquam deformis habetur. Si consonant, illico placet et tamquam formosa diligitur". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 5, p. 103.

703 Kristeller, Paul Oskar. *Supplementum ficinianum*, ed. cit., p. 158 e ss.

impulso e inclinação que move a natureza a unir-se àquilo com o qual é conforme[704]". Tal conceito, segundo Kristeller, que a ele dedica um dos seus ensaios[705], está intrinsecamente relacionado à concepção ficiniana de mundo. De fato, ao levar a relação entre o homem e Deus em termos de conformidade e de consonância, o filósofo florentino aproxima sobremaneira as duas naturezas, ao extremo, inclusive, de torná-las idênticas.

Considerando a rota ontológica circular do Bem, ocorre uma convergência entre o homem e a essência divina tanto no ponto de partida quanto no ponto de chegada, podendo-se admitir que, de certa maneira, nunca tenha ocorrido de fato e de modo total uma separação ou divergência. Para que seja admitida como verdadeira essa hipótese, torna-se necessário que exista na alma humana uma preconcepção da verdadeira Beleza, que lhe servirá como norma na comparação com as belezas do mundo sensível e que suscitará o seu apetite inato pela fonte.

> Quem poderia negar que desde a tenra idade a alma deseja o verdadeiro, o bom, o honesto, o útil? Mas nenhum intelecto quer o que não conhece. Portanto, antes mesmo de ela desejar, existem na alma noções dessas coisas, que são como as formas e as razões dessas realidades e pelas quais ela as julga desejáveis.[706]

Esse entendimento do apetite, que o filósofo florentino realiza majoritariamente pelas lentes do seu mestre Platão, é reafirmado quando ele fornece a seguinte definição, em seu *Comentário ao Timeu*: "todas as coisas, sem exceção, anseiam pelo bem, que é o seu fim, por uma tendência natural, uma vez que surgiram do próprio bem, que é também o seu início, por meio de um movimento comum".[707]

Nota-se explicitamente nessa passagem os ecos platônicos da teoria da reminiscência, em que a alma, antes de nascer, já teria experienciado as realidades divinas, trazendo em si, ainda que "adormecidas", noções tais como as de igualdade, de beleza e de bondade[708]. Sendo assim, a capacidade de rememoração garante à alma um reencontro com tudo o que

---

[704] Cf. citação ficiniana proveniente do tratato *Dello appetito,* exposta na "Teoria do 'apetitus naturalis'". In: KRISTELLER, Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit., p. 189.

[705] Ibidem, p. 180.

[706] "Quis neget animum statim a tenera aetate vera, bona, honesta, utilia exoptare? Optat autem intellectus nullus incognita. Ergo insunt istorum aliquae etiam antequam appetat in animo notiones per quas ceu formas rationesque ipsorum ea iudicat appetenda". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonniciene*, XI, 3, ed. cit., p. 108.

[707] "Sicutisque omnia conversione quadam naturali bonum appetunt, tanquam finem: quoniam ab ipso bono, communi quadam procelsione, tanquam principio prove nerunt: atque adeo cuncta ipsum appetunt [...]". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1442.

[708] Cf. "Fédon". In: PLATÃO. *Diálogos*: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fédão. vol. III-IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, 75d, p. 311.

contemplara, constituindo o próprio ato de (re)conhecer, como já abordamos no capítulo sobre a fantasia. No *Fédon*, Platão retrata esse espanto, no qual pressentimos a existência de um modelo para certas coisas que observamos neste mundo: "[...] o objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior [...]"[709].

Trata-se, como Ficino afirma em sua *Teologia Platônica*, de um desejo natural "de encontrar sempre a causa de qualquer efeito e essa busca só cessa quando se chega à causa primeira" [...] É por isso que o fim último do homem consiste no conhecimento ou posse de Deus, o único que põe fim ao desejo natural"[710]. Tomás de Aquino, importante fonte ficiniana, identificava Deus com essa causa eficiente primeira, complementando:

> "[...] como a natureza age em vista de um fim determinado, dirigida por um agente superior, é necessário fazer chegar até Deus, causa primeira, tudo o que a natureza faz. Do mesmo modo, tudo o que é feito por uma livre decisão, é necessário fazer chegar a uma causa mais elevada, além da razão ou da vontade humana. É necessário, pois, que o que é mutável e falível chegue a um princípio imóvel e necessário por si mesmo, como acabamos de mostrar."[711]

De modo semelhante, Ficino condiciona o fim último do homem ao "conhecimento ou à posse de Deus, o único que põe fim ao desejo natural. Isso mostra claramente que é na conquista do próprio fim que cada um encontra a plena satisfação"[712]. Para isso, o filósofo resgata a passagem do *Teeteto*, em que Sócrates explica ao seu interlocutor (Teodoro) que, embora seja impossível a eliminação de todos os males, é permitida uma certa fuga para a região superior através da prática divina da justiça[713]. A respeito desse possível ponto de

---

[709] Ibidem, 74e, p. 310.

[710] "Naturale quippe desiderium nobis inest ad causam semper cuiusque effectus inveniendam, neque cessat inquisitio quousque ad causam primam perveniatur". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XIV, 2, ed. cit., p. 251.

[711] "Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant [...] cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est". In: D'AQUINO. S. Tommaso. *La somma teologica*. Traduzione e comento a cura dei domenicani italiani texto latino dell'edizione leonina i esistenza e natura di Dio. Bologna: Casa Editrice Adriano Saloni, 1969, I, q. 2, a. 3, p. 88-91. Tradução nossa.

[712] "Quare in sola Dei sive cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminat appetitum". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XIV, 2, ed. cit., p. 251.

[713] PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, 176 a-b, p. 251.

contato com a divindade (contemplação) e a consequente atenuação provisória dos males, Ficino fornece a seguinte interpretação:

> Mas a posse de nenhum bem causa à alma uma alegria tão intensa, tão pura, tão sólida, que em comparação com o menor gozo da contemplação divina, se é realmente sentido, toda posse, tudo o universo e a própria existência não contam para nada. Na verdade, quem vive piedosamente com Deus, mesmo por um momento, proclama que só então ele viveu, que viveu longe dos males e que experimentou algum bem, como se, só então ele se refugiou em seu porto. Este é o significado dessas palavras de Platão, em seu *Teeteto*.[714]

A noção de apetite inato está diretamente relacionada, portanto, a uma ação ou a um *motus*[715]. De fato, é graças a esse apetite, que cada nível da realidade (Inteligência, Alma, Natureza, Corpo) se sente inclinada para o Criador (Bem Supremo), por motivos que transcendem à razão ou à vontade de tais seres[716], tal como percebemos no girassol um movimento espontâneo em direção à luz solar.

Como vimos, esse impulso que nos sensibiliza em direção à beleza integra a própria definição do amor[717]. Sob tal perspectiva, podemos dizer que apreciar a beleza nas coisas corresponde, em larga escala, a amá-las ou, indo mais além, a amar a presença divina nelas contida. Ora, o ato de ver, seja numa abordagem física ou metafísica, depende diretamente da ação da luz. Ocorre, então, aqui um entrelaçamento entre as dialéticas do amor, da beleza e da luz. Vemos através da luz (visível ou invisível) e "vendo" propriamente as coisas, somos levados a amá-las.

Se, portanto, na concepção platônica, há uma correlação entre o belo e o bom, é para a Verdade, então, que estão voltadas todas essas luzes que nos fazem perceber as belezas do mundo, sendo possível o espelhamento do amor divino na alma humana, em razão da preexistência desse *appetitus* na inteligência, uma vez que, assegura o filósofo: "Deus, que

---

[714] "Animus autem rei nullius possessione tam vehementer, tam pure, tam firmiter gaudet, quantum vel exigua qualibet speculationis divinae gustatione, pro qua, si quando vere persentiatur, et possessio omnis et mundus totus et vita contemnitur. Quisquis enim pie nonnumquam cum Deo vivit, is clamat se tunc solum in vita et a malis vixisse semotum et boni aliquid gustavisse, quasi tunc dumtaxat in suum se portum receperit. Huc tendit illudi Platonis in libro de Scientia". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XIV, 2, ed. cit., p. 251.

[715] Kristeller afirma que, embora os conceitos de *motus* e de *appetitus*, à primeira vista, pareçam diversos, no contexto empregado por Ficino, já que ambos são considerados como "naturais", qualquer distinção será irrelevante. Conferir: Kristeller, Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit, p. 190.

[716] Retomando a influência de Tomás de Aquino na noção de apetite inato, já mencionada acima: "[...] quae non sit ratio et voluntas humana". In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Questão 2, artigo 3.

[717] "Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*. I, 4, ed. cit., p. 15.

tudo pode, imprime na inteligência, que lhe é unida, a forma das coisas que devem ser criadas[718]".

Por essa razão é que Ficino, em seu *De Amore*, utilizando-se de analogia, estabelece um paralelo entre o movimento realizado pela inteligência em direção a Deus com o que o olho efetua para contemplar o Sol. Ambos são incendiados pelo que contemplam, pois o amor "desperta o que dorme, ilumina o que é obscuro, ressuscita o que está morto, forma o que é informe e aperfeiçoa o que é imperfeito[719]". A procedência divina torna o homem cônscio do poder de reformular a si mesmo até o alcance da sua versão mais perfeita[720]. Como ressalta Kristeller, a noção ficiniana de apetite nos leva ao pressuposto ontológico de que "a perfeição de um objeto não é outra coisa que a integração da sua própria qualidade essencial"[721].

Vimos que esse movimento proporcionado pelo apetite parte, se consideramos a dialética do amor, do amante (Criatura) em direção ao amado (Deus). Como podemos, então, nomear o movimento inverso, já que sabemos que a fonte emite os seus raios em direção a tudo aquilo que deu origem, exercendo atração? No seu intitulado *De raptu Pauli*, Ficino trata mais diretamente e detalhadamente desse assunto. Uma das passagens mais significativas pode ser considerada aquela em que o apóstolo Paulo declara que o retorno à fonte[722], proporcionado através de um arrebatamento, ocorre mais em função de um rapto do que propriamente de uma ascensão[723], o que nos reafirma a existência de uma tendência de via dupla, na qual prepondera o "magnetismo" divino, não sem o esforço ou a contrapartida, obviamente, daquele que deseja ser capturado em seu amor.

Em respeito ao livre-arbítrio, criado pela própria divindade, não há rapto se não há o desejo da outra parte de que tal situação se efetue. Para o grande pensador de Florença, é importante que, embora exista uma "inclinação natural", não haja "determinação" nesse apetite que impulsiona o agir humano, o que, caso ocorresse, comprometeria a sua liberdade. Diversamente da única forma de ação possível aos corpos elementares e aos animais, cabe ao homem, situado na posição central da escala ontológica, e por isso em condição mais

---

[718] "Nam deus, qui potest omnia, in mente sibi inherente creandarum rerum naturas effingit". Ibidem, I, cap. 3, ed. cit., p. 10.

[719] "[...] amor [...] torpentia suscitat, obscura illuminat, uiuificat mortua, format informia, perficit imperfecta". Ibidem, I, 3, ep. cit., p. 14.

[720] O reconhecimento dessa similitude corresponde à causa exemplar da cor, retratada por Ficino na sua *Orphica comparatio*: "Est colorum causa triplex [...] exemplar quantum ad suam illos similitudinem exprimit [...]". Cf.: "Orphica comparativo". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 826.

[721] KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit., p. 185.

[722] E a essa alegria, proporcionada pelo gozo divino, corresponde a causa final mencionada na *Orphica comparatio*: "Est colorum causa triplex [...] finis quantum et ipsa illos ad se eleuat atque reducit [...]". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 826.

[723] "Non ergo ascendi, Marsili, sed raptus sum in coelum". Cf.: "De raptu Pauli". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 697.

favorável, o livre-arbítrio diante da ampla variedade de tendências que se lhe apresentam. De qualquer forma, a ordem natural do movimento, por uma questão de coerência, deve partir do ser divino, porque, assim como a lua reflete a luz do sol apenas na medida em que é por ele antes inflamada, a alma humana anseia pelo seu Criador, em razão de ter sido primeiramente amada e inspirada por Ele[724].

A convergência cristã na metafísica ficiniana, evidente desde o próprio título do documento, possui como um de seus ápices a referência à tríade: fé – esperança – caridade. O mesmo movimento circular que conduz ao "amor Dei" reaparece da seguinte forma: pela fé, eu amo; pela esperança, sou amado; e, finalmente, pela caridade, sou raptado. A noção de rapto está ligada à da virtude, pois, como nos assegura Charles Trinkaus[725], a filosofia ficiniana encontra-se fortemente influenciada por uma conduta virtuosa, constituindo a divindade e a imortalidade provas da autonomia e dignidade humanas, sem as quais, declara o próprio Ficino, o homem seria o mais miserável de todos os seres[726].

Sendo assim, três gerações de virtude são consideradas como estágios para uma primeira subida ao céu: a civil, a purificante e a purificada. Ao atingir o último nível, o homem, ainda em vida, obtém uma espécie de libertação da sua parte mais grosseira, pois, como Ficino descreve de forma tão bela: "Na virtude da alma purificada, já não sabemos se estamos no corpo ou fora dele"[727].

No entanto, nem todos os seres estão preparados para esse rapto divino. Haveria, então, uma dupla inclinação da alma, uma dirigida a Deus e outra ao corpo? Kristeller nos aponta que Ficino não apenas defende tal ideia como também a liberta de qualquer reprovação moral, já que ambas as tendências estariam ligadas à própria essência da alma, comparada assim ao "Jânio bifronte", a meio-termo entre o inteligível e o sensível. E afirma: "Para Ficino, Deus é o bem universal, as coisas terrestres, ao contrário, são bens particulares, e porque o bem absoluto é a base de cada bem particular, o prazer que provém das coisas terrestres é igualmente dirigido a Deus"[728].

---

[724] "Quemadmodum Luna non refulget in Solem, nisi a Sole prius accensa, sic ipsum non amas amorem, nisi amore ipso te amante atque afficiente fueris inflammatus". Cf.: "De raptu Pauli". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 697.

[725] TRINKAUS, Charles. "Ficino and the ideal of human autonomy". In: GARFAGNINI, Gian Carlo (org.). *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, ed. cit. pp. 198-199.

[726] "Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, I, 1, ed. cit., p. 38.

[727] "Quae quidem faciant ut nescias utrum in corpore sis na extra corpus". Cf.: "De raptu Pauli". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 698.

[728] Cf. Kristeller, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. cit., p. 205.

Nessa perspectiva, considera-se que, do mesmo modo que o homem jamais encontra a completa escuridão, não pode alcançar um total esvaziamento de Deus, pois, para qualquer lugar em que dirija a sua atenção, permanece em contato com a natureza divina. O problema surge apenas quando, ao fixar permanentemente o olhar nos bens particulares, o homem não consegue contemplar o Bem verdadeiro que procura, ainda que inconscientemente.

No último degrau de subida ao céu, chegamos a uma consideração assaz preciosa na metafísica da luz ficiniana que, embora já tenha sido mencionada neste trabalho, consideramos importante assinalarmos a sua recorrência por nosso autor em outras obras. Diferentemente dos teólogos que propõem uma ascensão ao divino pela negação do mundo e do corpo, encontramos aqui um posicionamento oposto. Ainda que a alma deseje a contemplação das coisas divinas, não deve ser ignorado o fato de que toda a sua atuação ocorre a partir do corpo físico e no seu contexto igualmente material. O plano sensível deve ser reconhecido, portanto, como importante ponto de partida para o aperfeiçoamento humano e o seu retorno à natureza divina. Afinal, a luz inteligível encontra-se presente, embora dissimulada ou oculta, na trama do sensível.

4.3.2.3 A teoria dos furores e a conversão

Quando Ficino profere que, pelo furor divino, "o homem se erige acima de sua própria natureza (*super hominis*) e transita em deus"[729], deixa clara a importância desse tema no processo de conversão da alma para a fonte divina. A mais célebre referência ficiniana ao furor diz respeito a uma carta dirigida ao amigo Peregrino Alio, datada de 1457: *De divino furore* (*Sobre o furor divino*)[730]. Devido à importância dada pelo filósofo neoplatônico ao tema, o encontramos em muitos de seus escritos, a maioria cuidadosamente reunida por Pedro Azara em edição bilíngue intitulada *Sobre el furor divino y otros textos*[731]. Não pretendendo esgotar todas as referências do mestre florentino a tal temática, organizamos uma pequena tabela com a relação dos textos a que tivemos acesso, incluindo dois que não foram apresentados na coletânea acima citada:

---

[729] "Diuino autem furore super hominis naturam erigitur et in deum transit". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VII, 13, ed. cit., p. 239.

[730] Cf.: "De furore divino". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 612-615.

[731] FICINO, Marsilio. *Sobre el furor divino y otros textos*. Selección de textos, introducción y notas de Pedro Azara; traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz. – Edición bilingüe. – Barcelona: Anthropos, 1993.

Quadro 2 – O furor divino no *corpus* ficiniano

Documento	Destinatário	Ano
Há quatro espécies de furor divino. O amor é o mais excelente de todos (Quatuor divini furores species sunt, amor omnium praestantissimus)[732]	Naldo Naldi	~1450
Sobre o furor divino (*De divino furore*)[733]	Peregrino Alio	1457
Epítome ao Íon de Platão, ou "Da loucura poética" (*In Platonis Ionem, vel de furore poetico epitome*)[734]	Lourenço de Médici	1464-1466?
**De Amore* (*Commentarium in Convivium Platonis*)[735]: VII, XIII: De quanto o amor divino é útil e de suas quatro espécies (*Quam utilis divinus amor et de quatuor eius speciebus*); VII, XIV: Sobre por que graus os furores divinos elevam a alma (*Quibus gradibus divini furores animam extollant*)	Giovanni Cavalcanti	1469
A verdadeira poesia procede de Deus e a Deus se dirige (*Vera poesis a Deo ad Deum*)[736]	Alessandro Braccesi	~1472
O furor poético procede de Deus (*Poeticus furor a Deo est*)[737]	Antonio Pelotti e Baccio Ugolini	1473
*Teologia Platônica (*Theologia Platonica de Immortalitate Animorum*): XIII, II: As afecções da razão (Ab affectibus rationis) [738], especialmente o "De poetis"	Lourenço de Médici	1482
Sobre as quatro espécies de furor divino e elogios a Lourenço de Médici (*De quatuor speciebus divini furores. Item laudes Medicis. Laurentis verae*)[739]	Petro Divitio	1491
Comentários e temas do Fedro (*In Phaedrum comentaria & Argumenta*): IV: Sobre o furor poético e os demais furores: sua ordem, relação e utilidade (De furore poetico, caeterisque furoribus et eorum ordine, coniunctione, utilitate)[740]; XIV: De que modo os quatro furores divinos estão reciprocamente unidos. Os deuses do Universo, as almas divinas e humanas (*Quomodo quatuor divini furores sunt inuicem copulati, Dii mundani, animae divinae atque humanae*)	Juliano de Médici	(1477?1492?)
Deve-se adornar a prosa livre com formas poéticas e ritmo (*Oratio soluta poeticis modis et numeris exornanda est*)[741]	Bartolomeo Fonzio	?
Sobre a música (*De musica*)[742]	Antonio Canisiano	?

Fonte: Organizada pela autora (2020), com base na compilação efetuada por Pedro Azara[743].
*: Tais textos não fazem parte da seleção apresentada por Pedro Azara, embora o compilador faça referências a ambos em sua introdução e explicite que as razões para a sua exclusão se devem à facilidade de encontrá-los em outras publicações.

[732] Cf.: "Epistolarum, IV". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 830.
[733] Ibidem, p. 612-615.
[734] Ibidem, pp. 1281-1284.
[735] Idem. *Commentaire sur le banquet de Platon* [*De Amore*]. Paris: Belles-Lettres, 2002. pp. 238-243; Idem. *Opera Omnia*, VII, 13, 14, pp. 1361-1362.
[736] Cf.: "Epistolarum, I". Idem. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 673;
[737] Ibidem, p. 634.
[738] Idem. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XIII, 2, pp. 202-222.
[739] Idem, "Epistolarum, XI". Idem. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 927.
[740] ALLEN, Michael J. B. *Marsilio Ficino and the Phaedram Charioteer*, Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1981. Capítulo IV: pp. 82-87; Cap. XIV: pp. 142-145; FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1365.
[741] FICINI, Marsili. *Opera Omnia*, ed. cit., I, pp. 723-724.
[742] Cf.: "Epistolarum, I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 650-651.
[743] FICINO, Marsilio. *Sobre el furor divino y otros textos*. ed. cit., 105 p.

Se há um conceito que parece ter provocado uma forte ressonância em toda a filosofia poética do mestre de Careggi, e coadunado com a sua proposta de legitimar e divinizar a eloquência, podemos identificá-lo com o do furor divino. Nele Ficino encontra uma forma de extrapolar os limites impostos pela supremacia do racional. Conforme nos indica a pesquisadora Monalisa Carrilho, o próprio furor já é por si só uma imagem poética[744].

Símbolo de um percurso a ser transcorrido pela alma que, apesar da sua origem divina, foi lançada ao mundo corpóreo e precisa encontrar o caminho da volta, tal qual Teseu, através do fio fornecido por Ariadne, procura sair do labirinto em que poderia se perder. O amante recebe os meios de estabelecer a sua salvação, mas precisa se empenhar em seguir as orientações deixadas pela sua amada.

Da mesma forma, no *Fedro* platônico, assim como n'*A República*, concebe-se que, depois da sua queda no corpo, muitas almas se esquecem dos mistérios divinos por elas contemplados[745]. A situação decorrente, que metaforicamente podemos comparar a um sombrio labirinto, inspira cuidados e o movimento de saída de tal ilusão é simbolizado agora pelo voo. Porém, as asas já não estão presentes e precisam ser recobradas através das virtudes da justiça e da sabedoria, identificadas, por Ficino, com as partes ativa e contemplativa da filosofia[746].

A ideia da verdadeira Beleza já inata na alma, e temporariamente esquecida, poderá ser reativada no reconhecimento dos reflexos dessa Beleza na Terra, conforme a teoria presente no mesmo diálogo platônico[747]. O amante – criatura – lembra-se, então, do amado – Criador – que dele jamais, de fato, se distanciou. Transcorre, então, a turbação da alma, que caracteriza o furor. Nessa excitação há, sem dúvida, uma motivação que, estando "fora" de um modo mais abrangente, ao mesmo tempo, situa-se por "dentro" da alma individual, constituindo uma prova de que "há em nossos espíritos certa força divina"[748].

Diante de tais considerações, já apontadas também em outra passagem desta pesquisa, há um movimento duplo nessa possibilidade de retorno: ao arrebatamento que procede do divino corresponde um esforço realizado pela alma do homem inspirado. Todo o processo, que representa um regresso místico, engloba e exige, dessa forma, uma preparação para um

---

[744] CARRILHO DE MACEDO, Monalisa. *Les fureurs à la Renaissance*. Paris: Harmattan, 2007, p. 128.
[745] PLATÃO. *Fedro*, 250a. Esquecimento também reforçado n' *A República*, X, 621 a-b.
[746] Consideramos aqui a interpretação dada por Ficino em relação às virtudes e às partes da filosofia, que no viés adquirido pelo neoplatonismo, difere do tratamento dado por Platão, como nos aponta Pedro Azara em sua obra supracitada. Cf.: "De divino furore". In: FICINO, Marsilio. *Sobre el furor divino y otros textos*. ed. cit., nota 16, p. 12.
[747] Platão, *Fedro*, 248d-e.
[748] "[...] quandam in animis nostris esse diuinam". Cf.: "De furore divino". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 612-615.

encontro que resulta concomitantemente em separação (*abstractionem*) e empenho (*nixum)*: "porém, nessa mesma recuperação das asas, o espírito se separa do corpo pela força daquelas e, pleno de Deus, é arrastado até os deuses celestes e se esforça com energia[749]".

Podemos novamente recorrer à imagem da cadeia magnética no *Íon*[750] platônico na representação desse contágio, pois, partindo de Deus, o furor perpassa a escala ontológica, atraindo e divinizando as diferentes camadas. Tal simbologia, rica e amplamente empregada por Ficino, estende-se por toda a sua metafísica do amor e da luz, evidenciando, concomitantemente, as ideias de continuidade e de gradação.

A origem divina comprova-se no instante em que a alma, após a possessão, não se recorda do conteúdo de sua *furoica* experiência. O saber a que tem acesso temporário pertence ao Deus imortal[751], do qual é apenas mera "intérprete"[752], em pleno acordo com o que afirmava Platão. Nenhuma técnica, ciência ou erudição[753] promoverá semelhante entusiasmo, podendo inclusive embaraçar ainda mais o acesso a essa comunicação, de caráter plenamente espiritual. Podemos traçar um paralelo dessa lógica diferenciada com o novo modelo de conhecimento e de saber, muito mais intuitivo, que se impõe durante o Renascimento.

Como são múltiplas as formas de contemplação, cada uma delas recebe uma classificação própria e uma divindade a qual está associada. Retomando a classificação que Platão já estabelecera no *Fedro*[754], o mestre florentino apresenta os quatro os tipos de furor[755], acrescentando os seus respectivos contrapontos: o amor divino, atribuído a Vênus, que se contrapõe ao amor materno, popular e completamente insano; a adivinhação ou a profecia (presságio inspirado pelo sopro divino), atribuída a Apolo e cujo contrário se revela através da simples previsão ou conjectura; o mistério (excitação do ânimo dos homens nos cultos aos deuses; religião; cerimônia sagrada), atribuído a Dionísio e oposto à superstição; e a poesia, atribuída às musas, afastada da música ligeira e popular.

Quanto à hierarquia entre essas diferentes formas de manifestação, não há consenso, embora os furores amatório e poético sejam examinados mais detidamente, dando-se não raras

---

[749] "In hac autem ipsa alarum recuperatione abstrahi a corpore illarum ut animum Deoque plenum ad superos thahi ac vehementer anniti". Ibidem, p. 613.

[750] Platão, *Íon*, 536 a-c.

[751] "[...] inmortalem potius Deum autorem [...]". Cf.: "De furore divino". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 613. O Deus imortal é simbolicamente aqui representado por Júpiter e pelas musas.

[752] Platão, *Íon*, 534 e.

[753] Cf.: "De furore divino". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 612; PLATÃO, *Íon*, 536 a.

[754] Idem, *Fedro*, 265b.

[755] A classificação não se limita a um texto, mas é recorrente nas passagens ficinianas sobre o furor. Encontramo-la, por exemplo, nas cartas endereçadas a Naldo Naldi e a Peregrino Alio, já referidas no presente trabalho. Cf.: FICINO, Marsilio. *Sobre el furor divino y otros textos*. ed. cit., pp. 5 e 29.

vezes um claro privilégio ao amor[756], como vemos em seu *Comentário ao Fedro*, em que o mestre florentino declara: "só o amor nos restitui à pátria celeste e nos une a Deus"[757]. De qualquer forma, tal escalonamento parece importar menos que a própria função do furor, ligada ao seu caráter ascético, que será tão mais amplo conforme consiga restituir o ardor da mente (*mentis ardore)*[758] na procura da beleza verdadeira – um "divino furor sem o qual nunca houvera um homem verdadeiramente grande[759]". Presenciar o belo para tornar-se igualmente belo. O furor pode proporcionar isso, quando se parte do pressuposto platônico de que o homem procura naturalmente o bem.

Na *Epítome ao Íon*, dedicado a Lourenço de Médici, Ficino retoma o que já afirmara em seu *De Amore*, declarando que "por causa da loucura divina, o homem eleva-se acima de sua condição (*supra hominis)* e encaminha-se até à divindade" [760]. Há, portanto, implícito um processo de *re*-conhecimento: através do espelho que a beleza externa oferece, a alma consegue perceber o que internamente nela há de grandioso, nobre e útil.

Uma reeducação do olhar, após o embotamento dos sentidos, que, segundo o filósofo, decorre depois de um hábito por demais longo[761]. É necessário recuperar o espanto perdido. E exemplifica: se uma pessoa vê o espetáculo do mundo diariamente, perde a capacidade de lhe notar a beleza, mas qual não seria o seu assombro diante do mesmo cenário se, depois de um confinamento desde a infância, pudesse vislumbrar tudo que a cerca além dos antigos muros? Imediatamente, e sem nenhuma dúvida, a consideraria como obra de um hábil artesão (*sapientissimi artificis)*[762], afirma ele.

Os furores são considerados em última instância, também na *Epítome ao Íon*, como um caminho de "iluminação racional da alma"[763] e, portanto, a eles é atribuída por nosso filósofo uma hierarquização. Segundo essa teoria, se a alma desceu ao corpo mediante quatro graus - mente, razão, opinião e natureza -, será através dos mesmos que ascenderá. Ao cair na multiplicidade, a mente tornou-se entorpecida e seu retorno ao Uno só ocorrerá através de uma conversão a ele. E o filósofo indica as possíveis etapas: em primeiro lugar, através do

---

[756] A esse respeito é interessante observar os esquemas propostos por CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art.* Genève: Droz, 1996, p. 143, e em: CARRILHO MACEDO, Monalisa. op. cit., p. 136.
[757] "Solus certe nos amor patriae caelesti restituit copulatque cum Deo". Cf. "De furore poético". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia,* p. 1365.
[758] Cf.: "De furore divino". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 613.
[759] Ibidem, p. 612.
[760] "Divino furore e supra hominis naturam erigitur, et in Deum transit". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1281.
[761] "Admirationem [autem] minuit diuturna consuetudo". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne,* II, 13, ed. cit., p. 124.
[762] Ibidem, II, 13, p. 124.
[763] "Illustratio rationalis animae". Cf.: "De furore poetico". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 1281.

frenesí poético, seguido do arrebatamento místico, passando pelo furor profético e culminando no amor. Sabemos que essa ordem será alterada em outros textos ficinianos sobre o furor, pois a plasticidade é uma característica de seu pensamento, o que lhe permite investigar as questões dentro dos parâmetros simbólicos da sua "profissão" de filósofo poético.

A finalidade do rapto do amado pelo amante, que caracteriza o furor, afirma ele, consiste num movimento que parte das trevas da ignorância, dirigindo-se até à luz, o que lembra o mesmo percurso seguido pelo eleata Parmênides em sua viagem. Aqui novamente a relação com o processo do conhecimento, da revelação e da transformação, que parece acompanhar toda a sua teoria sobre os furores divinos.

4.3.3 Luz e *Voluptas*

Onde queres descanso, sou desejo
E onde sou só desejo, queres não
E onde não queres nada, nada falta
E onde voas bem alta, eu sou o chão [...]
Ah! bruta flor do querer [...]
Onde queres o ato, eu sou o espírito [...]
Onde queres prazer, sou o que dói [...]
Onde queres a lua, eu sou o sol [...]
Onde queres mistério, eu sou a luz.
(Caetano Veloso. *O quereres*)

O terceiro aspecto que abordaremos em relação à dança universal ficiniana da luz diz respeito ao prazer ou *voluptas*. Esse tema despertou a atenção do jovem Marsilio, que a ele dedicou um opúsculo, em 1457, intitulado *De Voluptate*[764]. Nessa obra já é perceptível a erudição do filósofo que, mesmo ainda sem o domínio da língua grega, ao tratar do *affectibus* e sua relação com *letitia, gaudio* e *voluptate*, consegue percorrer com maestria os ensinamentos das mais variadas correntes, incluindo hermetismo, aristotelismo, platonismo, epicurismo, estoicismo, além da escola cirenaica e da filosofia do Dionísio Areopagita, demonstrando os desacordos e concordâncias que mantêm entre si "os diversos filósofos do prazer".[765]

[764] FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 986-1012.
[765] "[...] diversis Philosophis de Voluptate", assim Ficino se refere, ao final do seu opúsculo, aos filósofos por ele retratados. Ibidem, p. 1012.

Em seu *Comentário ao Filebo*[766], anos mais tarde[767], o filósofo inclui desdobramentos acerca do mesmo tema. Provavelmente na mesma época[768], ele escreve uma carta para o amigo Martino Urânio[769], reunindo quatro textos, em forma de fábulas, que, no seu conjunto, constitui os *Apologi ad voluptatem*[770]. São eles: 1. "Apologus. Malus daemon per verisimile ad falsum, per voluptatem trahit ad malum; Deus vero per haec ad verum et bonum"; 2. "Apologus de bonis atque malis"; 3. "Apologus. De voluptate quae vicit ambitiosos, victa est a Pallade"; 4. "Apologus. De voluptate, quod non sit cum ipsa congrediendum neque in terris speranda".

Alejandro Vilar[771] afirma em artigo que, através de tal apologia, Ficino desenvolve uma exploração ontológica do prazer. Defende o pesquisador que "no reconhecimento de que o prazer ocupa um lugar chave na Criação, podemos encontrar uma abertura até à experiência humana"[772], postura frequentemente adotada pelo mestre florentino, constituindo um traço marcante do próprio *Quattrocento*.

De fato, em razão da notória riqueza, tanto conceitual quanto alegórica, dos quatro apólogos, escolhemos concentrar sobre eles algumas considerações sobre a *voluptas* ficiniana. O autor florentino inicia o seu discurso elucidando a finalidade do próprio prazer ao afirmar que "o fim do movimento do prazer é o prazer de estar em repouso"[773], ou seja, "o de retornar à sua disposição natural"[774]. Para justificar esse impulso metafísico, ele declara que "a alma, por uma razão ou outra, tem continuamente buscado um retorno completo"[775]. Percebemos, em tal passagem, que o filósofo parece estabelecer um paralelo entre *voluptas* e o conceito que já analisamos no capítulo anterior: o *appetitus naturalis*.

---

[766] Cf.: "Commentarii in Philebum". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 1207-1269. Publicado ainda em: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit.

[767] "Introduction", pp. 1-58. In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., pp. 48-49. De acordo com Allen, existem indícios de que o *Comentário ficiniano ao Filebo de Platão* tenha sido publicado por volta de 1468-69.

[768] Na carta, Ficino revela ao destinatário a escrita do seu *Comentário ao Filebo*: "Leges igitur, alter ego, hic iam in calce decimi nonnullos de voluptate apologos, dedicatos tibi quidem hodie, iamdiu a nobis excogitatus, dum Philebum Platonicum tranctantem commentaremur". In: FICIN, Marsilii. "Epistolarum, X". *In: Opera Omnia*, ed. cit., p. 921.

[769] Ibid., pp. 921-924.

[770] A carta contendo os quatro apólogos, além de constar, como vimos, no *Epistolarum X* de Ficino, foi reunida como apêndice ao *Comentário ao Filebo*, por Allen, em edição citada, nas páginas 455-478. Também Kristeller publica os dois primeiros no "Appendix in Commentaria Philebi". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Supplementum Ficinianum I*, ed. cit., pp. 80-86.

[771] ALEJANDRO VILAR, Mariano. "Los Apologi ad voluptatem de Marsilio Ficino: una exploración ontológica del placer". In: *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 73 (Enero-Abril) 2018, 107-121.

[772] Ibidem, p. 120.

[773] "Et merito sicut status habitusque finis est motionis, ita voluptas haec illius est finis". Cf.: "Appendix II". In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., p. 459.

[774] "Profecto si restitutio in habitum naturalem [...]". Ibidem, p. 459.

[775] "Atque habitus ipsius portio quam aliquando nacti sumus suavitatem suam patefacit minus, animo continue hinc vel inde restitutioni prorsus intento". Ibidem, p. 459.

A seguir, de modo ainda mais preciso, ele define o prazer como a "isca" do Bem, que conduz o homem até o fim último e que, enquanto for necessária, parece mais doce que esse próprio fim[776]. Relaciona-se com situações cotidianas de sobrevivência, tais como calor-frio, alimentação-excreção e movimento-repouso, correspondendo aos prazeres sensuais, imersos na matéria e que satisfazem amplamente aos apelos do corpo. Prevalecem enquanto os sentidos estão despertos e a inteligência permanece adormecida[777].

Há, porém, uma segunda espécie de deleite, relacionada aos prazeres mentais e que envolvem três etapas: na primeira, a inteligência revela-se indiferente à opinião; na segunda, é levada a recuperar a sua disposição natural; na terceira etapa, ela se torna unida à ideia apropriada e, sendo assim, só pode atingir esse ponto quando não pertence mais às sombras, tornando-se pura luz, completamente restituída à Unidade[778].

4.3.3.1 O prazer nas fábulas ficinianas

Para que possamos correlacionar melhor o prazer com a metafísica ficiniana da luz, faremos uma exposição sucinta das fábulas acima mencionadas[779]. Depois retomaremos a nossa análise, objetivando encontrar respostas para as seguintes questões: quais são as modalidades de prazer descritas no texto de Ficino? De que forma o filósofo sustenta uma tese afirmativa de *Voluptas*? Segundo tal abordagem, é possível, através do prazer, o alcance da felicidade? Interessante notar também que, novamente, o mestre neoplatônico evidencia ao leitor o alcance da linguagem poética. Através dela, aqui representada pela fábula, os conceitos abstratos da filosofia são conduzidos mais facilmente ao entendimento.

4.3.3.1.1 Fábula da "isca" do bem[780]. Constituindo este o relato mais curto dos quatro, funciona como uma introdução, em que se assegura a Deus a sua condição de única fonte da Verdade e da Bondade. Nesse contexto, *Voluptas* surge como uma "isca" que atrai para a

[776] "[...] quia durante indigentia esca suavior ad finem alliciens providenter est adhibita". Ibidem, p. 459.
[777] "Adde quod sensus quidem in corpore vigilat, mens vero dormit". Ibidem, p. 461.
[778] "[...] tertius in hac vita numquam quippe cum naturale mentique conveniens lumen in quo eius consistit habitus in his tenebris haberi non possit". Ibidem, p. 461.
[779] Para esse intuito, tomaremos por base a edição organizada e traduzida para a língua inglesa por Allen. Ver: "Appendix II". In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., pp. 455-478; além da tradução comentada de Vilar, em língua espanhola. In: ALEJANDRO VILAR, Mariano. op. cit., 107-121.
[780] "Apologus. Malus daemon per verisimile ad falsum, per voluptatem trahit ad malum; Deus vero per haec ad verum et bonum". Cf.: "Appendix II". In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., pp. 455-465.

divindade. Há, todavia, uma contrapartida representada pelo demônio que, invejando a estratégia de Deus, também formula a sua "isca", atraindo, desse modo, os homens para a falsa *Voluptas*, o que justificaria, no *Timeu* platônico, a classificação do prazer como a maior cilada do mal[781].

4.3.3.1.2 Fábula do bem e do mal[782]. Dessa forma, a harmonia acabara entre o bem e o mal, quando o bem começou a produzir coisas. O mal, motivado a fazer o mesmo, porém ainda estéril, solicitou o auxílio da fortuna, iniciando, assim, a engendrar coisas contrárias ao bem (degeneração, obstáculos, comoção, impaciência). Observando ainda que o bem protegia o prazer advindo de seus feitos, escondendo-o atrás de si, o mal resolveu fazer o contrário, situando todos os seus prazeres à sua própria frente. A simbologia que Ficino aqui utiliza para distinguir as duas modalidades de *voluptas* não poderia ser mais esclarecedora. Os prazeres imediatos tendem a ser enganadores, pois, colocados em primeiro plano, podem obnubilar a visão humana, fazendo-a esquecer de "olhar para trás", para o Bem em si, sua verdadeira origem e fim. A função genuína do prazer seria, então, a de arrebatar para a busca da verdade, ou seja, a de encontrar os filósofos.

4.3.3.1.3 Fábula de Palas[783]. A partir de então é travada uma disputa entre Minerva-Palas (*sapientia*) e Prazeres[784]-Vênus (*voluptas*), em que a primeira sofre amplas acusações da última[785]. Para resolver tal dilema, Júpiter é convocado como juiz. Discute-se, então, que ambas teriam se originado de Júpiter e do prazer, ainda que Palas tenha se originado da cabeça de seu pai. Demonstra-se que os seguidores de Vênus a acompanham voluntariamente, ela não os obriga a nada, retendo apenas os que desejam por ela serem retidos. Além disso, o seu fascínio abarca não apenas os que estão situados na terra, como ainda aqueles que governam os céus.[786] Palas, para demonstrar a ridicularidade de Vênus, exige de Júpiter a presença do mais abjeto de todos os deuses e de todas as coisas: o Medo, definido como "criado do que não existe, pois é criado a partir da imagem de algum mal que não existe.

---

781 PLATÃO. *Timeu*, 69d.

782 "Apologus de bonis atque malis". Ver: "Appendix II". In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., pp. 465-469.

783 "Apologus. De voluptate quae vicit ambitiosos, victa est a Pallade". Ibidem, pp. 469-473.

784 O uso da palavra no plural pode transmitir a ideia do caráter múltiplo do prazer voluptuoso, segundo nos aponta Alejando Vilar. In: ALEJANDRO VILAR, Mariano. op. cit., p. 115.

785 Alejandro Vilar, em seu artigo, aqui supracitado, levanta a hipótese de que uma obra pictórica de Andrea Mantegna, intitulada *Palas expulsando os vícios*, tenha sido inspirada por este apólogo. In: ALEJANDRO VILAR, Mariano. op. cit., p. 116.

786 "[...] nullum trahens, omnes volentes ducens, retinensque libentes. Neque solum quae in terris vivunt sed quae in coelo et quae coelum ducunt ipsa ducit.". Ibidem, p. 471.

Novamente, é morto por aquilo que não existe, quando é destruído pela imagem de um bem que não existe".[787] A cena então revela, segundo Minerva, que todos os prazeres vis se põem timidamente aos calcanhares do Medo ou do Pavor, revelando que são mais desprezíveis que ele, por si também desprezível. Diante do Medo, a Vênus vulgar foge, morre e dá lugar ao seu inimigo: a dor[788].

4.3.3.1.4 Fábula da "ascensão" de *Voluptas*[789]. Para finalizar, um novo embate é conduzido por Júpiter, através do envio de Marte e de Vulcano. Todavia, os dois deuses rendem-se aos prazeres de Vênus, já que para ela é fácil penetrar tanto nos corpos quanto nas almas, a fim de seduzir a todos. Reia convence, então, Júpiter a chamar Saturno, que até agora havia sido negligenciado, para uma consulta. Dele parte uma nova estratégia: *Voluptas*-Vênus não deve ser morta, pois as almas, sem ela, dificilmente teriam dentro de si a motivação necessária para desejarem a efetiva subida aos céus. Constata-se ainda que Vênus não deve ser atacada, mas evitada. Minerva é aconselhada a agarrar Vênus não pela violência, sua inimiga, mas através da Graça, sua amiga. Mercúrio, Apolo, além das Musas e as Graças, são assim convocados para a solução mais plausível: a de retirar Vênus da Terra, convencendo-a a ser conduzida para o céu, deixando para os mortais o seu inimigo, a Dor. Isso pode incitá-los à procura pelas regiões superiores, das quais receberão a devida recompensa, caso não virem o seu rosto para trás, tal como fizera Orfeu. Para que, no entanto, na Terra não restem apenas a dor, a ira, o ódio, a inveja, a labuta, a pobreza e a doença, Júpiter multiplica a Esperança.[790] Plutão, enquanto rei na Terra, resolve aproveitar as vestes deixadas por *Voluptas*-Vênus para vestir em seu lugar o Desperdício, outra forma de desviar as almas e que mantinha estreita amizade com a que partira.

4.3.3.2 Apologia ao prazer

Encerrando a nossa breve narração, podemos, então, conjecturar que tais enredos ilustram bem um argumento recorrente em Ficino e que já retratamos em outra passagem deste trabalho: o de que a vida ativa, tão valorizada pelos homens e que, de fato, é de suma

[787] "Hie enim ex eo quod non est creatur, quando ex absentis mali fit imagine. Hie rursus ex eo quod non est necatur, quando ex absentis boni imagine perditur". Ibidem, p. 473.
[788] Essa relação dicotômica entre o prazer e a dor já havia sido apontada por Platão no Fédon (60b-c), conforme nos aponta ainda Alejando Vilar. In: ALEJANDRO VILAR, Mariano. op. cit., p. 116.
[789] "Apologus. De voluptate, quod non sit cum ipsa congrediendum neque in terris speranda". Ver: "Appendix II". In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., pp. 473-478.
[790] "Sed ne mortales orbati voluptate inter tot adversa se afflictarent et perderent, Jupiter miseriae nostrae misertus dum abstulit voluptatem spem nobis multiplicavit.". Ibidem, p. 476.

importância para que eles engendrem, de acordo com o poder que lhes foi atribuído por Deus, e da melhor maneira que estiver ao seu alcance, os seus feitos na Terra, não deve, no entanto, distraí-los ao extremo da vida contemplativa, onde apenas poderão encontrar o prazer completo da sabedoria divina.

Diferentemente de muitas correntes filosóficas a que tivera acesso Ficino, incluindo as que privilegiassem ora o prazer mundano, ora o celestial, percebemos que, no filósofo florentino há, de modo coerente com a sua proposta ontológica, uma ideia muito mais conciliadora, em que não há um rechaço total a um ou a outro, embora, em última instância, o gozo divino supere o gozo efêmero.

No seu tratado sobre a luz, profere ele:

> Daqui sucede que todas as coisas procuram o prazer, já que são engendradas não somente pelo prazer terreno, mas ainda pela alegria celeste. Pois, quem negará que as potências divinas movem e engendram toda graça com uma alegre disposição, já que tanto a natureza dos seres viventes quanto a arte nos mostram que tudo se engendra e se aperfeiçoa no prazer?[791]

É através de uma perspectiva afirmativa em relação ao prazer que o nosso filósofo interpreta Platão. No *Filebo*, encontramos duas classificações para os prazeres: os perturbadores, que seguem a tolice e o vício[792], e os verdadeiros e puros, "ligados às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e aos sons"[793], aos quais se unem os prazeres que acompanham a saúde, a moderação e a virtude[794]. Esses últimos chegam a ser admitidos como bens pelo próprio ateniense, o que encontra reforço em Ficino.????

Dessa forma, o prazer, por si só, não representa um problema em si mesmo, constituindo, inclusive, um fator motivador ou uma "isca divina", como ele defende nos apólogos acima descritos. Do centro é a luz-fonte que emana, que a tudo atravessa, chamando a si todas as coisas. O engano só ocorre quando não se consegue vislumbrar um prazer maior do que o encontrado na beleza terrena, tornando-se dela um mero refém. Sabedoria e prazer não são vistas aqui como excludentes, mas complementares.

---

[791] "Hinc fit ut omnia voluptatem appetant, quia non modo voluptate terrena, sed etiam caelesti laetitia generantur. Quis autem neget numina laeto quodam affectu omnia movere atque generare? Cum et ab animalium natura et ab arte omnia voluptate procreari atque perfici videamos". Cf.: "De Lumine, VIII". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 979.

[792] PLATÃO. *Filebo*, 64a.

[793] PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC/Loyola, 2012, 51b, p. 155.

[794] Ibidem, 63e.

Quando, na citação ficiniana acima, consideramos a afirmação de que "tudo se engendra e se aperfeiçoa no prazer"[795], podemos ser conduzidos até o preceito aristotélico, no qual o prazer possui esse poder de completar ou aperfeiçoar:

> Uma atividade é, de fato, aumentada pelo prazer que lhe é apropriado, pois em todos os domínios se age com mais discernimento e precisão quando se exerce sua atividade com prazer; assim, aqueles que amam a geometria se tornam melhores geômetras [...] Os prazeres, portanto, intensificam as atividades que acompanham.[796]

Voltando para o nosso filósofo de Careggi não é difícil conjecturar que, se nas ações humanas, o prazer provoca tal burilamento, muito maior deve ser o refinamento operado por Deus em relação a toda a sua obra. Essa fase do prazer constitui, então, a parte final, de acabamento e retorno à fonte.

Uma outra clara influência nas considerações ficinianas sobre o prazer advém da atração do jovem florentino pela doutrina de Epicuro[797]. Apesar da grande divergência das visões de mundo entre ambos, que o maduro Ficino evidenciará em sua obra, bastando para isso considerarmos a questão da imortalidade da alma, há momentos em que prevalece o traço que os une, através da reivindicação de um estatuto do prazer, atenuando a sua tradicional oposição com *laetitia*. O preceito *Laetus in presens*[798] inscrito nas paredes da Academia Florentina reforça, segundo Kristeller, a recepção ficiniana da influência epicúrea[799]. Se, na *Carta a Meneceu*, Epicuro declara que "o prazer é o princípio e o fim da vida feliz" [800], como não encontrar vestígios de tal afirmação no seguinte pronunciamento de Ficino?:

> Vive, amigo, a plenos pulmões, longe dos impasses sufocantes. Vive alegre: o céu o criou com sua própria alegria. Essa alegria o céu a manifesta por uma espécie de riso, quer dizer, se dilatando e se movendo, resplandecendo,

---

[795] Ver nota nº 773.

[796] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X, 1, 1175a 30-35.

[797] Evidenciando a influência de Epicuro e Lucrécio no filósofo florentino, há um interessante estudo realizado por Sebastiano Gentile, demonstrando que, no referido período (1457-8], as filosofias dos dois pensadores citados e a de Platão não eram consideradas concorrentes por Ficino. Conferir: GENTILE, Sebastiano. "Ficino, Epicuro e Lucrezio". In: ALLEN, Michael J. B. *Rebirth of platonic theology*: proceedings of a conference held at the Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto nazionale di studi sul Rinascimento (Florence 26-27 april 2007) - (Villa I Tatti / The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies ; 30), Firenze: OLSCHKI, 2013, pp. 119-135.

[798] FICINI, Marsilii, *Opera Omnia*. ed. cit. p. 609.

[799] KRISTELLER, Paul Oskar. *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*. Firenze: OLSCHKI, 1987, p. 4.

[800] EPICURO. *Opere*. Traduzione di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi, 1960, p. 112. Tradução nossa.

> como se piscasse os olhos. O céu o conservará com sua alegria: então vive com alegria teu presente cotidiano[801].

Como sabemos, são sobretudo os pontos de convergência que interessam a Ficino, em sua análise das diversas escolas filosóficas, não sendo diferente em relação à temática do prazer. Nesse sentido, Platão, Aristóteles e Epicuro encontram-se mais próximos que distantes em seus argumentos.[802] Ao fornecer a elas a sua singularidade, o filósofo renascentista evidencia que, assim como não se trata, obviamente, de eleger o prazer mundano como superior ao divino, também não se pretende negligenciar o seu poder na constituição de uma vida harmônica e mais condizente com a alegria celeste com a qual foi criada. O prazer proporcionado pelos sentidos é vestígio do prazer celeste, meta da alma desejante, conforme afirma Raphael Ebgi, em recente estudo sobre o assunto[803]. Sendo assim, declara Chastel, "a *voluptas terrena* deve ser superada pela *voluptas sutil*, verdadeiro objeto da alma, a *laetitia coelestis*"[804].

Se, ao investigar a temática da Beleza, Ficino a equipara à própria luz[805], podemos desconfiar de que semelhante questionamento poderia igualmente ser provocado por ele em relação ao prazer. No intuito de corroborar tal hipótese, podemos considerar o que o filósofo declara em seu *Argumentum ao Filebo*:

> O bem emana do Absoluto; como uma luz descende da própria fonte de todas as luzes. Por essa razão, no *Fédon* e no *Teeteto*, foi dito por Platão que o sumo bem da alma é a imagem de Deus. Na verdade, nada se torna semelhante ao Sol, senão por uma infusão da própria luz. Portanto, o bem da alma será total consequência da luz divina. Esta luz desce, primeiro na mente, depois na vontade. Na mente como verdade, na vontade como alegria: aqui e no *Fedro*, Platão a chama ambrosia na mente, e néctar na vontade. Portanto, ele colocou o maior bem do homem na união de sabedoria (*sapientia*) e prazer (*voluptas*).[806]

---

[801] "Vivite ergo lati ab angustia procul, o amici. Vivite laeti. Laetitia coelum vos creavit sua. Quam suo quodam risu, id est dilatione, motu, splendore, declarat, quasi gestiens. Laetitia coelum vos servabit vestra. Ergo quotidie in praesens vivite laeti". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 444.

[802] A respeito das semelhanças entre os três pensadores, ver: "Aproximações entre Platão, Aristóteles e Epicuro". In: SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro*: sabedoria e jardim. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003, pp. 104-105.

[803] "Premessa". In: EBGI, Raphael. *Voluptas*: la filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1457-1469). Pisa: Edizioni Della Normale, 2019, p. 8 ().

[804] CHASTEL, André. *Marsile Ficin et l'art*. ed. cit., p. 91.

[805] "An tu esse aliud quam lucem pulchritudinem ducis?". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 17, ed. cit., p. 193.

[806] "Huius propositi librum est, de summo animae bono disserere […] Ab absoluto autem hoc manat, quemadmodum lumen quoddam ab ipso luminis totius fonte dependet. Quamobrem in Phaedone et Thaeteto dictum est ab Platone summum animae bonum Dei similtudinem esse. Nihil vero solis fit simile, nisi quadam luminis ipsius infusione. Unde et animae bonum erit integra divini luminis consecutio. Id lumen in mentem primo, in voluntatem deinde descendit. In mente veritas, in voluntate gaudium: in mente ambrosia, in voluntate

Se retomamos a imagem das três Graças que realizam uma dança harmônica, iniciada na beleza (*Pulchritudo*), passando pelo amor (*Amor*) e finalizando no prazer (*Voluptas*), percebemos que Ficino atribui a essa última a função de aperfeiçoar toda a obra, de fornecer o devido "acabamento" para um retorno digno e perfeito ao centro de onde se originou. Esse fluxo não parece apenas *estar* atravessado pela luz em todas as suas instâncias, mas ainda *ser* por ela constituído.

4.4 A terapêutica da luz

E se quiser saber
Pra onde eu vou
Pra onde tenha sol
É pra lá que eu vou
(Jota Quest. *O Sol*)

Mediante todas as considerações realizadas até o momento, poderíamos indagar para onde toda essa análise nos conduz ou, em outras palavras, para onde convergem os esforços ficinianos para demonstrar as relações da luz com as noções neoplatônicas de Bondade e Beleza. Voltemos, então, a uma das imagens com a qual iniciamos o nosso discurso: no centro do palco está o homem, equilibrando-se em seu fabuloso malabarismo diante do Universo. Em suas mãos o poder de manipular o seu movimento. Como vimos, na filosofia de Ficino, grande é a responsabilidade atribuída ao homem. Cabe a ele moldar o próprio destino, não podendo atribuir qualquer culpa a Deus, diante de qualquer resultado obtido, já que nenhum mal pode advir daquele que é a Suma Bondade[807].

Essa capacidade de criação, que permite ao homem participar de um atributo divino, conduz a um posicionamento bastante defendido pelo nosso filósofo: o da capacidade de intervir sabiamente na Natureza. Se a luz perpassa todos os níveis da escala ontológica, saber manipulá-la empodera a ação humana e pode garantir a harmonização de todo o sistema. Sendo assim, a tarefa de Ficino não se limita, segundo ele mesmo enfatiza, a de um erudito que apenas descreve conceitualmente os pressupostos para uma vida feliz, mas a sua

nectar, ab Platone hic et in Phaedro cognominatur. Itaque summum hominis bonum in sapientiae voluptatisque mixtione locavit". "Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Philebum Platonis, vel De summo Bono. In: FICINI, Marsilii. *Platonis Omnia Opera*, Lyons: 1588, p. 57.

[807] A ideia de que o sujeito das penas é sempre a própria imaginação, o que afasta o caráter punitivo de Deus, é desenvolvida no seguinte artigo: Cf.: "O inferno de Ficino". In: KLEIN, Robert. op. cit., p. 85.

preocupação o leva a assumir a função de um médico[808] que propõe um estilo de vida, com vistas a garantir um funcionamento pleno e saudável, tanto no corpo quanto na alma. Vejamos, então, sob três vertentes – magia, *mímesis* e *remeatio* –, como ele desenvolve o que pode ser considerado como uma terapêutica da luz.

4.4.1 A magia ficiniana

Venho do sol
O meu futuro é luz e calor
De um novo mundo eu sou [...]
Mas é no velho que eu procuro
O jeito mais sábio de usar
A força que o sol me dá [...]
Tudo está por pensar
Tudo está por criar [...]
Nossa energia solar
Irá nos iluminar
O caminho
(Milton Nascimento. *Solar*)

"Toda força da magia reside no amor"[809]. Com essa afirmação, Ficino procura traçar os limites que o separam de um outro tipo de culto, rechaçado pelo seu espírito profundamente cristão: o da magia profana[810]. Ele está consciente de toda a perplexidade que irá causar com a divulgação de suas especulações sobre o tema[811] e apenas um arrebatador princípio de coerência, que o norteia, tal como uma interna bússola, consegue mantê-lo firme nesse audacioso propósito.

A sua percepção do mundo é integradora, estando convicto de que Deus em tudo se insere, pois conferiu a todas as coisas o poder intrínseco da unidade e, assim, a tendência de um retorno efetivo para Ele, a quem já estão potencialmente vinculadas[812]. Essa visão de conjunto revela a sua concordância com a doutrina da simpatia universal, a que teve acesso através dos antigos sábios, notadamente com a leitura, a tradução e a difusão do *Corpus*

---

[808] "Haec autem non tam ut sacerdos, amici, mando vobis, quam ut medicus". In: FICINO, *De Vita*, ed. cit., p. 444.
[809] "Quia tota uis magice in amore consistit". Ou ainda: [...] tota uis magice in amore consistat". FICINO, *De Amore*, ed. cit., VI, 10. pp. 167 e 169.
[810] "Neque de magia hic profana, quae cultu daemonum nititur". In: FICINO, *De Vita*, ed. cit., p. 432.
[811] É o que se nota, por exemplo, nos argumentos apresentados pelo autor na defesa de seus escritos sobre magia natural. Conferir: "Apologias". Ibidem, pp. 428-445.
[812] Conferir FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 3, ed. cit., p. 27-31.

Hermeticum[813] ou, mais exatamente, do *Pimandro*, primeira parte do tratado atribuído a Hermes (Mercúrio) Trismegisto. Frances Yates, em seus estudos sobre a tradição hermética, assinala a grande influência que tal texto exerce na metafísica solar ficiniana:

> Nesta obra, acredita Ficino, refulge a luz da iluminação divina. Ele nos ensina que, elevando-nos por sobre os enganos dos sentidos e as nuvens da fantasia, voltamos nossas mentes para a Divina Inteligência, como a lua se volta para o sol, para que Pimandro, ou a Divina Inteligência, nos flua à mente e possamos contemplar a ordem das coisas, tal como existem em Deus.[814]

De fato, muitos dos pressupostos a respeito do *Noûs* e do seu desdobramento conceitual são facilmente identificáveis na cosmologia e na antropologia veiculadas no Círculo de Careggi. Enumeramos alguns[815]: 1. A luz é *Noûs*: o primeiro contato estabelecido no diálogo hermético ocorre sob o impacto ofuscante de uma luz que emerge da obscuridade, uma visão sem limites. Esse mundo luminoso da Potência é o mundo ideal, forma arquetípica do mundo sensível; 2. O *Noûs* é andrógino: o Pai de todos os seres, sendo vida e luz, é também macho e fêmea; 3. O Demiurgo é o segundo *Noûs*, criado através da palavra divina; 4. O *Noûs* demiurgo, com o Verbo divino, cria os sete Governadores, que envolvem nos seus círculos o mundo sensível; 5. O *Noûs* Pai cria o homem à sua semelhança; 6. O homem arquetípico, imagem do Pai, solicita permissão para também criar à sua volta, o que lhe é concedido.

Também no hermetismo já se encontra exposta a amorosa expansão divina, dando origem, através de círculos concêntricos, ao mundo sensível. O demiurgo reina sobre o fogo[816], através do qual realiza toda a sua criação[817], sendo invejado pelo homem, ao qual também será destinado o poder de atuar sobre os seres mortais e os animais irracionais.[818] Como já fizemos menção anteriormente nesta pesquisa, o homem é considerado, já no

---

[813] Obra que, como já vimos, ele traduz em 1463, a pedido de Cosme de Médici, no início de suas atividades na Academia Platônica Florentina, interrompendo momentaneamente a tarefa de traduzir os textos platônicos. Segundo Yates, o manuscrito traduzido por Ficino encontra-se na Biblioteca Laurenziana (Laurenciano, LXXI 33 (A). Ver: YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1987, p. 25. A respeito da marcante influência do hermetismo na filosofia ficiniana, conferir: FESTUGIÈRE, André-Jean. *La révélation d'Hermès Trismegiste*, vol. I, Paris: Les Belles Lettres, 1989.

[814] YATES, Frances A. op. cit., p. 28.

[815] Conferir "Pimandro, 1-13". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. A cura di Ilaria Ramelli, ed. cit., pp. 76-81.

[816] Ficino faz referência, em seu *De Lumine*, a tal passagem, quando pronuncia: "Os egípcios sabiam que ele 9º fogo) era um espírito celeste infuso nos elementos [Hunc Aegyptii caelestem spiritum cognoverunt elementis infusum]". Conferir: "De Lumine", XIV. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 983-984.

[817] Cf.: "Pimandro, 12-13". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*, ed. cit., p. 81.

[818] Ibidem, ed. cit., p. 81.

Asclépio, um verdadeiro milagre, digno de admiração.[819] A natureza desse ser, e aqui se estabelece uma clara relação com a sua metafísica da luz, é manifestamente solar, como já teriam assinalado os árabes[820], ressaltando características físicas (estatura ereta e bela) e espirituais (tais como clareza, lucidez e operosidade), descrevendo, desse modo, uma beleza (ou luminosidade) que se expressa por fora e por dentro.

A seguir, numa passagem de alto teor estético, segue, no *Pimandro*, uma série de espelhamentos que serão reintroduzidos por Ficino: o homem lançando-se através das esferas, mostra à Natureza a bela forma de Deus, da qual ele mesmo é constituído. Um duplo amor será decorrente de tal ação: ao ver a sua própria imagem projetada na água e na sombra terrestre, o homem deseja ali habitar. Por sua vez, a Natureza, dele enamorada, o enlaça e o traz a si. Essa "queda" do homem, ao mesmo tempo, então, que o limita em sua divindade, o amplia em possibilidades, tornando dupla a sua natureza: mortal pelo corpo e imortal em essência[821].

Nessa relação simbiótica do homem com a Natureza, podemos encontrar uma chave de entendimento para a visão "mágica" sobre o Universo. O homem, que já Demócrito anunciava como um microcosmo[822], espelha em si o macrossistema que o abriga, sendo, portanto, um *homem-mundo*. Em contrapartida, ao mundo aplica-se uma linguagem própria da fisiologia humana, quando surge comparado a um organismo. Trata-se de um *mundo-animal*. Nesse sentido, Ficino, em seu *Comentário ao Timeu* de Platão[823], evidencia a relação dinâmica e integrativa entre o homem e a Natureza, seu instrumento[824], afirmando que "o mundo divino é a causa e modelo do mundo natural, enquanto o mundo natural é o efeito e a imagem do mundo divino"[825].

Defensor de uma linha de continuidade cosmológica que se estenderia por toda a tradição filosófica, o mestre florentino volta a unir correntes aparentemente contraditórias. Sendo assim, ele considera que, se Platão tratou divinamente das coisas naturais, Aristóteles

---

[819] Ibidem, ed. cit., p. 522.

[820] "Sed ante uniuscuiusque nostrum proprietatem, humanae speciei proprietatem considerare debemus. Hanc igitur esse Solarem astrologi Arabes consenserunt". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 214.

[821] Cf.: "Pimandro, 12-13". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*, ed. cit., p. 81-83.

[822] Conferir "Demócrito". In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. op. cit., DK68B34.

[823] Conferir: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, pp. 1438-1466. Versão inglesa: FARNDELL, Arthur. *All Things Natural*: Ficino on Plato's Timaeus. Transl. Arthur Farndell, London: Shepheard-Walwyn (Publishers), 2010 [Commentaries by Ficino on Shepheard-Walwyn].

[824] "Natura enim divinitatis est instrumentum". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1438.

[825] "Quoniam vero divina quidem naturalium principia et exemplaria sunt, naturalia vero divinorum effectus atque imagines". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1438.

tratou naturalmente das coisas divinas[826]. Tendo em vista que para ambos a causa final seja o Bem, Ficino continua os aproximando. A adoração à causa divina superior pode ser efetivada através da prática de uma vida virtuosa, pois ao tornar-se bom, o homem reflete a natureza divina e a ela retorna:

> Todas as coisas procedem da unidade divina e, à medida que procedem, retêm uma unidade particular que foi impressa neles como uma imagem da unidade divina. Através desta unidade particular eles são chamados de volta à unidade divina, e, sendo chamados de volta, eles encontram seu fim.[827]

O que nos importa ressaltar aqui é que essa unidade presente em todas as coisas possui um elemento vinculante. O mundo é considerado um organismo vivo ou "um animal mais unitário em si que qualquer outro, se é verdade que seja o animal perfeitíssimo"[828]. As consequências, então, são enormes na corroboração de influências recíprocas entre a alma do mundo e a alma humana. Assim como entre o corpo e a alma temos a presença do espírito, que permite a união entre ambos, entre o mundo sensível e o próprio Deus, há o mundo inteligível[829], comparado aqui a um ser cósmico "autoconsistente em todos os seus membros e articulações, pois é divinamente temperado por uma harmonia maravilhosa"[830]. Esses dois organismos por Platão esquematizados, na visão ficiniana, comunicam-se, sendo correspondentes em seus graus:

> [...] cada esfera do cosmos é, por assim dizer, todo o cosmos, pois abrange todas as coisas com uma propriedade específica para si mesma. [...] Desta maravilhosa harmonia de todos os constituintes cósmicos, portanto, acontece que os movimentos de cada um pertencem a todos, que os dons daqueles que são mais elevados se derramam sobre aqueles que são subsequentes, e que as orações do ser inferior surgem para os seres superiores.[831]

---

[826] "[...] Atque ita vel de naturalibus agit divine, quemadmodum Aristoteles, vero vel de divinis naturaliter agit". Ibidem, ed. cit., p. 1438.

[827] "Ab unitate divina omnia prodeunt: prodeuntiansque unitatem quandam ipsis impressam retinent divine unitatis imagem: qua revocantur in illam, et revocata persiciuntur". Ibidem, ed. cit., p. 1440.

[828] "Et quod maximum est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimum". FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 214.

[829] "[...] intelligibilem mundum inter uisibilem atque ipsum bonum esse medium [...]". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1442.

[830] "Denique mundanum hoc animal non minus ubisque quoque quodius aliud animal per omnes artus articulosque secum ipso consentit harmonia [...]". Ibidem, ed. cit., p. 1463.

[831] "[...] ut quaelibet sphaera mundi, quase totus sit mundus, cuncta vitelicet sua quadam proprietate complectens. [...] Ex hac sigitur mirifica mundanorum conspiratione contingit, ut motus singulorum facile ad cuncta pertineant, superiorum munera in sequentia defluant horum vota ad superiora conscendant". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1463.

Como bem observa Panofsky, retomando o conceito de um círculo espiritual, utilizado por Ficino, "este universo completo é um *divinum animal*; está revificado e suas diferentes hierarquias estão interrelacionadas"[832], formando "uma corrente ininterrupta de energia sobrenatural flui de cima para baixo e reverte de baixo para cima"[833]. Platão atribui ao mundo uma alma e um intelecto[834], sendo reforçado por Plotino, para quem o Universo também é um ser vivo[835], promovendo uma rede de analogias.

A apreensão dessa teia de relações, expressa em termos de uma simpatia cósmica, embora ultrapasse os limites do simbólico, evidenciando mesmo um evento físico e matemático, jamais chega, em Ficino, ao patamar fisicalista. Quando trata dos astros, o seu interesse não está em fornecer explicações astronômicas propriamente científicas, mas de transcender os fenômenos observados através de alegorias morais e de anagogias com as coisas divinas, que constituem a fonte real de sua investigação. A esse respeito, conclui enfaticamente, almejando legitimar a sua abordagem: "com as coisas filosóficas a poética se mistura"[836].

Esse novo estilo de reflexão[837], longe de limitar a compreensão acerca da realidade, tem por objetivo expandir o olhar metafísico sobre a Natureza, a fim de que possamos interagir com ela de modo mais efetivo. Como explica Védrine, "os belos espíritos pensam em termos de atração, de afinidade, de dinamismo, de *philia*"[838]. Apontando para uma reciprocidade amorosa que observa no mundo é que Ficino declara que toda a natureza é maga.[839] No terceiro livro do *De Vita* (1489), Ficino expressa com maior liberdade todos os seus pressupostos sobre o que entende como magia, como podemos notar na passagem seguinte:

> A isso tendem de fato todas as nossas observações: que o nosso espírito, preparado e purificado de acordo com os meios naturais, através dos raios das estrelas adequadamente recebidas, acolha dentro de si, tanto quanto possível, do próprio espírito da vida do mundo. A vida do mundo, inata em todas as coisas, propaga-se de modo evidente nas plantas e nas árvores, que

[832] "Quid ergo Deus est? Ut ita dixerim, circulus spiritalis, cuius centrum est ubique circumferentia nusquam". In: FICIN, Marsile. *Théologie Platonicienne*, XVIII, 3, ed. cit., p. 191.
[833] PANOFSKY, Erwin. *Estudios sobre iconologia*, ed. cit., p. 192. (tradução nossa).
[834] PLATÃO, *Timeu*, 30c.
[835] PLOTINO, *Enneadi*, IV, 4, 32.
[836] "[...] cum Philosophicis poetica miscens". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 953.
[837] Hélène Védrine defende que Ficino inaugura um novo estilo de reflexão, inserido no ambiente polissêmico do Renascimento. Conferir: VÉDRINE, Hélène. *Philosophie et magie à la renaissance*. Paris: Le Livre de Poche, 1996, p. 8.
[838] Ibidem, p. 8.
[839] "Et natura omnis ex amore mutuo maga cognominatur". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 10, ed. cit., p. 167; "[...] natura maga est". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 408.

> são quase os pelos e os cabelos do seu corpo. Igualmente se insinua em pedras e metais, bem como em dentes e ossos. Está difusa também nas conchas vivas, apegada à terra e às pedras. Todos esses seres, de fato, não vivem tanto uma vida própria, quanto da mesma vida comum de tudo. E essa vida comum tem um vigor muito maior sobre a terra nos corpos mais sutis, na medida em que esses estão mais próximos da alma. E, através desse vigor íntimo, a água, o ar, o fogo possuem seus seres vivos e se movem. Essa vida sustenta e agita com um movimento contínuo o ar, o fogo, mais do que a terra e a água. E, por fim, vivifica ao máximo os corpos celestes, que são quase a cabeça ou o coração ou os olhos do mundo. E, assim, por meio das estrelas, como por meio dos olhos, ele espalha por toda parte raios que não só são visíveis, mas também capazes de ver.[840]

A magia considerada desse ponto de vista não é propriamente a supersticiosa, mas a natural, "aquela que, utilizando as plantas da natureza, vai à caça dos benefícios do céu em vista da saúde do corpo"[841]. Consequentemente, sábio é o conhecedor e explorador da Natureza, recorrendo-se uma vez mais aqui à fundamental missão do homem-intérprete: o único capaz de decifrar a mensagem que provém constantemente do influxo universal. A arte da magia diz respeito, portanto, à capacidade humana de interagir com o mundo, com Deus e consigo mesmo. Nada está desprovido de vida, de Deus ou de luz.

Várias foram as fontes que convergiram para tal concepção de magia em Ficino. Além dos nomes por ele reconhecidos como importantes influências, tais como Hermes Trismegisto Zoroastro e Ptolomeu, podemos supor muitos outros que circulavam em sua época e que, provavelmente, chegaram ao seu conhecimento, como é o caso de Al-Kindi, cujas teorias tratavam temas caros a Ficino, tais como a influência astral, imaginação, ótica e música. É o que nos afirma Paola Zambelli: "Quando, em seu *De Vita*, Ficino se refere genericamente aos 'astrólogos árabes', ele estava provavelmente pensando em Al-Kindi, assim como no *Picatrix*, um tratado árabe neoplatonizante, cheio de rituais e receituários".[842] De fato, basta que consideremos a questão das estátuas e dos talismãs para concordarmos com semelhante influência.

---

[840] "Huc vero tendunt haec omnia, ut spiritus noster rite per naturalia praeparatus atque purgatus accipiat ab ipso vitae mundanae spiritu plurimum per radios stellarum opportune susceptos. Vita quidem mundi omnibus insita, propagatur evidenter in herbas et arbores, quasi pilos sui corporis atque capillos. Tum et insuper in lapides et metalla, velut dentes et ossa. Pullulat quoque in viventes conchas, terrae et lapidibus adhaerentes. Haec enim non tam propria, quam ipsa communi totius vita vivunt. Quae sane communis vita multo etiam magis super terram in corporibus viget subtilioribus tanquam propinquioribus animae. Per cuius vigorem intimum aqua, aer, ignis viventia sua possident atque moventur. Vita haec aerem ignemque etiam magis quam terram et aquam fover agitatque perpetuo motu. Et denique coelestia corpora, quase mundi caput, vel cor, vel oculos quam maxime vegetat. Unde per stellas, velut oculos, radios non visibiles solum, sed etiam visuales usquequaque diffundit". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 269-270.

[841] "[...] magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valitudinem coelestim beneficia captat, effici mentionem". Ibidem, p. 432.

[842] ZAMBELLI, Paola. *Astrology and magic from the Medieval Latin and Islamic World to Renaissance Europe*: theories and approaches. England; USA: Ashgate Variorum, 2012, p. 18.

Com relação à astrologia, o *De Sole* também apresenta uma ampla demonstração das relações de simpatia e de discordância entre os corpos celestes. Nesse opúsculo, o astro solar é elevado à condição de estátua de Deus, enquanto representante das coisas divinas no mundo sensível [843]. São mencionadas fontes de que o filósofo neoplatônico se serve para a composição de seu elogio ao sol, incluindo o *Tetrabiblos*, de Ptolomeu, ou o *De Nativitatibus*, de Ibn Ezra[844]. A respeito dessa confluência entre magia e astrologia, observa Garin:

> Magia e astrologia encontram justificação e fundamento no quadro especulativo do neoplatonismo. O Uno-Todo, o Intelecto, a Alma do mundo, as almas dos astros e espíritos de toda a espécie, fundam "teoricamente" a teoria das influências, e toda a trama de correspondências que ligam e unificam o cosmos[845].

Os magos são respaldados pela própria religião cristã, explica Ficino, através dos três reis que visitam o recém-nascido Jesus[846]. O cenário não poderia ser mais solar: conduzidos por uma estrela, os homens portam consigo ouro, mirra e incenso. No *De Vita*, o mago é considerado um "cultivador do campo (agricultor), ou melhor, um cultivador do mundo"[847]. Nas telas renascentistas são eles exaltados, quando consideramos, por exemplo, "A adoração dos magos", de Botticelli, ou a aqui já mencionada "A procissão dos magos", de Benozzo, esta última reverenciando conjuntamente os mestres bizantinos.

O nosso filósofo florentino faz questão de relembrar que os antigos sacerdotes (caldeus, persas e egípcios) não dissociavam a medicina da astronomia. Assim, Hipócrates e Galeno, segundo ele, tornaram-se exemplos de uma prática médica mais apropriada, pois: "a medicina sem a assistência do céu é muito frequentemente ineficaz e até mesmo nociva".[848] Há uma harmonia sonora e dançante que ressoa no espírito universal, influindo diretamente no temperamento humano.

---

[843] "Sol statua Dei. Comparatio Solis ad Deum". "De Sole, IX". In: *Opera Omnia,* p. 970.

[844] "Deinde illum imprimis ex signis XII, vivum, ut inquit Aly et Abraham, dicitur, et apparet effectu, quod Sol eo tempore vegetat". In: "De Sole, IX". In: *Opera Omnia*, p. 966.

[845] GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida*: a polêmica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI. Tradução de Isabel Santos e Hossein Shooja. Lisboa: Estampa, 1987, p. 72.

[846] "Ex hac officina magi, omnium primi, Christum statim natum adoraverunt". Conferir: "Apologia". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 434.

[847] "[...] quasi quidam agricola est, certe quidam mundicola est". Ibidem, p. 434; "[...] Ptolemaeus valde probat, affirmans eiusmodi sapientem sic astrorum opus adiuvare posse, quemadmodum agricola terrae virtutem". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 410.

[848] "[...] sacerdotes fuisse medicos, pariter et astronomos. Quod sane Chaldaeorum, Persarum, Aegyptiorum testificantur historiae. [...] At quoniam medicina sine favore coelesti (quod et Hippocrates Galenusque confitentur, et nos experti sumus) saepius est inanis, saepe etiam noxia [...]". Conferir "Apologia". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 430.

Se é por meio dos raios do Sol e de Júpiter que o nosso espírito absorve o espírito do mundo, na tentativa de se tornar igualmente solar e jovial[849], a terapêutica proposta relaciona-se diretamente com a metafísica da luz. Recorrendo ao árabe Avicena, a medicina ficiniana recomenda inicialmente a eliminação do nosso espírito dos vapores que o obnubilam para só depois poder expô-lo às coisas luminosas, até que, numa etapa mais depurada, seja curado, tornando-se simultaneamente forte e sutil[850]. É necessário saber diminuir a ascendência de Saturno, planeta relacionado à lentidão e à melancolia, em prol de obter, através do trio benéfico das Graças (Júpiter, Sol e Vênus[851]), as virtudes mais apropriadas à natureza solar do homem. No entanto, o filósofo nos adverte de que, por vezes, ocorre de recorrermos aos supostos planetas maléficos, a fim de encontrarmos o antídoto para o nosso problema, do mesmo modo que na medicina recorre-se eventualmente também ao veneno para a obtenção da cura[852].

No seu opúsculo solar, declara o nosso médico florentino, aproximando o conceito de luz ao de espírito universal: "Eu, pelo menos, costumo falar da luz como um traço da vida do mundo, que se oferece aos olhos segundo uma certa proporção; ou como uma espécie de espírito vital, intermediário entre a alma e o corpo do mundo".[853] Se é pela luz que o universo ficiniano está impregnado, será ela o instrumento do homem sábio para a conquista de seu próprio reequilíbrio. Preceitua ele: "Procurarás abundância de luz, seja de dia, seja de noite"[854].

Se a luz que vemos nos revela a beleza do mundo, uma outra luz, de natureza mais sutil, deve revelar uma beleza ainda mais refinada. *Lumen supercoeleste*[855], assim ele se refere a uma luz mais pura para a qual devemos nos dirigir, a fim de que a nossa luz seja inundada pela luz celestial[856]. A ascensão ocorre através de uma sequência de luzes, que correspondem, macrocosmicamente, a uma transformação gradual, à medida de nossas forças: mundo sublunar – coisas celestes – topo do céu. A nível microcósmico, o filósofo também estabelece uma hierarquia, partindo do espírito natural (fígado), passando pelo espírito vital (coração) e

---

[849] "Spiritus noster haurit mundi spiritum per rádios Solis et Iovis, quatenus ipse fit Solaris et Iovialis". Ibidem, p. 226.

[850] "Si adhibeantur ei similia coelo, ea communiter diligentia qua Avicenna in libro De viribus cordis spiritum curat [...] Ubi primum segregantur ab eo vapores obnubilantes, medicinis ita purgantibus. Secundo rebus lucentibus illustratur. Tertio ita colitur ut et tenuetur simul et confirmetur". Ibidem, p. 226 e 228.

[851] "Tres Gratiae sunt Iuppiter et Sol et Venus". Ibidem, p. 232.

[852] "venenis nonnunquam utuntur et medici, quod Ptolemaeus in *Centiloquio* probat" . Ibidem, p. 218.

[853] Nos saltem lumen solemus dicere vestigium quoddam vitae mundanae, quasi proportione quadam seipsam oculis offerentis. Vel quasi spiritum vitalem inter mundi animam, atque corpus. Cf.: "De Sole, II". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 966.

[854] "Luminis multum die nocteque excipies". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 228.

[855] Cf.: "De lumine, VI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 978.

[856] "[...] lumensque nostrum superno lumine circunsundat". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 1440.

culminando no espírito animado (cérebro). A esse respeito, explica Cesare Vasoli, é notória "a retomada de uma doutrina médica medieval e das suas fontes gregas e árabes, que exercerá um papel determinante na audaciosa meditação do *De Vita*"[857].

Não apenas de "pílulas de luz"[858], no entanto, obtém-se a cura. Além dos influxos solares presentes em tudo o que podemos ingerir (dieta e medicamentos) ou manipular (pedras, estátuas e talismãs), a natureza solar deve estar introjetada na mente e nas atitudes humanas. Por essa razão é que o mestre de Careggi, ao recepcionar o aspirante à vida saudável, recomenda que, antes de qualquer procedimento, é mister o descarte de qualquer obscuridade na alma, representada pelos sentimentos contrários ao amor[859].

> Apesar de o tratamento da melancolia proposto por Ficino poder em certos pontos ser depurado dos elementos míticos e mágicos, sobretudo no que concerne à dietética e à farmacologia, é justamente a sua adaptação da teoria dos humores, da psicologia moral e da cosmologia neoplatônica às convicções mágicas de índole irracional que lhe confere unidade.[860]

Se vimos que o exercício da magia exalta o poder do homem em relação ao próprio destino, em contrapartida, a astrologia, sua habitual parceira, parece atuar na direção contrária, restringindo essa liberdade. Diante de tal polêmica, o nosso filósofo florentino, que das duas artes faz ampla utilização, precisa deixar claro o seu posicionamento. Na sua *Teologia Platônica*, contrapondo-se à noção cerceadora de destino (*fati)*, defendida pelos astrólogos deterministas, segundo os quais "cada evento particular resulta de determinadas causas e que, tendo a causa, segue-se necessariamente o seu efeito"[861], ele apresenta a sua argumentação:

> Em primeiro lugar, um efeito não segue necessariamente uma causa distante, embora seja necessário, a menos que sua causa imediata seja necessária: assim, nos silogismos, de um maior necessário e um menor contingente normalmente não segue uma conclusão necessária. Mas entre as causas celestes e os efeitos terrestres, há causas intermediárias que são as virtudes dos elementos, sejam simples ou mistas, ativas ou passivas, que são contingentes e mutáveis e podem frequentemente interferir umas nas outras. Então, não é necessário, tal ou qual causa determinada e mesmo suficiente

---

[857] VASOLI, Cesare. *Quasi sit deus*: studi di Marsilio Ficino. Lecce: Conte Editore, 1999, ed. cit. p. 248.

[858] Conferir: CASTELLI, Patrizia. "Pillole di luce": erbe e pietre nell'opera di Marsilio Ficino. In: Les Cahiers de L'humanisme. *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. pp. 91-120.

[859] "Si quid forte fers tecum amori contrarium, si quid haves odii, prius pnito, precor, quam medicinas hic vitales attingas". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 200.

[860] CARVALHO, Cláudio Alexandre S. op. cit., pp. 348-349.

[861] "Non igitur credendum est assertoribus fati, dicentibus singula a determinatis causis proficisci, causaque posita effectum necessário sequi". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, IX, 4, ed. cit., p. 26.

> de um efeito sendo proposto, que o efeito siga imediatamente, porque ele pode ser impedido pela intervenção de outra causa.[862]

Dessa forma, o intérprete da mensagem celeste tem aqui a garantia de uma plasticidade, coerente com a visão dinâmica de mundo de nosso Marsilio: os astros inclinam, mas não determinam. É necessário garantir o livre-arbítrio e ele distingue, então, a predição natural da predição supersticiosa. A primeira provém da intervenção divina; a segunda, da soberba de astrólogos fatalistas.

A astrologia deve estar à serviço do homem e não o contrário, constituindo mais um instrumento digno de autoconhecimento e autocontrole, a fim de um melhor aproveitamento dos influxos celestes. Trata-se de uma arte que exige a habilidade de um sábio para a produção de resultados terapêuticos e, do mesmo modo que o mestre florentino reprova aqueles que praticam a superstição vã, convida para unirem-se a ele todos os que pretendem interferir na Natureza de modo salutar[863]. Sendo assim, ele retoma a seguinte recomendação de Ptolomeu aos astrólogos: "de formular previsões que sejam mais gerais e possíveis do que específicas e necessárias. Ele acrescenta que o sábio pode impedir as ameaças das estrelas ou ajudar no cumprimento de suas promessas".[864]

Utilizando-se mais uma vez de analogia, o mestre de Careggi ilustra a defesa de sua argumentação com uma bela metáfora da luz. Defende ele que o processo da influência das inteligências superiores sobre as inferiores pode ser melhor compreendido em termos de iluminação, mais que de movimento[865]. Isso decorre em razão de que, tanto no ato de projeção quanto no da recepção de tal influência, cada instância a efetua à sua própria maneira, segundo o limite de sua capacidade. Ora, como ele retrata em outras passagens da sua vasta obra, essa interação com a luz, que depende de uma ampla gama de fatores envolvidos no processo entre receptor e emissor, reflete a riqueza da sua manifestação.

---

[862] "Primum quidem a causa remota, quamvis necessaria, effectus non necessario provenit, nisi causa insuper media fit necessaria, quemadmodum argumentationibus ex maiori propositione necessaria atque minori contingenti necessaria conclusio sequi non solet. Sed inter caelestes causas atque terrenos effectus mediae causae sunt virtutes elementales, sive simplices, sive mixtae, sive activae, sive passivae, quae quidem contingentes mutabilesque sunt et impediri invicem saepissime possunt. Deinde non est necessarium, posita hac vel illa effectus causa determinata atque etiam sufficienti, statim effectum sequi, cum possit ex concursu causae alterius impediri". Ibidem, p. 26.

[863] "Huc igitur omnes ad sapientes Magos venite senes, munera vobis quoque vitam productura ferentes, quibus auctorem vitae quondam venerati traduntur". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., p. 184.

[864] "Merito igitur praecipit Ptolomaeus astrologis ut communem potius atque possibilem, quam distinctam necessariamque sententiam ferant. Addit sapientem astris vel minantibus repugnare vel pollicentibus posse favere". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, IX, 4, ed. cit., p. 26.

[865] "Proinde infusio, quae in mentes inferiores a superioribus angelicisque transit, illuminatio potius est dicenda quam motus". Ibidem, p. 27.

Ficino, através de suas cartas, mantém a crítica a um tipo específico de astrologia: a judiciária. O documento mais famoso nesse sentido foi o intitulado *Disputatio contra iudicium astrologorum*, publicado em 1477 [866]. Nele, nosso filósofo considera como enganadores de si mesmo e da massa aqueles que afirmam a ocorrência necessária dos eventos por efeito das estrelas, pois, com isso, incidem, a um só tempo, em três erros: afrontam a providência divina, a justiça dos anjos e a liberdade e tranquilidade dos homens[867].

A seguir, conclama os verdadeiros filósofos a combaterem os mentirosos, que, de modo imprudente e infeliz, em vão tentam se igualar a Deus, na ânsia de alcançarem uma sabedoria voltada para os outros e não para si mesmos. O resultado obtido pelos pseudo-astrólogos torna-se infrutífero, pois caminha na direção contrária à da própria natureza divina e, consequentemente, do Universo, já que profere Ficino: "Deus é liberdade".[868]

Não há, portanto, como se poderia supor, contradição entre magia e religião. Para Ficino, medicina, magia e teologia caminham juntas e evidenciam o poder do homem de divinizar a si mesmo. Partindo do pressuposto de que é possível verter na imagem do mundo a virtude dos céus, faz sentido, então, para ele, qualquer esforço no intuito de interpretar o discurso oculto na imaterialidade da harmonia cósmica. Afinal, como observa Garin, do mesmo modo como no *Picatrix*, também em Ficino, "tudo é um passar de vozes sem corpo"[869], em que a astrologia representa uma formidável, embora insuficiente, "chave de leitura".[870]

4.4.2 A *mímesis* positiva: os filhos do Sol

Luz, quero luz,
Sei que além das cortinas
São palcos azuis
E infinitas cortinas
Com palcos atrás
(Chico Buarque. *Vida*)

Cada átomo,
feliz ou miserável,

---

[866] FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, pp. 781-782.

[867] "[...] tribus potissimum pernitiosis erroribus [...]. Nam summo et omnipotenti Deo quantum in eis est propriam rerum auferunt providentiam, [...]. Angelis vero [...] iustitiam adimunt [...]. Hominibus [...] auferunt libertate [...] privant tranquillitat". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 781.

[868] "Deo, qui est summa libertas liberarum imperium auferri". Ibidem, p. 781.

[869] GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida*. ed. cit., p. 72.

[870] Conferir: Ibidem, pp. 47-73; VASOLI, Cesare. *Quasi sit deus*: ed. cit., p. 282.

gira apaixonado
em torno do Sol.
(Rumi. *A dança da alma*)

No seu *De Lumine*, Ficino, numa alusão à Carta aos Romanos[871], observa que "temos o costume de nos alegrar com os que riem e de nos entristecer com os que choram"[872], conduzindo assim a nossa atenção para um fenômeno de espelhamento que se processa não apenas de modo restrito ou particular, mas que pode se estender para relações bem mais complexas. Duas reflexões podemos desenvolver a partir de então: de que forma somos influenciados por aquilo que percebemos? Podemos atuar de alguma forma nesse processo ou estamos fadados a uma mera recepção?

Quando Chastel enuncia que toda "a cosmologia de Ficino procede de análises estéticas"[873], ressalta a intrincada relação entre a vida e a arte, em que o homem atua como artista universal. É de um território notadamente neoplatônico, no entanto, que o nosso autor enaltece a arte e o seu poder de não apenas imitar a vida, bem como de lhe acrescentar adornos. Além disso, reserva para o artista um lugar privilegiado, ressaltando a sua genialidade.

Se Aristóteles reconhece a imitação como própria da natureza humana, legitimando-enquanto ciência[874], sabemos, no entanto, da visão depreciativa de Platão no que diz respeito à *mímesis*, tanto em relação às obras artísticas que, segundo ele, se afastam três pontos da realidade[875], quanto àquele que as elabora, a quem considera como um mágico imitador, que nada entende das realidades, mas apenas das aparências[876]. Não causaria estranhamento se o nosso *alter Plato* adotasse a mesma ideologia. Porém, nesse caso, poderíamos dizer que o filósofo florentino interpreta o seu pai filosófico através das lentes de Plotino e de Proclo.

Ao observarmos a beleza que nos circunda no mundo sensível, podemos antever a beleza inteligível, que lhe deu origem, assim como, ao contemplarmos a beleza inteligível, podemos intuir o Pai da Inteligência. Plotino observa que, diante de uma estátua de mármore, somos obrigados a concordar que a sua beleza não advém do material com o qual foi

---

871 *BÍBLIA SAGRADA*. Romanos, 12:15.
872 "Solemus enim ridentibus congratulari, flentibus contristari". Cf.: "De Lumine, VII". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 978.
873 CHASTEL, André. *Marsile Ficin e l'art*. ed. cit., p. 65.
874 ARISTÓTELES, *Poética*, IV.
875 PLATÃO. *A República*, 599a.
876 PLATÃO. *O sofista*, 235-236.

esculpida, mas da forma contida na mente do artista[877]. Em seguida, numa provável refutação a Platão, defende:

> Se alguém despreza as artes porque suas criações são imitações da natureza, diremos antes de tudo que também a natureza imita outra coisa. É necessário saber que as artes não imitam simplesmente as coisas que vemos, mas se elevam às formas ideais, das quais a natureza deriva. E, diga-se ainda, que elas produzem muitas coisas por si mesmas, à medida que acrescentam à natureza algo que lhe falta, conquanto possuam nelas a beleza. Então Fídias criou seu Zeus sem olhar para um modelo sensível, mas o teria capturado como aparecera, tal qual o próprio Zeus consentisse aparecer aos nossos olhos.[878]

Sendo assim, estando o artista inspirado não exatamente pela beleza dos objetos exteriores, mas por um ideal que transcende as aparências, o processo envolve não somente a imitação da Natureza observada, mas ganha em qualidade e em legitimidade, quando opera fornecendo a essa imagem os seus ajustes e a sua conformidade com a forma ideal. Prevalece, assim, uma abordagem positiva em relação à criação artística, muito embora, como assinala Thierry Gontier, devamos estar cônscios de que, para Plotino, "a beleza não encontra sua realização mais perfeita na obra de arte, mas na imanência da inteligência e em seu dinamismo para o Uno"[879].

Essa reabilitação do poeta ou do imitador encontra uma dimensão bastante expressiva em Proclo, o qual, segundo Saffrey, pertence a uma tradição que considera o *Parmênides* platônico um diálogo místico por excelência[880]. De acordo com Cícero Cunha:

> Artista e demiurgo divino se aproximam no neoplatonismo e fundam a tarefa criadora do poeta como produtor do macrocosmo como imagem visível (ágalma, Timeu 37 c 7) do ser vivente. Metáforas e símbolos convergem na unidade entre metafísica, poesia e theurgia que, em última instância, revelam a "verdade desconhecida" (mystiké alétheia)[881] a partir de uma mediação simbólica.[882]

---

[877] PLOTINO. *Enneadi*, ed. cit., V, 8, (31), 1, p. 905.
[878] Ibidem, V, 8, (31), 1, pp. 905-907. Tradução nossa da versão italiana.
[879] GONTIER, Thierry. *Noétique et poièsis*: l'idea dans la Theologia Platonica de Marsile Ficin. Centre Sèvres, "Archives de Philosophie", 2004/1 Tome 67 (pp. 5 a 22), p. 7. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2004-1-page-5.htm. Acesso em: 20 de ago. 2019. Tradução nossa.
[880] Conferir: SAFFREY, H. D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 207. A esse respeito, vale conferir a seguinte obra: BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo.* ed. cit., p. 108.
[881] O autor aponta, em nota, a seguinte passagem: PROCLO. *Comentário à República* I, 182, 13.
[882] BEZERRA, Cícero Cunha. "Neoplatonismo, mística e poesia: do dizível ao indizível". ed. cit., p. 37.

Em Proclo, essa natureza do diálogo platônico é interpretada como uma "ginástica do olho da alma"[883], que corresponde, em última instância, a uma purificação, como nos aponta Saffrey[884]. Para Ficino, o argumento do *Parmênides*, sob a forma de um jogo dialético, tem por objetivo exercitar o engenho, conduzindo às verdades teológicas[885].

Esse jogo também se expressa no modo de apreensão da realidade. Conforme já expusemos na presente pesquisa, ao abordar a questão da imaginação, o mestre florentino explicita que, após as imagens externas serem capturadas pelos sentidos, passam por um processo de comparação com as imagens inatas que a alma porta consigo, recebendo os ajustes necessários para uma melhor correspondência com essas últimas. Interessante notar que, numa etapa seguinte, a alma passa a amar essa imagem reformada (para melhor) como criação sua[886].

Considera-se, desse modo, que o resultado de todo esse processo de "fabricação de imagens" não coincide apenas em se alcançar uma conformidade com um ideal simplesmente dado, mas de uma reelaboração criativa que culminará numa imagem construída, coerente com a noção ficiniana de *homo faber*, desenvolvida no capítulo XIII da *Teologia Platônica*. O homem é considerado o êmulo de Deus nas artes e nos governos[887], seu digno intérprete, constituindo a única diferença entre ambos os materiais de que dispõem e não a capacidade de criação. Como observa Gontier[888], se Deus cria sem um modelo previamente fixado, o homem, ao ser equiparado a Ele, também teria esse mesmo poder maravilhoso (*mirabilis vis*)[889].

Um outro aspecto também relacionado à arte diz respeito à sua vinculação com a vida. O homem pode e deve tomar para si a responsabilidade de lapidar a si mesmo, tal como preceituara Plotino, em suas *Enéadas*:

---

[883] PROCLO, *Commentaire sur le Parménides*, edição bilíngüe de A-ED. CHAIGNET, Tomo Primer, Paris: Minerva, 1968, p. 86. A esse respeito, vale conferir o seguinte artigo: BEZERRA, Cícero Cunha. "Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão". In: *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 11, n. 15-16, p. 99-107, 27 set. 2010.

[884] SAFFREY, H. D. *La théologie platonicienne de Proclus, fruti de l'exégèse du Parménide* em *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* Paris: J. Vrin, 1990, p. 181. Questão abordada no seguinte artigo: BEZERRA, Cícero Cunha. "Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão", ed. cit., p. 104.

[885] FICINO, Marsilio. *Commento al "Parmenide" di Platone*. ed. cit., p. 15 [Proêmio].

[886] "Desiderant insuper corpus illud, unde primo manavit simulacrum, quotidie intueri". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 6, ed. cit., p. 141.

[887] "[...] animam, quae in artibus et gubernationibus est aemula Dei, esse divinam". In: FICIN, Marsile. Théologie platonicienne, XIII, 3, ed. cit., pp. 228-229.

[888] GONTIER, Thierry. Artigo citado, p. 17-18.

[889] "In hoc mirabilis vis intellectus apparet". In: FICIN, Marsile. Théologie platonicienne, XI, 2, ed. cit., p. 94.

> Se ainda não te vês interiormente belo, age como o escultor de uma estátua que deve se tornar bela. Ele remove, raspa, lixa, limpa até que no mármore apareça a bela imagem: como ele, remove o supérfluo, endireita o que é oblíquo, purifica o que é escuro e o torna brilhante e não cessa de esculpir a tua própria estátua até que deixes o divino esplendor da virtude se manifestar e vejas a temperança sentada sobre um trono sagrado.[890]

Não apresenta dificuldade encontrar ecos de tal postura na filosofia ficiniana. Interessante observar que o "burilamento" na autoimagem, proposto por ambos os filósofos, tem a ver com um movimento de interiorização, retirando os excessos, o *não-ser*, até que se encontre, ou melhor, se reencontre o brilho que a alma já possui em seu âmago:

> [...] do mesmo modo que não é preciso se acrescentar nada ao ouro puro, mas, ao contrário, depurá-lo, se for preciso, das impurezas da terra, para que seu brilho surja, assim também, a alma não precisa de nenhum complemento para manifestar-se em sua beleza. Ela precisa tão somente se libertar do cuidado e da preocupação tão absorventes do corpo e descartar a turbulência engendrada pelo desejo e pelo medo. Então, imediatamente, a beleza natural da alma brilhará com grande esplendor.[891]

É notória aqui a associação entre beleza e luz: a recuperação da essência da alma corresponde à recuperação do seu brilho ou de sua pureza. Trata-se de uma iluminação interior, através da vida contemplativa, tão cara ao neoplatonismo. Sob a abordagem ficiniana, quanto mais nos tornamos capazes de ver a luz de olhos fechados, mais significativa se torna a luz que presenciamos com os olhos abertos, em conformidade com o que dissera Platão: "a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força" [892].

Nesse sentido, o filósofo lança mão de toda a analogia possível para trazer ao plano sensível o entendimento de uma luz que ultrapassa os limites da nossa linguagem. No seu *De Sole*, são várias as associações entre Deus e o Sol, seu tabernáculo, em que exclama:

> Já que é possível elevar da imagem ao modelo, em parte removendo o que é pior, em parte juntando o que é melhor, retira, se quiser, do Sol (ao qual Averróis subtraiu a matéria) a quantidade determinada; mas, ao mesmo

---

[890] PLOTINO. *Enneadi*, ed. cit., I, 6, 9, p. 141. Tradução nossa da versão italiana.

[891] "[...] quemadmodum auro ut appareat spetiosum nihil prorsus addendum, sed terre sordes, si que inheserint, secernende, ita nullis adiunctionibus indiget animus ut formosus appareat, sed deponenda corporis cura et solicitudo tam anxia, cupiditatis et timoris perturbatio depellenda: confestim naturalis animi speties emicabit". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 6, ed. cit., p. 109.

[892] PLATÃO, *O Banquete*, 219a, ed. cit., p. 49.

> tempo, deixe com a luz a virtude, de modo que a própria luz permaneça, dotada de maravilhosa virtude, que não estará limitada nem por uma quantidade determinada nem por uma figura qualquer, mas que compreende com a sua presença um espaço não mensurável com a imaginação.[893]

No entanto, assim como na escada de Jacó[894], há aqui um duplo movimento, unindo o conhecido ao desconhecido. Segue-se ora a ordem terrestre (da luz para o Sol; do Filho para o Pai), ora a ordem celeste (do Sol para a luz; do Pai para o Filho) da manifestação lumínica. O filósofo, então, que já empregara abundantemente a analogia, em que preponderam as semelhanças, utiliza ainda um outro importante recurso: a anagogia, em que nos alerta sobre as diferenças. Ao mesmo tempo que o Sol se assemelha a Deus, ele não deve ser confundido com a própria divindade, conforme ele preceitua: "a fim de que ninguém, admirando mais o Sol, a Lua e as estrelas, os adorasse e venerasse como criadores e pais dos dons intelectuais, o apóstolo Tiago prudentemente adverte que o Sol não é o princípio do universo.[895] Tal qual já nos aconselhara Platão n'*A República*[896], propõe-se aqui, diante da linha hierárquica estabelecida, uma elevação progressiva e cuidadosa:

> Porém a inteligência nos aconselha para que não nos lancemos, tão repentinamente, a tão sublime especulação, mas que ascendamos gradualmente, para que não sejamos reduzidos a ver a desordem, nem nos ceguemos pelo seu brilho excessivo.[897]

Voltando ao questionamento inicial dessa seção, se somos afetados e se afetamos a realidade observada, podemos responder que para o nosso filósofo da luz a resposta é afirmativa. A visão de coisas solares ou sombrias pode influenciar os nossos humores até o ponto de nos retirar da melancolia ou de nos remeter para ela. Esse poder do simbolismo respalda o uso da magia, da astrologia e da filosofia poética. É necessário ter olhos de artista

---

[893] "Quoniam vero ab imagine ad exemplar partim adimendo quod deterius est, partim addendo quod melius, ascendere licet, de me si placet Soli, cui materiam subtraxit Averrois, tu certam similiter quantitatem, sed interea cum luce relinque virtutem, ut supersit lumen ipsum mirifica virtute refertum, nec quantitate certa, nec figura aliqua definitum, ideoque immensum imaginatione spatium sua circum praesentia tangens". Cf.: "De Sole, IX". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 971.

[894] *BÍBLIA SAGRADA*. *Gênesis*, 28:10-19.

[895] "Iam vero ne quis Solem, Lunam, stellas, nimium admiratus et adoraret, et tanquam intellectualium munerum auctores, et patres veneraretur, prudenter admonuit, Solem hunc non esse universi principium". Cf.: "De Sole, XIII". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 975.

[896] "[...] se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos [...] Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior". In: PLATÃO. *A República*, 515e, 516b, ed. cit., p. 317.

[897] "Verum ad tam sublimem speculationem haud tam repente prosiliendum, sed gradatim ascendendum mens admonet, ne caligare cogamur, ac splendore nimio ob coecari". Cf.: "De Lumine, V". Ibidem, p. 977.

para perceber na multiplicidade a sua unidade intrínseca, podendo exercer melhor o nosso poder de um *deus in terris*.

Nesse caminho que interliga os sentidos à razão, Ernesto Priani analisa que o grande diferencial entre o conceito aristotélico de "fantasia" e o da abordagem renascentista é o caráter bidirecional dessa última, que "não apenas traduziu os dados sensíveis em elementos que poderiam ser objeto de um julgamento racional, mas, ao mesmo tempo, traduziu esses julgamentos em algo que pudesse ser sentido".[898] O dinamismo da cosmologia escalar ficiniana pretende trazer o inteligível para o sensível e nisso o filósofo emprega todos os seus esforços. O corpo não precisa nem deve constituir uma barreira intransponível para o acesso aos apelos da alma. Ele é instrumento legítimo e fundamental para a ascensão. Que seja do corpo, então, com todas as limitações e transgressões nele implícitas, que possamos reafirmar a realidade incorpórea.

4.4.3 *Remeatio*: para além do escárnio ou do pranto

Atenção, precisa ter olhos firmes
Pra este sol, para essa escuridão [...]
É preciso estar atento e forte
Não temos tempo de temer a morte
(Caetano Veloso. *Divino maravilhoso*)

Mora na filosofia
Pra que rimar amor e dor?
(Monsueto Menezes e Arnaldo Passos. *Mora na filosofia*)

E o gênio profundamente melancólico de Florença propõe o riso e o gozo. Porém, não se deve pensar que o otimismo ficiniano seja ingênuo (está longe disto) ou desdenhoso. Ele está atento às dores do mundo e às suas próprias. É a partir da região mais sombria da sua alma, daquela que presencia até onde podem conduzir a estupidez e a miséria humanas[899], que ele nos aconselha a seguirmos na direção da alegria. Arnaldo Della Torre, ao descrever alguns pormenores da *Academia Platônica Florentina*, menciona uma pintura que estaria registrada

[898] SAISÓ, Ernesto Priani. *De espíritus y fantasmas*: ensayos sobre magia y teoría de la sensibilidade en el Renacimiento. México: Edere, 2003, p. 92. Tradução nossa.

[899] Nesse sentido, algumas cartas foram escritas por Ficino em que ele trata diretamente sobre a estultícia e a miséria humanas. Três delas levam, inclusive, essa temática no próprio título, seguidas por outra em que ele aborda diretamente a estupidez. Cf. "Epistolarum liber I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 636-638 e 640-641.

na parede desse ambiente e que fora documentada em uma das cartas ficinianas[900]: um globo terrestre contendo de um lado a figura de Demócrito rindo e, de outro, a de Heráclito chorando[901].

Nessa carta, o filósofo questiona as razões que justificariam o riso e o choro de cada uma dessas figuras emblemáticas do pensamento ocidental. Uma primeira resposta, então, é formulada: "Porque a maioria da humanidade é um animal monstruoso, louco e desgraçado".[902] Podemos pressupor que, diante da incoerência das atitudes humanas, duas reações costumam resultar: a insensatez e a desgraça, que podem levar à desilusão ou ao escárnio. Porém, Ficino não é um filósofo que se limite a tais extremos do pessimismo. Ele ainda crê numa ética humana e, como um bom cultor da temperança, propõe uma saída intermediária.

A discussão acerca da própria natureza humana, que o filósofo entende como semelhante à divina, corrobora para uma visão mais otimista a esse respeito. Vejamos, então, alguns dos argumentos por ele utilizados, que terão implicação direta com a sua metafísica da luz. Um primeiro aspecto que podemos considerar é o do resgate do mito platônico do Andrógino para exemplificar a forma inteiriça primordial que fora perdida pelo homem.[903] Através da fala de Aristófanes, em seu *De Amore*, Ficino encontra uma imagem adequada para retratar a mutilação sofrida pela alma humana que, inicialmente, possuía duas luzes: uma inata e outra infusa: "a primeira para ver as coisas que lhe são semelhantes ou inferiores, a segunda para contemplar aquelas que lhe são superiores".[904] Ao discorrer sobre o mesmo assunto no *De Sole*, o filósofo volta a afirmar a presença de uma dupla luz nas inteligências, sendo que uma delas se acende naturalmente (a inata) e a outra só pode ser acrescentada pela graça divina em razão do mérito (a infusa).[905]

O orgulho limitou o olhar dessa alma que, voltando-se unicamente para a luz inata, perdeu o contato com a luz superior, sendo dela apartada. No entanto, como vimos na discussão sobre o apetite inato, o homem, no contexto ficiniano, é um ser vocacionado para a luz. Nos relatos bíblicos do apóstolo Paulo, que influenciam sobremaneira Ficino, encontra-se

---

[900] Trata-se de uma carta dirigida a Cristóforo Landino. Cf.: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 637.
[901] Della Torre, Arnaldo. op. cit., pp. 639-640.
[902] "[...] vulgus videlicet, animal monstruosum, insanum et miserabile". Ibidem, p. 637.
[903] PLATÃO. *O Banquete*, 190a.
[904] "Homines, id est, hominum anime. Quondam, id est, quando a deo creantur. Integre sunt, duobus sunt exornate luminibus, ingenito et infuso. Ut ingenito equalia et inferiora, infuso superiora conspicerent". In: FICIN, Marsile. *De Amore*, IV, 2, ed. cit., p. 69.
[905] "Deus, ut Theologi nostri tradunt, geminum mentibus dedit lumen. Primum quidem naturaliter his accensum. Secundum vero, iam quasi pro meritis nec non gratis insuper additum, largitate mirabili beatas efficiens". Cf.: "De Sole, VI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 972.

a seguinte visão positiva sobre a condição humana: "Vós sois todos filhos da luz e filhos do dia; nós não somos filhos da noite nem das trevas"[906]. Nesse contexto, valoriza-se o processo da conquista – ou de um recobramento – dessa luz divina pelo homem. Sua própria origem assegura tal condição: "quando Deus infundiu na alma sua luz, ele a destinou, sobretudo, a este fim: conduzir os homens à beatitude que não é mais do que a posse de si mesmo [Deus]".[907]

Em virtude dessa tendência, não há uma condenação *a priori*, ou mesmo qualquer julgamento das almas, por qualquer desvio de finalidade cometido. Se a luz faz parte da própria natureza do homem, a diferença entre a bem-aventurança e a miserabilidade reside, podemos dizer, numa retomada de consciência e assunção dessa natureza divina ou no reconhecimento de que dela participa: "[...] da mesma forma que essa maravilhosa participação na luz é a recompensa das almas piedosas, o fato de não participar constitui o suplício dos ímpios"[908]. Como observa Robert Klein, no "inferno" ficiniano, o sujeito das penas é a própria imaginação, descartando-se a necessidade de qualquer instância punitiva externa. A dor e a autopunição resultam do fato de o homem ter se retirado momentaneamente da própria ordem divina e, por essa razão, não são eternas e não devem ser atribuídas a Deus.[909]

Da mesma consideração – da que a alma humana participa da luz divina – compartilha um outro pensador de grande influência sobre o nosso florentino: Agostinho de Hipona, que, em sua obra *A Cidade de Deus*[910], ilustra tal ponto de vista com várias passagens bíblicas, incluindo a que citamos logo acima. Segundo ele, trazendo consigo "a luz verdadeira, que alumia a todo homem que vem ao mundo"[911], o apóstolo João teria dado o seu testemunho. No entanto, o filósofo observa que, embora a luz tenha estado em tudo presente, mesmo nas trevas, não foi por todos apreendida, mas apenas por aqueles capazes de serem iluminados pelo esclarecimento. Manifestando a sua concordância com Platão e Plotino, o bispo declara:

> Escolhemos os platônicos, sem dúvida os mais ilustres filósofos, porque eles souberam reconhecer que a alma humana, embora imortal e racional ou intelectual, não pode ser bem-aventurada sem a participação da luz desse

[906] *BÍBLIA SAGRADA*. 1 Tessalonicenses 5:5.
[907] "Verum cum deus lucem suam infudit in animum, ad id potissimum eam accommodavit ut homines ad beatitudinem que in ipsus possessione consistit perduceret". In: FICIN, Marsile. *De Amore*, IV, 5, ed. cit., p. 77.
[908] "Quemadmodum vero piorum praemium est mira quedam lucis participatio, ita supplicium impiorum est ipsa privatio lucis". Cf.: "De Lumine, XVII". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 985.
[909] Cf.: "O inferno de Ficino". In: KLEIN, Robert. op. cit., pp. 83-110.
[910] SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. ed. cit., cap. I, p. 1003.
[911] *BÍBLIA SAGRADA*. João 1, 8-9.

> Deus por quem ela própria e o mundo foram feitos. Afirmam eles que tudo o que os homens desejam, isto é, a vida bem-aventurada, ninguém a pode atingir se não se unir pela pureza de um casto amor a esse ser único e excelente que é o Deus imutável.[912]

Segundo tal abordagem, mantém-se entre Deus, homem e mundo um vínculo de pertencimento, atravessado pela luz, ou melhor, por ela constituído. Nesse mesmo sentido, em sua *Teologia Platônica*, o mestre de Careggi, expõe a sua concordância com a teoria da participação de Orígenes, recobrando deste as seguintes palavras:

> Todas as naturezas que participam do mesmo princípio são semelhantes entre si. Assim, porque todos participam da luz, voltando-se para ela com bastante naturalidade e da mesma forma, todos os olhos são semelhantes. No entanto, um é mais penetrante do que o outro pela diferença em *sua participação na luz*. Da mesma forma, todas as substâncias racionais participam de Deus, visto que todas se voltam para ele. Então, eles são todos semelhantes entre si e em relação a ele.[913]

De fato, bem que poderiam ser apenas do próprio Ficino tais afirmações, mediante a riqueza de elementos pertencentes à sua metafísica. Novamente aqui as realidades inferiores espelhando as realidades superiores, ou melhor, voltando o "rosto" para o seu nível precedente, numa clara alusão ao movimento de retorno: os anjos e a alma para Deus, assim como as estrelas superiores e a lua para o sol. Observa-se, ainda, que, nessa participação na luz, a distribuição não é uniforme, devido à capacidade individual e muito variada dos seus receptores e não em razão de algum problema decorrente da fonte divina. Orígenes defende, em seu *Tratado sobre os princípios*, que "é preciso respeitar a diversidade na maneira de participar neles segundo a intenção do pensamento e a capacidade da mente"[914]. Nessa mesma linha, no vigésimo quinto capítulo do *De Raptu Pauli* ficiniano, afirma-se que cada olho possui uma natureza única nele presente que lhe permite apreciar a luminosidade a seu modo.

---

[912] SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. ed. cit., cap. I, pp. 881-882.

[913] "Omnes naturae quae eiusdem principii participes sunt inter se sunt similes, ceu oculi, quia omnes lucis participes sunt cum ad lucem natura sua similiter convertantur, omnes sunt sicum, omnes sunt similes, sed tamen pro diversa lucis participatione alius alio est acutior. Omnes rationales substantiae Dei participes sunt, cum omnes convertantur ad Deum, ergo similes sunt tum inter se, tum illi". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, IX, 7, ed. cit., vol. 2, p. 47. Destaque nosso. A citação remete para o seguinte texto: ORÍGENES, *Tratado sobre os princípios* [*De principii*], IV, 9 (36). São Paulo: Paulus, 2014, (Coleção Patrística), IV, 9 (36), p. 377.

[914] ORÍGENES. op. cit., IV, 9 (36), p. 378.

Tal natureza é chamada perspicuidade (*perspicuitas)*, a qual não apenas recebe a luz como ainda trabalha sobre ela[915].

Cada espécie de luz só pode ser captada por uma natureza semelhante a si e, por essa razão, a luz celeste só pode ser vista com a celeste e a supraceleste com a supraceleste[916]. Sendo assim, um olho que se limita a perceber apenas a luz física encontra-se temporariamente inapto a ir além em sua captação, pois, recuperando a doutrina agostiniana, Ficino profere que a luz do dia não convém a olhos enfermos[917]. Todavia, da mesma forma que, em termos platônicos, o antigo prisioneiro da caverna, à medida que avança, adapta-se gradualmente ao excesso de luminosidade, exclamando estupefato, ao final, que "até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade"[918], para o mestre renascentista é possível ao homem, por etapas, recuperar a semelhança com a natureza da divindade, tornando-se apto para a contemplação de uma luz superior.

A esse processo ascensional corresponde um movimento prévio de interiorização. Buscando o âmago de si mesmo, e retirando as camadas sombrias não condizentes com ele, encontra-se a própria unidade ou a sua própria luz, que conduz, por sua vez, à unidade de tudo ou à luz divina. Trata-se, desse modo, de um olhar para si que não se aliena do mundo ou de Deus, mas, pelo contrário, evidencia uma forte sensação de pertencimento: o encontro de uma identidade não passa exatamente pelo que separa tal ser da divindade, mas o que dela o aproxima e o torna similar.

Seguindo esse mesmo raciocínio, o de que apenas naturezas semelhantes podem ser apreendidas umas pelas outras, Ficino endossa, na mesma fala em que recupera Orígenes, a tese da imortalidade da alma, através do seguinte argumento: "todos são imortais porque são muito semelhantes a um Deus imortal"[919]. Em outra obra, prossegue afirmando que somos capazes de reconhecer o imortal nas coisas mortais e isso decorre do fato de também sermos imortais; torna-se infeliz, portanto, todo aquele que duvida dessa condição.[920]

---

915 "Natura hujusmodi perspicuitas nominatur. [...] Ubi videtur oculus non solum a luce pati, dum suscipit ipsam, verumetiam in eam quodammodo nonnihil agere, dum suo modo judicat eam". Cf.: "De raptu Pauli, XXV". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 705.

916 "Coeleste lumen lumine coelesti perspicitur supercoeleste supercoelesti". Ibidem, p. 705.

917 "Diurnum lumens sanis quidem oculis est jucundum, aegrotantibus molestissimum". Ibidem, p. 702. Ficino recupera a passagem agostiniana: "Pouco atendem a que esta luz que tanto lhes agrada não convém aos olhos enfermos e os prejudica". Cf.: SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, ed. cit., XII, 4.

918 PLATÃO. *A República*, 515d, ed.cit., p. 316.

919 "Immortales vero sunt omnes, quia Deo persimiles immortali". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, IX, 7, ed. cit., vol. 2, p. 47.

920 "Diffidant ergo, diffidant de sua immortalitate homines flagitiosissimi, quorum animulae quaerentes vitam solum in regione mortis jamdiu mortuae sunt vitiorumque caeno sepultae". Cf.: "De raptu Pauli, XVI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 702.

Ressalvadas as devidas particularidades, Tomás de Aquino[921] também assinala uma concordância com a teoria da participação da natureza humana na divina, além da propensão natural do homem para Deus, através da contemplação:

> Depois de toda uma vida cheia de tantas e tão grandes calamidades [...], chega-se finalmente à visão de Deus e entra-se na bem-aventurança pela contemplação da luz incorpórea, graças à participação na imutável imortalidade d'Aquele que ardentemente desejamos possuir.[922]

Esse regozijo do homem diante da natureza divina expressa um dos tipos de prazer considerados por tal filósofo, ao abordar as paixões da alma: o prazer que está no bem inteligível. O outro refere-se àquele ligado à ordem do sensível[923]. Em concordância com a concepção aristotélica de que o prazer aperfeiçoa a operação[924], atribui-se a ele um aspecto positivo, presente na própria divindade: "há em Deus deleite e prazer sem lhe repugnar à perfeição"[925]. A alegria, nesse contexto, advém dos prazeres proporcionados pela alma, causado, então, pela apreensão interna, distinguindo-se dos prazeres meramente corpóreos[926]. A leitura ficiniana sobre a alegria é, portanto, marcada por esse aspecto favorável herdado pelos próprios doutores da Igreja. Ainda com relação a Tomás de Aquino, o amor é considerado uma virtude especial, uma caridade divina, que possui na alegria o seu próprio ato[927].

Ao retomar a questão da vontade nos seus opúsculos sobre o sol e a luz, o filósofo florentino a situa na inteligência e a considera preenchida pela alegria, que com ela se

---

[921] A respeito da noção de participação em Tomás de Aquino há um extenso estudo realizado por Cornélio Fabro, em que se analisa também esse mesmo conceito, sob o prisma do tomismo, nas filosofias de Platão, Aristóteles, Pseudo-Dionísio, Boécio, Avicena e no *Liber de Causis*. Cf.: FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni (RM): EDIVI, 2005.

[922] Ibidem, p. 1133.

[923] "Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur: una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum". In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003, 3 v. Parte II (1ª seção), questão 30.p. 371.

[924] "[...] delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perjicit enim operationem, ut dicitur in X Ethic". In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, ed. cit., Parte II (1ª seção), questão 31, p. 378. O trecho faz referência à seguinte passagem: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X, 1, 1175a 30-35.

[925] "Quod in Deo sit delectatio et gaudium non tamen repugnat divinae perfectioni". In: AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*, Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. 2 v. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990, Livro I, parte 3, cap. XC. p. 151.

[926] "Et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quae dicuntur solum delectationes: sicut et de concupiscentiis supra dictum est". In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, ed. cit., II (1ª seção), questão 31, art. 4, p 383.

[927] "Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est, sicut proprius actus eius". In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, ed. cit., II (2ª seção), questão 28, art. 4.

confunde[928]. Há uma alegria celeste, que se manifesta através do esplendor e do movimento dos astros. Nesse sentido destaca-se Vênus[929], que é considerada companheira do Sol, juntamente com a Lua e com Mercúrio. A projeção dos raios estelares pelos seres supracelestes corresponde ao arrebatamento ou excesso de gozo que ignora o repouso característico da divindade. A luz expande-se, a partir de seu centro, para toda a circunferência, não se alienando, no entanto, desse seu ponto de partida, estando sua claridade, calor e movimento refletidos na Alma do Mundo através da inteligência, da vida e do movimento dessa última[930]. Trata-se do "riso do céu", a que o autor faz menção recorrente[931] e que se assemelha à execução uma dança pelos corpos celestes, que são os olhos das potências divinas[932].

No plano microcósmico, por sua vez, são os olhos, extremamente celestes[933], que podem, através dos movimentos circulares de suas pupilas, expressar a claridade e a alegria advindas da alma humana. A tristeza, ao contrário, a tudo obscurece, torna confuso ou estagnado. Nesse processo, do mesmo modo que os olhos são inundados por um brilho advindo do reflexo dos raios solares, revelador da beleza do mundo e capaz de clarear também a parte obscura da alma[934], existe uma devolução pelos olhos dessa iluminação interior.

Essa efusão da alegria, seja de natureza divina ou humana, portanto, tem por característica contagiar aqueles que a observam e, nesse sentido, a reciprocidade entre macrocosmo e microcosmo, fecunda no hermetismo, é novamente resgatada por Ficino. Tal similaridade, porém, ocorre ainda de modo horizontal, entre as próprias coisas sensíveis, como o filósofo desenvolve amplamente no seu *De Vita*, em que ele recomenda que nos acerquemos de elementos solares, sejam eles dos reinos mineral, vegetal ou animal[935], tais como as plantas heliotrópicas, o ouro e o leão. A presença da luz contida neles pode aliar-se

---

928 "Denique super coelum in ipsa intelligentia est voluntas, quasi eadem, et in voluntate gaudium velut idem". Cf.: "De Lumine, XI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 980.

929 "Venus autem eiusmodi mixtionibus decentes adhibet formas, et gratiam, atque laetitiam". Cf.: "De Sole, VI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 969.

930 "Sic etiam cum in stellis centrum et circumferentia sit lumen earum, quatenus a toto profluit angustum, imitatur et centrum. Imitatur et ipsam, (ut Platonice loquar) mundi animam. Ipsam quidem ejus intelligentiam claritate sua, vitam vero calore, motum denique motu". Cf.: "De Lumine, XI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 981.

931 "Quid in caelestibus? Copia vitae ab angelis, virtutis explicatio a coelo, risus coeli". Ibidem, p. 978. Na mesma passagem, Ficino faz cinco menções ao riso do céu ou dos astros.

932 "Ad numinum gaudium caelestes ipsorum oculi ridente, splendore motuque gestiunt". Ibidem, p. 978.

933 "[...] oculis maxime, qui maxime sunt caelestes". Ibidem, p. 978.

934 Cf.: FICINO, Marsilio. *De Amore*, ed. cit., VII, 1.

935 "Si optas corpus tuum atque spiritum ex aliquo mundi membro, videlicet ex Sole, virtutem accipere, quaere quae ante alia sunt Solaria inter metalla lapillosque, magis autem inter plantas, sed inter animalia magis, maxime inter homines". In: FICINO, Marsilio. De Vita, ed. cit., p. 210.

às benéficas influências de Júpiter, no intuito de atenuar a forte influência melancólica de Saturno. A passagem das trevas para a luz ou da tristeza para a alegria é o que mais ressoa em toda a sua metafísica solar: "Enfim, na sombra nos cobrimos de mofo e ferrugem, sob o céu livre, em plena luz, porém, vivemos. É um ditado que muitas vezes veio aos lábios de meu pai Ficino, um distinto médico"[936].

Importante observar, portanto, que o contentamento proposto não é promessa para um momento posterior ao do descarte corpóreo, mas é a partir de uma intervenção na própria matéria de que se dispõe, aqui e agora, que se pretende alcançá-lo. Sendo assim, o filósofo neoplatônico legitima a alegria terrena, assegurando que é possível encontrar alegria no mundo material, com vistas a perceber, através dela, a existência de uma alegria superior[937]. E questiona se, em última instância, "não é Deus "a própria alegria", ou ainda, "a alegria das alegrias e o bem dos bens"[938]?

No *De Lumine*, o uso dos termos *gaudium* e *laetitia* se torna abundante, evidenciando a importância da temática e a sua correlação com a luz, cuja própria definição surge, nesse contexto, como "a exuberância da vida, a clareza e a certeza da verdade, a plenitude da alegria".[939] Um dos pontos culminantes da valorização da alegria encontra-se na seguinte declaração proferida no *De raptu Pauli*: "Se todos os homens realizam tudo para repelir a dor e conquistar a alegria e, sem a alegria, renegam suas vidas, manifestamente a alegria é o fim de tudo"[940]. As correlações com o tema do prazer são muito evidentes, como já trabalhamos em outras passagens da presente pesquisa. Assim como notamos em Epicuro, o desafio de tornar a vida mais agradável é para Ficino uma questão ética, uma prática a ser conquistada pelo homem empoderado em relação à sua própria história. O regozijo é o símbolo desse poder.

Devemos ressaltar ainda a direta relação entre esse prazer e o acesso ao conhecimento, uma vez que a luz na inteligência representa "o júbilo da verdade e da verdadeira alegria"[941]. Afinal, como assegura o filósofo, é na luz de cada razão que se pode encontrar a razão de toda

---

[936] "Praeterea sub umbra situm cariemque obducimus; sub divo, sub lumine vivimus. Quod pater meus Ficinus, insignis medicus, frequenter habebat in ore". Ibidem, p. 104.

[937] "Solis lumen, vitam omnibus sensumque largitur, et quanto lux illa excellentior est, quam mostra, tanto majus menti gaudium, quam haec oculis afferet". Cf.: "De Lumine, XVI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 985.

[938] "Deus est ipsum gaudium [...] Quid ergo aliud est gaudium ipsum nisi Deus, bonorum bonum, gaudium gaudiorum?". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 706.

[939] "In omnibus mentibus lumen est vita exuberans, veritas clara certaque, laetitia plena". Cf.: "De Lumine, XIV". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 983.

[940] "Si omnia vitandi doloris et consequendi gaudii gratia omnes agunt, et absque gaudio ipso vitam ipsam respuunt, manifeste gaudium est finis omnium". Cf.: "De raptu pauli, XXX". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 706.

[941] "Proinde lux in mente est veritas gaudens, gaudiumque verum". Cf.: "De Lumine, XIV". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 983.

a luz[942]. É importante salientar, no entanto, que tal razão não se restringe a uma atividade intelectual, mas se situa acima dela. A esse respeito, consideremos a bela síntese realizada por Edgar Wind, a respeito da medalha de Pico della Mirandola[943]: o movimento amoroso (*Amor*) vai da visão (*Pulchritudo*), que o desperta, ao gozo (*Voluptas*), que o abraça e, para tanto, precisa ir além dos limites da racionalidade, tal como a concebemos. O próprio Pico, prossegue Wind, para ilustrar tal condição, resgatara o verso órfico, segundo o qual o amor não tem olhos porque está acima do intelecto[944].

Se a processão do Uno expressa o transbordamento da sua superabundância, não ocorre de modo diverso na etapa da reversão. Após a passagem pelas realidades inferiores, a parte divina do ser almeja a contemplação do Bem, que é pura luminosidade. Para tanto, precisa extrapolar os limites impostos pela materialidade ou pela mera intelectualidade, a fim de não se perder nesse processo de um modo lamentável, buscando "o grandioso no insignificante, o excelso no ínfimo, o bem no mal, a quietude no efêmero, a paz no conflito, a abundância na penúria; em resumo, a vida na morte"[945].

Quando Ficino recobra os filósofos Heráclito e Demócrito, nas cartas em que trata notadamente da miserabilidade humana, intenciona mostrar a incoerência capaz de afastar os seres da verdadeira felicidade. Ambos os pensadores mencionados se destacavam, de modo indiscutível, pela sua genialidade, característica que costuma acompanhar os melancólicos, porém sucumbiam aos efeitos negativos da atrabile, que os levava às reações extremas da ridicularização ou do lamento[946]. O filósofo da luz recorre mais uma vez, então, para a valorização de um meio-termo, através da figura de Sócrates, o qual "soube amar melhor do que ninguém"[947] e que, embora apresente traços de melancolia[948], também constitui o símbolo da busca incessante do conhecimento, quando reconhece a natureza faltante ou incompleta do

---

[942] "Sed vis rationem lucis commodius assequi? In luce cujuslibet rationis eam quaerito". Cf.: "De Lumine, V". Ibidem, p. 977.

[943] WIND, Edgar. *Estudios sobre iconología*, ed. cit. pp. 58-59.

[944] Ibidem, p. 59. A respeito da cegueira de Cupido, vale consultar, do mesmo autor, o capítulo intitulado "Orfeo em honor del amor cego". Ibidem, pp. 61-86; além de: PANOFSKY, Erwin. "Cupido el ciego". Ibidem, pp. 139-188.

[945] "[...] maxima quaerimus in minimis, excelsa in infimis, in malis bona, in rebus volantibus quietem, in dissidentibus pacem, copiam in penuria, in morte denisque vitam". Cf.: "Epistolarum I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 637.

[946] Ficino descreve a atrabile como um humor frio, seco e escuro, em oposição às qualidades da energia vital (quente, úmida e transparente) e, por essa razão, contrário à própria vida. Ver: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XIV, 10, ed. cit., p. 286.

[947] "Maxime omnium legitime amasse Socrates ab omnibus perhibetur". In: FICIN, Marsile. *De Amore*, VII, 2, ed. cit., p. 211.

[948] "Et Socrates, quem Aristoteles melancolicum iudicauit [...]". Ibidem, VI, 9, p. 157. Ou ainda: "Macilentum, aridum squalidumque uidebitis, hominem scilicet natura melancolicum". Ibidem, VII, 2, p. 211.

seu próprio ser. Em seu *De Amore*, Ficino equipara o destino socrático ao movimento amoroso, ponte entre a ignorância e a sabedoria[949].

Se através do apetite inato ou vontade, tem-se garantida uma inclinação para o bem[950], será, no entanto, através do sentimento amoroso que a tríade *emanatio-raptio-remeatio* consegue realizar a plenitude do seu curso. Retomando as cartas ficinianas sobre a miserabilidade do homem, aqui já citadas, constatamos que, em uma delas, endereçada a Cristoforo Landino, o seu autor indica, como "única resposta a todos os problemas e o fim de todo o mal" [951], que o homem se eleve acima do próprio homem, dedicando a sua vida ao amor divino, através do qual poderá amar todo o resto.

Trata-se, como já sabemos, da capacidade de perceber o reflexo do mundo inteligível, ou do Sumo Bem, no sensível, o qual tem como maior expressão o Sol. Se n'*A República* platônica é estabelecida uma analogia entre essas duas instâncias [952], além de uma possibilidade de ascensão da segunda até à primeira [953], Ficino encontra, em toda essa simbologia, o cenário propício para justificar os seus pressupostos metafísicos e estéticos a respeito da luz.

No capítulo XII da *Teologia Platônica*, o mestre florentino considera o instinto natural enquanto raio divino, cuja infusão em cada inteligência fora executada pelo próprio Deus[954]. Desde então, tal fagulha deseja ardentemente retornar à sua fonte. O reencontro proporciona uma fusão entre a inteligência e o seu Criador, ilustrada pelo filósofo através da seguinte passagem bíblica: "Mas o que se ajunta com o Senhor é um mesmo espírito"[955]. Tal união relaciona-se diretamente com o processo do conhecimento, havendo um entrelaçamento deleitável entre o sujeito cognoscente e a sabedoria divina: "No claro conhecimento da

---

[949] "Numquid, o optimi uiri, illud in superioribus animaduertistis, quod dum Plato ipsum fingit amorem, Socratis omnem pingit effigiem ac numinis illius figuram ex Socratis persona describit quasi uerus amor ac Socrates similimi sint atque ideo ille pre ceteris uerus sit legitimusque amator? Agite iam amoris picturam illam in animum reuocate. Videbitis in ea Socratem figuratum". Ibidem, p. 211.

[950] "Ubi non est voluntas, quae est inclinatio mentis ad bonum, ibi non est mentis voluptas, quae est dilatatio voluntatis in bonum et quies voluntatis in bono". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, II, 11, ed. cit., p. 111.

[951] "O quam miserum animal homo est, nisi aliquando evolet super hominem, commendet videlicet seipsum Deo, Deum amet propter Deum et caetera propter ipsum. Haec única problematum illorum solutio est, requiesque malorum". Cf.: "Epistolarum I". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 638.

[952] PLATÃO, *A República*, 508a-509b.

[953] Ibidem, 517b-c.

[954] "Facile autem et naturali quodam instinctu [...] ceu radius repercussus in solem, perque nodum huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo conficitur". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XII, 1, ed. cit., p. 154.

[955] *BÍBLIA SAGRADA*. I Coríntios, 6: 17.

verdade, a inteligência é inundada de um prazer tão maravilhoso que excede toda espécie de prazer humano"[956].

No seu *De Lumine*, o autor lança mais uma vez o seu habitual *ludus serius* com os conceitos com os quais trabalha. Da mesma forma que admite Deus como luz infinita, ousa dizer que "ela [a luz] é Deus limitando-se de alguma forma e colocando-se ao alcance de suas criaturas"[957]. Assim como se concebe a ideia de um Deus único, há a defesa de uma única luz, já que, retirando-se as camadas impostas pela diversidade da matéria, consegue-se ir galgando graus mais puros até que seja possível chegar à natureza absolutamente perfeita da luz[958], tal qual já preceituara Plotino[959]. E o que resulta dessa "purificação" da luz é novamente o prazer, a alegria:

> É precisamente assim que Deus brilhará aos olhos da inteligência, nessa luz superior a qualquer luz e plena de vida e de sentido, dado que sua imagem, ou seja, a luz do Sol, fornece a vida e o sentido a todos os seres. Essa luz divina causará a alegria da inteligência; e essa alegria excede em muito o que a luz do mundo fornece aos nossos olhos, sendo essa luz divina bem superior à luz visível.[960]

As inscrições que podemos imaginar para os umbrais alcançados na *remeatio* ficiniana são, portanto, diretamente opostas às imortalizadas através do inferno dantesco[961]. A esperança permanece aqui, resistindo a qualquer loucura ou insensatez. Não servem mais o riso irônico de Demócrito[962] ou as queixosas lágrimas de Heráclito, que se apoiam na ideia de separação. O que o mestre da luz reivindica para o mundo é a sabedoria e o êxtase socráticos, símbolos de união com a divindade. Opta-se sempre, nesse contexto, pela manifestação

---

[956] "Mens in clara veritatis cognitione tam mirabili voluptate perfunditur, ut omnem humanae voluptatis excedat modum". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XII, 1, ed. cit., p. 154.

[957] "Lumen in omnibus a Deo factis est quidam divinae claritatis splendor, atque (ut ita loquar) est Deus quasi seipsum finiens, et ad operum suorum capacitatem sese accommodans". Cf.: "De Lumine, XVI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 985.

[958] Ibidem, p. 985.

[959] PLOTINO. *Enneadi*, I, 6, 9.

[960] "Ita demum Deus mentis oculis per hoc lumen superiore quodam lumine coruscabit, vita sensuque plenissimum, quandoquidem imago ejus, id est, Solis lumen, vitam omnibus sensumque largitur, et quanto lux illa excellentior est, quam mostra, tanto majus menti gaudium, quam haec oculis afferet". Cf.: "De Lumine, XVI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, p. 985.

[961] DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*, Canto III, verso 9.

[962] Estaria Demócrito, em seu excesso de riso, a chorar? Padre Antônio Vieira, ao discorrer sobre "As lágrimas de Heráclito", defende que "o riso de Demócrito era ironia do pranto: ria, mas ironicamente, porque o seu riso era nascido de tristeza, e também a significava; eram lágrimas transformadas em riso por metamorfoses da dor". In: VIEIRA, Antônio. *Sermoens e vários discursos do Padre Antônio Vieira*. Volume XIV, Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1710, p. 215. Ver ainda: VIEIRA, Padre Antônio. "As lágrimas de Heráclito". In: Sermões. São Paulo: Editora das Américas, 1957. (Vol. XXIII).

iluminada do amor, que, no Paraíso descrito por Dante[963], transcende o verbo humano[964], sendo capaz de mover o sol e as estrelas[965].

[963] A esse respeito, é interessante observar que Dante também desenvolve uma metafísica da luz. Conferir: OTTAVIANI, Didier**.** *La philosophie de la lumière chez Dante:* Du Convivio a la Divine comedie. Paris: Honoré Champion, 2004.
[964] Ibidem, Canto XXXIII, verso 56.
[965] Ibidem, Canto XXXIII, verso 145.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as coisas esperam a luz,
Sem dizerem que a esperam,
Sem saberem que existe.
(Cecília Meireles. *Cânticos*)

Tudo acaba, mas o que te escrevo continua. [...]
O melhor ainda não foi escrito. O melhor está nas entrelinhas.
(Clarice Lispector. *Água viva*)

É apropriada a recomendação de não se intitular, ingenuamente, de "Conclusão" a etapa final de uma pesquisa, ainda mais quando o tema em estudo escapa, pela sua grandeza, a qualquer pretensão do autor de a abarcar em sua inteireza. De fato, a sensação a que chegamos, por mais que tenhamos afunilado a nossa investigação, é a de que nada, grosso modo, concluímos. Finalizamos por ora as reflexões sobre o tema, cônscios, no entanto, de que uma gama de outras questões, que mereciam certamente a nossa atenção, não foi contemplada. O que nos causa um certo conforto é o fato de que, na presente tese, não tínhamos realmente o propósito de esgotar a discussão sobre a temática da luz na filosofia do renascentista Marsilio Ficino. Resta-nos, então, tecer os ganhos obtidos no caminho e apontar algumas perspectivas.

Percorremos o *corpus* do nosso autor, procurando traçar uma linha investigativa que corroborasse a hipótese de que a luz representa o vínculo universal, tal como ele próprio afirma em seu *De Lumine*[966]. Tema fundamental e norteador, a luz participa de todo o processo cíclico proposto pela cosmologia neoplatônica de Ficino, partindo do Bem e a ele retornando. Para alcançar o nosso objetivo, o presente trabalho foi dividido em duas vertentes principais, a saber, a Estética e a Metafísica. As demais partes uniram-se a tal projeto para que não perdêssemos a visão macro de todo o processo e pudéssemos, assim, contextualizá-lo, no desafio de indicar alguns de seus limites e extrapolações.

Como vimos, trata-se o Renascimento de uma época vasta, cujas próprias fronteiras, no tempo e no espaço, não podem ser traçadas com precisão. Podemos até arriscar a afirmação de que sempre existiu, e continuarão existindo, diversos "renascimentos". A história parece mesmo cíclica e Ficino defende esse ponto de vista, ao procurar uma *catena aurea*, encontrando ecos representativos do seu período desde a sabedoria antiga. No meio da diversidade, há uma essência que se mantém constante.

[966] "Lumen est vinculum universi". Cf.: "De Lumine, XI". In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 980.

A interioridade do nosso mestre florentino é igualmente ampla. Não existe tema que lhe escape, pois a sua neofilia não lhe permite impor barreiras, mas sim as demolir. Em Ficino todos os conceitos estão interligados. Apenas para citar alguns deles, vemos transitar, na centralidade do palco de suas discussões, a bondade, a beleza, o amor, o prazer e a imortalidade, por vezes personificados em seus diálogos ou fábulas. Nesse ambiente a Alma dialoga com Deus[967]; A Sabedoria (Palas/Atena) disputa com o Prazer (Vênus)[968].

O movimento circular é considerado, na teologia ficiniana, como o único perpétuo e aquele no qual o fim e o início se (con)fundem[969]. Sendo assim, para compreender melhor a proposta ficiniana, devemos entendê-la em termos de sua circularidade, tanto no que diz respeito à sua forma (circular), quanto ao seu movimento (cíclico). Se é a partir de um centro que a divindade irradia a sua substância, dando origem e conservando o Universo, podemos questionar, considerando o princípio da correspondência, tão aplicado por Ficino, se esse também não seria um modo justo para tratar as questões filosóficas. A resposta parece afirmativa e defendemos, em nossa análise, que a proposição principal de suas considerações é a luz, a partir da qual todo o sistema é mantido.

A escolha desse tema não é fortuita, uma vez que não há outro cujos atributos mais se aproximem e, às vezes, tornem-se equivalentes, a outro igualmente complexo: Deus. A partir de tal perspectiva é que o nosso filósofo parece lançar a luz sobre os demais assuntos, trazendo-os também ao centro, ou melhor dizendo, demonstrando que o centro se projeta em todo o lugar, assim como Deus estaria não apenas na fonte, mas em toda a sua manifestação.

Por essa razão, não constitui contradição dizer que no centro esteja o homem, conforme enfatizamos na primeira etapa do presente trabalho, quando entra em cena o humanismo do qual Ficino se torna importante intérprete. Assim como houvera feito Pico della Mirandola, o nosso pensador eleva a figura humana até o mais alto patamar, divinizando-a e atribuindo-lhe, desse modo, a responsabilidade por todas as consequências de suas escolhas.

No centro também a própria linguagem, afinal, diante da grandiosidade de um tema que transcende qualquer entendimento, o mestre de Careggi considera necessária uma racionalidade coerente, que não esteja presa às amarras de um pensamento matemático. Nesse caso, ele propõe, como instrumento do exercício filosófico, a racionalidade poética, defendendo ainda a legitimidade dos representantes de tal estilo, em que estariam incluídos

---

967 "Dialogus inter Deum et animam Theologicus". In: FICINI, Marsilii. *Opera omnia*, ed. cit., pp. 609-611.
968 "Appendix II". In: Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, ed. cit., pp. 455-478.
969 "Talis autem est circuitus, ut cuique constat, qui etiam solus omnium motionum est sempiternus [...] idemque in eo finis est atque principium". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, III, 2, ed. cit., pp. 142-143.

Parmênides, Dante e Platão[970]. Há uma plasticidade no nosso autor que extrapola os limites do dogma religioso ou acadêmico, nos moldes tradicionais vigentes na época, e ele mesmo classifica o seu trabalho como uma nova interpretação[971]. Cesare Vasoli assinala que se evidencia em Ficino a proposta de um novo perfil de filósofo, associada a uma correspondente renovação da linguagem[972]. Com tais discussões ocupamos a maior parte da nossa abordagem sobre a estética ficiniana da luz.

Naquele que reunia em torno de si grande parte do círculo intelectual de Careggi, as questões neoplatônicas do Bem e do Belo não são tratadas de modo dissociado. Assim sendo, a sua estética e a sua metafísica, das quais recortamos alguns aspectos no presente trabalho, estão unificadas na sua visão totalizadora da realidade. Se aqui as separamos, o nosso intuito consiste apenas em, com isso, podermos, através das particularidades, chegarmos o mais próximo quanto nos seja possível do amálgama que as une: a luz. Para o alcance de tal objetivo, corrobora o fato de que, para ele, o todo encontra-se refletido em cada parte.

O universo ficiniano é dançante. Essa imagem, trazida pela belíssima análise de Edgar Wind[973], que, a partir de então, não nos foi possível abandonar, serviu-nos como modelo para explanar de forma triádica a sua metafísica da luz. Em sua ontologia, a imagem das três Graças (*Pulchritudo*, *Amor* e *Voluptas*) integra o grande circuito que, partindo da *emanatio*, culmina na *raptio*. No centro, desta vez, o Amor. Aliás, o elogio do amor em Ficino leva à constatação de que são coincidentes os pontos de partida e de chegada, o que se torna evidente no seguinte pronunciamento: "Ele [Guido] termina dizendo que o fim do amor corresponde ao seu princípio, já que a excitação do amor leva uns à forma do corpo e outros à beleza de Deus[974]". A Beleza e o Prazer, através de tão nobre sentimento, ganham direção e sentido. Eros representa a busca socrática, que Ficino também procura empreender. Sendo assim, a figura do filósofo não diz respeito ao sábio, nem ao de todo ignorante, mas ao buscador da Verdade. Às funções intermediárias é atribuída, em tal abordagem, uma notória função de poder.

---

[970] Conforme analisamos em várias passagens da obra ficiniana, tais como: *Commentaries on Plato*: Parmênides (part II). ed. cit., cap. CIII, p. 302; "Prohemio di Marsilio Ficino florentino sopra la Monarchia di Dante", op. cit.; além de: FICINO, Marsilio. *Opera omnia*. ed. cit., pp. 1128-1129, em que o autor atribui a Platão uma eloquência admirável.

[971] "Novam Platonis interpretationem auspiciis iamdiu tuis incoeptam [...]". Cf.: "De Sole", XI. In: FICINI, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., p. 965.

[972] Vasoli, Cesare. "Marsilio Ficino: un nuovo tipo di filosofo e la sua 'rete europea'". In: *Verbum*. Analecta neolatina vol. 1, 1999, pp. 98-108.

[973] Trata-se do texto "La medalla de Pico della Mirandola", ao qual já fizemos referência na nota nº 8. In: WIND, Edgar, op. cit., pp. 45-59.

[974] FICINO, *De amore*, Discurso VII, cap. I. p. 192.

Por fim, resta-nos a seguinte consideração: se a luz nos envolve e nos constitui, o reconhecimento de tal condição teria a capacidade de dissipar as trevas da melancolia, conduzindo-nos à alegria. A partir de então, ocupamo-nos do que Ficino propõe enquanto terapêutica da luz, inserida na sua concepção de *philosophia naturalis*. Trata-se de um processo alquímico, que eleva o filósofo a um mago, capaz de interagir na Natureza, tanto interna quanto externa. Apresenta-nos o filósofo, desse modo, uma saída diante do impasse do desespero, representado seja através do choro de Heráclito ou do escárnio de Demócrito: o êxtase socrático.

Podemos, assim, conjecturar que toda a proposta da luz evidencia um processo de divinização do homem para o reencontro com a sua fonte divina – uma *deificatio*. Aquele que deseja alcançar a beleza na interioridade da alma deve, então, seguir, como já vimos, o conselho plotiniano de assumir para si o idêntico compromisso de um escultor diante do mármore que pretende transformar em estátua, pois o esplendor divino da virtude só será manifesto após muito se esculpir o material bruto[975]. Nesse contexto, o saber que não está a serviço da vida, torna-se um saber inútil. Essa simbiótica relação entre vida e filosofia, tão peculiar ao nosso mestre, vem expressa pela seguinte descrição de Walker:

> Se tentarmos ver Ficino nutrindo seu próprio Espírito e tentando torná-lo mais celestial, veremos que ele faz mais do que dar simples conselhos médicos e astrológicos. Veríamos uma pintura como a que segue: está tocando uma lira, decorada com uma gravura de Orfeu, animais, árvores e pedras, cantando um hino órfico ao Sol; ele está queimando incenso e bebendo vinho, talvez contemplando um amuleto ou afresco; É um dia ensolarado, e à noite, representa o Sol com fogo[976].

Se ele conseguiu dominar as trevas do seu temperamento melancólico, resta-nos apenas alguns indícios. Em suas cartas, ele reafirma, em diversas passagens, a doçura do seu coração e a fortaleza do seu espírito. Os ares da Florença que cercaram seus últimos anos de vida foram um tanto nebulosos e isso deve ter claramente afetado a sua extrema sensibilidade. No entanto, ainda que alguma desilusão diante dos acontecimentos possa tê-lo entristecido, os seus ideais sempre foram elevados demais para que desistisse de continuar imprimindo a sua marca no mundo.

Nesse sentido, atesta-se que a morte o encontrou traduzindo e comentando as obras do apóstolo Paulo, a quem a tanto admirava e de quem seguia os ensinamentos. A lenda, a que já

---

[975] Cf.: PLOTINO, *Enneadi*, ed. cit., I, 6, 9, p. 141.

[976] WALKER, D. P. *Spiritual and demonic magic*: from Ficino to Campanella. USA and Canada: The Pennsylvania State University Press, University Park, 2000, p. 30.

fizemos menção, de que ele teria aparecido, após a sua morte, ao amigo Michele não parece plenamente absurda. Teria a sua alma confirmado a crença na imortalidade que defendera incansavelmente em vida? A pergunta, pelo menos por enquanto, continuará sem resposta.

Todavia, os ecos da sua influência teriam tornado possível, em 1513, durante o *Concílio Lateranense*, a adoção pela igreja católica do dogma da imortalidade da alma. Interessante notar que fora também um Concílio, ocorrido antes do seu nascimento, como vimos, que prenunciaria a sua platônica missão. Ficino dedicou a sua vida aos princípios em que acreditava, tendo como maior aspiração encontrar o repouso na luz de todas as luzes.

Apesar do inquestionável impacto que o nosso filósofo exercera em sua época e em largo período seguinte, tal fato não impediu que o seu nome fosse, paulatinamente, e talvez de modo proposital, quase esquecido. Se na Europa, ainda há um enorme esforço para manter viva a memória ficiniana, através da reedição das suas obras e da ampliação da bibliografia crítica a seu respeito, não ocorre o mesmo na Academia brasileira, onde têm sido incipientes os estudos voltados para o Renascimento e sobretudo para o nosso autor, que permanece ignorado pela maioria dos pesquisadores.

Dessa forma, lançar luz sobre aquele que é um dos mais fecundos pensadores de uma época igualmente profunda já satisfaz um dos objetivos a que nos propusemos com o presente estudo. Nesse sentido, objetivando ampliar esforços no sentido de contribuir para a diminuição das lacunas que nos separam do filósofo florentino e talvez fomentar o interesse de outros pesquisadores sobre o assunto, incluímos, como apêndice do nosso trabalho, a proposta de uma tradução em língua portuguesa de dois opúsculos diretamente relacionados à temática aqui investigada: o *De Sole* e o *De Lumine*, publicados conjuntamente em 1493.

Voltando para a imagem, utilizada no início da escrita deste trabalho, em que Ficino segue adiante, acendendo os lampiões para que possamos trilhar alguns dos caminhos por ele propostos, constitui o nosso desejo que tenhamos, ao menos parcialmente, cumprido o intento de demonstrar o quanto na luz encontra-se um nexo, em que se articulam todos os demais tópicos de sua filosofia. De qualquer forma, ao final da pesquisa, parafraseando o imortal Drummond, restam para nós, de toda a experiência, alguns valiosos resíduos: de tudo – da época, do autor, do tema – ficou um pouco. Porém, o que mais marcou e permanecerá conosco foi a proposta ficiniana de um olhar integrador, no qual as diferenças de opiniões não são vistas como ameaças, mas como facetas de uma verdade única. Uma postura audaciosa e necessária em sua época, que continua tão crucial em nossa atualidade.

REFERÊNCIAS

1. FONTES PRIMÁRIAS

1.1. OBRAS DE MARSILIO FICINO

1.1.1. Obras em latim

FICINI, MARSILII. De christiana religione. In: *Opera omnia*, Basileia, 1561.

_____. *Epistolarum familiarum*. S. Gentile (org.). Firenze: Olschki, 1990. 2 v.

_____. *Epistole Marsilii Ficini Florentini*: fac-simile de l'édition de Venise Matteo Capcasa, 1495. Introd. Stéphane Toussaint. Paris: San Marco Litotipo Editore, 2011.

_____. *Lessico greco-latino*. A cura di Rosario Pintaudi. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizarri, 1977.

_____. Marsilii Ficini Florentini epistolarum, liber I[-XII]. In: *Opera omnia*. Basilea, 1576. Turin: Bottega d'Erasmo, 1959 et 1962, pp. 607-964.

_____. *Opera omnia*. Basilea, 1576. Turin: Bottega d'Erasmo, 1959 et 1962.

_____. *Theologia platonica de immortalitate animorum*. Paris: 1559 (reimp.: Hildesheim, 1975).

1.1.2. Traduções em francês

FICIN, Marsile. *Commentaire sur le Banquet de Platon* [Commentarium in Convivium Platonis. De Amore]. Trad. Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettes, 2002.

_____. *De l'Amour*: commentaire sur Banquet de Platon. Paris: L'Arche, 2000.

_____. De Lumine (De la Lumière). In: FAIVRE, Antoine et al. *Lumière et cosmos*: courants occultes de la philosophie de la nature. Trad. Sylvain Matton. Paris: Dervy, 1981. pp. 55-75 (Les Cahiers de l'hermetisme).

_____. De Lumine (De la Lumière). In: *Métaphysique de la lumière*. Trad. Julie Reynaud et Sébastien Galland. Paris: L'act mem, 2008. pp. 124-205.

_____. De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate (Du ravissement de Paul au troisiéme ciel et de l'immortalité de l'âme). In: *Métaphysique de la lumière*. Trad. Julie Reynaud et Sébastien Galland. Paris: L'act mem, 2008. pp. 18-63

_____. De Sole (Du Soleil). In: *Métaphysique de la lumière*. Trad. Julie Reynaud et Sébastien Galland. Paris: L'act mem, 2008. pp. 74-123.

_____. *De triplici vita* (De la triple vie). Trad. Guy le Fèvre de la Boderie. Paris: Abel l'Angelier, 1581.

_____. *Les trois livres de la vie*. Paris: Fayard, 1998.

_____. Orphica comparatio Solis ad Deum (Comparaison orphique du Soleil à Dieu, et manifestation des idées). In: *Métaphysique de la lumière*. Trad. Julie Reynaud et Sébastien Galland. Paris: L'act mem, 2008. pp. 64-73.

_____. *Quid sit lumen*. Editado por Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

_____. *Quid sit lumen*. Trad. Bertrand Schefer (L'art de la lumière). Paris: Allia, 1998.

_____. *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Trad. Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1964. 3 v.

1.1.3. Traduções em italiano

FICINO, Marsilio. *Commento al "Parmenide" di Platone*. Traduzione di Francesca Lazzarin. Firenze: OLSCHKI Editore, 2012.

_____. *De Vita*. A cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani. Pordenone: Biblioteca dell'Immagine, 1991.

_____. *De Vita libri tres*. Veneza, 1498 (reimp. Hildesheim, 1978).

_____. *Delle divine lettere del gran Marsilio Ficino* tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci Senese al gran Cosimo de Medici, duca di Fiorenza. In Vinegia: appresso Gabriel Giolito de'Ferrari, 1548-1549. 2v.

_____. *El libro dell'Amore*. Sandra Niccoli (org.). Firenze: Olschki, 1987.

_____. *La religione cristiana*. Roberto Zanzarri (org.). Roma: Città Nuova, 2005.

_____. *Mercurio Trismegisto. Pimander sive De Potestate et Sapientia Dei*. A cura di Maurizio Campanelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2011 (Ficinus Novus I).

_____. *Scritti sull'astrologia*. O. Pompeo Faracovi (org.). Milano: Rizzoli, 1999.

_____. *Sopra lo amore ovvero convito di Platone*. Giuseppe Rensi (org.). Lanciano: Rocco Carabba, 1934.

_____. *Sulla vita*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero. Milano: Rusconi, 1995.

_____. *Theologia platonica*. M. Schiavone (org.). Bologna: Zanichelli, 1965.

1.1.4. Traduções em espanhol

FICINO, Marsilio. *De Amore*: comentario a "El Banquete" de Platón. Trad. Rocío de la Villa Ardura. 3ª ed. Madrid: Tecnos, 2001.

_____. *Sobre el furor divino y outros textos*. Ed. bilíngue. Tradução de Juan Maluquer e Jaime Sainz. Barcelona: Anthropos, 1993.
_____. *Sobre el Sol y Sobre el lumen.* Traducción de Alejandro Flores Jiménez. México: Bonilla Artigas Editores, 2013. E-book.

1.1.5. Traduções em inglês

FICINO, Marsilio. *Commentarium in Phaedrum*. Tradução inglesa de Michael J.B. Allen: "Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer". Los Angeles: University of California Press, 1981.
_____. *Letters*. Préface P. O. Kristeller, The letters of Marsilio Ficino. London: Shepheard-Walwyn, 1981.
_____. *Marsilio Ficino's commentary on Plato's Symposium*. Columbia: Missouri, 1944.
_____. *Platonic Theology*. Trad. Michael J. B. Allen (texto latino por James Hankins). London: Harvard, 2001. 6 v.

1.1.6. Traduções em português

FICINO, Marsilio. *O livro do amor*. Tradução de Ana Thereza Basilio Vieira. Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1996.

1.2. OUTRAS OBRAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 2 v.
_____. *A trindade*. Tradução Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994 (Coleção Patrística).
_____. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).
_____. *Retratações*. Tradução e notas de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Patrística).
AGRIPPA DE NETTESHEIM, H. C. *De occulta philosophia*. Leiden/New York/Cologne: Compagni, 1992.
_____. *La philosophie occulte ou la magie*. Paris: Éd. Traditionnelles, 1981. 3 v.

_____.“Testi scelti”. Paola ZAMBELLI (Éd.). In: *Testi umanistici su l’ermetismo*. Rome: Istituto di Studi Filosofici-Archivio di Filosofia, 1955.

AL-KINDI. *De radiis*. Ed. Marie-Thérèse d’Alverny; F. Hudry. Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age. Paris: J. Vrin, 1975.

AQUINO, Tomás de. Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo. Edizioni Studio Domenicano, 2000.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Editio Nova, Tomus II, Paris: Sumptibus P. Lethielleux, 1929.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *La somma teologica*. Traduzione e comento a cura dei domenicani italiani texto latino dell’edizione leonina i esistenza e natura di Dio. Bologna: Casa Editrice Adriano Saloni, 1969.

_____. *Suma contra os gentios*, Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. 2 v. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

ARISTÓTELES. *Ars poetica*. Trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

_____. *De anima*. Tradução de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *De l’âme*. Texto em grego e tradução para o francês de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Tradução para o francês de R. A. Gauthier e J. Y. Jolif. Paris: Louvain, 1970.

_____. *La metafisica*. C. A. Viano (org.). Torino: U.T.E.T., 1980.

_____. *L’homme de génie et la mélancolie* (Problème XXX,1). Traduction, présentation et notes de Jackie Pigeaud. Paris: Éditions Rivages, 1988.

_____. *O homem de gênio e a melancolia*: o problema XXX, 1. Tradução do grego, apresentação e notas Jackie Pigeaud; tradução do francês para o português por Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

_____. *Petits traités d’histoire naturelle* (Parva Naturalia). Trad. René Mugnier. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

_____. *Poética.* Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Poétique*. Tradução para o francês de J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

_____. *Metafísica*. Tradução de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Gredos, 2003.

_____. *Retórica*. Manuel Alexandre Júnior (Coord.). Lisboa : INCM, 2005.

BRUNO, Giordano. *Des fureurs héroïques*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

_____. *De magia / De vinculis*. Pordenone: Biblioteca dell'Imagine, 1992.

CICERO. *De divinatione.* Londres: Loeb Classical Library, 1923.

_____. *De la divination*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

_____. *Tusculanes.* Paris: Les Belles Lettres, 1968. 2 v.

CIRENE, Sinesio de. *Himnos, Tratados*. Traducción Francisco Antonio García. Madrid: Gredos, 1993 [Biblioteca Clásica Gredos].

CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância.* Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

DESCARTES, René. *Le monde de Mr Descartes, ou Le traité de la lumière et des autres principaux objets des sens*. Avec un discours de l'action des corps et un autre des fièvres, composez selon les principes du même auteur. Paris, 1664. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5534491g.texteImage.

EPICURO. *Opere*. Traduzione di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi, 1960.

GALENO. *Des lieux affectés in oeuvres médicales choisies.* Paris: Gallimard, 1994.

GALILEI, Galileu. *O ensaiador.* Traduções de Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Os pensadores).

HÉBREU, L. *Dialogues d'amour* (1551). Reimp. University of North Carolina Press, 1974.

HIPÓCRATES. *Ancienne Médecine*. Paris : Klincksieck, 1948.

_____. *Du régime*. Paris : Les Belles Lettres, 1967.

_____. *Oeuvres complètes*. Littré, Paris: Baillière, 1839-1861.

HIPÓCRATES, Pseudo. *Sur le rire et la folie.* Paris: Rivages, 1989.

JÂMBLICO. *Les mystères d'Égypte.* Trad. Edouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989 (1966).

_____. *Sobre los misterios egipcios.* Introdução, tradução e notas de Enrique Angel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

LUCRÉCIO. *De rerum natura.* Trad. A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1939-1965.

MIRANDOLA. Giovanni Pico della. *Oeuvres philosophiques.* Paris: PUF, 1993.

_____. *Discurso sobre a dignidade do homem.* Lisboa: Edições 70, 2006.

ORÍGENES, *Tratado sobre os princípios* [*De principii*], IV, 9 (36). São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Patrística).

PARMÊNIDES. *Da Natureza.* Tradução de José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.

PITÁGORAS. *Versos dourados.* In: FABRE-D'OLIVET, Antoine. *Os versos dourados de Pitágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017.

PLATÃO. *Diálogos*: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

_____. *Diálogos* (Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão), vol. III-IV, Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Diálogos* (Fedro, Cartas e O primeiro Alcibíades), vol. V, Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Fedro* [ou Da Beleza], Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC/Loyola, 2012

_____. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1950, 2 v.

_____. *Phèdre*. Tradução para o francês de Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. *Timée.* Tradução para o francês de Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

_____. *Timeu.* Tradução de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Timeu-Crítias.* Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PLOTINO. *Enéadas.* Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998-9.

_____. *Enneadi.* A cura di Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1992.

PLUTARCO. "Os mistérios de Ísis e Osíris". In: PARDO, Francisca Pordomingo & DELGADO, José Antonio Fernández (trad.). Obras Morales y de Costumbres. *Sobre Isis y Osiris.* Madrid: Gredos, 1995.

PORFIRIO. *Vita di Plotino.* In: PLOTIN, Enneadi. Milano: Rusconi, 1992.

PROCLO. *Commentaire sur le Parménide.* Paris, 1900-1903. 3 v. Réimp. Frankfurt: Minerva, 1962.

_____. *Commento alla Repubblica di Platone*. A cura di Michele Abbate. Milano: Bompiani, 2004.

_____. *Elementos de teologia.* Trad. Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguillar, 1975.

_____. *Éléments de théologie.* Paris: Aubier, 1965.

_____. *Lecturas del Crátilo de Platón.* Madrid: AKAL, 1999.

_____. *Teologia Platonica*. Nuova Edizione Riveduta e Ampliata. A cura di Michele Abbate. Firenze/Milano: Giunti Editore/Bompiani, 2019.

_____. *Théologie platonicienne.* Paris: Les Belles Lettres, 1978. 3 v.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *De Nominibus Divinis*: the divine names and mystical theology. Trad. John D. Jones. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

_____. *Obras completas.* Traducción Hipólito Cid Blanco. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum.* Paris: Les Belles Lettres, 1972. 3v.

_____. *Corpus Hermeticum.* A cura di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2014.

_____. *Corpus Hermeticum.* Trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, s/d.

_____. *Corpus Hermeticum.* Trad. Valeria Schiavone. Milano: Libri, 2001.

_____. *Corpus Hermeticum y Asclepio.* Trad. Jaume Pòrtulas y Cristina Serna. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

2. FONTES SECUNDÁRIAS

AFONSO, Filipa. *Figuras da Luz*: uma leitura estética da metafísica de São Boaventura. Lisboa: CFUL, 2015.

ALEJANDRO VILAR, Mariano. “Los Apologi ad voluptatem de Marsilio Ficino: una exploración ontológica del placer”. In: *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 73 (Enero-Abril) 2018.

ALLEN, Michael J. B. “Cosmogony and Love: The Role of Phaedrus in Ficino’s Symposium Comentary”. In: *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, X, 2 (1980), pp. 131-153.

_____. Marsile Ficin, Hermès et le Corpus Hermeticum. In: *Présence d’Hermès Trismégiste*. Paris: Albin Michel, 1988. pp. 111-119 (Les Cahiers de l’hérmetisme).

_____ & REES, Valery. *Marsilio Ficino*: his theology, his philosophy, his legacy. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.

_____. *Marsilio Ficino*: The Philebus Commentary, Tempe: Arizona Center for Medieval Studies, 2000.

_____. *Plato’s third eye:* studies in Marsilio Ficino’s metaphysics and its sources. Aldershot/Hampshire: Variorum, 1995.

_____. *The Platonism of Marsilio Ficino*: a study of his ‘Phaedrus’ Commentary, its sources and genesis. Berkeley/London: University of California Press, 1984.

_____. “The Sibyl in Ficino’s Oaktree”, MLN, Vol. 95, No. 1, Italian Issue (Jan., 1980), pp. 205-210.

ALLENDY, René. *Paracelse.* Paris: Dervy Livres, 1987.

ANDRÉ, João Maria. “O homem como microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino”. In: *Philosophica*, 14 (1999), pp. 7-30.

ARAÚJO, Filipa Maria Gonçalves Medeiros. *Interpretatio e imitatio no De Amore de Marsilio Ficino.* 2008. 267 p. Dissertação (Mestrado na área de Línguas Clássicas). Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. Coimbra, 2008.

ARMOGATHE, Jean-Robert. “La lumière comme métaphore épistémique”. In: FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière* (opuscules, 1476-1492). Traduções de Julie Reynaud e de Sébastien Galland. Chambéry: L’act mem, 2008.

ASHWORTH, Jeniffer. *Les theories de l’analogie du XIIe aus XVIe siècles*. Paris: Vrin, 2008.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário analógico da língua portuguesa*: ideias afins. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.

BACHELARD, Gaston. *L’eau et les songes.* Paris: Le Livre de Poche, 1994.

BARTOCCI, Barbara. *Plato’s Parmenides as serious game*: Contarini and the Renaissance Reception of Proclus. In: Reading Proclus and the Book of Causes (vol. I). Brill, 2019.

BATAILLE, Georges. *L’expérience intérieure.* Paris: Gallimard, 1997.

BATTISTI, Eugenio. *L’Antirinascimento.* Milan: Garzanti, 1989. 2 v.

BAUDOIN, Jean. *Emblèmes divers.* Paris: Jacques Villery, 1989.

BAUMGARTEN, A. G. *Esthétique.* Paris: L’Herne, 1988.

BÉHAR, P. *Les langues occultes de la Renaissance*. Paris: Desjonquères, 1996.

BEIERWALTES, Werner. “Licht” e “Lichtmetaphysik” (verbetes). In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. V, cols. 282-290.

BERNARDEZ, Antonio. *Enrico Cornelio Agrippa*, filosofo y cronista de Carlos V. Madrid, 1934.

BEZERRA, Cícero Cunha. “Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão”. In: *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN),* v. 11, n. 15-16, p. 99-107, 27 set. 2010.

_____. *Compreender Plotino e Proclo.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. “Neoplatonismo, mística e poesia: do dizível ao indizível”. In: *A Palo Seco*: escritos de Filosofia e Literatura. Ano 3, nº 3 – São Cristóvão: Universidade de Sergipe, CECH, 2011.

_____. “Poesia e mistagogia: os comentários à República de Proclo”. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo*: fontes e posteridade. Natal: Caule de Papiro, 2018, pp. 33-51.

BLOCH, Ernst. *La philosophie de la Renaissance*. Paris: Payot, 1994 (1972).

BLUMENBERG, Hans. “Licht als Metapher der Wahrheit”. In: S*tudium Generale*, 10 (1957), pp. 432-447.

BOAISTUAU, P. *Le théâtre du monde* (1558). Michel Simonin, Genève: Droz, 1981.

BODIN. J. *Le théâtre de la nature universelle*. Lyon: J. Pille-hotte, 1597.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *Histoire de la divination dans l’Antiquité*: divination hellénique et divination italique. Paris, Leroux, 1879-1882.

_____. *L’astrologie grecque*. Darmstatd : Scientia Verlag Aalen, 1979.

BOYANCÉ, Pierre. *Le culte des muses chez les philosophes grecs.* Paris : Éditions E. de Boccard, 1972.

BRANCA, V. et al. *Umanesimo e Rinascimento*: studi offerti a Paul Oskar Kristeller. Firenze: Olschki, 1980.

BRÉHIER, Émile. *Les stoïciens.* Paris: Gallimard, 1962.

BREMER, D. “Licht als universales Darstellungsmedium”. In: *Archiv für Begriffsgeschichte,* 18 (1974), pp. 185-206.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Tradução de Vera Lúcia de Oliveira Sarmento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

BURKE, P. et al. *O homem renascentista.* Dir. de Eugenio Garin. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991.

BURTON, Robert. *Anatomia della malinconia.* A cura di Jean Starobinski. Venezia: Marsilio, 1988.

_____. *Anatomy of Melancholy*. Introduction by William H. Gass. New York: The New York Review of Books, 2001.

CANAVERO, Alessandra Tarabochia. “La luce in Tommaso D’Aquino”. In: *Verbum* VI/I (2004), pp.161-177.

CARVALHO, Cláudio Alexandre S. “O tratamento da melancolia em Ficino”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 28, n.º 56 (2019) pp. 297-354.

CASSIRER, Ernst. “Ficino’s place in intellectual history”. In: *Journal of the history of ideas*, 6, 1945.

_____. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento.* Tradução do alemão de João Azenha Jr.; tradução do grego e do latim de Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTELLI, E. (org.). *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V convegno internazionale di studi umanistici. Padova: CEDAM, 1960. (Archivio di filosofia).

CASTELLI, Patrizia. "Pillole di luce": erbe e pietre nell'opera di Marsilio Ficino. In: Les Cahiers de L'humanisme. *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

TOUSSAINT, S. (org.). *Marsile Ficin ou les mystéres platoniciens*: actes du XLIIe Colloque International d'études humanistes. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 91-122.

CASTRO, Martinho Antônio Bittencourt de. *Três momentos da filosofia da luz*: Al-Kindi, Grosseteste e Leibniz. Revista Saberes, Natal-RN, v. 1, nº 4, junho 2010.

CÉARD, Jean. *La nature et les prodiges.* Genève: Droz, 1978.

CELENZA, Christopher. *Temi neopitagorici nel pensiero di Marsilio Ficino.* In: Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 57-70.

CERTEAU, Michel de. *La fable mystique.* Paris : Gallimard, 1987.

CHANTRAINE, Pierre. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon.* Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1952.

CHASTEL, André. *Arte e humanismo em Florença na época de Lourenço, o Magnífico*: estudos sobre o Renascimento e o Humanismo platônico. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Consac Naify, 2012.

_____. *Marsile Ficin et l'Art.* Genève: Droz, 1996.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des Symboles.* Paris: Robert Laffont, 1995.

CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno*. Roma-Bari: Laterza, 1990.

CLEMENTS, Robert J. "Ronsard and Ficino and the four furies". In: *Romanic Review*, 45, 1954, pp.161-169.

COLLI, Giorgio. *La sapienza greca.* Milan: Adelphi, 1992.

COLLINS, Ardis B. "Love and Natural Desire in Ficino's Platonic Theology". In: *Journal of History of Philosophy*, IX, 4 (1971), 435-442.

_____. *The secular is sacred*: platonism and Thomism in M. Ficino's Platonic Theology. Haya: Nijhoff, 1974.

COMTE-Sponville, André. *Dicionário filosófico.* São Paulo: Editora EMF Martins Fontes, 2011.

CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy.* London: Arnold, 1912.

CORRADI, Mario. "Alle origini della lettura neoplatonica del 'Convito': Marsilio Ficino e il De Amore". In: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXIX, 3 (1977), pp. 406-422.

COULIANO, I. P. *Éros et magie à la Renaissance*. Paris: Flammarion, 1984.

COULOUBARITSIS, Lambros. "L'art divinatoire et la question de la vérité". In: *Kernos*, 3 (1990), pp. 113-122.

CROISSANT, Jeanne. *Aristote et les mystères.* Paris: E. Droz, 1932.

CROME, Peter. *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*: Jamblicos. Plotin. Porphyriois. Proklos, München: Fink, 1970.

CUMONT, F. *Lux perpetua.* Paris: P. Geuthner, 1949.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa.* Rio de Janeiro: Lexicon, 2010

DAGRON, T. *Unité de l'être et dialectique.* Paris: Vrin, 1999.

DE GANDILLAC, Maurice. "Astres, anges et génies chez Marsile Ficin". In: CASTELLI, E. (org.). *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V convegno internazionale di studi umanistici. Padova: CEDAM, 1960, pp. 85-109. (Archivio di filosofia).

DELATTE, Armand. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes grecs*. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

DELCOURT, Marie. *L'oracle de Delphes.* Paris: Payot, 1981.

DELLA TORRE, Arnaldo. *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze.* Firenze: G. Carnesecchi e figli, 1902.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento.* Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984. 2 v.

DEMERSON, Guy. *La mythologie dans l'oeuvre de la Pléiade.* Genève: Droz, 1972.

DES PLACES, Edouard. *Platon: lexique.* Paris: Les Belles Lettres, 1989.

DÉTIENNE, Marcel. *Dionysos à ciel ouvert.* Paris: Hachette, 1986.

_____. *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris: Les Belles Lettres, 1963.

DÉTIENNE, M. ; VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: la métis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

DEVEREUX, James A. "The Textual History of Ficino's De amore". In: *Renaissance Quarterly*, XXVIII, 2 (1975), pp. 173-182.

_____. "The object of Love in Ficino's De amore". In: *Journal of History of Ideas*, XXX, 2 (1969), pp. 161-170.

DIEL, Paul. *Le symbolism dans la mythologie grecque.* Paris: Payot, 1981.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel.* Paris: Flammarion, 1984.

DRESS, W. *Die mystik des Marsilio Ficino.* Berlin-Leipzig: W. de Gruyter, 1929.

DROULERS, Eugène. *Dictionnaire des attributs, allégories, emblèmes et symboles.* Turnhout: Brepols, s.d.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da renascença.* Brasília: UNB, 1995.

DUMÉZIL, G. *Mythe et épopée.* Paris: Gallimard, 1995. 3 v.

DUPÈBE, Jean. Curiosité et magie chez Johannes Trithemius. In: *La curiosité à la Renaissance.* Paris: S.E.E.D., 1986, pp.71-89.

ECO, U. *Art et beauté dans l'esthétique médiévale.* Paris: Grasset, 1977.

EDELHEIT, A. *Scholastic Florence*: moral psychology in the Quattrocento. Leiden-Netherlands: Brill, 2014.

EISENBICHLER, K. ; PUGLIESE, O. Z. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*. Otawa : Dovesouse Editions, 1986.

ELIADE, M. *Méphistophélès et l'androgyne.* Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Mythes, rêves et mystères.* Paris: Gallimard, 1957.

ERNOUT, A ; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine.* Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 2001.

FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni (RM): EDIVI, 2005.

FAIVRE, Antoine et al. *Lumière et Cosmos*: courants occultes de la philosophie de la nature. Paris: Albin Michel, 1981 (Les Cahiers de l'hérmetisme).

FARACOVI, Ornella Pompeo (org.). *Marsilio Ficino:* scritti sull'astrologia. Milano: Rizzoli, 1999.

FARNDELL, Arthur. All things natural: Ficino on Plato's Timaeus. Notes and additional material by Peter Blumsom. London: Shepheard-Walwyn (Publishers) Ltd., 2010.

FESTUGIÈRE, A. J. *Hermétisme et mystique païenne.* Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

_____. *La philosophie de l'amour de Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle.* Paris: Vrin, 1941.

_____. *La révélation d'Hermès Trismegiste I*, Paris: Les Belles Lettres, 1989.

FOLLET. *Un médecin astrologue au temps de la Renaissance*. In: Nouvelle Revue, XCVIII (1896).

FONTANIER, Jean-Michel. Tradução de Álvaro Cabral. *Vocabulário latino da Filosofia:* de Cícero a Heidegger. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FORIERS, Paul. *La condition des insensés à la Renaissance.* In: Folie et Déraison à la Renaissance. Bruxelles, 1976, pp. 27-37.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas:* uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon.* Paris: Alcan, 1930.

GADOFFRE. Gilbert. *Du bellay et le sacré.* Paris: Gallimard, 1995.

_____. "Ronsard et le pensée ficinienne". In: *Archives de Philosophie,* T.XXVI, 1963, pp. 45-58.

_____. "Ronsard et le thème solaire". In: *Le soleil à la Renaissance*. Paris: PUF, 1965, pp. 501-518.

GALAND-HALLYN, P. *Les yeux de l'éloquence.* Orléans: Paradigme, 1995.

GANDILLAC, M. de. *Genèse de la modernité: les douze siècles où se fit notre Europe*. De la "Cité de Dieu" à la "Nouvelle Atlantide". Paris, Cerf, 1992.

GANDOLFO, Francesco. *Il "dolce tempo":* mística, ermetismo e sogno nel Cinquecento. Roma: Bulzoni, 1978.

GARCIA FONT, J. *Histoire de l'alchimie en Espagne.* Paris: Dervy, 1980.

GARFAGNINI, Gian Carlo (org.). *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*: studi e documenti. Firenze: Olschki, 1986. 2 v.

_____. GARFAGNINI, Gian Carlo. "La "Monarchia" di Dante e la traduzione di Ficino: un manifesto politico tra utopia e realtà". In: BRIGUGLIA, Gianluca; RICKLIN, Thomas (a cura di). *Thinking Politics in the Vernacular from the Middle Ages to the Renaissance,* Fribourg (Suisse), Academic Press Fribourg, 2011, pp. 149-166 (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 36).

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Tradução Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

_____. *Ermetismo del rinascimento.* Roma: Riuniti, 1988.

_____. "Ficino" in *Storia della filosofia italiana.* Turin, 1966, pp. 373-436.

_____. Images and symbols in Marsilio Ficino. In: *Portraits from the Quattrocento* (trad.), pp. 142-160, 1972.

_____. *Interpretazioni del Rinascimento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009. 2 vol.

_____. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano.* Firenze: Sansoni, 1961. 2 vol.

_____. *La revolución cultural del Renacimiento.* Barcelona: Editorial Crítica, 1981.

_____. “Le ‘elezioni’ e il problema dell’astrologia”. In: CASTELLI, E. (org.). *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V convegno internazionale di studi umanistici. Padova: CEDAM, 1960, pp. 17-37. (Archivio di filosofia).

_____. *Le zodiaque de la vie*: polémiques antiastrologiques à la Renaissance. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

_____. *Moyen-Âge et Renaissance.* Paris: Gallimard, 1969.

_____. *O Renascimento*: história de uma revolução cultural. Porto: Telos, 1983.

_____. *O zodíaco da vida:* a polêmica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI. Tradução de Isabel Santos e Hossein Shooja. Lisboa: Estampa, 1987.

_____. “Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi”. In: AA.VV., *Phantasia-Imaginatio,* V Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Ed. dell’Ateneo, 1988, p. 8.

____. “Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV”. In: Medievo e Rinascimento: studi in onore di Bruno Nardi. Firenze, 1955, vol. I, pp. 339-374.

GENTILE, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento.* Firenze: Vallecchi, 1920.

GENTILE, Sebastiano. Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012. In: *Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*. A cura di Stefano Caroti e Vittoria Perrone [Compagni nuovi maestrie antichi testi umanesimo e rinascimetno alle origini del pensiero moderno].

_____. In margine all’Epistola ‘De divino furore’ di M. Ficino. In: *Rinascimento*, IIs, XXIII, 1983, pp. 33-77.

_____. & TOUISSANT, Stéphane. *Marsilio Ficino:* fonti, testi, fortuna. (Atti del convegno internazionale, 1-3 ottobre 1999). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2006.

GERNET, Louis et BOULANGER, André. *Le génie grec dans la religion.* Paris: Albin Michel, 1970.

GLEADOW, R. *Les origines du zodiaque.* Paris: Stock, 1971.

GOLDAMMER, K. “Licht-Symbolik in philosophische Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15.bis zum 17.Jahrhundert”. In: *Studium Generale,* 15 (1960), pp. 670-682.

GOLDIN, Daniele (org.). *Simbolo, metafora, allegoria.* Atti del IV Convegno italo-tedesco, Bressanone, 1976. (Quaderni del circolo filologico linguistico padovano, 11). Padova: Liviana editrici, 1980.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana.* Lisboa: Difel, 1999.

GROSSETESTE, R. *On light* [De Luce]. Tradução do latim para o inglês de Clare C. Riedl, M.A. Milwaukee, Wisconsin: Marquete University Press, 1942.

_____. *De Luce:* seu de inchoatione formarum. In: GUIDUBALDI, Egidio (org.). Dal "De luce" di R. Grossatesta all'islamico "Libro della Scala": il problema delle fonti arabe uma volta accettata la mediazione oxfordiana. Firenze: Olschki, 1978.

GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and greek religion.* London: Methuen, 1935.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and the Academy: rejected knowledge in Western Culture.* New York: Cambridge University Press, 2012.

HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance.* Leiden/New York/Kobenhavn/Köln: E. J. Brill, 1990.

_____. "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'". In: *Journal of the Warburg and Courtald Institutes*, 1990, vol. LIII, pp. 144-162.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria:* construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte.* São Paulo: Mestre Jou, 1972.

HECK, C. *L'échelle céleste dans l'art du Moyen-Âge.* Paris: Flammarion, 1997.

HEITZMAN, Marian. "La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino". In: *Rivista di filosofia neo-scolastica,* XXVIII (1936), pp. 350-371 et XXIX (1937), pp. 59-82.

HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento.* Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HUIZINGA. *Homo ludens:* essai sur la fonction sociale du jeu. Paris: Gallimard, 1988.

IVANOFF, N. "La Beauté dans la philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreu". In: *Humanisme et Renaissance*, III, 1936, pp. 12-21.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia:* a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JEANMAIRE, H. *Dionysos:* histoire du culte de Bacchus. Paris: Payot, 1985.

JOLIVET, R. *Dieu:* soleil des esprits. Paris: Bibliothèque augustinienne – Desclée de Brouwer et Cie, 1934.

JOSSUA, Jean-Pierre. *Seul avec Dieu:* l'aventure mystique. Paris: Gallimard, 1996.

JOUKOVSKY, Françoise. *Le feu et le fleuve:* Héraclite et la Renaissance française. Genève: Droz, 1991.

KAHN, Laurence. "Les maladies impraticables: humeur et humeurs dans la médecine grecque". In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 32, 1985, pp. 31-49.

KATINIS, Teodoro. *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino*: il consilio contro la pestilentia. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007.

_____. *Bibliografia ficiniana*: studi ed edizioni delle opere di Marsilio Ficino dal 1986. “Accademia”, II, 2000.

KERÉNYI, Karl. “Interpretazione e origine nelle scienze della religione e della mitologia”. In: *Archivio di Filosofia* - Studi di Filosofia della Religione. Rome, 1955.

KIESZKOWSKI, Bohdan. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia.* Firenze: Sansoni, 1936.

_____. “Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV”. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XIV (1933), pp. 286-301.

KIM, Hyun-Ah (2017) “Music of the Soul” (*animae musica*): Marsilio Ficino and the Revival of *musica humana* in Renaissance Neoplatonism, Reformation & Renaissance Review, 19:2, 122-134.

KIRK, Geoffrey; RAVEN, J. E.; SHOFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos:* história crítica com seleção de textos. Tradução Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

KLEIN, Robert. *La forme et l’intelligible.* Paris: Gallimard, 1970.

KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E.; SAXL, F. *Saturne et la mélancolie.* Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Saturn and melancholy:* studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. Nendeln/Liechtenstein: KRAUS, 1979.

KLUTSTEIN, I. *Marsilio Ficino e la théologie ancienne:* oracle chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus. Firenze: OLSCHKI, 1987.

KOCH, Joseph. “Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie der Mystik des Mitellalters”. In: *Studium Generale*, 13, 1960, pp. 653-670.

KOESTLER, Arthur. *Os sonâmbulos:* história das concepções do homem sobre o universo. Tradução de Alberto Denis. São Paulo: IBRASA, 1961.

KREUZER, Johann. “Das Licht Als Metapher in Der Philosophie”: Vortrag, Gehalten Am 8. Dezember 2014 *In: Rahmen Der Veranstaltungsreihe Studium Generale Der Universität Heidelberg Im Wintersemester 2014/2015*.Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg, 2015.

KRISTELLER, Paul Oskar. “Humanism”. In: Ch.B. Schmitt (Ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge U.P, Cambridge, 1988.

_____. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.* Firenze: Le Lettere, 1988. 2 v.

_____. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento.* Firenze: La nuova Italia, 1965.

_____. *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance.* Paris: VRIN, 1967.

_____. “L’état présent des études sur Marsile Ficin”. In: *Platon et Aristote à la Renaissance*: XVIe Colloque Int. de Tours, Paris, 1976, pp. 59-77.

_____. *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*. Firenze: OLSCHKI, 1987.

_____. “Marsilio Ficino as a Begining Student of Plato”. In: *Scriptorium*, XX (1966), pp. 41-54.

_____. Marsilio Ficino as a man of letters and the glosses attributed to him in the Caetani Codex of Dante. *Renaissance Quarterly*, Vol. 36, n. 1 (Spring, 1983), p. 31. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/2860828.pdf?refreqid=excelsior%3A5591126942c8c0e7afe9ebcbb9fb3282. Acesso em: 05 fev. 2018.

_____. *Otto pensatori del Rinascimento Italiano.* Milano-Napoli: Ricciardi, 1970.

_____. *Renaissance Platonism*. In: Facets of the Renaissance. New York, 1963, pp. 103-123.

_____. & PEROSA, A. (org.). *“Rinascimento”*, n.s., I, 1950.

_____. *Studies in Renaissance thought and letters.* Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1956.

_____. *Supplementum Ficinianum.* Firenze: Olschki, 1937. 2 v.

_____. *The scholastic background of Marsilio Ficino,* with na edition of unpublished texts, “Traditio”, II (1944),

_____. “The first printed edition of Plato’s works and the date of its publications (1484)”. In: *Science and History*: Studia Copernicana XVIe, Wroclaw, 1978, pp.25-35.

_____. *The philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia University Press, 1943.

_____. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KUSHNER, E. Pontus de Tyard entre Ficin et Léon l’Hébreu. In: *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa, 1986, pp. 49-68.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia.* Tradução de CORREIA, Fátima Sá; AGUIAR, Maria Emília V.; TORRES, José Eduardo; SOUZA, Maria Gorete de. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAURENS, Pierre. *Stylus platonis:* l’oestrus poétique dans le De Amore de Marsile Ficin. In: MAGNARD, Pierre. *Marsile Ficin:* les platonismes à la Renaissance. Paris: Vrin, 2001.

LAUSTER, Jorg. Marsilio Ficino as a christian thinker. In: ALLEN, Michael; REES, Valery. *Marsilio Ficino:* his theology, his philosophy, his legacy. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001, pp. 45-69.

LAZZARIN, Francesca. L’ideale del ‘severe ludere’ nel pensiero di Marsilio Ficino. In: *Accademia:* revue de la Société Marsile Ficin 7 (2005), pp. 61-78.

_____. *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*. In: HUSS, Bernhard; MARZILLO, Patrizia; RICKLIN, Thomas. *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011.

LÉLUT, F. *Le démon de Socrate.* Paris: Trinquart, 1836.

LERNER, M.-P. *Le monde des sphères.* Paris : Les Belles Lettres, 1996.

LIBERA, A. de. *La mystique rhénane.* Paris: Seuil, 1994.

LUCENTINI, Paolo; PARRI, Ilaria; COMPAGNI, Vittoria P. *Hermetism from late antiquity to humanism:* la tradizione ermetica del mondo tardo-antico all'umanesimo (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Napoli, 20-24 novembre 2001). Turnhout-Belgium: Brepols, 2003.

LUCHSINGER, F. ; CASTELLI, P. ; CECCARELLI. *Il lume del sole:* Marsilio Ficino medico dell'anima. Firenze, 1984.

LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia.* Tradução de Mário Krauss e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACEDO, Monalisa Carrilho de. *Les fureurs à la renaissance.* Paris: L'Harmatten, 2007.

MAGNARD, Pierre. *Marsile Ficin:* les platonismes à la renaissance. Paris: VRIN, 2001.

MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval.* Madrid: Miño y Dávila Editores; Buenos Aires: Miño y Dávila srl, 2005.

MAITTE, Bernard. *Une histoire de la lumière:* de Platon au photon. Paris: Éditions du Seuil, 2015.

MARCEL, Raymond. *L'apologétique de Marsile Ficin.* In: Pensée Humaniste et Tradition Chrétienne au XVe et au XVIe siècles. Colloques internationaux du C.N.R.S. Paris, 1950, pp. 159-168.

_____. *La fureur poétique et l'humanisme florentin*. In: AA. VV. (ed.). Mélanges Georges Jamati: création et vie intérieure. Paris: CNRS, 1956, pp. 177-193.

_____. *Marsile Ficin* (1433-1499). Paris: Les Belles Lettres, 1958.

MARGOLIN, Jean-Claude; MATTON, Sylvain (dir.). *Philosophie et alchimie à la Renaissance.* Paris: VRIN, 1993.

MATTON, Sylvain. "En marge du De Lumine: splendor et melancolie chez M. Ficin". In: FAIVRE, Antoine et al. *Lumière et Cosmos:* courants occultes de la philosophie de la nature. Paris: Albin Michel, 1981, pp. 31-54 (Les Cahiers de l'hermétisme).

MATTOS, Carlos Lopes de. *Vocabulário filosófico.* São Paulo: Edições LEIA, 1957.

MAURY, L. F. A. *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge.* Paris: Didier et Cie, 1864.

McADAMS, Sidney. *The Aesthetics of Light*: a critical examination of St. Bonaventure's doctrin of Light in view of his Aesthetics. Roma: PUGregoriana, 1991.

MEBANE, John. *Renaissance magic & the return of the Golden Age.* University of Nebraska Press, 1989.

MÉNDEZ, Israel Campos. "Plutarco y La Religión Persa: El Dios Mitra (Plutarch and Persian Religion: the God Mithra)." In: Germán Santana Henríquez (ed.). *Plutarco y las artes*. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Madrid, Ediciones Clásicas, (2013).

MÉNESTRIER, C. *L'Art des emblems ou s'enseigne la morale par les figures de la fable, de l'histoire et de la nature.* Lyon. Paris: La Caille, 1684.

MICHEL, Paul-Henri. Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de Giordano Bruno. In: *Le Soleil à la Renaissance.* Bruxelles: PUB, 1965, pp.397-414.

MICHELE, Schiavone. *Problemi filosofici in Marsilio Ficino.* Milano: Marzorati, 1957.

MICHELET, Jules. *Histoire de France au seizième siècle.* Paris: Chamerot, Libraire–Éditeur, v. 7, 1855.

MINAZZOLI, A. *La première ombre:* réflexion sur le miroir et la pensée. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

MONDOLFO. *Figuras e idéias da filosofia da renascença.* São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MONTANO, R. Ficiniana. In: *La Rinascita*, III, 1940, pp.71-104.

MONTENAY, Georgette de. *Emblémes ou devises chrestiennes.* Lyon: Marcorelle, 1571.

MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de filosofia* (Tomo II: L-Z). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

MORESCHINI, Claudio. La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua represa in Marsilio Ficino. In: CRISCUOLO, Ugo e LOZZA, Giuseppi (cura). *Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica*. Atti del Convegno Internazionale. Milano: Ledizioni, 2016.

MORETTI, Walter. *Cortesia e Furore nel Rinascimento Italiano.* Bologne: Patron, 1970.

MUCCILLO, M. Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso. In: GARFAGNINI, Gian Carlo (org). *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone.* Firenze: Olschki, 1986, pp. 615-679.

MUÑOZ, Juan Bosco Díaz-Urmeneta. *La tercera dimensión del espejo:* ensayo sobre la mirada renacentista. Tradução de Pedro A. Jiménez Manzorro. Sevilla: Universidad de Sevilla (Filosofía y Psicología, 12), 2004.

_____. *El potencial liberador de la imagen*: fantasia e imaginación en Marsilio Ficino. Cuadernos sobre Vico 17-18. Madrid: Universidad de Sevilla (2004-2005).

NARDI, Bruno. “Metafisica della luce”. In: *Enciclopedia Filosofica*, 3, 1957, pp. 182-187.
NATOLI, Salvatore. *Parole della filosofia o dell'arte di meditare.* Milano: Feltrinelli, 2004.
OLIVEIRA, Loraine. “O significado do Porto do Pireu no Comentário à República I de Proclo”. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo*: fontes e posteridade. Natal: Caule de Papiro, 2018, pp. 9-31.
OTTAVIANI, Didier**.** *La philosophie de la lumière chez Dante:* Du Convivio a la Divine comedie*.* Paris: Honoré Champion, 2004.
PAGEL, Walter. *Paracelse:* introduction à la médecine philosophique de la Renaissance. Paris: Arthaud, 1963.
PANOFSKY, Erwin. *Estudios sobre iconología.* Madrid: Alianza Editorial, 2012.
_____. *Idea:* contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
_____. *La Renaissance et ses avant-courriers dans l’art d’Occident*. Paris: Champs-Flammarion, 1993.
_____. *L’oeuvre d’art et ses significations*: essais sur les “arts visuels”. Paris, Gallimard, 1969.
PATRIZI, F. *L’Amorosa Filosofia.* Firenze: Olschki, 1963.
PAUL, Andrea Noel. “De divino furore: el arrebato divino y la mística neoplatónica. El poeta como priscus theologus en el pensamiento de Marsilio Ficino” In: *Ingenium:* Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas, Ediciones Complutense, 2018.
PEREIRA, Michela. “I septem Tractatus Hermetis: note per una ricerca”. In: LUCENTINI, Paolo; PARRI, Ilaria; PERRONE COMPAGNI, Vittoria (org.). *Hermetism from late antiquity to humanism*: la tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001. Belgium: BREPOLS, 2003.
PERNIS, M. G. *Le platonisme de Marsile Ficin et la cour d’Urbin.* Paris: Honoré Champion, 1997. (coll. Etudes et essais sur la Renaissance, nº 17).
PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l’Antiquité gréco-romaine*: La manie. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
_____. “L’humeur des anciens”. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 32, 1985, pp. 51-69.
_____. *La maladie de l’âme.* Paris: Les Belles Lettres, 1984.
POLIZZI, Gilles. “La fabrique de l’enigme: lectures ‘alchimiques’ du Poliphile chez Gohory et Béroalde de Verville”. In: *Philosophie et Alchimie à la Renaissance*. Paris, 1993.

POT, Olivier. *Inspiration et mélancolie*: l'épistémologie poétique dans les amours de Ronsard. Genève: Droz, 1990.

PRINI, Pietro. *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore.* Roma: Abete, 1968.

PROST, Auguste. *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle.* Corneille Agrippa: sa vie et ses oeuvres. Paris: Champion, 1881.

QUETEL, Claude et MOREL, Pierre. *Les fous et leurs médecines de la Renaissance au XXe siècle.* Paris: Hachette, 1979.

RABASSINI, Andrea. "Amicus lucis": considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino. In: GENTILE, S. e TOUSSAINT, S. *Marsilio Ficino*: fonti, testi, fortuna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2006.

RACHET, Guy. *La tragédie grecque.* Paris: Payot, 1973.

RAFFINI, Christine. *Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Baldassare Castiglione:* philosophical, aesthetic and political approaches in renaissance platonism. New York/Bern/Frankfurt/Vienna/Paris: Peter Lang, 1998.

RAVAISSON, F. *L'art et les mystères grecs.* Paris: L'Herne, 1985.

RENDICH, Franco. *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee: indoeuropeo sanscrito-greco-latino.* Editora Franco Rendich, 2013.

REPACI-COURTOIS, Gabriela. "'Art mécanique' ou 'état contemplatif'? Les Humanistes français du XVIe siècle et le statut des arts visuels". In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Tome LIV, 1992, pp. 43-62.

RIZZO, Luana. *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*. Lecce: PENSA MULTIMEDIA, 2005.

ROOB, Alexander. *Alchimie et mystique.* Cologne: TASCHEN, 1997.

ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe.* Paris: Gallimard, 1990.

RUNES, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy.* New Jersey, 1972.

SACCONI, Luiz Antonio. *Grande Dicionário Sacconi,* São Paulo: Nova Geração, 2010.

SAFA, K. *L'humanisme de Pic de la Mirandole.* Paris, Vrin, 2001.

SAFFREY, H. D. "La théologie platonicienne de Proclus, fruti de l'exégèse du Parménide". In: *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* Paris: J. Vrin, 1990.

SAISÓ, Ernesto Priani. *De espíritus y fantasmas*: ensayos sobre magia y teoría de la sensibilidade en el Renacimiento. México: Edere, 2003.

SAITTA, Giuseppe. *Il Rinascimento.* Firenze: Sansoni, 1961. 2 vol.

____. "Marsilio Ficino e la filosofia del Rinascimento". In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze, 1920, pp. 142-157.

_____. *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo.* Bologna: Fiammenghi & Nanni, 1954.

SALVETTI, Alfredo Roque. *A história da luz.* São Paulo: Editora Livraria da Física, 2008.

SANTANA VIEIRA, Otávio. *O Argumentum de Ficino ao Pimander de Mercúrio Trismegistos.* Sacrilegens, v. 14, n. 1, 2017.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível.* Estudos kantianos. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. "As metamorfoses da luz, ou a retórica da evidência na filosofia cartesiana". In: *Philosophica 8*, Lisboa, 1996, pp. 17-36.

_____. "Cuidado da alma e poética da solidão. Considerações sobre o Platonismo de Petrarca". In: BAUCHWITZ, Oscar F., Fernandes, Edrisi; Bezerra, Cícero (coordenadores). Seminários do Seridó. Solidão e Liberdade (Atas do II Encontro Nacional de Neoplatonismo, 5-7 de junho de 2012), Natal: EDUFRN, 2014, pp. 227-258.

_____. "From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy". In: *Kant and the Metaphors of Reason.* Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2015.

_____. "Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos". In: Afonso, Filipa; Marques, Ubirajara R. de Azevedo; Santos, Leonel Ribeiro dos (Editores) - *Filosofia & Atualidade:* Problemas-Métodos-Linguagens (Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015), Lisboa: *e*CFUL*editions*, 2015, pp.139-166.

_____. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento.* Lisboa: Colibri, 2004.

_____. *O espírito da letra:* ensaios de hermenêutica da modernidade. Lisboa: INCM, 2007.

_____. "Petrarca, filósofo da condição humana", in: *Philosophica* 34 (2009), pp. 415-437. Disponível *em*: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24208/1/Philosophica 34_24_LeonelRibeiroSantos.pdf. Acesso em: 02 set. 2016.

SARGENTIM, Hermínio. *Dicionário de ideias afins.* São Paulo: IBEP, 1975.

SAULNIER, V.-L. *La littérature française de la Renaissance.* Paris: PUF, 1948.

SAUNDERS, Alison. *The sixteenth-century french emblem book.* Genève: Droz, 1988.

SCHELEINER, Winfried. *Melancholy, genius and utopia in the Renaissance.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.

SCHIAVONE, Michele. *Problemi filosofici in Marsilio Ficino.* Milan: Marzorati, 1957.

SCHLOSSER, Marianne. "*Caligo illuminans*. Gotteserkenntniss zwischen Licht und Dunkelheit bei Bonaventura". In: *Wissenschaft und Weisheit* 50 (Werl, 1987), pp. 126-137.

_____ . "*Lux inaccessibilis*. Zur negativen Theologie bei Bonaventura". In: *Franziskanische Studien*, 68 (Münster, 1986), pp.3-140.

SCHMIDT, Albert-Marie. Études sur le XVIe siècle. Paris : Albin Michel, 1967.

_____ . *Paracelse ou la force qui va.* Paris: Plon, 1967.

SELIGMANN, Kurt. *Le miroir de la magie:* Histoire de la magie dans le monde occidental. Trad. Jean-Marie Daillet. Paris: Ars Mundi, 1989.

SERVIER, Jean. *Histoire de l'utopie.* Paris: Gallimard, 1991.

_____. *La magie.* Paris: PUF, 1993.

SEZNEC, Jean. *La survivance des dieux antiques.* Paris: Flammarion, 1993.

SHEPPARD, Anne. "The influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration". In: *Journal of the Warburg and Courtald Institutes*, XLIII (1980), pp. 97-109.

_____. *Le soleil à la Renaissance:* science et mythes. Bruxelles-Paris: P.U.B.-P.U.F., 1965.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim.* Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

SIMONUTTI, Luisa (org.). *Forme del neoplatonismo:* dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge. Firenze: Olschki, 2007. 2 vol.

SIVIGLIA, Isidoro di. A cura di Angelo Valestro Canale. *Etimologie o Origini.* Torino: UTET, 2014.

SOLINAS, Giovanni. *Sull'estetica di Marsilio Ficino:* il bello. Sassari: Gallizzi, 1951.

SPENCE, Lewis. *An encyclopaedia of occultism.* New York : Strathmore Press, 1959.

STAROBINSKI, J. *La malinconia allo specchio.* Milan: Garzanti, 1990.

_____. Trois fureurs. Paris: Gallimard, 1974.

STEINER, George. *A poesia do pensamento.* Tradução Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012.

STRONG, Roy. *Les fêtes de la Renaissance* (1450-1650). Paris: Solin, 1991(1973).

TARUGI, Luisa Rotondi Secchi (org.). *L'ermetismo nell'antichità e nel Rinascimento.* Milano: Nuovi orizzonti, 1998.

TELLENBACH, H. *La mélancolie.* Paris: PUF, 1979.

THORNDIKE, L. "M. Ficino und Pico della Mirandolla und die Astrologie". In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XLVI, 1928.

TIGERSTEDT, "'Furor Poeticus': Poetic inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato". In : *Journal of the History of Ideas*, XXXI, 1970, pp. 163-178.

_____. "The poet as creator: origins of a metaphor". In: *Comparative Literature Studies*, v. V, 1968. University of Illinois Press at Urbana, pp. 455-487.

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

TOMLINSON, Gary. *Music in renaissance magic.* Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

TONQUÉDEC, Joseph de. *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas.* Paris: J. Vrin, 1950.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português.* Porto: Universidade do Porto, 1942.

TOUSSAINT, Stéphane. *De l'enfer à la Coupole:* Dante, Brunelleschi, Ficin. Rome: L'Erma di Bretschneider, 1997.

_____. (dir.). *Il pensiero di Marsilio Ficino.* Lucca: Société Marsile Ficin, 2007. (Atti del Convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006-Cahiers Accademia 7).

_____. (dir.). *Marsile Ficin ou les mystères néoplatoniciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2002 (Les Cahiers de l'Humanisme, vol.II).

TRINKAUS, Charles. "Ficino and the ideal of human autonomy". In: GARFAGNINI, Gian Carlo (org.). *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*. Firenze: Olschki, 1986. 2 v. pp. 198-199.

TROTTEIN, Gwendolyn. *Les Enfants de Vénus:* Art et Astrologie à la Renaissance. Paris: Lagune, 1993.

VAN VEEN, Otto. *Amorum emblemata.* Paris: Aux amateurs de livres, 1989.

VASARI, Giorgio. *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani:* da Cimabue insino a' tempi nostri. Firenze: Lorenzo Torrentino, 1550.

VASOLI, Cesare. *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. Napoli: Guida Editori, 1988.

_____. *La metafora nel linguaggio magico rinascimentale*. In: GOLDIN, Daniele (org.). Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV Convegno italo-tedesco, Bressanone, 1976. (Quaderni del circolo filologico linguistico padovano, 11). Padova: Liviana editrici, 1980, pp. 147-150.

_____. *Le filosofie del Rinascimento.* Milano: Mondadori, 2002.

_____. *Quasi sit deus:* studi su Marsilio Ficino. Lecce: Conte Editore, 1999.

VAZ PINTO, Maria José. "A recepção ou a invenção ficiniana do amor platônico". In : *Philosophica*, 14 (1999), pp. 51-84.

VÉDRINE, Hélène. Alchimie, hermétisme et philosophie chez Giordano Bruno. In: MATTON, S e MARGOLIN, J. (org.). *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*. Paris: VRIN, 1993.

_____. *As filosofias do renascimento.* Tradução de Marina Alberty. 3.ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1971.

_____. *Della Porta e Bruno: natura e magia*. Giornale Critico della Filosofia Italiana, 1986, pp.297-308.

_____. *La philosophie de la nature chez Giordano Bruno.* Paris: Vrin, 2000 (1967).

_____. *Les grandes conceptions de l'imaginaire.* Paris: Le Livre de Poche, 1990.

_____. *Philosophie et magie à la renaissance.* Paris: Le Livre de Poche, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne.* Paris: Gallimard, 1989.

VIEIRA, Antônio. "As lágrimas de Heráclito". In: *Sermões*. São Paulo: Editora das Américas, 1957. (Vol. XXIII).

_____. *Sermoens e vários discursos do Padre Antônio Vieira*. Volume XIV, Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1710.

VOILQUIN, Jean (éd.). *Les penseurs grecs avant Socrate:* de Thales de Milet à Prodicos. Paris: Garnier, 1941.

WALKER, D. P. *La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella.* Paris: Albin Michel, 1988.

_____. Le chant orphique de Marsile Ficin. In: *Musique et Poésie au XVIe siècle*, Paris: CNRS, 1954, pp.17-33.

_____. *Spiritual and demonic magic:* from Ficino to Campanella. USA and Canada: The Pennsylvania State University Press, University Park, 2000.

_____. *The ancient theology:* studies in christian platonism from the fifteenth to the eighteenth century. London: Duckworth, 1972.

_____. The prisca theologia in France. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. 3/4 (1954), pp. 204-259.

WEBER, Henri. *La création poétique au XVIe siècle en France de M. Scève à A. d'Aubigné.* Paris: Nizet, 1986.

WEINSTEIN, D. *Savonarole et Florence.* Paris: Calmmann-Lévy, 1973.

WIND, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento.* Barcelona: Barral Editores, 1972.

_____. *Mystères païens à la Renaissance.* Paris: Gallimard, 1992.

WITTKOWER, Rudolf et Margot. *Les enfants de Saturne.* Paris: Macula, 1991.

YATES, Frances A. *L'art de la mémoire.* Paris: Gallimard, 1975.

_____. *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine.* Paris: Dervy, 1987.

_____. *Les académies françaises au XVIe siècle.* Paris: PUF, 1996.

_____. *Giordano Bruno e a tradição hermética.* São Paulo : Cultrix, 1987.

ZAMBELLI, Paola. "A proposito del 'De vanitate scientiarum et artium' di Cornelio Agrippa". In: *Rivista Critica di storia e di filosofia*, 1960. pp. 167-181.

_____. *Astrology and magic from the Medieval Latin and Islamic World to Renaissance Europe:* theories and approaches. England; USA: Ashgate Variorum, 2012.

_____. *L'ambigua natura della magia.* Milan: Il Saggiatore, 1991.

_____. "Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti". In: *Rinascimento*, II, 27, 1987, pp. 95-119.

ZANIER, G. *La medecina astrologica e la sua teoria:* Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizarri, 1977.

ZANTA, Léontine. *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle.* Paris: Champion, 1914.

ZILSEL, Edgar. *Le génie:* histoire d'une notion de l'Antiquité à la Renaissance. Paris: Minuit, 1993.

TRADUÇÕES

Sobre os textos

"Verba pene nulla superflua" [977] escreve Ficino ao poeta Angelo Poliziano, numa autoprescrição que se repete em muitos dos depoimentos aos seus amigos e já revela uma predileção do filósofo pelos pequenos textos. A prolixidade não o agrada, embora possa ocorrer por necessidade, como no tratado que escreverá acerca da teologia herdada de Platão e, até mesmo nessa ocasião, pedirá desculpas pela extensão de seu discurso[978]. A brevidade na escrita era por ele exaltada como um valor relacionado à dignidade humana e ao encargo filosófico, principalmente no que tange aos seus primeiros escritos[979]. Tal posicionamento revela o poder de síntese do filósofo para tratar acerca do que considerava essencial: a moral, os estudos naturais e a teologia[980].

Ficino publica a primeira versão do *De Lumine*[981], intitulada *Quid sit lumen*[982], em 1476, como atesta uma carta por ele endereçada ao seu amigo dileto Giovanni Cavalcante. Em

---

[977] Em referência à carta intitulada "Laus brevitatis". In: FICINO, Marsilio. *Lettere*: epistolarum familiarium liber I. Sebastiano Gentile (org.). Florença: Olschki, 1990, p. 39.

[978] Trata-se de uma correspondência a Cosme de Médici, intitulada "Excusatio prolixitatis", em que Ficino desculpa-se "brevemente" por ter escrito em dezoito volumes a sua *Teologia Platônica*, Ibidem, p. 29.

[979] "Statui enim ab initio studiorum meorum semper quam brevissime possem scribere", Ibidem, p. 39.

[980] "[...] in epistolis meis sententia quedam semper moralis aut naturalis est aut theologica pro ingenii viribus aut", Ibidem, p. 39.

[981] Sobre o *De Lumine*, encontramos: 1. Versões latinas: "De lumine". In: *Opera omnia*, Basilea, 1576 (Reimpressão: Turim: Bottega d'Erasmo, 1959, 2 vol, p. 976-986, disponível on-line no endereço https://archive.org/details/prosatorilatinid000794mbp/page/n7 (= Ficini, Marsilii. *Opera*, pp. 976-986). *Opera Omnia*, Paris, 1641, p. 999-1009; *Opera Omnia*, Florença, 1493. As primeiras versões são encontradas no Riccardianus 797 (f. 167). Ficino considera o texto inseparável do *De Sole* e, por essa razão, os publica conjuntamente em 1493, sob o título *De sole et lumine*. Consideraremos ainda: 2. A tradução francesa de Sylvain Matton. In: FAIVRE, Antoine et al. (org.). *Lumière et Cosmos*: courants occultes de la philosophie de la Nature. Cahiers de l'Hermétisme. Paris: Albin Michel, 1981, p. 55-75; 3. A versão bilíngue (latim-francês): FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière* (opuscules, 1476-1492). Traduções de Julie Reynaud e de Sébastien Galland. Chambéry: L'act mem, 2008, p. 125-169; 4. Versão bilíngue (latim-espanhol) In: FICINO, Marsilio. *Sobre el Sol y Sobre el lumen*, tradução de Alejandro Flores Jiménez, ed. cit. E-book.

[982] Em relação ao "Quid sit lumen", consta pela primeira vez num manuscrito datado de 1490 ou 1480 (a última data defendida por Bandini), o Laurentianus Plut. 90, sup. 43 (f. 13), depois no Laurentianus Plut. 83. 11, datado de 1491 (ou 1481, segundo Raymond Marcel), como nos atestam os estudos de Reynaud e Galland aqui já citados. Outras reproduções: no Magliabecchianus, f. 77v e no Codex latinus 60 a, f. 27r. O texto também foi republicado juntamente com o *De sole et De lumine*, em 1493. São consideradas também as seguintes fontes: 1. Edições em latim: *Opera omnia*, Basilea, 1576 (Reimpressão: Turim: Bottega d'Erasmo, 1959, 2 vol, pp. 717-720) e, como apêndice, na *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames. ed. cit.*, p. 369-378. Também como apêndice: Versão bilíngue (latim-italiano): FICINO, M. Lettere II: epistolarum familiarium liber II (apêndice). Organização de Sebastiano Gentile. Firenze: OLSCHKI, 2010, pp. 115-123; *Che cos'è la luce*. Introduzione e postfazione di B. Schefer. Traduzione di P. Frasson. Padova, 2002. Tradução francesa: "Quid sit lumen". In: SCHEFER, Bertrand. *L'art de la lumière*, ed. cit., pp. 13-39; 3. Versão bilíngue (latim-espanhol): "?Qué es la luz?" (apêndice II). In: MUÑOZ, Juan Bosco Díaz-Urmeneta. *La tercera dimensión del*

tal opúsculo, dedicado a Phoebus Capella[983], num visível trocadilho com o deus da luz (Febo), encontramos, nos seus onze capítulos, presentes no segundo livro de suas cartas, muito da reflexão que seria amadurecida em 1493, na versão mais completa, então com dezessete capítulos, que, por sua vez, foi destinada a Pedro de Médici.

Fortemente influenciado pela tradução que empreendera das obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, Ficino redige com Cavalcante uma carta, datada de 19 de dezembro de 1479 e endereçada ao amigo comum Lotterio Neroni. Trata-se da sua *Orphica comparativo Solis ad Deum, atque declaratio idearum*[984]. Em 1492, o filósofo retoma o texto que, depois de revisto e ampliado, dará origem ao seu discurso sobre o sol.

Temos, consequentemente, o *De Sole*[985], o qual, por sua vez, não apenas retomará a analogia entre o astro solar e Deus, como ainda ampliará a significativa relação entre o homem e os demais astros, salvaguardando, todavia, a liberdade e a dignidade humanas em todo o contexto. Redigido durante o verão de 1492, esse opúsculo será reunido ao *De Lumine* e publicado no ano seguinte, sob o título *De Sole et Lumine*[986], que terá edição em Florença, na tipografia de Antonio Miscomini, em 31 de janeiro de 1493, com dedicatória a Pedro de Médici; posteriormente, em Nuremberg (1502) e em Veneza (1503).

---

espejo: ensayo sobre la mirada renacentista. Tradução de Pedro A. Jiménez Manzorro. Sevilla: Universidad de Sevilla (Filosofía y Psicología, 12), 2004, pp. 335-350.

[983] Phoebus Capella foi embaixador de Veneza e amigo de Ficino, vinculado ao projeto platônico.

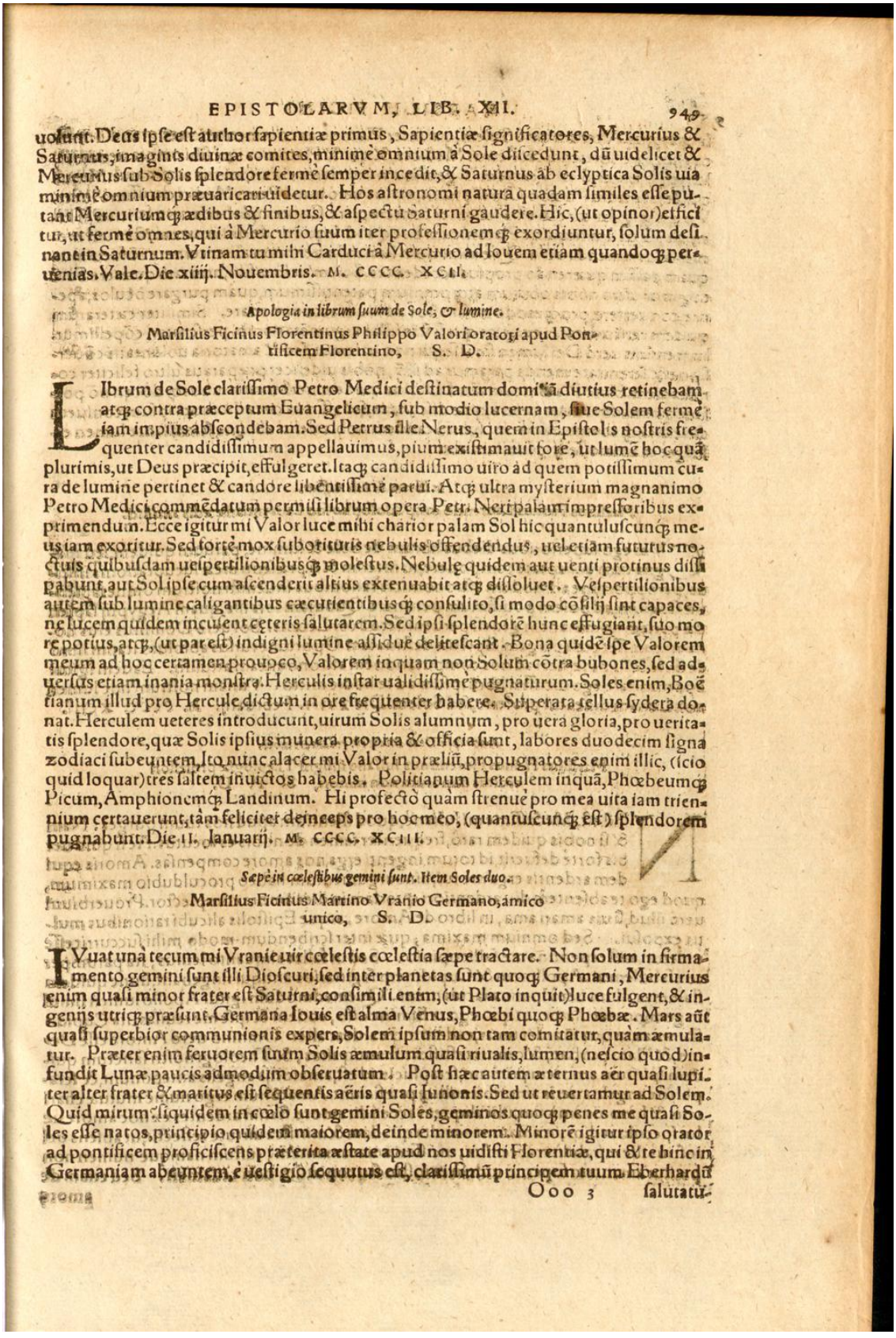
[984] O texto situa-se, conforme nos apontam Reynaud e Galland, em *Opera omnia*, Basilea, 1576 (Reimpressão: Turim: Bottega d'Erasmo, 1959, 2 vol, f. 825-826; no Livro VI da Correspondência de Ficino (Riccardianus 797 e Berolinus latinus 374, que compreendem os sete primeiros livros da Correspondência; Guelferbytanus 2706 da Biblioteca de Wolfenbüttel, que retoma os oito primeiros livros). Michael Allen refere-se ao mesmo texto, situando-o como penúltima carta do terceiro livro da *Epistulae* ficiniana (*Opera*, p. 750). Em relação à tradução, há a versão inglesa dos seis primeiros livros das cartas do filósofo: FICINO, Marsilio. *The letters of Marsilio Ficino*. Tradução do latim pelos membros do Language Department of the School of Economic Science, Londres: Shepherard-Walwyn, 1975. Uma tradução italiana foi organizada por Sebastiano Gentile. In: GENTILE, Sebastiano (org.). *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino* (traduzidas em língua toscana por Felice Figliucci Senese), Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2001; além de uma versão espanhola, realizada por Juan Muñoz, sob o título "Comparación órfica del Sol com Dios, y manifestación de las ideas?". In: MUÑOZ, Juan Bosco Díaz-Urmeneta. *La tercera dimensión del espejo*: ensayo sobre la mirada renacentista. Tradução de Pedro A. Jiménez Manzorro, Sevilla: Universidad de Sevilla (Filosofía y Psicología, 12), pp. 326-334.

[985] Quanto às versões do *De Sole*. 1. Versões latinas: "De sole". In: *Opera omnia*, Basilea, 1576 (Reimpressão com uma introdução de P. O. Kristeller, Turin: Bottega d'Erasmo, 1959 e 1962, 2 vol, p. 965-975, disponível on-line no endereço https://archive.org/details/prosatorilatinid000794mbp/page/n7 (= Ficini, Marsilii. *Opera*, pp. 965-975); In: *Opera Omnia*. Florença: Antonio Miscomini, 1493. 2. Versões em italiano: In: GARIN, E. *Prosatori latini del Quattrocento* (a cura di Eugenio Garin). Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 969-1009; In: FARACOVI, Ornella Pompeo. *Marsilio Ficino:* scritti sull'Astrologia, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli (Classici), 1999, p. 185-215. 3. Versão bilíngue (latim-francês): In: FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière*, ed. cit., p. 76-123. 4. Versão bilíngue (latim-espanhol): FICINO, Marsilio**.** *Sobre el Sol y Sobre el lumen*, tradução de Alejandro Flores Jiménez. ed. cit. 5. Versão espanhola: *De sole*. Tradução G. Cornelius, D. Costello, G. Tobyn, A. Voss e V. Wells, Sphinx. Journal of the London Convivium for Archetypal Studies, 6 (1994), p. 123-148.

[986] FICIN, M. Liber de sole et lumine. In: *Opera omnia*, 1, p. 965-986. Florença: Antonio Miscomini, 1493. Disponível em: <https://archive.org/details/ita-bnc-in2-00001349-002/page/n14> A respeito da *editio princeps*, conferir: KRISTELLER, Paul Oskar. *Supplementum ficinianum,* ed. cit., I, p. LXVII.

Será, portanto, na sua maturidade não apenas intelectual, como também física, que Ficino publicará a reunião dos dois textos, ou melhor, do duplo tema que permanentemente o acompanhou em suas reflexões filosóficas, confirmando, desse modo, a importância atribuída por ele a ambos.

APÊNDICE A – APOLOGIA IN LIBRUM DE SOLE ET LUMINE



EPISTOLARVM, LIB. XII. 949

uoluunt. Deus ipse est author sapientiæ primus, Sapientiæ significatores, Mercurius & Saturnus, imaginis diuinæ comites, minimè omnium à Sole discedunt, dū uidelicet & Mercurius sub Solis splendore fermè semper incedit, & Saturnus ab eclyptica Solis uia minimè omnium præuaricari uidetur. Hos astronomi natura quadam similes esse putant Mercurium cæ dibus & finibus, & aspectu Saturni gaudere. Hic, (ut opinor) effici tur, ut fermè omnes, qui à Mercurio suum iter professionemq; exordiuntur, solum desi nant in Saturnum. Vtinam tu mihi Carduci à Mercurio ad Iouem etiam quandoq; per uenias. Vale. Die xiiij. Nouembris. M. CCCC. XCII.

Apologia in librum suum de Sole, & lumine.

Marsilius Ficinus Florentinus Philippo Valori oratori apud Pon tificem Florentino, S. D.

LIbrum de Sole clarissimo Petro Medici destinatum domi nā diutius retinebam atq; contra præceptum Euangelicum, sub modio lucernam, siue Solem fermè iam impius abscondebam. Sed Petrus ille Nerus, quem in Epistolis nostris fre quenter candidissimum appellauimus, pium existimauit fore, ut lumē hoc quā plurimis, ut Deus præcipit, effulgeret. Itaq; candidissimo uiro ad quem potissimum cu ra de lumine pertinet & candore libentissimè parui. Atq; ultra mysterium magnanimo Petro Medici commēdatum permisi librum opera Petri Neri palam impressoribus ex primendum. Ecce igitur mi Valor luce mihi charior palam Sol hic quantuluscunq; me us iam exoritur. Sed fortè mox subotituris nebulis offendendus, uel etiam futurus no ctuis quibusdam uespertilionibus q; molestus. Nebulę quidem aut uenti protinus dissi pabunt, aut Sol ipse cum ascenderit altius extenuabit atq; dissoluet. Vespertilionibus autem sub lumine caligantibus cæcutientibusq; consulito, si modo cōsilij sint capaces, ne lucem quidem incutient ceteris salutarem. Sed ipsi splendorē hunc effugiant, suo mo re potius, atq; (ut par est) indigni lumine assiduè delitescant. Bona quidē spe Valorem meum ad hoc certamen prouoco, Valorem inquam non solum cōtra bubones, sed ad uersus etiam inania monstra. Herculis instar ualidissimè pugnaturum. Soles enim, Boē tianum illud pro Hercule dictum in ore frequenter habere. Superata tellus sydera do nat. Herculem ueteres introducunt, uirum Solis alumnum, pro uera gloria, pro ueritatis splendore, quæ Solis ipsius munera propria & officia sunt, labores duodecim signa zodiaci subeuntem, Ito nunc alacer mi Valor in præliū, propugnatores enim illic, (ticio quid loquar) tres saltem inuictos habebis. Politianum Herculem inquā, Phœbeumq; Picum, Amphionemq; Landinum. Hi profectò quàm strenuè pro mea uita iam trien nium certauerunt, tàm feliciter deinceps pro hoc meo, (quantuscunq; est) splendorem pugnabunt. Die ii. Ianuarij. M. CCCC. XCIII.

Sæpè in cœlestibus gemini sunt. Item Soles duo.

Marsilius Ficinus Martino Vranio Germano, amico unico, S. D.

IVuat unà tecum mi Vranie uir cœlestis cœlestia sæpe tractare. Non solum in firma mento gemini sunt illi Dioscuri, sed inter planetas sunt quoq; Germani, Mercurius enim quasi minor frater est Saturni, consimili enim, (ut Plato inquit) luce fulgent, & in genijs utriq; præsunt. Germana Iouis est alma Venus, Phœbi quoq; Phœbæ. Mars aūt quasi superbior communionis expers, Solem ipsum non tam comitatur, quàm æmula tur. Præter enim feruorem suum Solis æmulum quasi riualis, lumen, (nescio quod) in fundit Lunæ paucis admodum obseruatum. Post hæc autem æternus aer quasi Iupi ter alter frater & maritus est sequentis aēris quasi Iunonis. Sed ut reuertamur ad Solem. Quid mirum si quidem in cœlo sunt gemini Soles, geminos quoq; penes me quasi So les esse natos, principio quidem maiorem, deinde minorem. Minorē igitur ipso orator ad pontificem proficiscens præterita æstate apud nos uidisti Florentiæ, qui & te hinc in Germaniam abeuntem, è uestigio secutus est, clarissimū principem tuum Eberhardū

Fonte: Página 949 da *Opera Omnia* de Marsilio Ficino (1576)

Marsilius Ficinus Florentinus Philippo Valori oratori apud Pontificem Florentino. S. D.

Librum de Sole clarissimo Petro Medici destinatum domi iam diutius retinebam. Atque contra praeceptum evangelicum: sub modio lucernam sive Solem ferme iam impius ascondebam[987]. Sed Petrus ille Nerus quem in epistolis nostris frequenter candidissimum appellavimus pium existimavit fore ut lumen hoc quam plurimis (ut deus praecipit) effulgerer. Itaque candidissimo Viro ad quem potissimum cura de lumine pertinet et candore libentissime parui. Atque ultra mysterium Magnanimo Petro Medici commendatum permisi librum opera Petri Neri palam impressoribus exprimendum. Ecce igitur mi Valor luce mihi carior[988] palam Sol hic quantuluscunque meus iam exoritur. Sed forte mox suborituris nebulis offundendus[989]: vel et futurus noctuis quibusdam vespertilionibusque molestus. Nebulas[990] quidem aut venti protinus dissipabunt aut Sol ipse cum ascenderit altius extenuabit atque dissoluet. Vespertilionibus autem sub lumine caligantibus caecutientibusque consulito: si modo consilii sint capaces ne lucem quidem incusent ceteris salutarem. Sed ipsi splendorem hunc effugiant suo more potius: atque ut par est indigni lumine assidue delitescant. Bona quidem spe Valorem meum ad hoc certamen provoco: Valorem inquam non solum contra bubones: Sed adversus etiam immania[991] monstra Herculis instar validissime pugnaturum. Soles enim Boetianum illud pro Hercule dictum in ore frequenter habere. Superata tellus sidera[992] donat. Herculem veteres introducunt virum Solis alumnum pro vera gloria pro veritatis splendore quae Solis ipsus munera propria et officia sunt: labores duodecim quasi duodecim signa Zodiaci subeuntem. Ito nunc alacer mi. Valor in praelium. Propugnatores enim illic (scio quid loquar) tres faltem invictuos habebis. Politianum Herculem inquam: Phoebeum Picum: Amphioneumque Landinum. Hi profecto quam strenue pro mea vita iam triennium certaverunt: tam feliciter deinceps pro hoc meo quantuscunque est splendore pugnabunt. Die. xi. Ianuani. M.CCCCLXXXXIII[993].

---

[987] Ocorrem algumas divergências na grafia de alguns termos da presente *Apologia*, quando comparamos as duas edições da *Opera Omnia* (1493 e 1576). Apontaremos algumas, tais como: 1493: ascondebam; 1576: abscondebam.
[988] 1493: carior; 1576: charior.
[989] 1493: offundendus; 1576: offendendus.
[990] 1493: nebulas; 1576: nebulae.
[991] 1493: immania; 1576: inania.
[992] 1493: sidera; 1576: sydera.
[993] Registro da data na *Opera Omnia*: Die.II.Ianuani.M.CCCC.XCIII.

Apologia do Livro do Sol e da Luz[994]

Marsilio Ficino florentino a Filipo Valori[995], orador florentino, junto ao Papa

Mantinha em casa já há algum tempo o *Livro do Sol*, destinado ao claríssimo Pedro de Médici[996]; contra os preceitos evangélicos, ímpio, escondia o Sol, tal qual a luz sob o alqueire[997]. Porém, aquele Pedro de Nero[998], que nas minhas cartas frequentemente o defini candidíssimo, pensou que seria justo que a luz resplandecesse, como Deus ordenou, para quantos fosse possível. Obedeci de bom grado a esse puríssimo homem, no qual, mais do que em qualquer outro, convém o cuidado da luz e da candura. E, assim, o mistério, que ao magnânimo Pedro de Médici era destinado, o enviei para que fosse confiado aos tipógrafos por intermédio de Pedro de Nero. Eis então, meu Valori[999], que esse Sol, a mim mais caro que a luz, surge agora visivelmente, por menor que seja. Contudo, talvez ele seja provocado por névoas que estão prestes a subir, ou irritará algum morcego ou pássaro noturno. Porém, neves e ventos dissolverão rapidamente, ou o próprio Sol, ao se elevar, os enfraquecerá e os dissolverá. Aos morcegos, que mesmo na luz se envolvem na escuridão, e não veem, recomendará – se eles são capazes de serem aconselhados – de não acusarem a luz, que a todos os outros é salutar. Antes fogem, segundo o seu costume, dessa luz, da qual são indignos, e continuam a esconder-se.

---

994 "Epistolarum Liber XII". In: Ficinus, Marsilius. *Opera omnia*, Basilea: 1576, p. 949. A apologia foi redigida em razão das polêmicas que se seguiram com a publicação do *De Sole et Lumine*, em 1493.

995 Filippo Valori (1456-1494): importante amigo e financiador de publicações de Ficino. Sua influência foi retratada em "Marsilio Ficino and the Valori Family" In: *The guardians of republicanism*: the Valori Family in the florentine Renaissance. New York: Oxford, 2008. pp. 46-62.

996 Pedro de Médici ou Piero di Lorenzo de' Medici (1471-1503), a quem Ficino dedica os seus opúsculos *De Sole* e *De Lumine*, foi governante de Florença, após à morte de Lourenço, no ano de 1492, dando continuidade ao mecenato de Ficino. Porém, em 1494, foi exilado e entrou para a história como Pedro, *o Desafortunado*, em razão do seu caráter frágil para defender os interesses florentinos.

997 Aqui Ficino faz alusão a uma conhecida parábola de Jesus, conhecida como Parábola da Luz do Mundo ou Parábola da candeia, presente em três passagens do Novo Testamento: *Mateus*, 5:14-16, *Marcos*, 4:21-25 e *Lucas*, 8:16-18; além de existir uma versão abreviada no não canônico Evangelho de Tomé (fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Par%C3%A1bola_da_Luz_do_Mundo). O discurso de Jesus nesta parábola teria por objetivo mostrar a importância de todo aquele que fora iluminado pela luz do evangelho ("Vós sois a luz do mundo" – *Mateus*, 5:14) dever propagar a luz para as outras pessoas ("assim resplandeça a vossa luz diante dos homens" – *Mateus*, 5:16). Esse constituirá um importante preceito ficiniano: o conhecimento, uma vez adquirido, deve ser repassado, uma vez que "o amor o leva, por um ardente desejo, a ensinar e a escrever, para que a ciência engendrada, permanecendo seja em escritos, seja na alma dos discípulos, e a inteligência do mestre e a verdade sejam eternas entre os homens" (FICINO, Marsilio. *De Amore*, VI, 11).

998 Pedro de Nero ou Piero del Nero (1440-1512): frequentador da Academia Florentina e muito amigo de Marsilio Ficino, era chamado por este, de "candidíssimo", em evidente trocadilho com o sobrenome "del Nero". Ocupou vários cargos na magistratura e financiou a publicação da obra ficiniana *De sole et de Lumine*, em 1493.

999 A relação entre Ficino e a família Valori, que o apoiava política e financeiramente, foi detalhadamente retratada por Mark Jurdjevic em *Guardians of Republicanism:* The Valori Family in the Florentine Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2008. pp. 46-62.

Conclamo, pois, com boa esperança, o meu Valori a lutar por mim. Valori, digo, não apenas contra as corujas, mas também contra monstros gigantescos. Ele combaterá com grandíssimo valor, como Hércules. Na verdade, você costuma ter nos lábios com frequência o dito de Boécio sobre Hércules: "A Terra, conquistada, doa as estrelas". Os antigos apresentam Hércules, aluno do Sol, que se submete, pela verdadeira glória e esplendor da verdade, que são as funções e tarefas do próprio Sol, a doze trabalhos, como os signos do Zodíaco[1000]. Vá, portanto, à batalha, meu álacre Valori; nela terá (sei o que digo) ao menos três convidativos companheiros. Falo de Hércules Policiano, do febeu Pico e de Landino Anfione. Esses já combateram três anos pelo meu livro *De Vita*[1001] com tanto valor, do mesmo modo como defenderão agora este meu livro sobre o esplendor, por mais modesto que ele seja.

2 de janeiro de 1493.

[1000] Nesta passagem notamos tanto a influência mitológica quanto a astrológica, que serão marcantes na filosofia ficiniana.

[1001] Com o seu *De Vita*, obra em que Ficino explicitou a sua polêmica teoria sobre a magia, o autor precisou elaborar um discurso em sua própria defesa, além de contar com a influência de amigos junto à Cúria Romana, evitando a sua condenação por heresia.

APÊNDICE B – TRADUÇÃO: *DE SOLE* (SOBRE O SOL)

LIBER DE SOLE. 965

In hõc opuſculo de Sole & lumine quædam ſunt, quæ in alijs Marſilij operibus quoq; reperiuntur, ſed cum author ipſe hoc compendium, gratificari & conſulere nim irum uolens, ijs qui magna uolumina non potuerunt habere ſcripſerit, mutare nihil uoluimus.

MARSILII FICINI
In librum de Sole ad magnanimum Petrum Medicem,
PROOEMIVM.

NOuam Platonis interpretationem auſpicijs iamdiu tuis incœptã Magnanime Petre quotidie proſequor, atq; (ut te non latet) crebrioribus articulorum diſtinctionibus, longioribusq;, quantum res ipſa poſtulat, argumentis explano. Itaq; cum nuper ad myſterium illud Platonicum peruenisſem, ubi Solem ad ipſum Deum artificioſiſſimè comparat, placuit rem tantam aliquanto latius explicare, præſertim quia Dionyſius noſter Areopagita Platonicorum primus, cuius interpretationẽ in manibus habeo, ſimilẽ Solis ad Deum cõparationem libenter amplectitur. Dum igitur ad Solem hunc quaſi lucernam pluribus iã noctibus lucubrarem, cogitaui rem hãc electiſſimam ex opere magno ſeligere, & proprio commendare compẽdio. Idq; de Sole myſterium quaſi Phœbeum munus ad te potiſſimum & Phœbi Muſarum ducis aluminum; & Muſarum patronum mittere, cui etiam uniuerſa hæc noua Platonis interpretatio dedicatur, ut hac interim luce quaſi Luna quadam, quale futurum ſit Platonicum opus totum tanquam Sol ad Lunam, augureris, ac ſi quando Platonem meum imò iamdiu ueſtrũ amauiſti, poſthac lumine hoc accenſus ardentius ames, & tota mente complectaris amatum.

MARSILII FICINI
Verba ad lectorem, librum hunc allegoricum & anagogicum eſſe potius quàm dogmaticum, Cap. I.

PYthagoricum præceptum eſt, magnanime Petre, profectò diuinum de reb. myſterijsq; diuinis abſq; lumine non loquendum. Ut quibus, (ut arbitror) uerbis non id ſolum ſapiens ille ſignificat, nihil in rebus diuinis audendũ, niſi quatenus ipſa Dei lux illinc afflatis mentibus pateſecerit, ſed etiam admonere uidetur, ne ſine huius manifeſtę lucis comparatione ad occultam diuinorum lucem, uel percipiendam, uel declarandam proficiſcamur. Ab hac igitur nos ad illam nõ tàm rationibus in præſentia, quàm comparationibus quibuſdam deductis ex lumine, pro uiribus accedemus. At uerò tu interim, accuratiſſime lector, utinã & nobis indulgentiſſime, Apollinei modo & quaſi poëtici ſub Sole permiſſi memor, ſeueriora poſthac à nobis, &, (ut Græci aiunt) dogmatica ne exigito. Allegoricam equidem duntaxat & anagogicam ingeniorum exercitationem, fideiuſſore Phœbo, cuius hæc ſunt munera, ſum pollicitus. Non diſputant unquã cum Apolline Muſæ, ſed canunt. Ipſe quinetiam Mercurius primus diſputationum artifex, & ſi cum Saturno uel Ioue tractat grauia, tamen cum Apolline ludit. Ille quidem non aptè ſolum iocantur, ſed diſtinè. Nos autem utinam ſaltem non ineptè ludamus. Sed iam noſtra hæc luminis qualiacunq; futuri ſint acturi præludia, ipſo bono, id eſt, ſum mo Deo feliciter inſpirante, prodeamus in lucem.

Ppp 3 Quomo-

Fonte: Página 965 da *Opera Omnia* de Marsilio Ficino (1576)

De Sole

Marsilii Ficini Prohemium

In librum de Sole ad Magnanimum Petrum Medicem

Novam Platonis interpretationem auspiciis iamdiu tuis incoeptam Magnanime Petre quotidie prosequor, atque (ut te non latet) crebrioribus articulorum distinctionibus, longioribusque, quantum res ipsa postulat, argumentis explano. Itaque cum nuper ad mysterium illud Platonicum pervenissem, ubi Solem ad ipsum Deum artificiosissime comparat, placuit rem tantam aliquanto latius explicare, praesertim quia Dionysius noster Areopagita Platonicorum primus, cuius interpretationem in manibus habeo, similem Solis ad Deum comparationem libenter amplectitur. Dum igitur ad Solem hunc quasi lucernam pluribus iam noctibus lucubrarem, cogitavi rem hanc electissimam ex opere magno seligere, et proprio commendare compendio. Idque de Sole mysterium quasi Phoebeum munus, ad te potissimum et Phoebi Musarum ducis alumnum, et Musarum patronum mittere, cui etiam universa haec nova Platonis interpretatio dedicatur, ut hac interim luce quasi Luna quadam, quale futurum sit Platonicum opus totum tanquam Sol ad Lunam, augureris, ac si quando Platonem meum imo iamdiu vestrum amavisti, posthac lumine hoc accensus ardentius ames, et tota mente complectaris amatum.

De Sole

Proêmio de Marsilio Ficino ao *Livro sobre o Sol*

para o magnânimo Pedro de Médici

Prossigo a cada dia, sob a tua proteção, magnânimo Pedro, na nova interpretação de Platão, há algum tempo já iniciada [1002]; e, como não ignoras, a exponho, quando o assunto o requer, com as mais frequentes distinções de artigos e de demonstrações mais longas. Sendo assim, quando cheguei, recentemente, àquele mistério platônico, no qual, com grandíssima arte, se compara o Sol ao próprio Deus[1003], pareceu-me bom desenvolver mais longamente um

[1002] Ficino recebera de Cosme de Médici, bisavô de Pedro, a tarefa de traduzir as obras platônicas e neoplatônicas, o que realiza durante toda a sua vida. Nota-se, no entanto, que ele não se limita a realizar meras traduções, mas, através dos seus próprios comentários, obtém uma nova interpretação de todo o material, como menciona nesta dedicatória.

[1003] Platão, no livro VI da sua *A República* (508a-509b), através do uso da analogia, declara que o Sol representa no mundo visível o mesmo que o Bem no mundo inteligível; e, no livro VII (517bc), ao mencionar o retorno

assunto de tão grande importância; sobretudo porque o nosso Dionísio Areopagita, primeiro entre os platônicos, cuja interpretação tenho em minhas mãos, abraça de bom grado uma comparação semelhante entre o Sol e Deus[1004]. Então, depois de ter velado muitas noites a trabalhar à luz desse Sol, como se fosse uma lanterna, pensei em isolar da vasta obra esse assunto tão seleto e confiá-lo a este resumo. E esse mistério sobre o Sol, como um presente de Febo, decidi enviá-lo a ti, o mais poderoso; a ti, que és aluno de Febo[1005], guia das Musas[1006] e delas o patrono; a ti, a quem é dedicada na sua inteireza essa nova interpretação de Platão, de modo que, enquanto aguardas, adivinhes à luz desta, que é, por assim dizer, uma Lua, de que natureza será toda a obra de Platão, assim como, pela luz da Lua, vislumbras a do Sol[1007]. E, se, de fato, por um longo tempo, tu amaste o meu Platão, agora, iluminado por esta luz [lumine][1008], possas amá-lo com mais ardor e abraçá-lo com toda a mente.

Cap. I

Verba ad lectorem, librum hunc allegoricum et anagogicum esse potius quam dogmaticum

---

da alma ao mundo inteligível e o acesso à "ideia do Bem", estabelece o paralelo entre a luz presente no mundo visível e a luz do mundo inteligível. Ficino refere-se a tais passagens na sua *Teologia Platônica*, XII, 1.

[1004] Na época de Ficino ainda era marcante a influência de Dionísio Areopagita. Acreditava-se que esse autor tivesse sido o membro do Areópago convertido por Paulo, o apóstolo (Atos, XVII, 34). Atualmente, há a hipótese de que os textos tenham sido redigidos no fim do século IV ou no início do século V. Na obra *Dos nomes divinos* **(**IV, 1-6), atribuída ao Pseudo-Dionísio, o Sol é a imagem visível da Bondade divina. A tradução de outra obra de Dionísio – A hierarquia celeste – é entregue por Ficino em 1492.

[1005] Febo, forma latina do grego *Phoîbos* [brilhante], é considerado o deus da luz, simbolizado pelo sol, cruzando os céus numa carruagem; é o guia das musas e o inspirador dos poetas ("todos os poetas designam Febo como guia das musas e da ciência", *De Vita*, I, 8). Ficino declara também que as musas cantam e dançam sob a direção de Apolo, seu correspondente grego (*Teologia Platônica*, IV, 1). Na teoria dos furores ficinianos, Febo rege a adivinhação e a profecia. Para Plotino, o termo significava a negação da pluralidade: "não-muitos" (a-poli), sendo identificado com o Uno. "Apolo simboliza a suprema espiritualização; é um dos mais belos símbolos da ascensão humana" In: CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 67. Apolo-Febo é o deus inspirador do opúsculo *De Sole*.

[1006] São nove as musas, filhas de Zeus e de Mnemosine, protetoras das artes e das ciências, tão valorizadas pelos neoplatônicos florentinos (Calíope – poesia épica; Clio – a história; Polímnia – a poesia sacra; Euterpe – a música; Tersícore – a poesia e a dança; Érato – a poesia amorosa ou lírica; Melpômene – a tragédia; Tália – a comédia e Urânia – a Astronomia).

[1007] Utilizando-se de analogias, como já era de seu costume, o opúsculo é considerado aqui como um vislumbre (luz da lua; sombra), um "aperitivo" em relação ao que será o seu comentário completo à obra platônica (luz do sol; obra-prima).

[1008] Ficino emprega os termos *lux* e *lumen* para fazer referência à luz. Sabemos que não são sinônimos e que à *lux* corresponde geralmente a luz em seu estado primeiro, relacionada à fonte de toda a luz e, por extensão, a Deus; *lumen*, por sua vez, identifica-se com luz projetada, constituindo o veículo que serve de passagem da luz divina até o mundo visível. Alejandro Flores Jiménez, na sua tradução para o espanhol dos textos latinos *De sole* e *De lumine*, relatou a dificuldade de evidenciar o emprego da sutil significação, já que, na língua espanhola, apenas uma só palavra (luz) se refere a ambas. Sendo assim, adotou a grafia de *lumen*, traduzindo apenas *lux* por luz.

Pythagoricum praeceptum est, magnanime Petre, profecto divinum de rebus mysteriisque divinis absque lumine non loquendum. In quibus, (ut arbitror) verbis non id solum sapiens ille significat, nihil in rebus divinis audendum, nisi quatenus ipsa Dei lux illinc afflatis mentibus patefecerit, sed etiam admonere videtur, ne sine huius manifestae lucis comparatione ad occultam divinorum lucem vel percipiendam vel declarandam proficiscamur. Ab hac igitur nos ad illam non tam rationibus in praesentia, quam comparationibus quibusdam deductis ex lumine, pro viribus accedemus. At vero tu interim, accuratissime lector, utinam et nobis indulgentissime, Apollinei modo et quasi poetici sub Sole permissi memor, severiora posthac a nobis, et, (ut Graeci aiunt) dogmatica ne exigito. Allegoricam equidem duntaxat et anagogicam ingeniorum exercitationem, fideiussore Phoebo, cuius haec sunt munera, sum pollicitus. Non disputant unquam cum Apolline Musae, sed canunt. Ipse quinetiam Mercurius primus disputationum artifex, et si cum Saturno vel Iove tractat gravia, tamen cum Apolline ludit. Ille quidem non apte solum iocantur, sed divine. Nos autem utinam saltem non inepte ludamus. Sed iam nostra haec luminis qualiacumque futura[1009] sint acturi praeludia, ipso bono, id est, summo Deo feliciter inspirante, prodeamus in lucem.

Capítulo I

Palavras de Marsilio Ficino ao leitor: este é um livro mais alegórico e anagógico[1010] que dogmático

O preceito pitagórico, magnânimo Pedro, é verdadeiramente divino, de que não se deve falar nem das coisas nem dos mistérios divinos sem luz [lumine][1011]. Com tais palavras, suponho, aquele sábio não quer dizer apenas que não se deve aventurar nas coisas divinas além do ponto em que, do alto, a própria luz [lux] de Deus torna-se visível às mentes inspiradas; mas parece também nos alertar para não nos voltarmos a apreender e expressar a oculta[1012] luz divina, senão através da comparação com essa luz [lumine] visível[1013].

[1009] 1493: futura; 1576: futuri.

[1010] Anagogia é um termo derivado do grego que sugere uma "subida" ou "ascensão", no sentido de êxtase místico, ou arrebatamento da alma na contemplação das coisas divinas. Considerando a dificuldade do acesso direto ao mundo inteligível, Ficino associa ao processo anagógico o recorrente emprego das figuras de linguagem (analogias, alegorias, metáforas), considerando-as mais adequadas para a extrapolação dos limites da experiência meramente racional ou dogmática.

[1011] Ficino refere-se ao décimo segundo preceito pitagórico presente na obra de Jâmblico: “Sobre temas pitagóricos no hables sin luz”. In: JÂMBLICO, *Protréptico.* Madrid: Gredos, 2003, 21, 4, p. 307. E-book.

[1012] “Oculta luz”: Ficino lança mão do emprego de oximoros, como figuras de estilos adequadas para expressar a relação quase ambígua entre os conceitos.

Abordaremos aquela luz, na medida das nossas forças, não tanto por raciocínios, mas por certas comparações extraídas a partir dela. Enquanto isso, leitor diligentíssimo (e queiram os céus que sejas igualmente indulgente), recordes a promessa apolínea, e quase poética, a respeito do Sol, e não pretendas de mim discursos mais sérios e dogmáticos, como dizem os gregos. Prometo apenas um exercício alegórico e anagógico da inteligência, com a garantia de Febo, ao qual essa atividade pertence[1014]. As musas, de fato, com Apolo não discutem, mas cantam. O próprio Mercúrio, primeiro autor das disputas, com Apolo brinca, enquanto enfrenta graves questões com Saturno e Júpiter. Não brinca, porém, apenas de modo relevante, mas como um deus. No que me diz respeito, possa eu brincar de modo não pueril[1015]. Porém é hora de destacar, se o próprio bem, ou seja, o Sumo Deus, felizmente me inspira, os meus prelúdios sobre a luz, sejam eles quais forem.

Cap. II

Quomodo Solis lumen sit ipsi bono scilicet Deo, simile

Res nulla magis quam lumen refert naturam boni. Primo quidem lumen in genere sensibili purissimum eminentissimumque apparet. Secundo, facillime omnium, et amplissime, momentoque dilatatur. Tertio, innoxium occurrit omnibus atque penetrat, et lenissimum atque blandissimum. Quarto calorem secum fert almum, omnia foventem, et generantem, atque moventem. Quinto, dum adest inestque cunctis, a nullo inficitur, nulli miscetur. Similiter ipsum bonum totum rerum ordinem supereminet, amplissime dilatatur, mulcet, et allicit omnia. Nihil cogit, amorem quasi calorem habet ubique comitem, quo singula passim inescantur[1016], bonumque libenter asciscunt. Ubique rerum penetralibus praesentissimum, commertium cum rebus nullum habet. Denique sicut ipsum bonum inextimabile est, atque ineffabile, ita ferme lumen. Hoc enim nullus adhuc definit philosophorum, ut nihil lumine clarius sit alicubi, nihil rursus videatur obscurius, sicut bonum et notissimum est omnium, et pariter ignotissimum.

[1013] Ficino repetirá frequentemente que é a partir do mundo sensível ou da luz visível que ocorre a ascensão ao mundo inteligível ou à luz divina. Não há nele a negação da matéria ou do corpo, mas a sua valorização como instrumento de suma importância para o retorno da alma à sua fonte.

[1014] A linguagem metafórica, plena de analogias, constituirá um recurso a que Ficino se valerá para diminuir simbolicamente o grande abismo entre os mundos físico e inteligível.

[1015] O autor recorre à imagem de um jogo sério. Essa atitude, longe de banalizar o exercício filosófico, valoriza o seu poder metalinguístico. Sobre essa concepção da filosofia como um jogo sério, conferir os seguintes estudos: LAZZARIN, Francesca. L'ideale del 'severe ludere' nel pensiero di Marsilio Ficino. In: Accademia: revue de la Société Marsile Ficin 7 (2005), pp. 61-78; BARTOCCI, Barbara. *Plato's Parmenides as serious game*: Contarini and the Renaissance Reception of Proclus. In: Reading Proclus and the Book of Causes (vol. I). Brill, 2019.

[1016] 1493: inescantur; 1576: inescant.

Quamobrem Iamblichus Platonicus huc postremo confugit, ut lumen, actum quendam et imaginem perspicuam divinae intelligentiae nominaret. Quemadmodum emicans e visu radius est ipsius visus imago. Forte vero lumen est ipse visus caelestis animae, vel visionis ipsius actus ad exteriora porrectus, eminus quidem agens, caelum interea non relinquens, sed semper ibi continuus, exterioribus non permixtus. Videndo agens simul atque tangendo. Nos saltem lumen solemus dicere vestigium quoddam vitae mundanae, quasi proportione quadam seipsam oculis offerentis. Vel quasi spiritum vitalem inter mundi animam, atque corpus. Sed de hoc in Theologia nostra satis diximus. Quamobrem ubi multas supra caelum mentes angelicas quasi luces, earumque ordinem et invicem, et ad unum Deum patrem luminum asseverare studes, quid nam tibi longis investigationum ambagibus[1017] opus erit? Caelum suspice precor caelestis patriae civis, caelum ad hoc ipsum perspicue declarandum ordinatissimum a Deo factum, atque patentissimum. Caelestia igitur tibi sursum conspicienti, statim per ipsos stellarum radios tanquam oculorum suorum aspectus atque nutus enarrant[1018] gloriam Dei, et opera manuum eius nuntiat firmamentum. Sol vero maxime Deum ipsum tibi significare potest. Sol tibi signa dabit, Solem quis dicere falsum audeat? Ita demum invisibilia Dei, id est, angelica numina per stellas potissimum intellecta conspiciuntur, per Solem vero sempiterna quoque Dei virtus atque divinitas.

Capítulo II

De que modo a luz do Sol é semelhante ao Bem em si, ou seja, a Deus

Nada, mais do que a luz, lembra a natureza do bem[1019]. Em primeiro lugar, porque, entre as coisas sensíveis, a luz parece a mais pura e elevada[1020]. Em segundo lugar, porque se propaga instantaneamente e largamente, mais facilmente do que qualquer outra coisa. Em terceiro lugar, porque atende às coisas sem causar danos, e a todas as coisas penetra com leveza e doçura. Em quarto lugar, porque traz consigo um calor vital, que nutre, gera e move[1021]. Em quinto lugar, porque enquanto está presente dentro e ao redor de tudo, nada a

---

[1017] 1493: ambagibus; 1576: amabagibus.
[1018] 1493: enarrant; 1576: errant.
[1019] Ficino retoma esse argumento no seu *De Lumine* (XVI).
[1020] A luz visível assume em Ficino o primeiro lugar entre as coisas sensíveis, constituindo, conforme aponta Julie Reynaud, em sua tradução francesa do *De Sole* (ver Métaphysique de la lumière, ed. cit., p. 217, nota 225), um *primum in aliquo genere*, o que se repetirá na *Comparação Órfica* ficiniana. A respeito desse assunto, há o minucioso estudo realizado por Kristeller, intitulado "Teoria del 'primum in aliquo genere'". In: KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. ed. cit., pp. 158 e 159.
[1021] "Duas habet lumen qualitates, fulgorem atque calorem". In: FICINO, Marsilio. *Théologie platonicienne*, XV, 5, p. 34.

contamina e a nada se mistura[1022]. De modo similar, o bem em si está acima de toda ordem das coisas, difunde-se largamente, tudo acaricia e atrai[1023] para si. Não força nada, tem sempre e em toda a parte como companheiro o amor, quase um calor[1024] pelo qual cada coisa singular é atraída e pelo qual acolhe de bom grado o bem. Em todo o lugar, está presente no íntimo de cada coisa, embora não se una a nenhuma. Enfim: o bem em si é inestimável e inefável[1025]; o mesmo acontece com a luz. Nenhum filósofo, de fato, até agora jamais a definiu: portanto, embora em nenhum lugar exista algo mais claro, nada parece mais obscuro. Do mesmo modo, o bem é a coisa mais conhecida e, concomitantemente, a mais desconhecida de todas.

Por essa razão, o platônico Jâmblico chega a esta conclusão: define a luz como um ato e uma imagem visível da inteligência divina. Como um raio que parte da vista é uma imagem da própria vista, talvez a luz seja a visão da alma celeste[1026], o ato da própria visão, voltada para o exterior, agindo à distância, sem abandonar o céu, mas permanecendo sempre em continuidade consigo mesma[1027]; não se mistura às coisas externas, mas age através da visão e, tocando as coisas, as torna visíveis. Eu, pelo menos, costumo falar da luz como um traço da vida do mundo, que se oferece aos olhos segundo uma certa proporção; ou como uma espécie de espírito vital, intermediário entre a alma e o corpo do mundo[1028]. Porém, sobre isso tratei suficientemente na minha *Teologia*[1029].

Que necessidade existe, então, de ficar investigando por um longo tempo, se se deseja colocar, acima do céu, muitas mentes angélicas, que são como luzes; ilustrando sua ordem mútua a sua relação recíproca e com Deus, pai das luzes? Observa o céu, te peço, cidadão da pátria celeste; aquele céu que foi criado por Deus de modo ordenado e visível, propriamente para tornar tudo isso claro. Os corpos celestes, de fato, quando os vejo, imediatamente,

---

[1022] A luz não sofre qualquer violência, permanecendo toda inteira em qualquer parte, afirma Ficino em sua *Teologia Platônica* (XV, 5). De natureza incorpórea, a luz recebe as cores (ou a multiplicidade) de modo espiritual e, sendo assim, nada a contamina, defende o filósofo em seu *De Amore* (V, 4). Argumento a que recorrerá em diversas passagens de seu corpus filosófico.

[1023] Na metafísica amorosa de Ficino evidencia-se esse poder atrator do Bem, do qual tudo parte e para o qual tudo, após passar pelo mundo, tende a retornar (*De Amore*, II, 2).

[1024] Julie Reynaud, em sua tradução francesa do *De Sole* (ver Métaphysique de la lumière, ed. cit., p. 217, nota 228) observa que Ficino também realiza a identificação entre calor e amor numa carta endereçada a Antonio Cronico, intitulada "Pro libro de Sole", onde afirmará: "amor autem calor quidam est" (ver FICINO, *Opera Omnia*, p. 957).

[1025] É notória a influência em Ficino da teologia negativa do Pseudo-Dionísio, através da inefabilidade de Deus. Ver PSEUDO-DIONÍSIO. *Os nomes divinos*, II, 4 ("o que está acima de toda afirmação e negação") e VIII, 2, ("que a tudo transcende, inefável, incognoscível, inconcebível [...]").

[1026] Essa comparação entre o olho (globo ocular) e o Sol (globo solar) também se encontra desenvolvida em: FICINO, Marsilio. *Théologie platonicienne*, XVI, 3.

[1027] Jâmblico. *De mysteriis*, I, 9. Para Jâmblico, há uma continuidade na luz, a qual permanece a mesma em toda a parte. A luz visível é a imagem da luz em sua fonte.

[1028] A respeito da intermediação do espírito ver também FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 3.

[1029] Obra-prima de Ficino, publicada em 1482. FICINO, Marsile. *Théologie platonnicienne de l'immortalité des ames*. Paris: Belles Lettres, 1958.

através dos raios das estrelas, quase indícios e expressões dos seus olhos[1030], "narram a história de Deus; o firmamento anuncia a obra das suas mãos"[1031]. Porém, é sobretudo o Sol que pode significar o próprio Deus[1032]. O Sol te dará claros sinais. Quem ousará julgar falso o Sol? Assim, enfim, as divinas inteligências invisíveis, ou seja, as mentes angélicas, tornam-se visíveis através das estrelas; e o Sol declara o poder eterno e a divindade de Deus.

Cap. III
Sol caelestium illuminator et Dominus atque moderator

Sol tanquam manifestus caeli Dominus omnia prorsus caelestia regit, et moderatur. Magnitudinem eius ingentem qua centies sexagiesque[1033] et sexties terram continere putatur in praesentia praetermittam. Principio lumen stellis omnibus inserit. Sive nativum illae per se lumen exiguum habeant, (ut nonnulli suspicantur) sive nullum (ut plurimi putant). Deinde illum imprimis ex signis XII, vivum, ut inquit Aly[1034] et Abraham, dicitur, et apparet effectu[1035], quod Sol eo tempore vegetat. Immo[1036] vero duo utrinque signa Sol tanta virtute complet, ut utrunque spatium apud Arabes ductoria Solis, id est, regium solium appelletur. In quo planetae dum sunt, incendium tamen interea devitantes, virtute mirifica pollent. Praesertim si in hoc ipso intervallo positi Planetae quidem superiores exoriantur ante Solem, inferiores vero post Solem. Rursus signum illud in quo regnat Sol, id est, Aries, caput inde fit signorum, caputque in quolibet vivente significat. Illud quoque signum quod Solis, est domicilium, id est, Leo, et cor est signorum, et in quolibet vivente cor obtinet. Iam vero cum Sol pervenit ad Leonem, epidimiam quasi Pytonicum venenum in regionibus multis extinguit. Praeterea semper ab ingressu Solis in Arietem annua totius orbis fortuna dependet. Et hinc quidem proprie natura Veris. Ab ingressu autem Solis in Cancrum aestatis qualitas iudicatur. Ab introitu in Libram, autumni natura. Ab accessu in Capricornum hiemis[1037] qualitas invenitur. Comperta videlicet ubique[1038] praesenti figura caelestium. Merito cum tempus a motu dependeat, Sol per quattuor[1039] signa mobilia, tempora quattuor[1040] anni distinguit. Item

---

[1030] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, IV, 1; De Vita, III, 11.
[1031] *BÍBLIA SAGRADA. Salmo*, XIX.
[1032] FICINO, *De Amore*, II, 5.
[1033] 1493: sexagiesque et sexties; 1576: sexagies.
[1034] 1493: Aly; 1576: Haly.
[1035] 1493: effectu; 1576: affectu.
[1036] 1493: immo; 1576: imo.
[1037] 1493: hiemis; 1576: hyemis.
[1038] 1493: ubique; 1576: ubi.
[1039] 1493: quattuor; 1576: quatuor.
[1040] 1493: quattuor; 1576: quatuor.

a reditu Solis in nativitatis uniuscuiusque gradum atque minutum sua cuique varia[1041] per annum fortuna revolvitur. Accedit ad haec quod motus Solis tanquam primi et principis planetarum, (ut Aristoteles inquit) simplicissimus est, nec a medio discedens Zodiaco, sicut caeteri, neque regrediens.

Capítulo III

O Sol ilumina, governa e regula os céus[1042]

O Sol, como senhor visível do céu, rege e modera todos os corpos celestes. Deixarei de parte a sua extraordinária grandeza, que se pensa conter a Terra cento e sessenta e seis vezes. Em primeiro lugar, dá luz a todas as estrelas, sejam aquelas que tenham por si mesmas uma pequena luz própria (como alguns especulam), sejam as que não a tenham absolutamente (como pensa a maioria). Em segundo lugar, é definido, e parece de fato, o mais vivo dos doze signos aquele que no momento o sol fortalece, como dizem Haly[1043] e Abraham[1044]. O Sol, pois, enche de tanta energia dois signos, de uma e de outra parte, e ambos são ditos por astrólogos árabes os lugares onde o Sol é guia, ou os tronos reais do Sol[1045]. Quando os planetas se encontram neles, sem serem queimados, estão com uma energia extraordinária[1046], especialmente se, naquela porção do círculo zodiacal, os planetas superiores surgem antes do Sol, os inferiores depois do Sol[1047]. O signo no qual o Sol reina, isto é, Áries, torna-se justamente por isso a cabeça dos signos, e em cada ser vivo indica a cabeça. O signo que é o domicílio do Sol, ou seja, o Leão, é o coração dos signos e governa o coração em cada ser vivo[1048]. Quando o Sol entra em Leão, extingue a epidemia[1049], que é como o veneno de uma

---

[1041] 1493: varia; 1576: paria.

[1042] "[...] no centro dessa esplendente região, ergue-se o Sol, príncipe e moderador das outras luminárias, alma e princípio regulador do mundo [...]". In: CÍCERO, *República VI*, 10 (O sonho de Cipião). Macróbio também faz referência a essa passagem. In: MACROBIO. *Commento al sogno di Scipione*. I, 20, § 1-8.

[1043] Haly Heben Rodan ou Ali Ibn Ridhwan foi um astrólogo do século XI que exerceu grande influência no Renascimento, através dos seus comentários ao *Tetrabiblos*, o grande tratado astrológico de Ptolomeu,.

[1044] Abraham Ibn Ezra (1089-1164) foi um importante astrólogo do século XII, autor da obra *De Nativitatibus.* Disponível em: https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/439165. Acesso em: 23 jan. 2018.

[1045] Segundo FARACOVI, os tronos a que se refere Ficino nesta passagem dizem respeito aos signos de Leão (domicílio do Sol) e de Áries (exaltação do Sol). In: FARACOVI, Ornella Pompeo. Marsilio Ficino: scritti sull'astrologia. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1999, p 190, nota 11. [Classici].

[1046] PTOLOMEU, *Tetrabiblos*, I, 8.

[1047] Ficino refere-se aos planetas superiores (Marte, Júpiter e Saturno) e aos inferiores (Vênus, Mercúrio e Lua), em relação à posição central do Sol, o coração do mundo.

[1048] O autor defende aqui uma clara correspondência entre macrocosmo e microcosmo. FARACOVI remete à expressão "melotesia zodiacal", na qual cada parte do corpo encontra-se influenciada por um signo do Zodíaco.

[1049] Ficino escreve sobre epidemia nos anos de 1478 e 1479 em sua obra *Consiglio contro la pestilenza*. Firenze: P. di Giunta, 1523, pp. 2-60; Ibidem, Firenze: Albizzini, 1713, pp. 3-156. Disponível pela Gallica, sob o título

Píton[1050], em muitas regiões. Além disso, a sorte anual de todo o mundo depende sempre do ingresso do Sol em Áries[1051]. E disso também depende, propriamente, a natureza da primavera. Do ingresso do Sol em Câncer julga-se a qualidade do verão; do ingresso em Libra, a natureza do outono; dele em Capricórnio, a qualidade do inverno[1052]. Eles são vistos naquele momento, a partir da configuração dos corpos celestes, uma vez que o tempo depende do movimento[1053].

O Sol, através dos quatro signos móveis, distingue as quatro partes do ano. Do mesmo modo, um destino diferente se aproxima de cada um, a cada ano, a partir do retorno do Sol no grau e minuto do nascimento de cada um[1054]. A isso se acrescenta que o movimento do Sol, primeiro dos planetas, e seu príncipe, é muito simples, como dizia Aristóteles, nunca sai do centro da faixa zodiacal, nem retrograda, como acontece para o movimento dos outros planetas.

Cap. IV
Conditiones Planetarum ad Solem

Item certa quaedam in coelis ab ipso Sole ubique spatia definita videntur, quae cum primum peregerunt Planetae, motum habitumque permutant. Nam Saturnus Iuppiterque et Mars per tertiam a Sole coeli partem in conspectum Solis trinum pervenientes, mutato statim motu, vel ante vel retro moventur. Si orientales a Sole fuerint, regrediunt[1055], si occidentales, progrediuntur. Venus Mercuriusque breviora quaedam, certa tamen a Sole et ad Solem spatia pervagantur. Venus quidem ultra. XLIX[1056]. Mercurius autem XXVIII gradus discedere prohibetur[1057]. Luna in quovis aspectu Solis figuram mutat atque naturam. Et quasi Sol alter

---

"Contro alla peste Il consiglio di messer Marsilio Ficino", em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58858f/f4.image. Acesso em: 12 dez. 2016.

[1050] Referência mitológica ao combate em que Apolo vence a serpente Píton. Julie Reynaud, na sua tradução francesa do *De Sole*, assinala que a imagem de Píton é frequentemente utilizada por Ficino, associada à epidemia, aos inimigos ou a alguma calamidade. Ver, por exemplo, Apologia ao De Vita, em que ele compara seus inimigos a serpentes. In: FICINO, Marsilio. *De Vita*. Pordenone: Biblioteca dell'Immagine, 1991. Apêndice. pp. 428-441. Sobre o poder do sol como remédio à epidemia: FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 4 e *De Sole*, IX.

[1051] O ano astrológico inicia-se em 21 de março, sob a regência do signo de Áries.

[1052] Os quatro signos a que Ficino faz referência nesta passagem são conhecidos como cardinais, devido à correspondência entre o ingresso do sol em cada um deles e o início de uma estação. Ver FARACOVI, op. cit., p. 190, nota 16. São os signos correspondentes aos equinócios e aos solstícios, que marcam os inícios das estações.

[1053] ARISTÓTELES. *Física*, IV, 10.

[1054] Fenômeno conhecido na Astrologia por "Revolução Solar".

[1055] 1576: regrediunt; 1493: regrediuntur.

[1056] 1576: XLIX; 1493: XXXXVIIII.

[1057] 1576: prohibetur; 1493: phiber.

aetates quatuor[1058] agens, quatuor[1059] anni tempora repraesentat. Et quotiens Soli coniungitur, ab ipso gradu coniunctionis coelique figura declarat mensis futuri naturam. Proinde Planetae omnes cum primum cor Solis attingunt, caeteris eo tempore, quamvis exiguo, dominantur. Aliter vero propinquantes Soli solito interim officio vacant. Congrediens quidem cum Sole Saturnus rigiditatem pristinam, Mars quoque solitam ferocitatem ponere iudicatur. Planetae superiores quatenus ad eos Sol accedit, ascendunt, quatenus vero discedit, contra, descendunt. Coniuncti quidem Soli sunt epicyclo[1060] summi. Oppositi vero sunt infimi. In quadratura sunt altitudine medii. Luna utrobique in perferente sublimis existit. In quadratura descendit. Venus atque Mercurius, si progredientes coniungitur Soli, excelsi sunt, si regredientes, infimi. Neque fas est Planetis epicycli[1061] sui prius explere circuitum, quam Solem quasi suum Dominum coniunctione reviserint, in his quae diximus videntur profecto Planetae superiores, quando in conspectu Solis trino gressum mutant, regium revereri Solis aspectum. Et coniuncti cum Sole ideo esse summi atque directi, quoniam sunt interim cum rege concordes. Contra vero quando discordes sunt, id est, oppositi, retrogradi sunt et infimi. Venus atque Mercurius quando Solem attingunt, si recti tunc incedunt, id est, obedientes Domino, sublimes evadunt. Sin obliqui, quasi rebelles, interea subiecti[1062]. Luna vero si etiam opposita Soli est sublimis, nullam nobis admirationem debet afferre. Quid enim Lunae lumen est, nisi idem ipsum Solis lumen hinc et inde lunari speculo repercussum? Atque in plenilunio in Solem e conspectu reflexum. Descendere autem Luna videtur in quadratura, quoniam torva tunc Dominum intuetur. Rursus sicut Sol non refert pedem, ita neque retrocedit, Luna epicycli[1063] velocitate praeveniente regressum. Luna denique virtute solari, ubi in via Solis septentrionem petit ingenti Draconis capite constituto signis ibidem augumentum praestat. Ubi vero meridiem, decrementum cauda proiecta. Planetae omnes orientales a Sole facti, vel occidentales conditionem utrobique mutant, atque cognomen. Omnes quidem verentur Solis viam, quam eclipticam[1064] nominant. Inferiores planetae magis deinceps atque magis. Foeminae denique scilicet[1065] Luna Venusque maxime. Ideo plurimum digrediuntur in latus. Omnes denique vel in hoc tramite collocati, vel hinc digressi rursus ad septentrionem interim aut meridiem procedentes, conditionem ubique mutare putantur. Luna generationis Domina, nullum habet

[1058] 1576: quatuor; 1493: quattuor.
[1059] 1576: quatuor; 1493: quattuor.
[1060] 1576: epicyclo; 1493: epiciclo.
[1061] 1576: epicycli; 1493: epicicli.
[1062] 1576: interea subiecti; 1493: interea sunt abiecti.
[1063] 1576: epycicli; 1493: epicicli.
[1064] 1576: eclipticam; 1493: eclypticam.
[1065] 1576: scilicet Luna; 1493: s. Luna.

manifestum nisi a Sole lumen. Atque ex perfecto Solis aspectu omnium caelestium vires accipit, ut inquit Proculus, quasi in Sole sint omnes, viresque similes ad nostra demittit.

Capítulo IV

Condições dos planetas nas relações com o Sol

Também parece que o Sol define em todo o céu espaços determinados; e os planetas mudam o movimento e a posição quando o atravessam. De fato, Saturno, Júpiter e Marte, quando alcançam o aspecto trígono em relação ao Sol – depois de terem atravessado um terço do céu –, mudam imediatamente o movimento e avançam ou retrocedem[1066]. Se estão a Leste em relação ao Sol, retrogradam; se estão a Oeste, avançam. Vênus e Mercúrio descrevem órbitas mais estreitas, estabelecidas, porém, em relação de vizinhança e afastamento do Sol. Vênus, de fato, não pode se afastar do Sol mais de quarenta e nove graus; Mercúrio não mais de vinte e oito. A Lua muda de aspecto e natureza em cada uma das suas relações com o Sol e, quase como um segundo Sol[1067], com as suas quatro fases, representa as quatro estações do ano[1068]. A cada vez que entra em conjunção com o Sol, através do grau no qual se verifica a conjunção, e a atual configuração do céu, torna possível determinar a natureza do mês futuro[1069].

Todos os planetas, não apenas tocam o coração do Sol, dominam[1070] os outros por todo o tempo da conjunção, por mais breve ele seja. Quando, pelo contrário, se põem em outras relações de distância em relação ao Sol, desempenham o papel usual. Considera-se que, quando se aproxima do Sol, Saturno abandona sua precedente rigidez, e Marte a sua contumaz ferocidade. Os planetas superiores, quando o Sol deles se avizinha, iniciam a ascensão; quando o Sol se distancia, iniciam a descender. Conjuntos ao Sol, de fato, estão no ponto mais alto do epiciclo; em oposição, no ponto mais baixo; em quadratura, a meia altura. A Lua, nos primeiros dois casos, está no ponto mais alto do deferente; quando está em quadratura, inicia a descer. Vênus e Mercúrio, se entram em conjunção com o Sol de um modo direto, estão no ponto mais alto; se, ao contrário, quando acontece a conjunção, estão em modo retrógrado, se

---

[1066] Segundo nos aponta REYNAUD, ed. cit., p. 219, nota 258, esse movimento retrógrado dos planetas Saturno, Júpiter, Marte, Vênus e Mercúrio são analisados por Ptolomeu no Almagesto, respectivamente nos capítulos II, 3, 4, 5 e 6 do Livro XII.

[1067] "[...] e a designam "segundo Sol": em primeiro lugar, porque ela realiza, no curso de cada mês, a sucessão das quatro estações [...]". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., III, 6, p. 237.

[1068] PTOLOMEU. *Almagesto*. IV, 1. Trecho citado por REYNAUD, ed. cit., p. 219, nota 260.

[1069] FARACOVI destaca aqui a influência de Porfírio em Ficino, em seu comentário ao *Tetrabiblos*, de Ptolomeu.

[1070] "[...] que todos os planetas são fortes quando se encontram em unidade com o Sol". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 6, ed. cit., p. 245. Trecho também citado por REYNAUD, op. cit., p. 219, nota 262.

encontram no ponto mais baixo. Não é permitido aos planetas completar o circuito do seu epiciclo antes de ter revisto o Sol, quase o seu senhor, em relação de conjunção.

Daquilo que já dissemos, vê-se que os planetas superiores, quando mudam o seu movimento, encontrando-se em aspecto triangular em relação ao Sol, reverenciam o aspecto real do Sol. Em conjunção com o Sol, estão no ponto mais alto e no modo direto, porque estão em concórdia com o seu rei. Ao contrário, quando estão discordantes dele, encontram-se em oposição, estão em modo retrógrado e no ponto mais baixo. Vênus e Mercúrio, quando tocam o Sol, se prosseguem de modo direto, obedecendo àquele que é o seu senhor, sobem ao ponto mais alto; se, ao contrário, prosseguem de modo oblíquo, quase rebeldes, são empurrados para baixo. O fato de que, ao contrário, a Lua esteja no alto também quando está em oposição ao Sol, não deve nos maravilhar. Que coisa é de fato a luz da Lua, se não a própria luz do Sol, refletida ao entorno do espelho lunar? E no plenilúnio reflete-se frontalmente no Sol. Na quadratura vemos a Lua descer, porque naquele momento olha turvamente o seu senhor. Nem o Sol nem a Lua retrogradam, porque a velocidade do epiciclo previne o seu regresso. A Lua, enfim, quando na eclíptica atinge o Norte, formando a grande cabeça do dragão, naquele ponto, em virtude da energia solar, traz um incremento à força dos signos; quando, ao contrário, toca o Sul, causa sua diminuição, projetando sobre eles a sua cauda[1071].

Todos os planetas, dependendo se estão a leste ou a oeste em relação ao Sol, mudam, em ambos os casos, condições e denominações. Todos temem a estrada do Sol, dita eclíptica; mas os planetas inferiores muito mais, e, do mesmo modo, os femininos[1072], acima de tudo a Lua e Vênus. Por isso, afastam-se o mais longe possível. Pensa-se, pois, que todos, seja os que estão ao longo da eclíptica, seja os que estão distantes, indo novamente para o norte ou para o sul, mudam, de qualquer forma as condições. A Lua, senhora da geração, não possui outra luz visível se não a do Sol. E, da perfeita conjunção com o Sol, traz as forças próprias de todos os corpos celestes[1073], como disse Proclo, quase todos eles estão no Sol; e transmite até nós forças semelhantes.

[1071] Na Astrologia, a cabeça e a cauda do dragão são as denominações dos nodos lunares ascendente e descendente. Ver FARACOVI, op. cit., p. 193, nota 22.

[1072] REYNAULD relembra aqui que a distinção entre planetas masculinos e femininos é ligada à simbologia antropomórfica, segundo a qual cada divindade é associada a um astro, feminino ou masculino. A respeito de algumas distinções realizadas nesse sentido ver PTOLOMEU, *Tetrabiblos*, I, 6. In: REYNAULD, op. cit., p. 220, nota 271.

[1073] "[...] todos os bens celestes [...] estão contidos no Sol". In: FICINO, Marsilio. De Vita. III, 4, p. 229. Trecho citado também por REYNAULD, op. cit., p. 220, nota 273.

Cap. V
Virtus Solis in generationibus atque temporibus, in genesi et in omnibus

Denique in cuiusque hominis nativitate ipse Lunae locus declarat Dominum geniturae, conceptionisque momentum. Et Lunae cum Sole coniunctio vel oppositio ante hominis ortum facta, veritatem nativitatis aperit, et fortunam. Atque in praesenti figura ea coeli portio in quam incidit pars fortunae, nativitatis daemon dicitur ab antiquis, portenditque, vel ducit, (ut placet Aegyptiis) totius vitae tenorem. Partem vero fortunae designat spatium inter Solem primo, atque Lunam observatum, deinde ab ascendente gradu proiectum. Proinde Astronomi per motum Solis iam compertum Planetarum motus inveniunt, atque metiuntur. Et Sol motu suo noctes diesque distinguit, et horas, et menses et annos. Lumine pariter et calore generat, vegetatque, et movet, et regenerat omnia, et exhylarat, atque fovet, et quae occulta fuerant, primo adventu efficit manifesta, accessuque vicissim atque recessu quatuor efficit anni partes, et regiones nimium a Sole remotae, semotae pariter sunt a vita. Ver quidem est temporum optimum, quoniam ab Ariete regno Solis incipit. Autumnus vero pessimum, quoniam a Libra casu Solis exordia sumit. Nativitas postremo diurna communiter existimatur, melior quam nocturna, et illa quidem ex Sole plurimum, haec vero iudicatur ex Luna tanquam speculo Solis. Caelestem in nativitate figuram in partes duodecim partiuntur. Ubi cum nonam quidem Soli, tertiam vero Lunae destinent, illam profecto Deum nominant, hanc Deam, et optima quaeque significare putant sapientiam, fidem, religionem, gloriam sempiternam. Haec enim omnia Sol et omnem simpliciter veritatem, et vaticinium regnumque significat. Accedit ad haec, quod quatenus Sol ad medium ascendit coelum, vitalem, et animalem spiritum in nobis mirifice fovet. Quatenus vero descendit, spiritus uterque debilitatur. Quamobrem David omnipotentis tuba Dei, diluculo ad citharam et carmina surgens, atque interea clamans: Vanum est vobis ante lucem surgere, Solem declarat ad nos venientem, bona secum nobis cuncta referre, spiritusque nostros excitatos illuminatosque mirabiliter ad sublimia revocare. Mitto quod Sol, ut ferunt, quasi vates accessu suo vaticinia quaedam sobrie dormientibus afferre putatur. Luna quoque Solis coniux, quam Aristoteles minorem appellat Solem, spiritum humoremque naturalem ascendendo similiter recreat, deserit descendendo. Et quo magis lumine Solis abundat, eo magis est omnibus salutaris. Mitto nunc quemadmodum observanda sit ad Solis aspectum Luna lumine non deficiens in hoc signo deinceps, atque illo significante membrum hoc et illud. Atque ita per Lunam a Sole traiicienda virtus caelestium

omnium ad membra fovenda per medicinas eo tempore rite compositas. Satis enim de his in libro de vita iam diximus.

Capítulo V

A energia do Sol nas gerações, nos tempos, no nascimento e em todas as coisas

Enfim, no mapa natal de cada um, o lugar em que a Lua é encontrada indica o senhor do nascimento e o momento da concepção. E a conjunção da Lua com o Sol (ou a sua oposição) antes do nascimento, mostra a verdade e a sorte da natividade. E no gráfico correspondente àquele momento, a porção do céu na qual cai a parte da sorte é dita pelos antigos o demônio do nascimento, e revela ou, como sustentam os egípcios, produz o teor de toda a vida. A parte da sorte, na verdade, calcula-se, em primeiro lugar, a partir da distância entre o Sol e a Lua, adicionada ao grau do Ascendente.

Portanto, os astrônomos encontram e medem os movimentos de todos os planetas a partir do movimento, já determinado, do Sol. E o Sol, com o seu movimento, distingue as noites e os dias, as horas, os meses e os anos[1074]. Com a sua luz e o seu calor gera, vivifica, move, regenera, alegra e aquece tudo: as coisas que estavam ocultas, as torna visíveis; produz, com o seu movimento, as quatro estações do ano; as regiões muito afastadas do Sol estão igualmente muito longe da vida. A primavera é a melhor estação, porque começa em Áries, exaltação (reino) do Sol. O outono é a pior, porque deriva sua origem de Libra, queda do Sol. Enfim, um nascimento diurno é geralmente considerado melhor que um noturno, estando o primeiro largamente sob a influência do Sol; o segundo da Lua, que é como um espelho do Sol.

Os astrólogos subdividem o mapa do céu no nascimento em doze partes[1075]. Enquanto atribuem a nona ao Sol, a terceira à Lua, chamam o primeiro de Deus, a outra de Deusa, e pensam que indicam os bens maiores, a sabedoria, a fé, a religião, a glória eterna. O Sol significa todas essas coisas, e simplesmente cada verdade, profecia e reino. Acrescenta-se a isso que, quando o Sol sai no Meio do Céu, nutre admiravelmente em nós o espírito vital e o animal[1076]; mas quando está descendente, os dois espíritos se enfraquecem. Portanto Davi,

---

[1074] *BÍBLIA SAGRADA*, *Gênesis*, I, 14. REYNAULD indica também: PLATÃO, *Timeu*, 39 b-c; Juliano, *Hélios-Rei*, XI, 38; "Ao Sol". In: Marulo, *Hinos à natureza*, versos 44-45. In: REYNAULD, op. cit., p. 220, nota 276.

[1075] "A alma do mundo, de fato, segundo os platônicos mais antigos, [...] colocou no céu quarenta e oito figuras universais, isto é, doze no Zodíaco, trinta e seis fora do Zodíaco [...]". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., III, 1, p. 207. REYNAULD também assinala que o mesmo tema é tratado por Juliano, *Hélios-Rei*, XI, 29.

[1076] FICINO, Marsilio. *De Vita*, ed. cit., III, 1, 4 e 6.

trombeta de Deus onipotente, quando se levanta de madrugada para tocar harpa e entoar os poemas, exclama: "é inútil levantar-se antes da Luz"[1077]; ele declara que o Sol, quando surge, traz consigo todo o bem para nós, e chama admiravelmente para as coisas altíssimas os nossos espíritos animados e iluminados.

O mito o fato de que, como se diz, o Sol, tal qual um profeta, traz, ao despontar, com certa medida, a profecia aos que dormem. Também a Lua, esposa do Sol, dita por Aristóteles o "Sol menor", quando nasce, revigora o espírito e o humor natural, e, quando desce, os enfraquece; e leva a cada coisa benefício tanto maior, quanto mais é rica a luz solar. O mito agora de que modo devemos observar a Lua, em seu aspecto com o Sol, quando não desprovida de luz, neste ou naquele signo, que significam esta ou aquela parte do corpo[1078]; e como, através da Lua, deva ser retirada do Sol a virtude de todos os corpos celestes, porque pode restaurar os membros através dos medicamentos oportunamente compostos naquele momento. A esse respeito falei suficientemente no *De Vita*[1079].

Cap. VI

Antiquorum laudes in Solem, et quomodo caelestium vires in Sole, et a Sole sunt omnes

Quas ob res Orpheus Apollinem vivificum coeli oculum appelavit. Atque summatim haec, quae dicam ex hymnis Orphicis congregantur. Sol oculus aeternus omnia videns. Supereminens caeleste lumen, caelestia temperans, et mundana. Harmonicum mundi cursum ducens, sive trahens. Mundi Dominus, Iuppiter immortalis mundi oculus circumcurrens, habens sigillum, omnia mundana figurans. Luna stellis gravida, stellarum Luna regina. Haec Orpheus. Apud Aegyptios Minervae templis aureum hoc legebatur inscriptum. Ego sum quae sunt, quae erunt, et quae fuerunt. Velum meum revelavit nemo. Quem ego fructum peperi, Sol est natus. Ubi apparet, Solem Minervae, id est, divinae intelligentiae partum, fiorem fructum, esse. Theologi veteres, eodem Proculo teste, dicebant reginam omnium Iustitiam e medio Solis throno per cuncta procedere, omnia dirigentem. Quasi Sol ipse sit omnium moderator. Iamblichus Aegyptiorum sententia ita narrat. Quicquid habemus boni, habemus a Sole, videlicet, vel ab ipso solo, vel si et ab aliis, id quidem vel a Sole absolutum, vel a Sole per alia. Item Sol elementalium omnium virtutum Dominus. Luna virtute Solis generationis domina.

[1077] *BÍBLIA SAGRADA*. Salmos, 127, 2.
[1078] FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 6 e 7.
[1079] FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 6.

Ideo Abumasar per Solem, inquit, et Lunam vitam cunctis infundi. Moses caelestium Dominum in die Solem putat, in nocte Lunam, quase nocturnum Solem. Solem quasi Dominum omnes in mundo medium, quamvis ratione diversa, collocaverunt. Chaldaei quidem medium Planetarum. Aegyptii vero inter duos mundi quinarios, nempe super hunc Planetas quinque, sub hoc Lunam et quatuor elementa. Propinquiorem vero Terrae, quam firmamento positum a providentia putant, ut eius fervente spiritu et ingens, Lunae aëris, aquae humor, et crassa terrenorum materia foveretur. Alia quoque ratione medium ipsa Planetarum prosperitas declaravit. Quae quidem dispositionem eorum ad Solem eiusmodi postulat, in qua Saturnus, Iuppiter, Mars, oriantur ante Solem. Venus autem et Mercurius atque Luna post Solem, quasi regem agentes itinere medium. Incedentes aliter, debiliores evadunt. Inter illos autem praestantiores habentur, quos ipse Sol Dominus praecedere iussit. Sed redeamus ad priscos. Physici veteres, Solem cor coeli, nominaverunt. Heraclitus luminis caelestis fontem. Plerique Platonici in Sole mundi animam collocarunt, quae sphaeram Solis totam implens, per globum illum quasi igneum tanquam per cor effundit radios, quasi spiritus, inde per omnia, quibus vitam, sensum, motum universo distribuit. His forte de causis Astrologi plerique putant, sicut Deus solus intellectualem nobis animam tribuit, ita solum sub influxu Solis eam mittere, id est, quarto duntaxat mense post conceptum. Sed hoc illi viderint. Mercurius certe motum mentis nostrae significans, motu minime omnium discedit a Sole. Saturnus denique significans statum segregatae mentis eclypticam minime deserit. Praeterea Iupiter atque Mars, quoniam ille per Sagittarium suum, hic per Arietem cum Leone congruunt Apollineo, tantum adepti sunt munus, ut Iupiter quidem religiosam iustitiam legesque civiles atque prosperitatem significaret, Mars autem magnanimitatem et fortitudinem atque victoriam. Luna, Venus, atque Mercurius Solis comites appellantur, Luna quidem ob frequentem cum Sole coitum vel aspectum. Venus autem atque Mercurius ultra vicinitatem propter aequalem cum Sole progressum. Hinc igitur universae generationis imperium acceperunt. Siquidem humidior Luna in coitu conspectuque Solis, vitalem calorem nacta, rebus subinde generandis humorem suggerit calentem atque vitalem. Mercurius autem duo haec partesque omnes in rebus gignendis numerosa quadam proportione commiscet. Venus autem eiusmodi mixtionibus decentes adhibet formas, et gratiam, atque laetitiam. Sol profecto quemadmodum lumen totum in se collectum per varias distribuit stellas inter se specie differentes, sic et omniformes virtutes cum omniformi lumine digerit. Ex quo perspicue coniectare licet, tot saltem Soli virtutes inesse, quot stellae in coelis existunt.

Capítulo VI

Os elogios dos antigos ao Sol; e de que modo as forças dos corpos celestes estão todas no Sol e do Sol proveem

Por essa razão, Orfeu denominou Apolo o olho vital do céu. Tudo o que direi, de forma condensada, encontra-se reunido nos Hinos Órficos: "O Sol é o olho eterno que tudo vê, a luz celeste supereminente, que regula as coisas do céu e do mundo, que guia e arrasta o curso harmônico do mundo. Senhor do mundo, Júpiter imortal, olho do mundo que tudo percorre, que possui o selo e dá forma a todas as coisas mundanas. Lua, grávida de estrelas; Lua, rainha das estrelas"[1080]. Assim falou Orfeu. Entre os egípcios, lia-se essa inscrição de ouro do tempo de Minerva: "Eu sou as coisas que são, que foram e que serão. Ninguém jamais descobriu o meu véu. O fruto por mim gerado é o Sol". Disso parece claro que o Sol é o parto, a flor, o fruto de Minerva, ou seja, da inteligência divina[1081]. Os antigos teólogos, segundo o testemunho de Proclo, disseram que a Justiça, rainha de todas as coisas, difunde-se através do mundo inteiro a partir do trono do Sol, dirigindo tudo. Como se o próprio Sol fosse o ordenador de todas as coisas. Jâmblico assim exprime a opinião dos egípcios: "Tudo isto que de bom temos, o temos a partir do Sol, seja dele mesmo unicamente ou, se de outros, certamente do Sol em absoluto, ou do Sol por intermédio de outros[1082]. Do mesmo modo, o Sol é senhor de todas as virtudes elementares; a Lua é senhora da geração, graças à virtude do Sol". Por isso, Albumasar disse que a vida está infusa em cada coisa através do Sol e da Lua[1083].

Moisés[1084] pensa que o Sol, durante o dia, seja o Senhor dos corpos celestes e que, durante a noite, a senhoria caiba à Lua, quase um Sol noturno. Todos, embora por razões diversas, colocaram o Sol em posição central, como senhor do mundo. Os caldeus o puseram em meio aos planetas; os egípcios entre as duas séries quinárias do mundo, de modo que acima estavam os cinco planetas e abaixo a Lua e os quatro elementos. Pensam que a Providência o tenha colocado mais próximo à Terra que ao firmamento, de tal modo que o humor aquoso e aéreo da Lua, e a matéria pesada das coisas terrestres, sejam favorecidos pelo seu espírito fervente e pelo seu fogo. Segundo uma outra doutrina, é a prosperidade mesma dos planetas a revelar a sua posição intermediária. Isso requer que eles estejam dispostos em relação ao Sol de forma que Saturno, Júpiter e Marte surjam antes do Sol; Vênus, Mercúrio e

---

[1080] Ficino resume nesta fala os hinos órficos VIII (Ao Sol) e IX (À Lua).
[1081] PLUTARCO. *Os mistérios de Ísis e Osíris*, 9, 354c.
[1082] JÂMBLICO. *De mysteriis*, VII, 3.
[1083] Albumasar. *Introductorium*, IV, I.
[1084] Moisés Maimônides. *Mishné Torá*, I.

Luna, ao contrário, depois do Sol, como se, no seu curso, conduzissem o rei no meio, e acabariam mais fracos se procedessem diversamente. E entre eles são considerados os mais excelentes aqueles aos quais o Sol ordenou precedê-lo. Contudo, retornemos aos antigos.

Os físicos antigos chamaram o Sol de coração do céu; Heráclito o denominou fonte da luz celeste[1085]. A maior parte dos platônicos colocou no Sol a alma do mundo que, preenchendo toda a esfera do Sol, propaga, por meio do seu globo, quase ígneo, como através de um coração, os próprios raios, que são quase espíritos, mediante os quais distribui pelo universo a vida, o sentido e o movimento. Talvez por essa razão, a maior parte dos astrólogos pensa que, como apenas Deus nos dá a alma intelectual, assim ele a envia apenas sob o influxo do Sol, ou seja, no quarto mês depois da concepção. Porém, disso se ocupam eles.

Com certeza, Mercúrio, que significa o movimento da nossa mente, é aquele que menos se afasta do Sol. Saturno, pois, significando o estado da mente separada, é aquele que menos se afasta da eclíptica. Além disso, Júpiter e Marte, porque estão em harmonia com o apolíneo Leão, o primeiro através de Sagitário, o segundo através de Áries, receberam uma grande tarefa, pois Júpiter significa a justiça religiosa, as leis civis e a prosperidade; Marte, por sua vez, a magnanimidade, a fortaleza e a vitória. Lua, Vênus e Mercúrio são denominados companheiros do Sol: a Lua, por suas frequentes conjunções e configurações com o Sol; Vênus e Mercúrio, tanto pela proximidade quanto pelo seu curso igual ao do Sol. Por isso, então, receberam o poder da geração universal. A Lua, muito úmida, depois de extrair calor vital através da conjunção e aspectos com o Sol, difunde um humor quente e vital nas coisas que se geram. Mercúrio, por sua vez, mescla, numa certa proporção harmônica, os dois humores a todas as partes das coisas que são engendradas. A esses compostos, Vênus acrescenta a forma harmônica, a graça e a alegria. O Sol, do mesmo modo que distribui a luz, que reuniu toda em si, através das várias estrelas, diferentes umas das outras quanto à espécie, difunde com luzes múltiplas as múltiplas virtudes. Disso é lícito conjecturar que estão no Sol pelo menos tantas virtudes quantas são as estrelas nos céus.

Cap. VII

Dispositiones signorum et planetarum circa Solem atque Lunam

Proinde Solem esse regem, Lunamque quae Solis et soror est, et coniunx, esse reginam caelestium, ipsa signorum in Zodiaco dispositio manifeste declarat. Leo enim Solis et Cancer

[1085] MACRÓBIO. *Comentário ao Sonho de Cipião*, I, 20, 3.

Lunae sedes se contingunt. Item Aries Solis, et Taurus Lunae regnum. Caeteri vero planetae sedes quisque suas circa regem reginamque undique quasi medios circumponunt. Mercurius hinc quidem prope Leonem habet Virginem, inde vero prope Cancrum habet Geminos. Venus autem hinc Libram, inde Taurum. Mars quoque hinc Scorpium, illinc Arietem. Iupiter hinc Sagittarium, inde Pisces. Saturnus hinc Capricornum, illinc Aquarium. Sed olim cum ita Planetarum sedes ad Solem Lunamque disponerem, familiaris meus Bindacius Recasolanus profundo vir iudicio, sic obiecit. Vides ne Marsilii, sedes easdem quamvis ordine converso, eisdem tamen gradibus ad Saturni domos esse utrimque dispositas? Video, inquam, hoc ipsi Soli praecipue convenire, interim vero altíssimo etiam Saturno contingere. Quid vero, si hoc Saturnus dignus est honore, quoniam minime omnium a regia Solis via praevaricari, videtur. Sed redeamus ad institutum. Quinque igitur hi Planetae duas quisque sedes habent. Unam quidem Solem quasi a tergo sequentem, alteram in conspectu Lunae illae nominantur occidentales a Sole, hae orientales a Luna. Veruntamem totum Zodiacum Sol et Luna sibi vendicant. Nam província Solis, Leonem, Virginem, Libram, Scorpium Sagittarium, Capricornum, occupat. Provincia Lunae, Aquarium, Pisces, Arietem, Taurum, Geminos, Cancrum. Forte vero Cancrum hominum portam appellavere, quoniam Sol ibi descensurus propemodum iam videtur. Capricornum vero deorum portam, quoniam ibi Sol statim videtur ascendere. Sed haec aliter quoque álibi declaravimus. Profecto duo haec signa et Aries simul atque Libra dignitatem sibi vendicaverunt, ut coeli cardines vocarentur, quoniam ibi mutationes quatuor temporum Sol decernit, et quoniam per Arietem Sol incedens atque Libram, medium in ascensu vel descensu tenet cursum, diemque cum nocte librat, ideo circulus ab Ariete productus in Libram, Minervae, id est, sapientiae iustitiaeque circulus apud Aegyptios nuncupatur. Caelestium quidem ordo tam mirabilis declarat mundum non fortuna, sed providentia constitutum. Atque observantia quaedam omnium ad unum Solem cunctorum moderatorem ostendit, et angelicas mentes omniaque caelestia uni supra coelum summo prorsus obtemperare, et nostros animos multo magis eidem obedire debere.

Capítulo VII

Disposição dos signos e dos planetas em relação ao Sol e à Lua

Que o Sol seja o rei, e a Lua, irmã e esposa do Sol, a rainha dos corpos celestes, vê-se claramente pela disposição dos signos do Zodíaco. Leão e Câncer, domicílios (*sedes*),

respectivamente, do Sol e da Lua, tocam-se. Áries e Touro[1086] fazem o mesmo, exaltação (*regnum*), um do Sol, o outro da Lua. Os outros planetas colocam, cada um, a própria sede de uma parte e de outra em torno ao rei e sua rainha, quase os deixando no centro. Mercúrio, de fato, de um lado reside em Virgem, contíguo a Leão; de outro lado, governa Gêmeos, contíguo a Câncer. Vênus governa de um lado Libra, de outro Touro. Marte governa a partir daqui Escorpião, dali Áries. Júpiter, de uma parte Sagitário, de outra Peixes. Saturno, de um lado Capricórnio, de outro Aquário.

Uma vez, todavia, enquanto dispunha desse modo as sedes dos planetas em relação ao Sol e à Lua, o meu familiar Bindaccio Ricasoli, homem de profundo discernimento, me objetou: "Não vês, Marsilio, que as mesmas sedes, embora inversamente, estão dispostas de todos os dois lados nos mesmos graus em relação às sedes de Saturno?". "Vejo", respondi, "que isso convém principalmente ao Sol, mas toca ao mesmo tempo também ao altíssimo Saturno. Todavia, por que se maravilhar que Saturno seja digno dessa honra, se é aquele que menos vemos afastar-se da eclíptica, a real estrada do Sol?" Porém, retornemos ao propósito.

Os cinco planetas possuem então duas sedes cada um: a primeira segue o Sol quase pelas costas; a segunda está à vista da Lua. Os primeiros são chamados ocidentais em relação ao Sol; os segundos, orientais em relação à Lua. Todavia, o Sol e a Lua reivindicam a si todo o Zodíaco: de fato, a província do Sol compreende Leão, Virgem, Libra, Escorpião, Sagitário e Capricórnio; aquela da Lua, Aquário, Peixes, Áries, Touro, Gêmeos e Câncer. Chamaram talvez Câncer "a porta dos homens"[1087], porque parece que ali já o Sol inicia a descender; Capricórnio, por sua vez, "a porta dos deuses", porque nele o Sol parece subitamente ascender. Porém, essas coisas já esclarecemos em outro lugar. Certamente, esses dois signos, juntamente com Áries e Libra, reivindicaram a dignidade de serem chamados cardinais do céu, porque neles o Sol estabelece a mudança das quatro estações e, atravessando Áries e Libra, mantém um curso médio, seja na ascensão ou na descida. Portanto, o hemiciclo que se produz entre Áries e Libra é chamado pelos egípcios círculo de Minerva, ou seja, da sabedoria e da justiça.

[1086] PTOLOMEU, *Tetrabiblos*, I, 17.

[1087] "[...] É porque eles [os platônicos] denominam o primeiro [Câncer] "a porta dos homens", o segundo [Capricórnio], "a porta dos deuses". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*. III, 5, ed. cit., p. 196. REYNAULD também acrescenta: PLATÃO, *A República*, X, 614 c-d; 615 d-e; PARMÊNIDES, Fragmento I, 11, DIELS-KRANZ; "[...] uma se denomina "porta dos homens" e a outra "porta dos deuses": a dos homens é câncer [...] a dos deuses, Capricórnio". In: MACRÓBIO, *Comentário sobre o sonho de Cipião*, I, 12, 1; Ver também Porfírio: "Numênio disse que também Parmênides, na Física, menciona essas duas portas, como os romanos e os egípcios". In: PORFÍRIO. *L'antro delle ninfe* [a cura di Laura Simonini]. 23. 67. [tradução nossa]. Milano: Adelphi Edizioni, 1986, p. 67.

Uma ordem assim admirável dos corpos celestes mostra que o mundo é obra não do acaso, mas da providência. E a relação de cada coisa com o Sol, e apenas isso, mostra nele o regulador de todas as coisas. Mostra também que as mentes angélicas, e todos os corpos celestes, obedecem ao sumo Uno, que está acima do céu e que a isso devem obedecer muito mais as nossas almas.

Cap. VIII

Planetae concordes cum Sole et Luna sunt felices, discordes contra. Item quomodo salutant Solem atque Lunam

Solem Lunamque Ptolemaeus vitae authores existimat, et hanc quidem quod ad augumentum vegetationemque pertinet exhibere. Illum vero quod spectat ad sensum. Iovem praeterea Veneremque idcirco vitae salutares existere, quoniam proportione quadam harmonica cum Sole consonant atque Luna. Iupiter quidem cum Sole plurimum, aliquantum quoque cum Luna, Venus vero vicissim. Saturnus autem atque Mars ideo sunt adversi, quoniam a Sole Lunaque dissonant, Saturnus a Sole magis. Mars autem magis a Luna dissidet. Iupiter vero prae caeteris almus, quoniam si Solis Lunaeque lumina perfecte conflentur, ex utrisque Iupiter coalescit. Neque vero praetermittendum est, quod Planetae quando Solis aut Lunae faciem quase quadam salutatione revisunt, vim subito novam adipiscantur, quam Arabes almugeam nominavere, quando scilicet, vel sequentes Solem, ab ipso tanto spatio distant, quanto sua domus a domo Solis remota est, vel praecedentes Lunam, eodem intervallo Lunae propinquant, quo domicilium suum est domicilio Lunae propinquum. Sic ergo Saturnus salutabit Solem, quotiens occidentalis, id est, post Solem exortus in signo sexto a Solis signo fuerit. Iupiter vero reviset Solem, cum in quinto, Mars in quarto, Venus in tertio, Mercurius in secundo; similiter salutabunt Lunam, quando orientales a Luna, id est, ante illam orti eisdem illam intervallis aspicient. Hinc iterum apparent consonantia quidem Iovis Venerisque cum Sole atque cum Luna, dissonantia vero Saturni Martisque ab utrisque. Nempe Iupiter ad Leonem Solis sedem, sedem suam Sagittarium in trigono collocavit aspectu perfecto. Venus Libram iterum ad Leonem in exagono aspectu quoque propitio. Mars Scorpionem in quarto videlicet spatio dissonante. Saturnus et in sexto non consono, et in septimo prorsus opposito. Opponit enim et Leoni Aquarium, et Cancro pariter Capricornum. Similiter Venus ad Cancrum disponit Taurum in exagono, id est, sextili. Iupiter Pisces in trigono, id est, in trino. Mars Arietem in quadrato. Saturnus, ut diximus, in sexto pariter atque septimo. Ideo Iupiter

atque Venus fortunati dicuntur, utpote cum Rege caelestium reginaque concordes. Saturnus autem atque Mars infortunati, quoniam sunt inde discordes, sed Saturnus magis infelix, quoniam maxime dissidere videtur a Sole, imo etiam magis quam Mars a Luna. Hinc admonemur, animos illos qui cum divina voluntate consenserint, felices fore, discordes vero miseros.

Capítulo VIII

Que os planetas em acordo com o Sol e a Lua são favoráveis e, em desacordo, desfavoráveis. E de que modo saúdam Sol e Lua

Ptolomeu considera Sol e Lua autores da vida: essa em relação ao crescimento e vitalidade; aquele, ao invés, no que diz respeito ao sentido[1088]. Júpiter e Vênus, além disso, são favoráveis à vida[1089] pelo fato de concordarem em harmônica proporção com Sol e Lua. Júpiter concorda ao máximo com o Sol e em parte também com a Lua; o inverso ocorre com Vênus. Saturno e Marte, do contrário, são adversos à vida, pelo fato de discordarem do Sol e da Lua: Saturno mais do Sol; Marte, por sua vez, da Lua. Júpiter é mais vital do que os outros, porque, se a luz do Sol e a da Lua se unirem perfeitamente, Júpiter traz força de um e de outra.

Não se pode em verdade ignorar o fato que os planetas, quando olham em face o Sol e a Lua, quase dirigindo a eles uma saudação, de repente obtêm uma nova força, que os árabes denominam *almugea*[1090]: isto é, quando, seguindo o Sol, distam tantos graus quanto o seu domicílio dista do domicílio do Sol; ou, quando precedendo a Lua, aproximam-se a essa na mesma distância da qual o seu domicílio se distancia do da Lua. Desse modo, então, Saturno saudará o Sol cada vez que, surgindo no Ocidente, isto é, depois do Sol, estiver no sexto signo depois do Sol. Júpiter visitará o Sol no quinto signo, Marte no quarto, Vênus no terceiro, Mercúrio no segundo. De modo similar, saudarão a Lua quando, orientais em relação a ela, ou surgindo antes, a olham da mesma distância. Daqui aparece de novo a consonância de Júpiter e de Vênus com o Sol e com a Lua e a dissonância de ambos de Saturno e Marte. Claro que Júpiter estabeleceu seu domicílio, Sagitário, perto de Leão, sede do Sol, em um aspecto verdadeiramente trígono; Vênus em Libra, em aspecto hexagonal, ou seja, propício, em relação a Leão; Marte em Escorpião, em aspecto desarmônico de quadrado; Saturno no sexto

---

[1088] PTOLOMEU. *Tetrabiblos*, III, 11.

[1089] "Unde Ptolemaeus, ubi de consonantia disputat, Iovem ait cum Sole prae ceteris perfectissime consonare, Veneremque cum Luna". [...] "Et haec ipsa Venus est amicíssima Iovi, sicut et Soli Iuppiter, quase Gratiae tres inter se concordes atque coniunctae". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*. III, 4-5, ed. cit., p. 230 e p. 232.

[1090] PTOLOMEU. *Tetrabiblos*, I, 22. Segundo Reynaud nos aponta, o termo "almugea", do árabe al-muwâjaha, significa aqui "face a face". Ver REYNAUD, Julie. op. cit., nota 305.

espaço, não harmônico, e, no sétimo, de tudo oposto: Aquário é de fato oposto a Leão, e Capricórnio a Câncer.

De modo similar, Vênus dispõe Touro no aspecto hexagonal, ou seja, sextil, a Câncer; Júpiter põe Peixes em trígono, ou seja, em aspecto triangular; Marte põe Áries em quadrado; Saturno, como dissemos, no sexto e no sétimo aspecto. Júpiter e Vênus são ditos, então, afortunados[1091], porque concordam com o rei e a rainha do céu; Saturno e Marte, por outro lado, desafortunados, porque discordam deles; Saturno é o mais infeliz, porque parece ser o mais discordante do Sol, até mesmo mais do que Marte em relação à Lua. Disso podemos deduzir a seguinte advertência: serão felizes as almas que se encontram em harmonia com a vontade divina; infelizes aquelas que dela discordam.

Cap. IX

Sol statua Dei. Comparatio Solis ad Deum

Haec divinus Plato noster diligentissime contemplatus, Solem ipsius boni conspicuum filium nominavit. Arbitratus quoque est Solem esse perspicuam Dei statuam in hoc templo mundano, ab ipso Deo positam, intuentibus ubique prae caeteris admirandam. Hunc veteres, ut Plotinus ait, et Plato venerabantur, ut Deum. In Sole prisci Gentium Theologi omnia Gentilium numina collocarunt. Quod quidem Iamblichus et Iulianus, Macrobiusque testantur. Denique quisquis non videt Solem in mundo, imaginem esse vicariumque Dei, is profecto neque noctem consideravit unquam, neque Solem suspexit exorientem, neque cogitavit quantum excedat sensum. Quam subito viva reddat, quae procul ab ipso mortua putabantur. Neque munera Solis animadvertit, quibus solus ipse facit, quod stellae cunctae conficere nequeunt. Solem igitur vel Phoebum, Musarum, id est, intelligentiae ducem, una cum Platonicis atque Dionysio imaginem Dei conspicuam esse conclude. Esse quoque Phoebem, idest, Lunam imaginem Phoebi ferme quemadmodum ille Dei. Et ut inquit Hipparchus, hanc esse Solis speculum, videlicet, incidens sibi a Sole lumen, ad nostra deflectens, in praesentia disputare non expedit. Neque tamen praetermittere decet comparationem illam Platonicam, alibi latius a me descriptam. Quemadmodum Sol et oculos generat et colores, oculisque vim praebet qua videant, coloribus qua videantur, et utrosque in unum lumine conciliante coniungit, ita Deus ad intellectus omnes resque intelligibiles se habere putatur. Species enim rerum intelligibiles et intellectus omnes ipse procreat, atque virtutem invicem agendi praebet

[1091] "[...] per aspectum Solis, vel per Venerem aut Iovem, quomodocunque fuerit fortunata". In: FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 10, ed. cit., p. 264.

utrisque propriam semel atque naturalem. Circumfundit insuper assidue commune lumen, per quod virtutes et intelligibilium, et intellectuum ad actum mutuum excitat, copulatque agendo. Quod sane lumen in rebus quidem intelligendis veritatem, in mentibus autem scientiam Plato nuncupat. Putat insuper ipsum bonum, scilicet Deum ita saltem haec omnia superare, sicut Sol lumen et oculos et colores. Sed ubi Plato Solem, inquit, omne visibile superare, proculdubio supra corporeum Solem, incorporeum auguratus est Solem, Divinum scilicet intellectum. Quoniam vero ab imagine ad exemplar partim adimendo quod deterius est, partim addendo quod melius, ascendere licet, de me si placet Soli, cui materiam subtraxit Averrois, tu certam similiter quantitatem, sed interea cum luce relinque virtutem, ut supersit lumen ipsum mirifica virtute refertum, nec quantitate certa, nec figura aliqua definitum, ideoque immensum imaginatione spatium sua circum praesentia tangens. Ita tunc excedens intelligentiam, sicut in seipso nunc exuperat aciem oculorum. Hac ferme ratione Deum, qui in Sole posuit tabernaculum suum, ex Sole pro viribus invenisse videberis. Denique sicut nihil alienius est a luce divina, quam materia prorsus informis, ita nihil a luce Solis diversius est, quam Terra. Ideo corpora in quibus terrea conditio praevalet, tanquam ineptíssima luci, lumen nullum intus accipiunt. Non quia sit impotens lumen ad penetrandum. Hoc enim dum non illuminat intus lanam, aut folium, interim penetrat momento Christallum, alioquin difficilius admodum penetratu. Ita divinum lumen etiam in tenebris animae lucet, sed tenebrae non comprehendunt, non et hoc habet simile Deo. Quod Deus angelicis beatisque mentibus scientiam divinorum prius inserit, mox amorem. Animis vero nostris hic utrumque credentibus amorem accendit purgantem atque convertentem, antequam divinorum intelligentiam largiatur. Ita Sol perspicuas ubique purasque naturas, quasi iam caelestes momento prorsus illuminat, opacas vero materias ineptas luci calefacit prius, et accendit, atque subtiliat, mox illuminat. Atque tam calorem quam lucem iam leves et pervias, nonnunquam elevat ad sublimia. Hinc Apollo radiorum aculeis Pythoneam molem transfigit, purgat, dissolvit, attollit. Neque vero praetermitterere faz est, quod quemadmodum speramus Christum tandem in suo regno venturum, et splendore sui corporis exundante humana e terra corpora prorsus suscitaturum, ita post hyemem letalem quotannis expectamus Solem in Ariete regnantem, semina rerum in terris quasi iam mortua et animalia semiviva ad vitam et pulchritudinem statim revocaturum. Hinc Mercurius tanquam Solis Achates caduceo quodam excitare dicitur dormientes. Et Plato resurrectionem quandam quasi similem, in libro de Regno describit.

Capítulo IX

O Sol é estátua de Deus. Semelhanças entre Sol e Deus

O nosso divino Platão, tendo considerado tudo isto com atenção grandíssima, chamou o Sol filho visível do Bem em si[1092]. Também julgou que o Sol fosse a estátua manifesta de Deus neste templo mundano. Colocada pelo mesmo Deus para que fosse admirada, sobre todas as outras coisas, por todos aqueles que a olham de qualquer parte. Os antigos, como dizem Plotino e Platão, o veneram como um Deus. Segundo os pagãos, foi no Sol que os antigos teólogos estabeleceram todas as divindades pagãs, como atestam Jâmblico[1093], Juliano[1094] e Macróbio[1095].

De resto, aquele que não vê que o Sol é a imagem e o vicário de Deus no mundo, sem dúvida, nunca considerou a noite, nem fixou o olhar no Sol que surge, nem refletiu sobre o quanto isso supera os sentidos, e como subitamente ele traz à vida tudo aquilo que, longe dele, passava por morto. Nem mesmo recebe os dons do Sol, com os quais ele sozinho faz aquilo que todas as outras estrelas juntas não conseguem fazer. Conclui, então, junto aos platônicos e a Dionísio, que o Sol, ou seja, Febo, guia das musas, ou da inteligência, é a imagem visível de Deus. E ainda que Febe [Phoebem], ou seja, a Lua, é imagem de Febo [Phoebi], como ele a é de Deus. E, como disse Hiparco, ela é o espelho do Sol, no sentido de que reflete sobre nós a luz do Sol que a alcança. Não ajuda discutir agora, também não omitir, essa comparação platônica que eu discuti amplamente em outro lugar. O Sol gera a vista e as cores, e fornece à vista a capacidade de ver, e às cores a de serem vistas, unindo ambas, então, em um ponto por meio de sua luz conciliatória. Pensamos que Deus se comporta do mesmo modo em relação aos intelectos e às realidades inteligíveis. Ele cria de fato as espécies inteligíveis das coisas e todos os intelectos, e fornece a uns e outros, de uma vez por todas, a capacidade própria e natural de agir reciprocamente. Em seguida, as envolve continuamente com uma luz comum, por meio da qual incita as virtudes do inteligível e do intelecto à ação mútua e as conjuga na ação. Essa luz, Platão a chama verdade, quando se trata das coisas a serem entendidas; ciência, por outro lado, no que diz respeito às mentes.

Pensa então que o Bem em si, ou seja, Deus, seja tão superior a todas essas coisas, quanto o Sol em relação à luz, aos olhos e às cores. Entretanto, quando Platão diz que o Sol

---

[1092] PLATÃO. *A República*, VI, 508-509.
[1093] JÂMBLICO. *Os mistérios do Egito*, I, 9, 30.
[1094] Como aponta Eugenio Garin, o hino ao sol "é um dos textos mais explorados por essa exaltação ao Sol tão característica na literatura do Quattrocento". Ver "De Sole". In: GARIN, Eugenio. *Prosatori latini del Quattrocento*. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 990.
[1095] MACRÓBIO. *Saturnais*, I, 17.

está acima de tudo o que é visível, certamente alude a um Sol incorpóreo, que está acima do Sol corpóreo, ou seja, ao intelecto divino. Já que é possível elevar da imagem ao modelo, em parte removendo o que é pior, em parte juntando o que é melhor, retira, se quiser, do Sol (ao qual Averróis subtraiu a matéria[1096]) a quantidade determinada; mas, ao mesmo tempo, deixe com a luz a virtude, de modo que a própria luz permaneça, dotada de maravilhosa virtude, que não estará limitada nem por uma quantidade determinada nem por uma figura qualquer, mas que compreende com a sua presença um espaço não mensurável com a imaginação. Do mesmo modo que excede a inteligência, assim supera em si mesma a força penetrante do olhar[1097]. Por essa razão, verás que, à medida das tuas forças, a partir do Sol, terás alcançado Deus, que no Sol pôs o seu tabernáculo[1098]. Enfim, do mesmo modo que nada é mais alheio à luz divina do que a matéria totalmente informe, assim nada é mais diferente da luz do Sol que a Terra. Por isso, os corpos nos quais prevalece a constituição terrestre, a mais inapropriada à luz, não acolhem em si luz alguma. Não porque a luz seja incapaz de penetrá-los: ela, de fato, enquanto não ilumina no interior a lã e a folha, penetra, em vez disso, instantaneamente o cristal, que, de outro modo, seria muito difícil de penetrar.

Da mesma maneira, a luz divina brilha também nas trevas da alma; mas as trevas não a apreendem[1099]. E talvez não é nesse sentido similar a Deus, que, nas mentes angélicas e beatas antes difunde a ciência das coisas divinas e assim acende o amor? Enquanto, aqui, acende nas nossas almas beatas um duplo amor, aquele que purifica e aquele que converte, antes de dotá-las da inteligência das coisas divinas.

Do mesmo modo, o Sol ilumina instantaneamente, por todo lugar, as naturezas luminosas e puras, quase já celestes; enquanto as matérias opacas, e ineptas à luz, primeiro as aquece, as acende e as purifica com a luz, depois as ilumina. E quando estão já leves e permeáveis, tanto ao calor quanto à luz, geralmente as levanta até o alto. Assim Apolo, com a ponta de seus raios, perfura, purifica, dissolve e eleva a matéria do Píton.

Não devemos esquecer que, assim como esperamos que Cristo venha enfim em seu reino ressuscitar da terra os corpos dos homens, com o esplendor do seu corpo, do mesmo modo a cada ano, após o inverno mortal, esperamos que o Sol, reinando em Áries, chame instantaneamente à vida e à beleza as sementes das coisas agora mortas sob a terra, e os animais em letargia. Por isso se diz que Mercúrio, qual Acate do Sol, acorda os dorminhocos

---

[1096] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XVIII, 3.
[1097] PSEUDO-DIONÍSIO. *Dos nomes divinos*, I, 4, 593c.
[1098] *BÍBLIA SAGRADA*. Salmo 19:5; FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XVIII, 3.
[1099] *BÍBLIA SAGRADA*. João, 1:1-5.

com o caduceu[1100], como Acate do Sol[1101]. E Platão descreve no seu livro *A República*[1102] uma ressurreição quase similar.

Cap. X

Sol primo creatus, et in medio coelo

Quaeritur inter haec, quid potissimum primo Deus creavit? Respondet Moses, lucem. Merito enim ab ipsa divina luce plusquam intelligibili statim emanat lux omnium simillima Deo. Lux quidem intelligibilis in mundo supra nos incorporeo, id est, purissimus intellectus. Lux autem sensibilis in mundo corporeo, id est, lux ipsa solaris. Sed haec forte primo quidem sui gradu tanquam die primo, id ipsum simpliciter habet, ut luceat intus, illuminetque foris. Secundo vero, ut virtute calefactoria tum ipsa polleat, tum caetera vegetet. Tertio rursum, ut efficacia sua iussuque Dei seipsam propaget in molem. Quarto denique, naturae ordinisque gradu quasi die quarto, ut molem suam ita sortiatur in orbem, quemadmodum divinae intelligentiae lux unde manavit, reflectitur in seipsam. Ideo Moses primo quidem die ipsam simpliciter lucem, quarto vero lucem rursus solari hac, id est, orbiculari figura praeditam asserit procreatam. Plato quoque bis Solis constitutionem repetit in Timaeo. Primo quidem in numero planetarum quasi consortem. Secundo divinitus mirabili prae caeteris luce regiaque authoritate donatum. Solem plerique astronomorum in exordio mundi ad Orizontem primo habitabilem tradunt, in Ariete regno suo, medium coelum, velut arcem atque caput, tanquam regem caelestium tenuisse. Moses quoque ubi ait, factum esse diem unum, non mane quidem et vespere. Sed vicissim vespere atque mane, designat post meridiem quo Sol est accensus, diem iam natum, deinceps in vesperam declinare, sequenti mane complendum. Authoritatem profecto Solis regiam confirmavit, ubi primum in mundo diem dominicum assignavit, id est, solarem. Si enim Deus mundum sex quidem diebus absolvit, et septimo conquievit, nimirum ab ipso Solis die, id est, potestate solari, mundi videtur auspicatus exordia. Saturnum vero a Sole remotissimum generationibus actionibusque iudicavit adversum ubi Saturni die praecepit ab actione vacandum. Nonne et auctor ille vitae Christus quem expirantem Sol e médio coelo quasi vates, obtenebrato vultu defleverat, rursum die et hora Solis resurrexit ex mortuis, ita lucem nobis intelligibilem, sicut Sol visibilem redditurus.

[1100] FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 11.
[1101] FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 6.
[1102] PLATÃO, *A República*. 269a.

Capítulo X

O Sol foi primeiramente criado e foi posto no meio do céu

Pergunta-se: qual a mais importante dentre essas coisas que Deus criou primeiro? Moisés responde: a luz[1103]. Com efeito, é verdade que é a própria luz divina, mais que inteligível, que emana a luz que, dentre todas as coisas, é a mais similar a Deus. Certamente, a luz inteligível encontra-se no mundo incorpóreo acima de nós, ou seja, o mais puro intelecto; a luz sensível, por outro lado, no mundo corpóreo, ou seja, a própria luz solar. Porém, a luz no seu primeiro grau, que é como o seu primeiro dia[1104], possui apenas esta propriedade: de brilhar por dentro e de iluminar por fora.

No segundo, pela sua virtude de aquecer, de ser poderosa por si mesma e de fazer viver todas as outras coisas. No terceiro, pela sua própria eficácia e pela ordem divina, de se propagar na máquina do mundo. Enfim, no quarto grau da natureza e da ordem, que é como o seu quarto dia, possui a virtude de difundir assim a sua massa no mundo, como a luz da divina inteligência, da qual precede, se reflete em si mesma. Por isso, Moisés afirma que no primeiro dia foi criada simplesmente a luz, enquanto no quarto foi criada a luz dotada da figura solar, ou seja, circular[1105]. Também Platão repete duas vezes, no Timeu, a constituição do Sol: a primeira vez, enquanto participante do número de planetas; a segunda, indicando que, mais do que os outros, ele foi premiado, por vontade divina, com maravilhosa luz e autoridade real[1106].

A maioria dos astrônomos afirma que o Sol, enquanto rei dos corpos celestes, ocupou, no começo do mundo, como fortaleza e cabeça, o Meio do Céu, no reino de Áries, relativo ao primeiro horizonte habitável. Também Moisés, quando disse que o dia foi feito não com uma manhã e uma noite, mas, ao contrário, com uma noite e uma manhã, assinala que depois do meio-dia, no qual o Sol foi aceso, o dia já nascido declinava agora até a noite, e devia ser completado na manhã seguinte. Confirmou certamente o poder real do Sol, ao assinalar no mundo um dia ao Senhor, ou seja, o dia solar. Se, com efeito, Deus criou o mundo em seis dias, e no sétimo descansou, parece ter iniciado o mundo no dia do sol, ou seja, sob os auspícios da potência solar, enquanto pôs Saturno, o mais distante do sol, como adverso à geração e à ação, aconselhando cessar qualquer atividade no dia de Saturno. E o Cristo, o autor da vida, que o sol tal como um profeta, quando ele deu seu último suspiro, tinha chorado,

---

[1103] Reynaud observa que Ficino fez de Moisés o autor do Gênesis: FICINO, Marsilio. *Théologie platonicienne*, XVI, 6. In: REYNAUD, Julie. *Métaphysique de la lumière*, ed. cit., p. 224, nota 328.
[1104] *BÍBLIA SAGRADA*. Gênesis, I, 4-5.
[1105] *BÍBLIA SAGRADA*. Gênesis, I, 14-19. "Pro Libro de Sole". In: FICINO, Marsilio. *Epistolae*, XII.
[1106] PLATÃO. *Timeu*, 38c-39b.

deixando o Meio do Céu e mergulhando o seu rosto na escuridão – ele não ressuscitou dos mortos, ao contrário, no dia e na hora do Sol; e, do mesmo modo em que a luz inteligível nos foi restituída, o Sol nos restituiu a visível?

Cap. XI

Duo Solis lumina. Apollinis munus. Gradus luminum. Sol divina omnia refert

Si Solem excogitemus in prima illa naturae suae proprietate, quam primo creationis suae momento sortitus est, tanquam numeratus in consortio planetarum cognoscemus naturalem primamque lucem eius non fuisse tantam primo, quanta mox evasit. Non enim tantum stellas caeteras magnitudine superat quantum lumine. Nam magnitudinem quidem Iovis minus, quam duplo, lucem vero forte centuplo superat. Horum quantitates certe comparatione Terrae censentur. Quotiens vero Sol terram contineat, diximus ab initio. Iuppiter profecto quinquies atque nonagies terram ad aequare putatur. Aliud igitur et aliunde prorsus eluxit lumen hoc immensum, naturali Solis luci desuper additum. Omnia sane caelestia proprium lumen nascentia secum attulerunt, sed vel exiguum, vel nobis occultum, sive raritate quadam et candore, sive alia de causa lateat. Simile quoddam lumen pauloque pro magnitudine sua maius ab initio Sol secum attulisse videtur. Verum praeter proprium illud nativumque lumen, ut ita loquar, obscurum, statim aliud hoc oculis patentissimum lumen divinitus est adhibitum, tanquam expressior quaedam intelligentiae divinae et largissimae bonitatis imago. Deus, ut Theologi nostri tradunt, geminum mentibus dedit lumen. Primum quidem naturaliter his accensum. Secundum vero, iam quasi pro meritis nec non gratis insuper additum, largitate mirabili beatas efficiens. Cum igitur stellae mentium sint imagines, consentaneum est, has duo similiter lumina suscepisse. Quemadmodum vero Deus lumen hoc ingens in Sole lumini Solis primo mirabiliter addidit, ita Sol statim vicarius in hoc officio Dei hoc additum sibi lumen nativis stellarum luminibus addit. Imo vero sicut solemus lumen quod apparet in Luna, non ipsius Lunae, sed Solis lucem dicere, per Lunam ad nos usque demissam, ita secretissima Platonicorum ratione dicemus, splendorem tantum in Sole patentem, non ex ipso quidem, sed ex Deo per ipsum ad cuncta procedere, tanquam non globi illius, sed Dei ipsius lumen, ita iam oculis manifestum. Deus profecto dum solarem globum exiguam coeli particulam tanto splendore complevit, ut ex uno fulgor exuberaret in omnia, absque dubio declaravit, et corpusculum Solis tam incomparabile munus non ex se, sed desuper accepisse, et ex uno Deo Solis Sole cuncta prorsus bona per omnia propagari. Quemadmodum vero

lumen hoc in Sole sensibile, sensibilia omnia sensus que collustrat, et vege tat, et format, et ad superiora convertit, ita intelligibile quoddam in ipsa Solis anima lumen, intimos animorum oculos illuminat, et accendit, et revocat. Hinc Solem apud Theologos veteres Apollinem arbitror nominatum, et harmoniae omnis auctorem, ducemque Musarum, quoniam animos non tam manifestis, quam occultis influxibus radiorum a confusa quadam turba resolvat, et harmonice moderetur, atque ad intelligentiam postremo perducat. Neque vero putandum est, lumen hoc amplissimum efficacissimumque, et inter mundana datum prae caeteris optimum donumque perfectum, originem primam ab exiguo Solis corpore ducere, sed ab ipso bono tanquam patre luminum, in quo quicquid est luminis, certe plus quam intelligibile est, omnem prorsus excedens intelligentiam. Sed inde in divinum sive angelicum intellectum mox descendens, intelligibile iam evadit. Deinceps in animae mundanae mentem veniens, intellectuale mox, et insuper imaginabile iam efficitur, subinde in coelum transiens, sensuale sit simul atque sensibile. Denique ad inferiora demissum iam quasi dividitur, et alicubi quidem sensuale fit, id est, in oculis animantium. Alibi vero sensibile, id est, obiectis. In paucis autem servat utrumque, et his quidem nocte videntibus. Sed revertamur ad prima. Tria Platonici principia ponunt. Ipsum bonum, divinum intellectum, mundi animam. Lumen unicum prae caeteris palam haec omnia refert. Ipsum quidem bonum praefert, quoniam. dum cuncta mirabiliter antecellit, interim per omnia se diffundit, et ad sublimia revocat, excellentia interim sua mirabiliter et puritate servata. Intellectum vero divinum, quoniam declarat omnia, et distinguit, et ornat. Animam quoque mundanam, quoniam almo calore generat omnia, fovet, et vegetat, atque movet. Rursus, quemadmodum ex tribus super coelum mundi principiis in coelum descendit, atque sub coelum, refertque ubique parentes. Ita in coelo quidem per Solem repraesentat ipsum bonum, intellectum vero divinum, id est, plenitudinem idearum, per firmamentum stellarum plenum. Animam denique mundi quase mobilem, per Lunam luce mutabilem. Similiter et sub coelo primum quidem per ignem, secundum vero per aërem, tertium postremo per aquam. Denique quemadmodum stellae quidem superiores immutabiliter illuminantur a Sole, Luna vero mutabiliter inde lumen accipit, sic et angeli a Deo immobiliter, animae vero mobiliter illustrantur.

Capítulo XI

As duas luzes do Sol. A tarefa de Apolo. Os graus das luzes. O Sol é imagem de todas as coisas divinas

Se considerarmos o Sol em relação àquela primeira propriedade da sua natureza, que recebeu na primeira fase da sua criação, quando foi incluído no consórcio dos planetas, veremos que a sua luz primeira e natural não foi, ao início, tão grande como depois se tornou. Na verdade, supera as outras estrelas errantes não tanto pela grandeza, mas pela luminosidade. Supera, com efeito, menos que o dobro a grandeza de Júpiter, mas cem vezes a sua luz. As magnitudes dos planetas são estimadas em comparação com a Terra: no início, dissemos quantas vezes o Sol a contenha, enquanto se calcula que Júpiter seja igual a noventa e cinco vezes a Terra.

Diversa, então, e proveniente de uma outra parte, vem a brilhar essa imensa luz, que se adiciona à luminosidade natural do Sol. Todos os corpos celestes, quando nasceram, trouxeram consigo uma luz própria; porém, exígua e oculta aos nossos olhos, ela nos escapa por certa raridade ou candor, ou por qualquer outra razão. Uma luz similar, um pouco maior por causa da sua grandeza, o Sol parece tê-la levado consigo desde o início. Na verdade, porém, além dessa luz própria e nativa, por assim dizer obscura, foi adicionada imediatamente, por vontade divina, uma outra, muito evidente aos olhos, como uma imagem mais evidente da inteligência e da infinita bondade divina.

Deus, como ensinam os nossos teólogos, deu às inteligências uma dupla luz. A primeira se acende naturalmente nelas; a segunda adiciona-se em razão dos méritos e pela graça divina, tornando-as beatas com a sua admirável largueza. Já que, então, as estrelas são imagens das inteligências, podemos supor que também temos, do mesmo modo, recebido duas luzes. Como Deus acrescenta de modo admirável, no Sol, essa grande luz à primeira luz solar, assim o Sol, vicário do ofício divino, acrescentou às luzes inatas das estrelas essa sua nova luz. Como então costumamos dizer que a luz que aparece na Lua não é propriamente da Lua, mas sim do Sol, enviada até nós através da Lua, assim, segundo o secreto raciocínio platônico, diremos que o grande esplendor que se mostra no Sol procede até cada coisa a partir não dele, mas de Deus, através do Sol; como uma luz manifesta aos olhos, própria não do globo celeste, mas do próprio Deus[1107].

[1107] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*. VI, 2, p. 233; CUSA, Nicolau de. *De venatione sapientae*, XXXVII; MIRANDOLA, Pico della. *Commento sopra una canzone d'amore*, V.

Certamente Deus, quando dotou de tanto esplendor a esfera solar, que é tão pequena parte do céu, de tal modo que apenas o seu brilho transbordasse sobre tudo, queria declarar, com suma evidência, de uma parte, que o pequeno corpo do Sol não recebeu esse incomparável dom de si mesmo, mas de uma fonte mais alta; por outro lado, que todos os bens são propagados através de tudo a partir de um Deus único, Sol do Sol. Do mesmo modo que a luz sensível neste Sol ilumina, vivifica, forma e converte até às mais altas regiões todas as realidades sensíveis e todos os sentidos, assim também uma luz inteligível, na própria alma do Sol, ilumina os olhos interiores da alma, os inflama e os convoca até ela. Penso que, por essa razão, o Sol fosse chamado Apolo pelos antigos teólogos, autor de toda harmonia e guia das Musas, já que, não tanto pelos manifestos como pelos ocultos influxos de seus raios, liberta as almas da desordenada confusão, as regula harmonicamente e as conduz, finalmente, até à inteligência. Não se deve crer que essa luz imponente e sumamente eficaz, a melhor entre todas as coisas do mundo e o dom mais perfeito, derive sua origem do exíguo corpo do Sol, mas que surja do Bem em si, que é o pai das luzes, no qual toda luz é certamente mais que o inteligível e, de fato, transcende toda inteligência. De lá, descendo até o intelecto divino ou angélico, se faz agora inteligível. Chegando assim à mente da alma mundana, é feita intelectual e, além disso, imaginável; passando imediatamente depois no céu, torna-se ao mesmo tempo sensual e sensível. Por fim, precipitando-se nas coisas mais baixas, ele é como dividido: tornando-se sensitiva nos olhos dos seres viventes e sensível nos objetos. No entanto, em poucos seres conserva ambas as características, a saber, naqueles que veem no escuro[1108]. Retornemos, porém, ao ponto de partida.

Os platônicos colocam três princípios: o bem em si, o intelecto divino, a alma do mundo[1109]. A luz, única entre todas as coisas, refere-se a todas as três. Ao bem em si, porque enquanto a tudo transcende, difunde-se em todas as coisas, invocando-as até o alto, mas mantém admiravelmente a própria excelência e pureza. Ao intelecto divino, porque declara, distingue e adorna todas as coisas. À alma do mundo[1110], porque, com o calor vital, gera todas as coisas, as aquece, vivifica e move. Por sua vez, do mesmo modo que, dos três princípios supracelestes do mundo, a luz desce em direção ao céu e sob o céu, tornando as coisas visíveis em todo lugar, assim no céu, mediante o Sol, representa o bem em si; através do firmamento pleno de estrelas, o intelecto divino, ou a plenitude de ideias; representa, enfim, a alma do mundo, quase móvel, através da mutável luz da Lua. Similarmente, abaixo do céu representa

[1108] Ver FICINO, Marsilio. *De Amore*, VII, 4 e FICINO, Marsilio. *De Lumine*, XIV.
[1109] PLATÃO, *Carta* II, 312 1-4; PLOTINO, *Enneadi*, IV, 4, 16; V, 1, 10. [Reynaud aponta tais passagens em sua nota 344, op. cit., p. 225].
[1110] FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 1 e 3.

o primeiro por meio do fogo, o segundo através do ar, o terceiro através da água. Enfim, como as estrelas superiores são invariavelmente iluminadas pelo Sol, enquanto a lua recebe a luz solar de modo intermitente, assim também os anjos são iluminados por Deus na imobilidade; as almas, por outro lado, na mobilidade[1111].

Cap. XII

Similitudo Solis ad trinitatem divinam, et novem ordines angelorum. Item de novem numinibus in Sole, et novem Musis circa Solem

Nihil in mundo divinae trinitati reperitur Sole similius. In una enim Solis substantia tria quaedam inter se distincta sunt pariter et unita. Primum quidem naturalis ipsa foecunditas sensibus nostris prorsus occulta. Secundum manifesta lux eiusdem ex ipsa foecunditate manans, ipsi semper aequalis. Tertium ab utroque calefactoria virtus, penitus par utrisque. Foecunditas igitur patrem refert, lux vero intelligentiae similis, filium intelligentiae modo conceptum, calor amatorium spiritum. repraesentat. Circa divinam trinitatem Theologi nostri tres angelorum Hierarchias excogitant, quamlibet tres ordines continentem. Primam patri, secundam filio, tertiam spiritui consecratam. Similem quoque circa solarem trinitatem, nos ternarium invenimus atque novenarium. Siquidem ex ipsa Solis natura foecunda tres naturales foecunditates per cuncta procedunt. Prima quidem inde fit in natura caelesti, secunda vero in simplici elementorum natura, tertia denique in natura mixtorum. Rursus ex vitali calore Solis passim ultra naturas propagatur et vita, eaque trina. Prima quidem vegetalis in plantis, secunda vero sensualis immobilis in Zoophytis, tertia sensualis atque progrediens, in perfectioribus scilicet animalibus. Ex luce denique Solis tres fulgoris species derivantur, sive per coelum, sive sub coelum. Aut enim omnino candidum lumen est, aut omnino rubens, aut mixtum. Cum vero lumen et simillimum et quase principium cognitionis existat, praecipue sensualis, merito tribus luminis speciebus tria quoque sensuum genera respondere videntur. Rubori quidem sensus omnino corporei, tactus videlicet, atque gustus. Candori vero sensos plurimum incorporei, imaginatio scilicet atque visus. Sed lumini mixto sensos quoque inter incorporeos corporeosque medii, auditus scilicet et olfactus. Hactenus Solis lumen non solum imago est eiusmodi rerum, sed et causa. Purae vero intelligentiae solum est imago, sicut enim intelligentia pura momento peragit, et profunda penetrat, atque declarat, ipsa interim nulli permixta, sublimis existens, ita lumen momento per omnia se dilatat, et singula patefacit,

[1111] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne,* III, 1.

individuum simul est ubique totum, nulli permixtum. Siquidem abeunte Sole ne momentum quidem lumen in aëre permanet, suum namque Phoebum passim comitatur euntem. Sed quoniam nescio quomodo hic sub hoc Apolline quasi poëtae sumus, et si non boni, liceat parumper confabulari. Primo quidem de diis, (ut Platonice loquar) superioribus, deinde de Musis novem, veteres in Sole numina collocarunt. Nam aut substantiam eius contemplamur, aut vires, in substantia, essentiam, vitam, intelligentiam, essentiam coelum, vitam Rheam, intelligentiam vero Saturnum, eorum more cognominamus. Si vires Solis post substantiam contemplemur, foecunditatem quidem eius Iovem nominabimus et Iunonem, lucem vero Apollinem et Minervam, calorem denique Venerem atque Bacchum. Iam vero Phoebum et Bacchum, qui prae caeteris in Sole plurimum dominantur, antiqui semper iuvenes exprimebant, quoniam si quis noverit lucem caloremque Solis, ea synceritate prorsus, et proprietate, qua illic existunt suscipere ad usumque suum et modum accommodare, iuventutem inde perpetuam reportaret, vel saltem centum atque viginti Solis annos impleret. Verum post novem haec numina intima Soli ad novem circa Solem Musas progrediamur. Quid igitur novem circa Phoebum Musae, nisi novem Apollineorum genera numinum per sphaeras mundi novem distributorum? Octo namque coelos tantum veteres cognoverunt. Sub igne vero caelesti, quasi nonum coelum aërem purum adhibuerunt, qualitate videlicet motuque caelestem. In qualibet vero sphaera divinos spiritus oculis occultos disposuerunt gradatim stellis singulis dedicatos, quos Proculus etiam angelos, et Iamblichus insuper archangelos principatusque cognominant. Sed qui inter eos ubique praecipue sunt solares, antiquiores appellavere Musas scientiis quidem omnibus praesidentes, maxime vero poësi, Musicae, Medicinae, expiationibus et oraculis atque vaticiniis. Iam revertamur ad Solem. Minima quaeque, si modo rarissima sint, inepti nimium admiramur, consueta vero vel maxima coeci pariter et ingrati iamdiu admirari desivimus. Nemo miratur ignem, instar coeli Solisque ferventem, sine mixtura purissimum, perpetuo mobilem, longe lucentem, ex minimo statim maximum, dum omnia in se convertit. Nemo Solem quantum fas est, miratur, incomparabiliter omnia superantem, genitorem omnium atque moderatorem, Solem exhylarantem tristia, nondum viva vivificantem, iam mortua suscitantem. Verum si semel quotannis panderetur domus omnipotentis Olympi, splendorque subito tantus suspiceretur, Solem supra modum omnes solum admirarentur, Solem omnes vel tanquam summum Deum suppliciter adorarent, vel saltem divinitus missum minime dubitantes. Deo quamvis occulto tanti muneris authori, ingentes quotidie gratias agerent. Iamblichus igitur Iulianusque Platonici iubent noctem fingere, absque ullo Lunae stellarumque lumine, quo Solis quoque

donum est manifestum. Ut certius cognoscamus quid absque Sole futuri simus, quantum huic Soli supernoque debeamus.

Capítulo XII

Similitude do Sol com a Divina Trindade e com as nove ordens dos anjos. Também sobre as nove divindades no Sol e as nove Musas ao redor do Sol

No mundo não há nada que seja mais similar à divina Trindade que o Sol[1112]. De fato, na substância única do Sol encontram-se três substâncias distintas e reunidas. Em primeiro lugar, a sua fecundidade natural, completamente oculta aos nossos sentidos. Em segundo lugar, a luz que emana da própria fecundidade, sempre igual a ela mesma. Em terceiro lugar, a virtude que irradia calor, derivada de ambas e igual a elas. A fecundidade remete ao Pai; a luz, similar à inteligência, refere-se o Filho, concebido segundo a inteligência; o calor representa o Espírito do amor.

Os nossos teólogos imaginam em torno à divina Trindade três hierarquias de anjos, cada uma contendo três ordens; a primeira consagrada ao Pai, a segunda ao Filho, a terceira ao Espírito. De igual modo, em torno à trindade solar, encontramos um ternário e um novenário, já que, da própria natureza fecunda do Sol, procedem três diversas fecundidades naturais através de toda a realidade. A primeira prossegue até as naturezas celestiais; a segunda até as naturezas simples dos elementos; a terceira, na natureza dos mistos. Além disso, a partir do calor vital do Sol se propaga aqui e acolá, além das naturezas das coisas, também a vida, ela mesma tríplice. Primeiro a vida vegetativa, nas plantas; depois a vida sensitiva, imóvel nos zoófitos; terceiro, a vida sensível e em progresso nos animais mais perfeitos. Enfim, da luz do Sol derivam três tipos de fulgor, no céu e sob o céu. De fato, ou a luz é inteiramente branca, ou inteiramente avermelhada ou, ainda, mista. Por outro lado, porque a luz se apresenta como a mais similar e quase como o princípio ao conhecimento, principalmente do sensitivo, com razão parece que os três gêneros dos sentidos correspondem também às três espécies de luz. À luz avermelhada correspondem os sentidos corpóreos, ou o tato e o gosto. À branca, os sentidos que em grande parte são incorpóreos, ou seja, a imaginação e a vista. À luz mista aproximam-se os sentidos que são intermediários entre os incorpóreos e os corpóreos: a audição e o olfato.

Até esse ponto, a luz do Sol não é apenas imagem, mas também causa. Da inteligência pura, ao invés, é apenas imagem, pois, assim como a inteligência pura age instantaneamente,

[1112] FICINO, Marsilio. *De raptu pauli*, VIII.

penetra em profundidade, revela, não se mistura a nada e existe sublime; do mesmo modo, a luz se dilata instantaneamente através de todas as coisas e as torna visíveis, sendo, ao mesmo tempo, indivisível e inteira em toda a parte, sem a nada se misturar. Quando o Sol desaparece, a luz não permanece nem mesmo por um instante no ar, acompanhando o seu Febo. Porque, de um modo que eu não sei explicar, aqui, sob a influência de Apolo, tornamo-nos quase poetas e, mesmo que não sejamos tão bons como tais, nos é permitido narrar fábulas momentaneamente: em primeiro lugar, acerca dos deuses, para falar como Platão, "superiores"; em seguida, no que concerne às nove Musas.

Os antigos colocaram no Sol as divindades. Nós podemos, de fato, contemplar no Sol a substância ou as potências; na substância, nós contemplamos a essência, a vida, a inteligência; chamamos à essência Céu, à vida Reia, à inteligência Saturno, segundo o seu modo de ser. Se, depois da substância, contemplamos as potências do Sol, então nomearemos Júpiter e Juno à sua fecundidade; Apolo e Minerva à sua luz; Vênus e Baco ao seu calor. Os antigos retratavam Febo e Baco sempre jovens, os quais dominam mais do que os outros o Sol, já que se alguém souber acolher para seu proveito e ajustar à sua medida a luz e o calor do Sol com a absoluta pureza qualquer um que saiba desfrutar pelo próprio uso a luz e o calor do Sol com a pureza e a propriedade que nele se encontra, disto obteria a juventude perpétua ou ao menos completaria cento e vinte anos solares[1113]. Depois dessas nove divindades internas ao Sol, passemos às nove Musas que estão ao redor do Sol. Que coisa são, de fato, as nove musas em torno de Febo, se não os nove gêneros da divindade apolínea, distribuídas nas nove esferas do mundo? Os antigos, realmente, reconheceram apenas oito céus. Porém, abaixo do fogo celeste colocaram ar puro, quase um nono céu, celestial pela qualidade e movimento. Em qualquer esfera, dispuseram gradualmente espíritos divinos, ocultos aos olhos e dedicados a cada uma das estrelas, os quais Proclo denomina anjos [1114] e Jâmblico ancanjos e principados[1115]. Mas aqueles entre eles que são, em qualquer lugar, por excelência solares, os mais antigos os chamaram Musas, responsáveis por todas as ciências, mas principalmente a poesia, a música, a medicina, a expiação, os oráculos e as profecias. Retornemos agora ao Sol.

Ineptos, admiramos demasiadamente todas as pequenas coisas, desde que sejam raras; porém, as coisas habituais, ainda que sejam grandes, como cegos e ingratos, cessamos de admirá-las há algum tempo. Ninguém admira o fogo, ardente, assim como o céu e o Sol,

---

[1113] FICINO, Marsilio. *De Vita*, II.

[1114] PROCLO, *Théologie platonicienne*, I e FICINO, Marsilio. *Théologie platonicienne*, I, 5.

[1115] PSEUDO-DIONÍSIO. *A hierarquia celeste*, IX. Faracovi reúne em nota algumas referências de Ficino a Proclo, em relação a esse tema: FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*. II, 2, pp. 1908-1928; tradução do *De mysteriis* de Jâmblico, idem ibidem, pp. 1873-1908; tradução de trecho de Pseudo-Psello, idem ibidem, pp. 1939-1945. Ver FARACOVI, op. cit., p. 211 (nota 51).

puríssimo, privado de mistura, perpetuamente móvel, reluzente de longe; que de pequeníssimo se torna máximo, enquanto tudo converte em si. Ninguém admira quanto deveria o Sol, incomparavelmente superior a qualquer outra coisa, pai e moderador de tudo; o Sol, que alegra as coisas tristes, faz viver as coisas que não mais vivem e ressuscita as já mortas. Em verdade, se a casa do Olimpo onipotente se abrisse uma só vez ao ano, e se mostrasse repentinamente um esplendor tão grande, todos admirariam além da medida apenas o Sol, e o adorariam, suplicantemente, como um Deus soberano, ou não duvidariam, ao menos, de que ele foi enviado por Deus; e, embora Deus tenha sido o autor oculto de tal benefício, todos lhe renderiam graças, com profundos elogios. Por essa razão, os platônicos Jâmblico e Juliano[1116] nos convidam a imaginar uma noite totalmente privada da luz da Lua e das estrelas – cuja luminosidade é igualmente o dom manifesto do Sol –, a fim de melhor compreender o que nos sucederia sem o Sol, e quanto nós devemos ao Sol supremo.

Cap. XIII

Solem non esse adorandum tanquam rerum omnium authorem

Socrates in castris saepe sub divo Solem suspiciens orientem stetit attonitus in eisdem vestigiis, immotis membris, inconniventibus oculis statuae more, quousque Solem salutaret iterum resurgentem. His ergo Platonici similibusque signis adducti, Socratem forte dicent Phoebeo quodam daemone statim ab ipsa pueritia ductum, Phoebum ipsum venerari summopere consuevisse, eademque ratione sapientissimum Graecorum omnium Apollinis oraculo iudicatum. Ego vero quid de Socratis daemone seu genio, sive angelo affirmandum maxime videatur, in praesentia praetermittam. Id certe ausim affirmare, Socratem in eo mentis excussu non Solem quidem hunc admiratum fuisse, sed alterum. Cum enim admirationem sola novitas afferre soleat, quid tantum stupeat hunc admirabundus Socrates, quem et quotidie videt, cuius et motus omnes viresque iamdiu Mathematica simul et Physica ratione comprehenderat. Quem, teste Platone, non Deum primum, sed Dei filium appellavit. Non filium, inquam, Dei primum, sed secundum iamque visibilem. Primum namque Dei filium non Solem hunc oculis manifestum, sed alterum hoc longe superiorem intellectum, scilicet primum, solo contemplabilem intellectu. Socrates igitur Sole caelesti nonnunquam admonitus, Solemque inde super caelestem auguratus, et illius maiestatem contemplabatur attentior, et patris illius incomprehensibilem bonitatem admirabatur attonitus. Hunc Iacobus Apostolus

[1116] JULIANO, *Hélios Rei*, XI, 39.

patrem luminum appellavit, luminum, inquam, plusquam caelestium atque colelestium. Apud quem non sit transmutatio, atque vicissitudinis obumbratio. Nam et supercaelestia illa facta putat naturaliter mutabilia, et caelestia multa quoquo modo obumbrari non dubitant, subcaelestia vero quotidie. Quamobrem omne datum optimum scilicet menti naturaliter insitum, et omne donum perfectum, videlicet post naturales dotes adhibitum, non a Sole hoc stellisque mundanis, sed altius ab ipso patre luminum descendere, censet. Nam intelligentiae viribus quase gradibus quibusdam non quidem coelitus, sed desuper acceptis freti, super coelos ascendimus, ubique multa coelis praestantiora cognoscimus, et amamus et colimus, ipsumque coeli fabrum ante omnia veneramur. Neque tamen possemus intelligentia incorporeum aliquid coeloque melius intelligere, vel amare, si coelitus tantum intelligentiam haberemus. Iam vero ne quis Solem, Lunam, stellas, nimium admiratus et adoraret, et tanquam intellectualium munerum auctores, et patres veneraretur, prudenter admonuit, Solem hunc non esse universi principium. Missas in praesentia faciam rationes, quibus in Theologia nostra principium universi nec corpus esse, nec animam, nec intellectum, sed aliquid admodum excelsius affirmamus, a quo quidem Sol caelestis longissime distat, ut umbra quaedam illius esse iudicetur potius quam imago. Rationes autem quas Iacobus hic attingit, breviter in praesentia perstringam. Cum status tanquam principium et rector finisque motionis, sit omni motu perfectior, certe Deus ipse principium et finis et rector omnium, mobilis esse non potest. Sol autem est assidue mobilis. Praeterea principii virtus tanquam immensa fortiter attingit omnia, nec usquam cohiberi potest. Solis autem virtus per radios agens praepeditis passim radiis impeditur, defectum patitur obiecta Luna, saepe nubibus coërcetur, terrena densitate repellitur, distantia loci debilitatur. Sol ipse quinetiam minima quaedam est particula mundi, angusta quadam sede tenetur, trahitur a sphaera, rursumque retrahitur. Contraque sphaerae propriae impetum a sphaera semper superiore revolvitur, contrariisque signis impeditur et stellis, et aspectu, (ut ita loquar) malorum nonnunquam debilitatur. Denique principium universi omnia ubique et semper, et in omnibus operatur. Sol autem nec mundi globos ipse facit, nec quaecumque frigida vel humida sunt, vel densa, similiaque ipse virtute propria potest efficere. Neque similes si quae sunt in coelo virtutes, ullam a Sole ducunt originem. Caeterum quamvis Sol ab authore mundi longissime distet, caelestia tamen omnia ad Solem unicum, quoniam rectorem in coelho mensuramque divinitus redacta videntur. Ut hinc prorsus admoneremur, omnia quae in coelo sunt, et sub coelo, et super coelum, ad unum cunctorum principium referri similiter. Idque considerantes tandem hoc ipsum ea saltem observantia veneraremur, qua caelestia Solem.

Finis

Capítulo XIII

Que não se deve adorar o Sol como autor de todas as coisas[1117]

Sócrates[1118], frequentemente, enquanto estava em campo aberto, elevava o olhar até o Sol nascente, atônito ante tais vestígios, com os membros imóveis, sem fechar os olhos, tal qual uma estátua, até o momento em que saudava novamente o Sol que ressurgia[1119]. Os platônicos, então, com base nesses sinais e em outros semelhantes, dizem que Sócrates, conduzido, desde a infância, por um *daimon* de Febo[1120], tinha o hábito de venerar acima de tudo o próprio Febo e, por essa razão, foi julgado pelo oráculo de Apolo o mais sábio de todos os gregos. Eu, porém, no momento omitirei o que se deva decidir sobre o demônio de Sócrates[1121], se é um gênio ou um anjo. Ousarei, todavia, afirmar certamente que, em seu êxtase, Sócrates admirou não este Sol, mas um outro. De fato, a partir do momento que apenas a novidade traz admiração, por que Sócrates se pasmava tanto ao admirar este Sol, que ele via todos os dias, e do qual já havia compreendido, com razões matemáticas e físicas, os movimentos e todos os poderes? Aquele Sol que ele, como testemunha Platão, chamou não de primeiro Deus, mas de filho de Deus[1122]. Não primeiro filho de Deus, acrescento, mas segundo e visível.

O primeiro filho de Deus, de fato, não é este Sol visível aos olhos, mas o outro, intelectual, muito superior a ele, que apenas pode ser contemplado pelo intelecto. Sócrates, assim, advertido mais de uma vez pelo Sol celestial, pressentia a partir dele o Sol supraceleste; contemplava com maior concentração a sua majestade, e admirava atônito a incompreensível bondade do Pai. O apóstolo Tiago o chamou Pai das Luzes; das luzes, quero dizer, mais que das realidades celestes, em que não há mudança nem sombra de variação[1123]. Realmente ele pensa que as realidades supracelestes sejam naturalmente sujeitas à mudança; não duvida de que as muitas realidades celestes sejam, de alguma forma, ensombrecidas, enquanto aquelas abaixo do céu o sejam cotidianamente. Pensa, por isso, que cada um dos máximos bens que

---

[1117] FICINO, Marsilio. *De Vita*, III, 13.
[1118] Ver PLATÃO, *O Banquete*, 220 c-d e FICINO, Marsilio. *Théologie platonicienne*, XIII, 2.
[1119] Faracovi reúne em nota algumas referências desse episódio retratado por PLATÃO, n'*O Banquete*, 220c-d e retomado por Ficino: DIÓGENES LAÉRCIO, II, v. 23; AULO GÉLIO, *Noites Áticas*, II, I, 1-5. O mestre de Careggi declara: "Aristides et Thucydides [...] in philosophiae studiis proficiebant quamplurimum daemonis illius instinctu, [et] quanto longius recedebant a Socrate [...]". In: FICINO, Marsilio. *Teologia Platônica*, XIII, 2. Ver nota 52 de: FARACOVI, Ornella Pompeo. *Marsilio Ficino*: scritti sull'astrologia. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, Classici, 1999, p. 212.
[1120] PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 31.
[1121] APULEIO. *Le démon de Socrate*, 19.
[1122] PLATÃO, *A República*. VI, 508 b-c.
[1123] *BÍBLIA SAGRADA*. Tiago, I, 17.

foram dados, ou seja, naturalmente inerentes na mente, e cada dom perfeito, adicionado aos outros dotes naturais, descendam não daquele Sol e das estrelas mundanas, porém do mais alto, do próprio Pai das Luzes. Usando de fato os poderes da inteligência, que são como degraus, então, confiantes, nos elevamos no supraceleste onde, por toda parte, conhecemos, amamos, honramos as realidades mais notáveis dos céus, e veneramos, mais do que qualquer outra coisa, o próprio Artesão do céu. Não poderemos, todavia, entender ou amar com a inteligência qualquer coisa de incorpórea e de melhor que o céu, se recebêssemos a inteligência somente do céu. Contudo, a fim de que ninguém, admirando mais o Sol, a Lua e as estrelas, os adorasse e venerasse como criadores e pais dos dons intelectuais, o apóstolo Tiago prudentemente adverte que o Sol não é o princípio do universo.

Omitirei aqui as razões pelas quais na minha *Teologia* afirmo que o princípio do universo não pode ser nem corpo, nem alma, nem intelecto, mas qualquer coisa infinitamente mais alta, da qual o Sol celeste está tão longe que pode ser julgado mais uma sombra que uma imagem dela. Resumirei, ao contrário, brevemente as razões das quais se serve, sobre esse ponto, Tiago. Dado que o repouso, como princípio, mestre e fim do movimento, é mais perfeito do que todo tipo de movimento, certamente Deus, princípio e regente de tudo, não pode estar em movimento. O Sol, ao contrário, está continuamente em movimento. Além disso, a virtude do princípio, que é imensa, alcança tudo com a sua força, e não pode ser impedida em parte alguma. A virtude solar, por sua vez, agindo através dos raios, é dificultada por obstáculos que se opõem a esses raios; sofre um declínio se a Lua se interpõe; frequentemente é velada pelas nuvens; é rejeitada pela densidade da terra; é enfraquecida pela distância espacial.

O próprio Sol é também uma parte muito pequena do mundo, retido em assento estreito; jogado em direções opostas pela esfera e, contra o ímpeto da sua própria esfera, vem sempre reconduzido para trás da esfera superior; é dificultado pelos signos e pelas estrelas contrárias; é enfraquecido, por assim dizer, pelos aspectos negativos dos planetas maléficos. Enfim, o princípio de tudo opera todo o sempre, em qualquer lugar e em cada coisa. O Sol, ao contrário, não produz as esferas do mundo, nem pode, com a sua própria energia, criar coisas frias, úmidas, densas ou de tipo semelhante. E, ainda que existam virtudes desse tipo no céu, não tomam origem alguma do Sol. Além do mais, ainda que uma distância muito grande separe o Sol do Autor do mundo, no entanto, parece que todas as realidades celestes, por uma lei divina, estão submetidas a um Sol único, senhor e regente do céu. Daqui por diante, estamos advertidos de que todas as coisas que estão no céu, sob o céu e acima do céu são

todas igualmente referentes a um único princípio de tudo. Considerando tudo isso, veneramos esse último princípio com o mesmo culto que todas as coisas do céu têm pelo Sol.

Fim

APÊNDICE C – TRADUÇÃO: *DE LUMINE* (SOBRE A LUZ)

976

MARSILII FICINI
Florentini in librum de Lumine

Ad magnanimum Petrum Medicem,
PROEOMIVM.

QVM opusculum de Sole tibi clarissime Petre destinauissem, memini paulò pòst iamdiu me de lumine libellum composuisse. Itaq; decere prorsus existimaui, ut lumen illud Solem hunc suum mox sequatur, quasi ducē. In terris quidem primus illucescentis aurore fulgor, Solem præcedit è uestigio surrecturum. Sed in cœlo uicissim Sol ipse pater splendorē antecedit ex ipso manātem. Ordinem equidem terrenum iamdiu secutus lumen primus, quàm Solem sum, nescio quomodo contemplatus. Nunc uerò uicissim cœlestem ordinem imitatus, Solem lumini, patrē nato, ut par fuerat, anteposui. Neq; uerò in hoc libro uel in præcedente consilium fuit minutiores mathematicorum de Sole uel lumine quæstiones curiosè prosequi, sępe non tam utiles, quàm certè difficiles. Sed horum potius exemplis cōparationibusq; quibusdam quasi gradib. mores animi contemplandi regulas diuina mysteria pro uiribus assequi. Siquidem nullum ad hæc planè perspicienda certius uel inditium, uel argumentum est, quàm lumen. Nobis enim cœlestis ille pater Phœbea lustrauit lampade terras, non quidem ut sub tanto lumine, ut ita dixerim, muscas aucupemur, sed nos ipsos & patriam nostram patremq; cœlestem suspiciamus, per eiusmodi uidelicet lumen diuina uidētes, quasi per quoddam speculum in ænigmate, aliàs autem per lumen excelsius facie ad faciem quandoq; uisuri.

MARSILII FICINI
Florentini, quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in angelo, in Deo, discursio per omnes sensus. Cap. I.

DI maximè omnium tenebras, quarum culpa displicēt mihi quæcunq; displicēt, uel quod cum illis sint, uel quod ab illis labentia relabantur, deprimantq; ad illas. Amo ante omnia lumen, cuius gratia & cetera diligo, uel quod cū illo sint, uel quod ab illo fluentia refluant, reducantq; ad illud. Ergo nūtiate mihi mei sensus, qui cætera penè innumerabilia nuntiatis, nuntiate mihi, obsecro, quid sit lumē? Respōdet auditus. Aëreus sum, satis esto, si sonos tibi aëreos nuntiem. Respondet & odoratus. Equidem non sum adeò lucidus, uaporeus sum, à me disce uapores. Quid aliena queris, à me gustus ait? Nato equidem in liquore, indico tibi liquores. Noli à me, dicit tactus, extorquere quod nequeo, corpulentus sum, corpulenta nuntio, altius quære lumen.

Descriptio luminis uisibilis. Cap. II.

HInc admonitus ab infimo quo cecideram, ad altissima mei corporis nunc ascendam, ut in lumen læuius altius'que cunctis accipiam. Eia agite oculi mei lucentes, per lumen illud obsecro, quo præ cæteris imò quo solo delectamini tantùm, indicate reginæ uestræ rationi quid sit lumen. Respondet subitò uisus, splendidus ego spiritus sum, & splendor sum spiritalis. Quo circa cum à me iure pro-

Fonte: Página 976 da *Opera Omnia* de Marsilio Ficino (1576)

Marsilii Ficini Florentini in librum de Lumine.
Ad magnanimum Petrum Medicem proemium

Cum opusculum de Sole tibi clarissime Petre destinavissem, memini paulo post jamdiu me de lumine libellum composuisse. Itaque decere prorsus existimavi, ut lumen illud Solem hunc suum mox sequatur, quase ducem. In terris quidem primus illucescentis aurore fulgor, Solem praecedite vestigio surrecturum. Sed in coelo vicissim Sol ipse pater splendorem antecedit ex ipso manantem. Ordinem equidem terrenum jamdiu secutus lumen primus, quam Solem sum, nescio quomodo contemplatus. Nunc vero vicissim caelestem ordinem imitatus, Solem lumini, patrem nato, ut par fuerat, anteposui. Neque vero in hoc libro vel in praecedente consilium fuit minutiores mathematicorum de Sole vel lumine quaestiones curiose prosequi, saepe non tam utiles, quam certe difficiles. Sed horum potius exemplis comparationibusque quibusdam quase gradibus mores animi contemplandi regulas divina mysteria pro viribus assequi. Siquidem nullum ad haec plane perspicienda certius vel inditium, vel argumentum est, quam lumen. Nobis enim caelestis ille pater Phoebea lustravit lampade terras, non quidem ut sub tanto lumine, ut ita dixerim, muscas aucupemur, sed nos ipsos et patriam nostram patremque caelestem suspiciamus, per ejusmodi videlicet lumen divina videntes, quasi per quoddam speculum in aenigmate, alias autem per lumen excelsius facie ad faciem quandoque visuri.

Prefácio de Marsilio Ficino ao seu tratado da luz,
dedicado ao magnânimo Pedro de Médici

Como eu te destinava, muito ilustre Pedro, meu opúsculo sobre o Sol[1124], me lembrei que outrora havia composto um pequeno tratado sobre a luz[1125]. Também julguei que seria totalmente oportuno que essa luz acompanhasse esse Sol, como se fosse seu guia. É claro, na Terra, o primeiro esplendor da aurora nascente precede imediatamente o erguer do Sol. Mas

[1124] Referência ao *De Sole*. Redigido durante o verão de 1492, esse opúsculo será reunido ao *De Lumine* e publicado no ano seguinte, sob o título *De Sole et Lumine*[1124], que terá edição em Florença, na tipografia de Antonio Miscomini, em 31 de janeiro de 1493, com dedicatória a Pedro de Médici; posteriormente, em Nuremberg (1502) e em Veneza (1503).

[1125] Ficino refere-se ao *Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in Deo*, que foi publicado em 1476, tratando-se da primeira versão do opúsculo *De Lumine*, publicado em 1493. Constitui ainda o título do primeiro capítulo deste opúsculo. In: FICIN, Marsilii. *Opera Omnia*, ed. cit., pp. 717-720. Ver também: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, pp. 370-378. Em edição mais recente, foi publicado separadamente: FICIN, Marsile. *Quid sit lumen*. Trad. Bertrand Schefer (L'art de la lumière). ed. cit., 1998.

no céu, ao contrário, o Sol, que é o Pai, precede o esplendor que emana dele. Na verdade, tendo outrora seguido a ordem terrestre, contemplei, não sei como, a luz antes do Sol; hoje, em compensação, havendo imitado a ordem celeste, coloquei, como convinha, o Sol antes da luz, o Pai antes do Filho.

Nesta obra, da mesma forma que na precedente, eu não me propus a examinar cuidadosamente as mínimas questões que se colocam os matemáticos sobre o Sol ou a luz, as quais muitas vezes são mais árduas que úteis; mas antes, servindo-me de seu exemplo e de certas comparações, como de escalas, para compreender as leis morais, as regras da contemplação e, na medida de meus meios, os mistérios divinos, já que a luz constitui o indício ou o argumento mais certo para perceber sem desvios essas realidades. Para nós, com efeito, o Pai celeste iluminou a terra com a chama de Febo[1126]. Isso foi feito, é claro, não para que nós observássemos, sob uma tal luz, moscas, se eu posso dizer assim, mas para que nós contemplássemos nós mesmos, assim como nossa pátria e nosso Pai celeste[1127], olhando sob uma tal luz e no enigma, como num espelho, as realidades divinas que nós somos chamados a ver um dia, sob uma luz bem superior, face a face[1128].

Cap. I: Marsilii Ficini Florentini, quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in angelo, in Deo, discursio per omnes sensus

Odi maxime omnium tenebras, quarum culpa displicent mihi quaecumque displicent, vel quod cum illis sint, vel quod ab illis labentia relabantur, deprimantque ad illas. Amo ante omnia lumen, cujus gratia et cetera diligo, vel quod cum illo sint, vel quod ab illo fluentia refluant, reducantque ad illud. Ergo nuntiate mihi mei sensus, qui caetera pene innumerabilia nuntiatis, nuntiate mihi, obsecro, quid sit lumen? Respondet auditus. Aëreus sum, satis esto, si sonos tibi aëreos nuntiem. Respondet et odoratus. Equidem non sum adeo lucidus, vaporeus sum, a me disce vapores. Quid aliena quaeris, a me gustus ait? Nato equidem in liquore, indico tibi liquores. Noli a me, dicit tactus, extorquere quod nequeo, corpulentus sum, corpulenta nuntio, altius quaere lumen.

[1126] Sébastien Galland, em sua tradução do opúsculo, assinala nesta passagem as seguintes influências: OVÍDIO. Metamorfoses, II, versos 35-36; MACRÓBIO. *Saturnais*, I, XVII, 33; MARULLO. *Hinos naturais*, I, "Ao sol", verso 20. Conferir: FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière*, ed. cit., p. 226 (nota 371).

[1127] "Hospes nosce teipsum, scito te esse caelestis patriae civem, civem natum ad caelestia contemplanda". In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*. ed. cit., X, 2, p. 62.

[1128] *BÍBLIA SAGRADA*. 1 Coríntios, 13:12.

Cap. I: O que é a luz no corpo do mundo, na alma, no anjo, em Deus[1129]

Eu odeio mais do que tudo as trevas, por culpa das quais me desagradam todas as coisas que me desagradam, seja porque elas se acompanham de trevas, seja que, assim que surgem delas, caem e nelas mergulham. Eu amo mais do que tudo a luz[1130], graças à qual todas as outras coisas me encantam, seja porque elas se acompanham de luz, seja que, decorrendo dela, refluam e se remetam até ela[1131]. Então, me façam saber, meus sentidos, vocês que me instruem com uma quantidade quase inumerável de outras coisas, digam-me, eu lhes peço, o que é a luz. A audição me responde: "Eu sou aérea, se satisfaça se eu o faço conhecer os sons aéreos." O olfato responde: "Eu tampouco tenho luz suficiente, sou vaporoso, pergunte-me sobre os vapores." "Por que me interroga sobre o que me é alheio? – diz o gosto – eu mergulho no licor, eu o faço descobrir os licores." "Não procure me tirar o que eu não posso lhe dar – diz o tato – eu sou grosseiramente corpóreo e o ensino sobre os corpos grosseiros, busque mais alto a luz.".

Cap. II: Descriptio luminis visibilis

Hinc admonitus ab infimo quo cecideram, ad altissima mei corporis nunc ascendam, ut in lumen laevius altiusque cunctis accipiam. Eia agite oculi mei lucentes, per lumen illud obsecro, quo prae caeteris imo quo solo delectamini tantum, indicate reginae vestrae rationi quid sit lumen. Respondet subito visus, splendidus ego spiritus sum, et splendor sum spiritalis. Quo circa cum a me jure propria officia postules, largior libentissime quantum habeo. Lumen est spiritalis quaedam et subita, et latissima a corporibus natura eorum sine detrimento proprio emanatio, nitoris scilicet cujusdam a diaphanis, id est, transpicuis. Coloris autem ab horum oppositis, quantitatis, figurae, motusque ab omnibus. Congrega in unum omne colorum genus, quid erit hoc universum? Nisi lux quaedam omnicolor, sive lumen factum in solidiore obscurioreque materia terrae jam opacum. Segrega terram illi permixtam. Quid erit reliquum, nisi qualitas quaedam imo claritas actusque perspicui; sicut color est actus opaci. Color quidem lux est opaca. Lux autem color clarus, imo perspicui corporis colorumque flos quidam

---

[1129] O título deste capítulo coincide com o título da obra como um todo, em sua primeira versão: *Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in Deo* (1476), lembrando que a expressão "Quid sit", na tradição escolástica, indica sempre uma investigação profunda acerca da essência de algo.

[1130] Galland destaca que, a respeito da amabilidade da luz, Macróbio, em suas *Saturnais*, I, XVII, 49, lembra que o apelido de Apolo, geralmente associado à luz, é "Philesios" (amável). In: FICIN, Marsile. *Métaphysique de la lumière*, ed. cit., p. 226 (nota 371).

[1131] Texto também encontrado no "Quid sit lumen", I (primeira versão do *De Lumine*). In: FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*, ed. cit., III, p. 371.

et vigor quasi unicolor actu, virtuteque omnicolor. Forte vero et abeunte lumine non sunt colores. Siquidem sint lumen ipsum jam varium, alibi videlicet, aliter affectum atque reflexum. Forte etiam in virtute luminis semper sunt ipsi colores, alibi aliter explicandi.

Cap. II: Descrição da luz visível

Advertido disso, eu preciso agora subir do lugar muito baixo onde caí para as partes mais elevadas do meu corpo, a fim de ver na luz, a qual é mais do que tudo regozijante e alta[1132]. Vamos, meus olhos brilhantes, falem, eu lhes peço, em nome dessa luz que, antes de todo o resto, ou melhor, que, sozinha, nos seduz, indiquem à razão, sua rainha, o que é a luz. A visão me responde logo: "Eu sou um espírito resplandecente, eu sou um esplendor espiritual[1133]. É porque, já que tu exiges, pertinentemente de mim, serviços que eu posso te render, eu vou te prodigar com maior prazer tudo o que eu possuo":

A luz é uma emanação espiritual, instantânea e muito extensa dos corpos, que não altera em nada a sua natureza. Assim, a luz é emanação de um certo brilho, no caso dos corpos diáfanos, quer dizer, transparentes; a de uma cor, no caso daqueles que lhe fazem obstáculo; enfim, emanação da quantidade, da figura e do movimento para todos os corpos. Junta todas as espécies de cores num único todo: o que será todo esse conjunto senão uma luz onicolor [omnicolor], quer dizer, uma luz produzida na matéria muito compacta e obscura da Terra e, por conseguinte, opaca? Livra-a da terra a que está misturada. O que vai restar, senão uma qualidade, mais exatamente uma clareza, que é ato do diáfano[1134], do mesmo modo que a cor é ato do opaco? A cor, com efeito, é uma luz opaca. A luz, quanto a ela, é uma cor clara, ou melhor, a flor e o brilho do corpo diáfano e das cores, sendo, por assim dizer, unicolor [unicolor] em ato e virtualmente onicolor [omnicolor][1135]. Mas, talvez a luz, tendo desaparecido, não há mais cores, já que elas seriam a própria luz, mas a luz variada, quer dizer,

---

[1132] A noção de "queda", introduzida por Ficino em tal passagem, indica uma analogia entre um processo microcósmico, representado pelo rebaixamento dos sentidos superiores (visão e audição) para os inferiores (olfato, paladar e tato), e, em nível macrocósmico, através da noção platônica de queda da alma das dimensões superiores e mais sutis até à região corpórea (ver, por exemplo, PLATÃO. *Fedro*, 248 d); o que também revela a influência hermética do princípio de correspondência ("O que está embaixo é como o que está em cima e o que está em cima é igual ao que está embaixo, para realizar os milagres de uma única coisa" – *Tábua de Esmeralda*).

[1133] Na teoria ficiniana, a visão ocupa o patamar mais elevado e, em relação aos seis poderes da alma, perde apenas para a razão. No seu *De Amore*, o autor afirma: "A visão está na parte elevada do corpo como o fogo na região superior do mundo e, por natureza, ela percebe a luz que é a qualidade própria do fogo". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 2.

[1134] ARISTÓTELES, *De anima*, II, 7, 418b3: a luz como ato do diáfano, "A luz é, por sua vez, a atividade deste, isto é, do transparente enquanto transparente".

[1135] Ibidem, 418b26: a mesma natureza ora apresenta-se como luz (transparente em ato), ora como treva (transparente em potência).

a luz, enquanto ela é diversamente afetada e refletida, de acordo com os lugares, ou talvez ainda, as cores estejam em potência na luz, sendo chamadas a se realizar em cada lugar de uma maneira diferente.

Cap. III: Nihil clarius quam lumen ac Deus, nihil obscurius

Adumbratio haec est, o mei oculi, potius quam pictura. Nihil unquam audivi obscurius definiri. O rem valde miram. Quo nam pacto fieri potest, ut nihil sit obscurius lumine? Quo nihil est clarius, quando per illud clarent, declaranturque omnia. Ascendam igitur hinc ad sublimem mentis speculam, ut saltem hoc videam inde, praeter quod aliud quicquam alicubi videre non possum. O mens quae recte cuncta metiris, dicito mihi, nunquid forte lumen est ipse Deus, quo etiam nihil clarius est, nihil obscurius. Nihil clarius quam Deum esse esseque ad summum potentem sapientemque et bonum. Hoc enim auribus nostris quaecunque ab eo sunt facta proclamat. Ut nemo sit surdior illo, qui tantum rerum omnium sonitum strepitumque non audit. Nihil contra obscurius, quam quid sit Deus, ut nihil sit tenebrosius illo, qui sibi opinatur hoc esse clarissimum.

Cap. III: Nada é mais claro que a luz e Deus; nada é mais obscuro

Aí está um esboço aos meus olhos, mais que uma pintura. Eu nunca ouvi definição mais obscura. Oh coisa surpreendente! Como pode ser que nada seja mais obscuro que a luz? Ela que é mais clara que tudo, já que por ela tudo brilha e é conhecido. Eu preciso então subir para o observatório sublime da inteligência, a fim de que, pelo menos lá, eu veja aquilo sem o que eu não posso, em qualquer lugar que seja, ver outra coisa. Ó inteligência, tu que medes corretamente todas as coisas, diz-me se a luz não seria o próprio Deus, igualmente mais claro e mais obscuro que tudo[1136]. Nada é mais claro que o fato de que Deus existe e que ele é, no mais alto grau, poderoso, sábio e bom. Porque toda sua criação nos grita ao ouvido, ao ponto que não pode haver pior surdo que aquele que não o ouve proclamar em alto e bom som por todas as coisas. Em compensação, nada é mais obscuro do que é Deus, de tal sorte que não pode haver homem mais tenebroso que aquele que estima ser isso claro[1137].

[1136] PSEUDO-DIONÍSIO. *Cartas*, I, 1065a, V, 1073a; NICOLAU DE CUSA. *Tratado da visão de Deus*, VI.
[1137] NICOLAU DE CUSA. *Tratado da visão de Deus*, XIII; FICIN, Marsile. *Quid sit lumen*, III.

Cap. IV: Lux intelligibilis est intelligibilium causa, visibilis visibilium

Respondet mens, Deum esse patrem luminum, apud quem non est transmutatio, per quam extinguatur, vel minuatur. Neque vicissitudinis obumbratio, per quam vel vicissim subeat noctem, vel patiatur eclypsim. Respondet rursus, Deum esse lucem, in qua tenebrae non sint ullae. Id est, formam in qua nihil est informe. Formositatem quoque in qua nihil est deforme. Deus certe sicut mens, quae radius ejus est, monstrat, lux est invisibilis, infinita, veritas ipsa veritatis cujusque, rerumque omnium causa. Cujus spendor imo potius umbra, est lux ista visibilis atque finita, causa visibilium. Quoniam vero lucis veritatisque natura est, ut caeteris alia vere declarat, Deo cuncta per se vere claraque conspicua sunt. Perinde ac si visibilis lux, cum sit oculorum visibiliumque fons, seipsam intucatur tanquam omnicolorem, atque in se colores omnes senisbiliaque omnia videat.

Cap. IV: A luz inteligível é a causa dos inteligíveis, a luz visível, a causa das realidades visíveis

A inteligência responde: “Deus é o Pai das luzes, em quem não existe nenhuma mudança que possa destruí-lo ou diminuí-lo, nem sombra de uma variação[1138] que possa periodicamente mergulhá-lo na noite ou fazer-lhe sofrer um eclipse.” Ela responde ainda: “Deus é uma luz na qual não há trevas[1139], quer dizer, uma forma, na qual não há nada informe, ou ainda uma beleza, na qual não há nada disforme.” Seguramente, Deus, como o demonstra a inteligência, que é o seu raio[1140], é uma luz invisível, infinita – a própria verdade de cada verdade e a causa de todos os seres – cujo esplendor, ou antes a sombra, constitui essa luz visível e finita, causa das coisas visíveis. Mas porque é da natureza da luz e da verdade fazer conhecer em sua realidade as coisas umas às outras, Deus vê todas as coisas nelas mesmas, com verdade e clareza, um pouco como se a luz visível, já que ela é fonte dos olhos e das coisas visíveis, se olhasse ela própria enquanto onicolor [omnicolorem] e vendo nela todas as cores e todos os sensíveis.

[1138] *BÍBLIA SAGRADA*. Tiago, 1, 17; AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XI, 21.
[1139] *BÍBLIA SAGRADA*. 1 João, 1:5.
[1140] PLOTINO. *Enneadi*, V, 3, 12.

Cap. V: Lumen visibile, rationale, intelligibile, divinum

Verum ad tam sublimem speculationem haud tam repente prosiliendum, sed gradatim ascendendum mens admonet, ne caligare cogamur, ac splendore nimio ob coecari. Noli ratio confidere sensibus, visus tibi non satis nuntiat, caeteri nullo modo. Visus quia sensualis lux est, tantum sensibilem accipit datque splendorem. Atque converso quia sensibilem accipit datque splendorem, hunc sensualem quandam lucem esse cognoscis ultra vero inde non licet progredi. Sed hinc a me discito, primum quidem me, se intelligentiam, esse lumen quoddam intellectuale, quandoquidem objectum meum est intelligibile lumen, quod in qualibet re quaerendam quaero, et reperta reperio. Siquidem lumen cujusque rei et ipsius veritas idem. Veritas est lumen intimum, lumen veritas se ad extima fundens. Discito deinde te, scilicet ratione esse lucem quandam rationalem rationemque lucentem. Siquidem rationem lucis tanquam originem tuam, ratiocinando tanta aviditate perquiris. Sed vis rationem lucis commodius assequi? In luce cujuslibet rationis eam quaerito. Ibi est ratio lucis, ubi et omnium, in veritate summa, quae et ipsa summa certitudo et claritas est, reperies veritatem lucis, et claritatem. Siquidem idem est hujus lucis, quam quaeris claritas atque veritas. Quid lux in Deo? Immensa suae bonitatis veritatisque exuberantia. Quid in angelis? Intelligentiae certitudo a Deo manans, profusumque gaudium voluntatis. Quid in caelestibus? Copia vitae ab angelis, virtutis explicatio a coelo, risus coeli. Quid in igne? Vitalis quidam vigor a caelestibus insitus, et efficax propagatio. Deinde in iis, qui sensu carente, effusa coelitus gratia. In sentientibus exhilaratio ipsius spiritus, sensusque vigor. In omnibus summatim intimae foecunditatis effusio. Ubique divinae veritatis bonitatisque imago.

Cap. V: Luz visível, racional, inteligível, divina

Porém a inteligência nos aconselha para que não nos lancemos, tão repentinamente, a tão sublime especulação, mas que ascendamos gradualmente, para que não sejamos reduzidos a ver a desordem, nem nos ceguemos pelo seu brilho excessivo[1141]: “Não confies, ó minha razão, nos sentidos: a vista não te dá conhecimento satisfatoriamente; os restantes sentidos de modo algum. A vista, posto que é luz sensível, somente recebe e oferece um esplendor sensível; e, inversamente, posto que recebe e oferece um esplendor sensível, sabes que ela é uma luz sensorial, mas não lhe é permitido avançar mais além. Agora, escuta-me, e aprende

[1141] PLATÃO. *A República*, VII, 515 c-d; PLOTINO. *Enneadi*, I, 6, 9; PSEUDO-DIONÍSIO. *Dos nomes divinos*, IV, 5, 700d- 701a.

que eu sou a inteligência, sou uma luz intelectual, já que tenho por objeto a luz inteligível que busco em tudo o que possa ser procurado e que encontro no que pode ser encontrado, posto que a luz de qualquer ser e a sua verdade são a mesma coisa. A verdade é uma luz interior; a luz, uma verdade que se difunde ao exterior. Em seguida, aprenderás que tu, quer dizer, a razão, és uma luz racional e uma razão luminosa, posto que, raciocinando, procuras tão avidamente tanto a razão da luz como sua origem. Porém, queres alcançar mais apropriadamente a razão da luz? Busca-a na luz de toda razão: a razão da luz está ali onde está também a de todas as coisas. Na mais elevada verdade, que também é a mais elevada certeza e claridade, descobrirás a verdade e a claridade da luz, posto que a claridade e a verdade dessa luz que buscas são idênticas. O que é a luz em Deus? A imensa exuberância de sua bondade e de sua verdade. O que é a luz nos anjos? A certeza da Inteligência que emana de Deus e a alegria excessiva da sua vontade. O que é ela nos corpos celestes? A abundância da vida do lado dos anjos, o desenvolvimento da virtude do lado do céu: o riso do céu[1142]. O que é ela no fogo? Uma certa força vital dispensada desde as coisas celestes e uma propagação eficaz. Finalmente, nos seres privados de sentidos, uma graça espalhada pelo céu. Nos seres dotados de sentidos, o regozijo do espírito e o vigor dos sentidos. Em suma, em todas as coisas, a efusão de uma fecundidade íntima. Em toda a parte, a imagem da verdade e da bondade divinas."

Cap. VI: Quid rationibus a luce visibili ad invisibilem ascendamus

Verum ne forte fingere pro arbítrio videamur, ubi substantiam quandam lucis incorporeae penitus, et divinae, totens affirmamus, consideratione dignum est, lucem hanc oculis manifestam, esse non posse primam, tum quia proportionem aliquam habet cum corporeis oculis omnibus, vel quibusdam, tum quia mobilis est, atque est in alio, et ex aliquo pendet. Ad aliquam ergo superiorem lucem ascendendum est, ejusmodi conditionibus absolutam, per se jam et in se existentem penitus incorpoream. Quandoquidem et haec manifesta nobis propemodum incorporea est, imaginumque similiter incorporearum causa, nec ullis astricta dimensionibus, vel divisionibus, vel mixturis. Unde constat ex mole, vel forma, vel virtute corporea originem primam habere non posse, hanc igitur habet a luce corporibus altiore, ac supra modum ampliore, ut ita dixerim, atque clariore. Siquidem materia vel caelestis ita lucem illic offundit divinitus descendentem, sicut sub coelo caliginosa moles

[1142] SINÉSIO. *Hinos*, VIII, verso 41.

susceptum coelitus lumen obtenebrabat. Quamobrem operae pretium est, et hoc sub luna lumen a caligine, et caeleste illud a materia segregare, et illinc ad lumen supercoeleste conscendere, illinc rursus a rationali luce ad intellectualem, ab hac ad intelligibilem, ab hac pro viribus ad divinam, ut revelata facie ducti videlicet a domini spiritu a claritate gradatim in claritatem in eamdem imaginem transformemur.

Cap. VI: De que modo podemos ascender da luz visível até à invisível?

Porém, para que não pareçamos inspirados pela nossa fantasia quando afirmamos tantas vezes que existe uma substância da luz totalmente incorpórea e divina, é bom considerar que a luz percebida pelos nossos olhos não pode ser a primeira, seja porque mantém relação determinada com todos os olhos corpóreos ou com alguns deles, seja porque é móvel ou, ainda, porque se encontra em outra coisa ou dela dependa. É preciso, portanto, elevar-se até alguma luz superior que escape a condições desse tipo. Aquela que exista em si e por si; ela é completamente incorpórea[1143] e a causa das imagens similarmente incorpóreas; ela não é, enfim, submissa a qualquer dimensão, divisão ou mistura. É evidente que ela não pode obter sua origem primeira de uma massa, forma ou virtude corpóreas[1144]; ela obtém, então, de uma luz mais alta que os corpos e incomparavelmente mais ampla, por assim dizer, e mais clara, porque a matéria, mesmo celeste, ofusca, lá em cima, a luz emanada do divino, tanto quanto, aqui embaixo, a massa obscura ofusca a luz recebida do céu. Essa é a razão pela qual é útil separar essa luz sublunar das trevas, e essa luz celeste da matéria, e então se elevar até à luz supraceleste, e dali, por sua vez, da luz racional até à intelectual, dessa até à inteligível, e dessa, na medida de nossas forças, até à luz divina, de tal forma que, conduzidos pela face revelada, quer dizer, pelo espírito do Senhor, nós nos transformemos gradualmente, de claridade em claridade, na mesma imagem[1145].

[1143] A incorporeidade da luz é defendida por Ficino em diversas passagens das suas obras, como podemos ver em: "Isso fica ainda mais claro com o fato de a luz não poder ser um corpo, já que num instante ela preenche o Oriente e o Ocidente, penetra totalmente o ar e a água sem nenhum obstáculo e não é em nada manchada, mesmo quando se mistura a coisas sujas". In: FICINO, Marsilio. *De Amore*, V, 4. Tradução de Monalisa Carrilho de Macedo. Demais fontes, apontadas por GALLAND, op. cit., p. 227 (nota 405): IBN GABIROL. *Livro da fonte da vida*, IV, 14; DELLA MIRANDOLA, Pico. *Comentário sobre uma canção de amor*, Livro III, 11.

[1144] PLOTINO. *Enneadi*, VI, 4,7.

[1145] *BÍBLIA SAGRADA*. 2 Coríntios, 3:18.

Cap. VII: Ad numinum gaudium caelestes ipsorum oculi ridente, splendore motuque gestiunt

Videmus postquam a caelestium radiis, qui a supercaelestibus per caelesti tanquam per vitra quaedam ad nos descendunt cunctis dari perfectionem suam, vitam sensum, certitudinem, gratiam, atque laetitiam, necessarium est lucem in spiritibus super coelum esse formae ipsorum perfectionem, foecunditatem vitae, perspicatiam sensus, clarissimam verissimae intelligentiae certitudinem, gratiae copiam, gaudii ubertatem. Horum omnium imago est splendor caeli, imo ad horum claritatem, tanquam umbra, quia minus potest corpus coeli exacte claritatem spiritus imitari, quam terra coeli fulgorem. Ad ipsum mirabile caelestium gaudium caelum quasi corpus eorum, imo quasi oculus eorum, (oculum enim Orpheus Solem appellat) ridet splendore, motuque exultat, sicuti terra tanquam ab illis remotissima luget tenebris, situque torpet et otio, neque enim putandum est coelum moveri, vel vi aliqua, vel defectu, cujus motus natura perpetuus est, locumque naturalem non relinquit, substantia quoque absolutissima, a qua nihil discedit sui, sed quodam excessu laetitiae, ob quam gestiens quiescere nesciat. Ad gaudentium numinum cantum, ut Pythagorici arbitrantur, sphaerae choreas ducunt. Unde ordinatissimis variisque motibus mirabilem conficiunt harmoniam, ad astrorum risum, qui praecipue radiis indicatur, rident omnia quae sub coelo sunt, quae super terram, ad tenebras tanquam ad tristitiam omnia moerent. Solemus enim ridentibus congratulari, flentibus contristari.

Cap. VII: Diante da alegria das potências divinas, os corpos celestes, que são seus olhos, riem e manifestam a sua alegria através do seu esplendor e do seu movimento

Como vemos que tudo recebe sua perfeição, sua vida, seu sentido, sua certeza, sua graça e sua alegria a partir dos raios estelares que descendem até nós desde os seres supracelestes, através dos astros como através de vidros, é necessário que a luz constitua para os espíritos supracelestes a perfeição de sua forma, a fecundidade de sua vida, a perspicácia de seus sentidos, a certeza claríssima da sua mais justa inteligência, a abundância da sua graça e a riqueza de sua alegria[1146].

O esplendor celeste é a imagem de todos esses espíritos, ou melhor, como uma sombra em relação à sua claridade, já que é mais difícil para um corpo celeste reproduzir exatamente

[1146] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, II, 3.

a claridade de um espírito do que a terra imitar a claridade do céu. Em uníssono com essa maravilhosa alegria dos seres celestes, o céu, que é, por assim dizer, seu corpo, ou melhor, seu olho – porque Orfeu disse que o Sol é um olho[1147] – manifesta o seu riso pelo seu esplendor, sua exuberância pelo seu movimento, tal como a terra, mais afastada dela, exprime seu lamento pelas suas trevas e sua languidez pela sua imobilidade e sua inatividade. Com efeito, não se deve imaginar que o céu é movido por uma força qualquer ou em razão de uma falta, cujo movimento é por natureza perpétuo e não abandona o seu lugar natural, e cuja a substância, da qual nada de seu se aparta nem se separa, é muito perfeita, mas, em razão do excesso de gozo, pelo qual tem arrebatamentos de alegria, que o faz ignorar todo o repouso. Como pensam os pitagóricos, as esferas conduzem seus movimentos pelo canto das divindades alegres que se regozijam. É porque eles produzem com seus movimentos muito ordenados e variados uma harmonia admirável[1148]. O riso dos astros, que revelam sobretudo seus raios, faz rir tudo o que está sob o céu e sobre a terra; tudo se aflige[1149], ao contrário, nas trevas como na tristeza. Porque nós temos o costume de nos alegrar com os que riem e de nos entristecer com os que choram.

Cap. VIII: Risus coeli ex numinum gaudio proficiscens, id est, lumen omnia fovet atque delectat

Quod lumen sit risus coeli ex spirituum caelestium gaudio proficiscens, indicant homines, qui quotiens laetantur spiritu, ridentque vultu, splendent certe intus, dilatanturque spiritu, vultu quoque splendere videntur, oculis maxime, qui maxime sunt caelestes, quique in risu motum coeli instar efficiunt circularem. In lugentibus autem contra obtenebrantur, restringuntur, torpent omnia. Radii vere ex stellis ridentibus tanquam divinarum mentium oculis, benignissime laetissimeque directi in semina rerum, non aliter omnia fovent generantque, quam strutii aspectus in ovum. Illorum enim virtute calor naturalis cunctis inseritur, unde vita oritur, alitur, augetur. Hinc fit ut omnia voluptatem appetant, quia non modo voluptate terrena, sed etiam caelesti laetitia generantur. Quis autem neget numina laeto quodam affectu omnia movere atque generare? Cum et ab animalium natura et ab arte omnia voluptate procreari atque perfici videamus.

[1147] Orfeu. *Hinos*, VIII, 1-2 e 18. GALLAND, op. cit., p. 227, também aponta: OVÍDIO. Metamorfoses, IV, versos 227-228.

[1148] ARISTÓTELES. *Do céu*, II, IX, 290 b 12. E, como ainda nos aponta GALLAND, op. cit., p. 228: PLÍNIO. *História Natural*, II, XIX-XXI, 21-23, 83-85; CÍCERO. *A República*. VI, XVIII, 18; SINÉSIO. *Hinos*, I, versos 279 ss; DANTE. *O paraíso*, XXIII, verso 109.

[1149] CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*, II, XI, 102.

Cap. VIII: O riso do céu provocado pelo gozo das potências divinas, isto é, a luz que aquece e deleita todas as coisas

Estamos persuadidos de que a luz é o riso do céu provocado pela alegria dos espíritos celestes, observando que, todas as vezes em que os homens se regozijam no espírito e que seu rosto ri, eles resplandecem interiormente e seu espírito se dilata, e seu rosto[1150] também parece resplandecer, em particular seus olhos, que são extremamente celestes e que, durante o riso, executam, à maneira do céu, movimentos circulares. Nos lamentos, ao contrário, tudo se obscurece, se oprime, se entorpece. Em verdade, os raios provêm dos astros que riem como os olhos das inteligências divinas, aquecendo e engendrando todas as coisas, e dirigem-se com júbilo e benevolência às sementes, exatamente como o olhar do avestruz sobre o ovo[1151]. Com efeito, o calor natural dos raios possui a virtude de se introduzir em todas as coisas – é de lá que provêm, se fortifica e se amplia a vida. Daqui sucede que todas as coisas procuram o prazer, já que são engendradas não somente pelo prazer terreno, mas ainda pela alegria celeste. Pois, quem negará que as potências divinas movem e engendram toda graça com uma alegre disposição, já que tanto a natureza dos seres viventes quanto a arte nos mostram que tudo se engendra e se aperfeiçoa no prazer?

Cap. IX: Lumen est incorporeum, est forme imo actus natura caelestis. Esse potest sive corpore subdito, est ubique; etiam sub terris uma cum diaphano

Sed juvat interdum una com nostro Plotino circa eadem latius pervagari. Lumen quo momento penetrat molle diaphanum transverberat vel durissimum. Item quo breve spatium, eodem quoque longissimum. Incorporeum est igitur, cur neque duritia resistit, neque spatium. Veruntamen quoniam est caeleste, ideo obstaculum natura terreum atque sordidum, etsi minus durum sit, non capit candidam luminis puritatem. Hinc Plotinus prohibet corporeas lumini tribuere passiones, id est, accedere, recedere, diffluere, effluere, contrahi, dilatari. Sed potius dicendum putat, ubi coram lucido perspicuum quid exponitur, statim lumen illic existere, illic agere. Sin minus, non existere illic, non agere. Neque tamen simpliciter esse desinere, quam diu corpus est lucidum. Sicut neque radius visualis, quam diu visus. Lux quidem est forma primi corporis prima. Itaque tam perfecta, ut non per modum otiosae qualitatis cuiusdam ab

[1150] DELLA MIRANDOLA, Pico. *Comentário sobre uma canção de amor*. III, 10.
[1151] *BÍBLIA SAGRADA*. Jó, 39:16; PLÍNIO. *História Natural*, X, 1.

actu distinctae, sed potius per modum vegetioris actus existat, tam videlicet efficacis, ut momento per omnia sese porrigat, a fonte proprio non disjunctum. Praeterea in quocunque sub coelo corpore praevalet igneus quidam vigor igni caelesti similis, emicat et inde lumen aut fulgor quidam qua familiaris color. Proinde coeli luminisque natura, ut foveat omnia, non cogitur de integro per cuncta, si verum sit paradoxon, hanc esse semel cunctis infusam. Hinc Haerus ille, qui apud Platonem surrexit ex mortuis, interea lumen inspexerat, caelesti videlicet quodam visu, sed oculis caducis occultum. Quod quidem per omnia prorsus extentum, regeret universum. Luminis huius vehiculum, id est, perspicuum, Iamblichus ex Theologia Phoenicum asserit, cunctis vel opacis infusum, siquidem his omnibus inest et color aliquis quaedam portio luminis. Lumen autem seorsum a perspicuo in opacis esse non potest, quamvis forsitan in se penes luminosum esse possit. Si secretum Timaei sensum rectae vaticinamur, ignem ipsum spiritumque caelestem proximum animae mundanae vehiculum, simul cum hac ubique vigere, cognoscimus. Haec enim anima motu quidem vitali calorem edit ubique atque motum, intelligentia lumen, simulque luminis vehiculum ubique diaphanum. Neque tamen proprie lucere terram licet dicere. Siquidem neque perspicuum huic miscetur, neque lumen communicatur quamvis infusum. Si quis Astrologorum regula fretus consideret, quantam vim habeant innumerabiles ubique radii machinae caelestis immensae ad penetrandam terram mundi punctum, hinc saltem cognoscet, per hanc quoque passim diffundi caeleste lumen atque diaphanum illic lumini necessarium. Quamvis oculis quamplurimis haec in terra patere non possint. Patent vero forte quibusdam illic degentibus animalibus. Aiunt enim Platonici, sicut se habet frigus ad calorem, nigredoque ad albedinem, sic habere tenebras se ad lumen, ut tenebrae non sit privatio pura luminis, sed lux minima vel opacissima. Nigredo minus opacum lumen. Perspicuum, quase quaedam paulo clarioris luminis inchoatio. Color quaedam luminis terminatio. Quod quidem una cum colore quodam quodammodo sit ubique. Tam enim potente tum animae, tum caelestium lumine fieri, ut puris tenebris locus nusquam pateat. Siquidem et calorem ad amplitudinem luce debiliorem esse ubique sub terram, effectus multi testantur. Pythagorici forsan hinc adducti, nescio quam in centro mundi turrim Jovis aedificaverunt. Vestale certe, (ut alibi diximus) ignem illic accenderunt. Ausi quoque sunt propterea terram stellam quandam cognominare. Una cum his Theologi veteres atque Plato, quod et effectus ipsi confirmant, flumina quaedam ignea per terrae meatus derivavere, igneosque illic daemones invenerunt.

Cap. IX: A luz é incorpórea; ela é a forma, ou melhor, o ato da natureza celeste. Ela pode existir independentemente de todo corpo; ela está em todo lugar, mesmo na terra, acompanhada do diáfano

Porém é bom voltar e se deter mais longamente sobre essas coisas, com o nosso querido Plotino. A luz, quando penetra a massa, atravessa de uma parte a outra o diáfano, mesmo o mais duro. Além disso, ela leva um tempo idêntico para atravessar um espaço curto ou mais extenso. Ela é, portanto, incorpórea, já que nem a dureza nem o espaço a detêm. No entanto, do fato de ela ser celeste, um obstáculo, tendo uma natureza terrosa e imunda, ainda que minimamente duro, não capta a pureza branca da luz. Essa é razão pela qual Plotino recusa-se a lhe atribuir as paixões corpóreas[1152], isto é, de avançar, recuar, afluir, escoar, contrair-se e dilatar-se. Ele estima, ao contrário, que se deve dizer que a luz aparece, atua num corpo diáfano, assim que é exposta a uma fonte luminosa. Caso contrário, ela não existe, nem opera. E não podemos dizer, de forma alguma, que a luz deixe de existir contanto que o corpo seja luminoso, do mesmo modo que o raio visual não cessa a sua existência enquanto exista a vista[1153].

A luz é a primeira forma do primeiro corpo. Do mesmo modo, ela é tão perfeita que existe não tanto quanto qualidade inativa distinta do ato, mas sim ao modo de um ato muito vigoroso, tão eficaz que, em um instante, se propaga através de todas as coisas, sem se separar da sua fonte. Além disso, em qualquer corpo subceleste, em que prevalece um certo vigor ígneo similar ao fogo celeste, brilha uma luz ou uma claridade que constitui sua cor ordinária. Consequentemente, a natureza do céu e da luz, que fomenta todas as coisas, não é forçada a se infundir integralmente em todas as coisas para as aquecer, já que seria um paradoxo que ela fosse infundida de uma só vez em todas as coisas. É porque esse famoso Er, segundo o que nos relata Platão, se levantou dos mortos, durante a sua permanência entre eles, examinou, graças a uma visão celeste, uma luz oculta aos olhos perecíveis que, completamente estendido através de todas as coisas, regeria o universo[1154]. Jâmblico assegura, a partir da *Teologia dos fenícios*[1155], que o veículo dessa luz, isto é, o diáfano, está infuso em todas as coisas, inclusive nas opacas, porque em todas elas existe também alguma cor, que é certa porção de luz. Por outro lado, a luz não pode existir separadamente do diáfano nas coisas opacas, embora talvez possa existir em si naquilo que é luminoso. Se tiramos um ensinamento correto do sentido

[1152] PLOTINO. *Enneadi*, IV, 5, 6 e VI, 4, 8.
[1153] PLOTINO. *Enneadi*, V, 5, 7.
[1154] PLATÃO. *A República*, 614b, 616b.
[1155] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, III, 14.

oculto do *Timeu*[1156], saberemos que o fogo e o espírito celeste, que é o mais próximo veículo da Alma do mundo, estão espalhados por toda a parte, junto com ela. Com efeito, essa alma produz, por todas as partes, calor e movimento, graças ao seu movimento vital, da luz e, ao mesmo tempo, do diáfano, seu veículo, graças à sua inteligência. No entanto, não se pode dizer apropriadamente que a terra brilha, porque o diáfano não está mesclado com ela, nem a luz com ela se comunica por mais que se encontre nela infusa. Se um astrólogo, confiando na regra, considera quão grande força possuem os raios inumeráveis e universalmente difundidos da imensa máquina celeste para penetrar a terra, ponto do mundo, ele concluirá, no mínimo, que a luz celeste e o diáfano, necessariamente ligados à luz, difundem-se por todos os lados da Terra, ainda que em seu seio permaneçam invisíveis a muitíssimos olhos. Porém, eles podem ser visíveis para certos seres que vivem nele. Com efeito, dizem os platônicos que as trevas encontram-se em relação à luz da mesma forma que o frio em relação ao calor ou a escuridão em relação à brancura, de tal forma que as trevas não sejam pura privação de luz, senão luz mínima ou mais opaca; a escuridão, uma luz menos opaca[1157]; o diáfano, por assim dizer, um certo esboço de uma luz um pouco mais clara[1158]. A cor, a delimitação de uma certa luz. Se bem que ela se acompanhe em qualquer medida por toda a parte de uma certa cor. Com efeito, a luz, seja da alma ou do céu, é tão poderosa que as puras trevas não reinam em lugar algum, posto que numerosos fatos atestam que o calor, que tem uma amplitude mais débil que a da luz, se encontra também por toda a parte da terra. Isso pode ser o que levou os pitagóricos[1159] a construir, ao centro da terra, desconheço a razão, a torre de Júpiter[1160]. Os Vestais, sem dúvida – como já o dissemos - ali acenderam o fogo. Eles também ousaram, por essa razão, dizer que a terra é uma estrela[1161]. Junto com os antigos teólogos e Platão, os pitagóricos fizeram derivar certos rios de fogo através de buracos da terra – o que confirmam os fatos – e eles ali identificaram demônios ígneos[1162].

[1156] PLATÃO, *Timeu*, 31b-36e.
[1157] IBN GABIROL. *Livro da fonte da vida*, IV, 14.
[1158] ARISTÓTELES. *De anima*, II, 7.
[1159] Alejandro Jiménez, em sua tradução deste opúsculo, observa que, para os pitagóricos, no centro do Cosmos havia o fogo divino ou vestal, ao redor do qual giravam os planetas, incluindo a Terra, considerada, nesse contexto, apenas mais uma das estrelas do sistema. Conferir: JIMÉNEZ, Alejandro Flores. In: FICINO, Marsilio. *Sobre el Sol y Sobre el lumen*. ed. cit., nota 79. E-book.
[1160] ARISTÓTELES. *Do céu*, II, XIII, 293 a 18.
[1161] SIMPLÍCIO. *Comentário sobre o Tratado do céu de Aristóteles*, 511, 26 e 512, 9.
[1162] PLATÃO. *Fédon*, 113 a-b.

Cap. X: Aliud lumen est, aliud calor, atque lumen antecedit calorem

Quod aliud fulgor sit, aliud calor, perspicuum est. Nam fulgent sive nitent, quas non calent, ac etiam frigida multa. Calida sunt etiam multa, quae fusca. Calor ignis penetrat saepe qua non transit splendor, propagatur et splendor longius citiusque multo quam calor. Quod sit calor a lumine, inveniet quisquis cogitabit, etiam in spiritibus inteligentiae claritatem origine quadam antecedere voluntatis affectum, et in mundi machina Solis radios sequentia caloris originem esse. In superioribus quidem regnat unio, in sequentibus vero diversitas. Itaque in hoc apud nos igne, quamvis calor in eodem corpore sit, in quo et lumen, non tamen est in lumine, sicut neque elementalium quies est in motu. In caelestibus autem est et in lumine calor quasi lumen, et in coeli motu est ipsa coeli quies, ut Physice loquar. Denique super coelum in ipsa intelligentia est voluntas, quasi eadem, et in voluntate gaudium velut idem.

Cap. X: A luz difere do calor e o precede

É evidente que a luz e o calor são duas coisas distintas[1163] porque existem numerosas coisas que não esquentam, e mesmo as coisas frias, que iluminam ou brilham. Existem também muitas que são quentes, embora escuras. O calor do fogo penetra muitas vezes por onde não atravessa o brilho[1164] e o brilho se propaga a muito maior distância e mais rapidamente que o calor. Concordaremos que o calor depende da luz se consideramos que nos espíritos a claridade da inteligência precede, quanto à origem, a disposição da vontade e que, na máquina do mundo, os raios do sol estão na origem do calor que os segue[1165]. Na verdade, nas realidades superiores reina a unidade e, nas inferiores, a diversidade[1166]. É porque, no fogo aqui debaixo, ainda que o calor e a luz se encontrem no mesmo corpo, o calor não está contido na luz, do mesmo modo que o repouso dos corpos elementares não está contido no movimento. Por outro lado, no caso das realidades celestes, um calor, que é por assim dizer uma luz, está incluso na luz, e o repouso mesmo do céu está incluso no seu movimento, para falar como os físicos. Finalmente, acima do céu, a vontade se encontra na própria inteligência, como se fossem idênticas, e na vontade reside a alegria, como que confundidas.

[1163] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, I, 9.
[1164] PLATÃO. *Timeu*, 61 d.
[1165] DELLA MIRANDOLA, Pico. *Comentário sobre uma canção de amor*, I.
[1166] PLOTINO. *Enneadi*, V, 5, 4 e V, 5, 6.

Cap. XI: Lumen non sit illuminati qualitas, sed est actus illuminantis. Neque lumina confunduntur. Lumen est vinculum universi

Cum vero lumen causa sit caloris, atque tamen generis sit ejusdem, merito tanquam in superiori quodam genere constitutum, adeo hunc apud nos etiam antecellit, ut ipsum quidem a luminoso corpore tantum pendeat, sed a subjecto patiente nequaquam. Hic autem utrinque dependeat. Lumen igitur solius illuminantis proprius et naturalis actus existit. Neque corporis illuminati sit qualitas, neque tam inest, quam adest illuminato. Ideo neque diaphani naturam permutat, neque hoc per locum mutatio mutatur, neque certum per hoc habet spatium. Occurrit enim ultra semper seipsum propagaturum, eodemque momento reflexiones multiplices agit. A speculis in specula. Ab aqua in speculum. Et hinc rursum in parietem. Similiterque deinceps. Neque per reflexiones usquam deserit illud unde reflectitur. Et in quolibet aeris puncto multiplices format rerum imagines spiritales. Per quas possit oculus rem totam in puncto quolibet contueri. Per haec omnia confirmatur lumen non esse corporeum aliquid vel corporis qualitatem. Sed ut redeamus parumper ad comparationem luminis cum calore, neque paulatim illuminat, neque hic vel parumper restat, illuminante desuper abeunte. Quod saepe jam diximus. Calor autem utpote qui aëris calefacti sit qualitas, paulatim accedit, atque recedit, et abeunte lumine residet in subjecto. Potest itaque lumen idem de substantia in substantiam pertransire, siquidem non sit subjecti alicujus accidens, aut qualitas, aut passio quaedam, sed separabilis actus agentis. Merito inter substantiam quasi in se subsistentem et qualitatem, quae ab agente simul et patiente dependet, existit luminosus actus solum agenti suspensus. Quando lumen calefacit aerem, calefactio et a lumine dependet et aere, atque inter lumen caloremque genitum, tenet medium.

Cum igitur calor hic subducto lumine maneat, lumen aëre sublato penes Solem existere potest, quia proprium. Proprium enim inseparabile est. Sic inter lucem lucido corpori penitus intimam atque calorem jam aeri factum intimum, medium est lumen, partim quidem lucenti intimum, partim etiam extra procedens, ut radialis actus spectaculi directus in speculum, atque radius visualis ex oculo micans. Hinc patet lumen proprium esse naturae caelestis, neque corporibus ullis communicari nisi quod caelestibus, id est, diaphanis et igneis, ut jam diximus, et in his quidem caelestem conservare proprietatem. Cujus munere neque diaphano miscetur illuminato, neque lumina luminibus confunduntur. Ejusmodi nanque confusio non ad caelestes actus atque virtutes, id est, ad radios, sed ad elementales pertinet qualitates. Quarum nulla est ad praesentiam luminis necessaria. Satis enim illi est, si terrenam opacitatem non offenderit, caelestibus percipiendis ineptam, quasi lumen ubique sui juris sit,

nec usquam caelestem amittat sublimitatem. Lumina vero luminibus non confundi, hinc apparet, quod si ad tres lucernas deambulaveris, tres umbras ex opposito reddes, videlicet propter tria lumina invicem non confusa. Item si tribus his ingentem tabulam opposueris, in cujus medio unicum sit foramem, tria statim lumina e tribus lucernis in oppositum resultabunt. Quia videlicet non sunt confusa. Denique in lucernam unam sustularis, suum illam lumen quod comitari videtur, splendore communi interim diminuto. Mitto nunc Dionysiacum illud, tres in uno splendore radios, divinam nobis trinitatem repraesentare.

Mirabiles in radiis esse vires, sed occultas Astronomi comprobant, atque Magi. Sed res nimium admiranda est, quae multis nota, ubi ex aere concavo radii ad centrum e conspectu quamplurimi per aequales quisque angulos repercussi, remotum etiam corpus, vel durissimum prorsus adurunt. Unde constat insuper radios naturaliter esse calidos. Siquidem sola congregatione ferventissimi mox evadunt. Tanta proculdubio est potentia luminis, ut caelestia alioquin a terrenis quod absque proportione distantia, facile et subito plurimunque conciliet. Neque solum virtutes stellarum omnes ad sequentia transferat, sed Solem ipsum stellasque ad inferiora trajiciat. Quemadmodum spiritus noster animae vires ipsamque animam ad humores traducit et membra, atque sicut in nobis spiritus est animae corporisque nodus, ita lumen est vinculum universi. Sol enim et stella quaelibet lumen suum non per tenuissimam quasi lineam jaculantur, sed ex toto suo ambitu circumfundunt. Sed hoc statim undique colligit se in conum, ne forte extra suum fontem profluens evanescat. Sic enim propter unionem validius aget, et totum facilius erit ubique. Ac dum tota basis coarctatur in conum, stella tota omnisque virtus ejus per angulum aderit, agetque potenter ubique, poteritque in angulo tota ejus magnitudo videri. Sic etiam cum in stellis centrum et circumferentia sit lumen earum, quatenus a toto profluit angustum, imitatur et centrum. Imitatur et ipsam, (ut Platonice loquar) mundi animam. Ipsam quidem ejus intelligentiam claritate sua, vitam vero calore, motum denique motu. Sed de his omnibus satis in commentariis Plotinum atque Timaeum.

Cap. XI: A luz não se torna a qualidade daquilo que é iluminado, mas constitui o ato daquilo que ilumina. As luzes não se confundem. A luz é o vínculo do universo

Como a luz é a causa do calor e que ambas não sejam do mesmo gênero, é normal que, enquanto ela estiver num gênero superior, ela supere o calor, embora dependa somente de um corpo luminoso, mas de nenhuma maneira de um sujeito paciente; contrariamente ao calor, que pode depender de um e de outro. Portanto, a luz existe unicamente enquanto ato próprio e natural do que ilumina; e não se torna uma qualidade do corpo iluminado, nem se encontra no

iluminado que a acompanha. Essa é a razão pela qual a luz não muda a natureza do diáfano, nem modifica o seu deslocamento, nem lhe impõe um espaço determinado. Com efeito, ela parece dever sempre se propagar além de si mesma e de se refletir instantaneamente de múltiplas maneiras, retornando de espelhos em espelhos, da água até o espelho e dali outra vez até a parede e assim por diante. Nessa reflexão, ela jamais abandona o corpo que a reflete. Além disso, em cada ponto do ar forma múltiplas imagens espirituais das coisas, por meio das quais o olho pode ver em qualquer ponto a totalidade de um objeto. Por todas essas coisas, se confirma que a luz não é algo corpóreo ou a qualidade de um corpo[1167]. Regressemos ainda por um momento à comparação da luz com o calor. Como já dissemos muitas vezes, nem a luz ilumina progressivamente, nem persiste em lugar algum quando a fonte luminosa desaparece. O calor, no entanto, visto que é uma qualidade do ar aquecido, progride e regride gradualmente, persistindo no sujeito quando a luz desapareceu. É porque a mesma luz pode atravessar as substâncias, posto que ela não seja acidente de sujeito algum, nem uma qualidade ou uma paixão, senão um ato separável do agente. O ato luminoso, que se liga ao seu agente, fica bem entre a substância, subsistente em si mesma, e a qualidade, que depende, por sua vez, do agente e do paciente. Quando a luz esquenta o ar, o aquecimento depende tanto da luz como do ar e fica no meio, entre a luz e o calor engendrado. Portanto, dado que o calor, aqui embaixo, persiste quando a luz desapareceu, a luz pode existir independentemente do ar no Sol, já que lhe é próprio[1168]. Com efeito, não se separa de algo aquilo que lhe é próprio. Assim, entre a luz muito íntima do corpo luminoso e o calor intimamente infundido no ar, existe uma luz intermediária que em parte permanece no interior do que reluz e em parte também se derrama ao exterior, como o raio de um objeto captado por um espelho e o raio visual que brota do olho[1169].

É, por consequência, evidente que a luz é própria à natureza celeste e que não pode se comunicar com nenhum outro corpo que não seja celeste – isto é, diáfano ou ígneo, como já dissemos – e que nele conserva sua propriedade celeste; graças a isso, a luz não se mistura com o diáfano iluminado, nem as luzes se confundem entre si. Pois, uma tal confusão não concerne aos atos e às virtudes celestes, quer dizer, aos raios, senão que concerne às qualidades elementares, das quais nenhuma é necessária à existência da luz. Com efeito, é o suficiente para ele não atingir a opacidade terrestre, incapaz de receber o que vem do céu; como se a luz fosse por toda parte independente e não perdesse jamais a sublimidade celeste.

[1167] PLOTINO. *Enneadi*, VI, 4, 8.
[1168] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., XV, 5, 4.
[1169] PLATÃO. *Timeu*, 45 b e 46 b.

Quanto à não-confusão das luzes entre si, torna-se clara a partir da seguinte experiência: se nós nos aproximamos de três lâmpadas, produzimos três sombras como resultado da nossa interposição, que é devido ao fato das três luzes não se confundirem entre si. Do mesmo modo, se opusermos uma imensa placa a essas três luzes, ao meio da qual tivesse um único buraco, imediatamente apareceriam do outro lado três faíscas luminosas. Isso porque as luzes não se confundem. Enfim, se suprimimos uma lâmpada, suprimimos ao mesmo tempo a faísca luminosa correspondente e o esplendor comum diminui. Não me debruçarei sobre a proposição de Dionísio que vê que três raios em um só esplendor representam a Santíssima Trindade[1170].

Os astrônomos e os magos demonstram que há forças maravilhosas nos raios, mas ocultas[1171]. Mas é algo muito admirável e bem conhecido que quando os numerosos raios provenientes do ambiente são refletidos em um espelho côncavo em ângulos iguais e convergem em direção a um centro, eles queimam um corpo, mesmo estando longe ou muito duro. Isso também prova que os raios são naturalmente quentes, já que pelo seu simples encontro eles rapidamente se tornam mais ardentes. Tão grande é, sem dúvida, o poder da luz, ao ponto de estabelecer fácil e instantaneamente as numerosas conexões entre os seres celestes e os terrestres, que, de outra forma, não manteria as relações em razão da sua distância[1172]. E não apenas transmite todas as virtudes das estrelas às seguintes, senão que lança o próprio Sol e os astros às coisas inferiores, do mesmo modo que nosso espírito conduz as forças da alma e a própria alma até os humores e os membros. E, do mesmo modo que em nós o espírito constitui o nó da alma e do corpo[1173], a luz é o vínculo do universo[1174]. Com efeito, o Sol e as estrelas não emitem sua luz em uma sorte de linha muito tênue, senão que a espalham a partir de todo o seu contorno[1175]. Porém essa luz se concentra imediatamente de maneira a formar um cone, talvez a fim de não se dissipar, jorrando de sua fonte. Assim, graças à sua unidade, ela agirá com efeito mais vigorosamente e estará inteira por toda a parte. E como toda a base se encontra concentrada no pico do cone, a estrela inteira e toda a sua virtude estarão presentes no ângulo, elas aparecerão em toda a sua amplitude e agirão poderosamente por toda a parte. Assim também, desde que o centro e a circunferência das estrelas constituem a sua luz, quando ela flui para todo o seu contorno, reproduz a

---

[1170] PSEUDO-DIONÍSIO. *Dos nomes divinos*, II, 4, 641 a-c; SINÉSIO. *Hinos*, V, verso 24 ss.
[1171] AL KINDI. *De radiis*.
[1172] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, I, 9.
[1173] TRISMEGISTO, Hermes. *Tratados*, X, 17; JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, III, 2; DELLA MIRANDOLA, PICO. *Comentário sobre uma canção de amor*, I, 11.
[1174] MARULLO, "Ao Sol" (versos 115-121). In: MARULLO, *Hinos naturais*, I.
[1175] PLOTINO. *Enneadi*, VI, 4, 7.

circunferência, mas, ao se concentrar em um espaço estreito, reproduz também seu centro. A luz imita também – para falar como os platônicos – a Alma do mundo: a claridade, o calor e o movimento de um correspondem à inteligência, à vida e ao movimento do outro. Porém, acerca de todas essas coisas já falei o suficiente nos *Comentários a Plotino e ao Timeu*[1176].

Cap. XII: Lumen imitatur Deum, gradus luminum, colorum scientiarum. Numerus septenarius atque novenarius

Quodammodo etiam lumen imitat Deum. Nullus enim oculus quantumlibet acer, lumen ipsum in se purum solumque cernit, utpote quod incorporeum est omnino proportionemque oculorum superat, ut divinum. Vident vero lumen oculi duntaxat in corpore illuminato, vel luminoso, et hoc quidem paulo densiore, videlicet oculis lumen contemperante. Forte vero illuminatum potius, quam lumen cernunt. Debilissimi quidem oculi, neque hoc etiam sustinent. Validiores hoc intuentur, sed non circa Solem. Vegetissimi circa solem quidem, sed in Sole nequaquam. Similiter ad Deum intellectus varios se habere cognosces.

Cognosce precor Solem uno quodam nutu posse simul omnia facere, vel remotissima quaeque, lumine videlicet et calore. Deumque similiter facillime cuncta, intelligentia simul et voluntate. Cogita rursus, Deum tria rerum genera procreare. Angelos penitus incorporeos, item formas omnino corporeas, medias vero animas, incorporeas quidem substantia, sed affectu motuque quasi corporeas. Similiter Solem aspice, calore semper corporea generare, item lumine spiritales corporum imagines per aërem resultantes. Medios vero colores. Septem praecipui sunt effectus, tum Solis circa corpora, tum divini luminis circa mentes et animas. Nam penetrat, illustrat, accendit, excitat, amplificat, elevat, format. Memento denique neque Solem, neque aliud quicquam absque lumine Solis videri posse, siquidem omne lumen a Sole dependet. Similiter ad divinam lucem, veritatem primam, verorum omnium plenitudinem, intellectus omnes se prorsus habere. Sed de his Theologia latissime. Quibus adde, quid sit lumen, nullus absolute definit, sed quid non sit, semper argumentamur. Non color, non diaphanum, non imago caelestium, quae quidem simpliciter sit imago. Non enim imaginis est ultra imagines imaginariamque cognitionem, etiam substantias agere. Negationibus igitur comparationibusque quibusdam duntaxat lumen cognoscimus. Sicut Deum. Ju vat vero parumper comparationes eiusmodi prosequi. At tu interim da verbis veniam lucis amice. Divina lux per novem angelorum ordines distribuitur. Quem numerum in mentibus Platonici etiam receperunt. Ad similes vero gradus animae quoque beatae recipiunt. Similiter Solis

[1176] FICINO, Marsilio. *Comentário ao Timeu*, X.

lumen per novem gradus praecipue distribuitur. Primus quidem gradus luminis est in Sole, secundus luminis in firmamento candidi ob raritatem quoque nobis occulti, tertius conspicuae lucis in stellis, sed haec tibi trina sunt candida, rudea, mixta, sunt igitur hucusque gradus quinque. Ad rubeam refertur ignis. Sextus in diaphanis sub Luna simplicibus, septimus in diaphanis sub Luna compositis ceu vitris atque christallis lumen minime conservantibus, octavus in diaphanis compositis conservantibus, quales sunt oculi multi, et noctilucae, carbunculique. Quibus inest pinguis quaedam cum perspicuitate tenacitas, luminis conservatrix. Nonus definit in colores imaginesque colorum. Praeterea si colores sunt quasi lumina quaedam, totidem ipsi quoque gradus habent. Extremi quidem sunt albus atque niger, horum medius aeque distans viridis. De quo satis in libro de vita secundo. Inter album atque viridem croceus est albo similior, rubeus clarus prope viridem, zaphirinus vero medius. Tres similibus quoque gradibus inter viridem sunt, et nigrum ex antecedentibus trina proportione commixti. Cum vero scientiae luminibus luminosisque coloribus comparari possint, merito sunt et novem, quasi musae sub Apolline novem. Scientia quidem vel de rebus agit penitus separatis, vel omnino corporeis aut mediis, illa quidem divina, ista naturalis, haec Mathematica. Harum quaelibet secatur in tria. Divina enim vel contemplatur Deum, vel substantias omnino divinas, ut angelos, vel intellectuales animas, natura quidem divinas, sed quodammodo etiam vergentes ad corpora, sed interim separabiles. Hucusque divina scientia contemplatur. Naturalis autem tria quoque considerat. Vel elementalia corpora, vel caelestia, vel animas his conjunctas. Mathematica quoque triplex. Aut enim solam quantitatem tracta sive numeralem, sive continuam, ut Arithmetica Geometriaque. Aut quantitatem eiusmodi cum ratione motus, ut Astrologus. Aut etiam cum raione sensus, sive visus, sive auditus, ut perspectiva vel Musicus. Novem igitur communia scientiarum lumina sunt. Sed longius jam digressi videmur.

Cap. XII: A luz representa Deus. Os graus das luzes, das cores, das ciências. Os números sete e nove

De uma certa maneira ainda, a luz representa Deus. Com efeito, nenhum olho, por mais penetrante que seja, discerne a luz mesma em si pura e só, visto que essa é completamente incorpórea e supera a medida dos olhos, já que é divina[1177]. Os olhos simplesmente veem a luz no corpo iluminado ou luminoso, porque, sendo um pouco mais denso, adapta a luz aos olhos. Mas talvez os olhos discirnam melhor o corpo iluminado que a

[1177] PLOTINO. *Enneadi*, V, 5, 11.

luz. Na verdade, há olhos tão débeis que nem sequer a suportam. Os mais robustos a contemplam, mas não na proximidade do Sol; os mais vigorosos a podem na proximidade, mas não no próprio Sol. Saberás que os diferentes intelectos se comportam de maneira análoga em relação a Deus.

Reconheça, te peço, que o Sol, num único gesto, manifestando a sua vontade, pode ao mesmo tempo produzir todas as coisas, mesmo as mais remotas, graças à sua luz e ao seu calor. Deus produz muito facilmente todas as coisas, imediatamente, através da sua Inteligência e da sua Vontade. Pense, além disso, que Deus cria três gêneros de seres: os anjos absolutamente incorpóreos, as formas totalmente corpóreas e, intermediárias entre os dois, as almas, incorpóreas quanto à substância, mas, por assim dizer, corpóreas por suas paixões e seu movimento. Poderás observar que, similarmente, por meio de seu calor, o Sol gera todas as coisas corpóreas e, por meio da sua luz, as imagens espirituais dos corpos, que reverberam através do ar, bem como as cores que são intermediárias entre umas e outras. Há sete principais efeitos, tanto do Sol sobre os corpos, como da inteligência divina sobre as inteligências e as almas. De fato, penetram, iluminam, inflamam, fazem nascer, ampliam, elevam e formam. Recorda, finalmente, que nem o Sol nem qualquer outra coisa podem ser vistos sem a luz do Sol, já que toda luz depende do Sol[1178], sendo exatamente o mesmo para todos os intelectos em relação à luz divina, que é a primeira verdade e a plenitude de todas as coisas. Porém, dessas coisas já tratei abundantemente na nossa *Teologia Platônica*[1179]. Acrescente a tudo isso que ninguém pode definir positivamente a luz, mas que nós argumentamos o que ela não é: não é cor, nem o diáfano, nem uma imagem das realidades celestes que serão unicamente uma imagem – com efeito, não é próprio da imagem atuar além das imagens, do conhecimento imaginativo, nem ainda das substâncias. Assim sendo, conhecemos a luz, tanto quanto Deus, só através de certas negações e comparações[1180].

É útil demorar-se um pouco em tais comparações; porém, em nome da luz, escute minhas palavras com indulgência. A luz divina distribui-se através de nove ordens angélicas. Os platônicos tomaram esse número para as inteligências. As almas bem-aventuradas são igualmente divididas na mesma quantidade de categorias. Do mesmo modo, distinguem-se nove graus principais na luz do Sol. A luz no Sol constitui o primeiro grau; a luz na brancura brilhante do firmamento, e que nos é oculta em razão da sua pouca densidade, é o segundo; a luz visível nas estrelas, o terceiro. Mas esta última é tripla para nós: branca, roxa e mista.

[1178] PLATÃO. *Timeu*, 39 b.
[1179] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, VIII, 3.
[1180] PLOTINO. *Enneadi*, VI, 7, 36.

Portanto, tem-se até aqui cinco graus. Ao roxo corresponde o fogo. Encontra-se o sexto grau nos corpos diáfanos sublunares simples. O sétimo, nos corpos diáfanos sublunares compostos, como os vidros e os cristais, que conservam minimamente a luz. O oitavo, nos corpos diáfanos compostos que a conservam, tal como olhos, os corpos fosforescentes e os carbúnculos, onde reside uma espécie de tenacidade espessa, acompanhada de transparência que retém a luz. As cores e as imagens das cores constituem o nono e último grau da luz. Além disso, já que as cores são, por assim dizer, certas luzes, elas possuem, por sua vez, outros tantos graus. Os extremos são o branco e o negro. Seu meio, a igual distância, o verde, do qual temos suficientemente tratado no segundo livro do nosso *De Vita*[1181]. Entre o branco e o verde, está o açafrão, muito próximo ao branco; o roxo claro, próximo ao verde, e o safira ao meio. Há ainda, segundo graus análogos, três cores entre o verde e o negro, compostos a partir dos precedentes, segundo uma tripla proporção.

Uma vez que se pode comparar as ciências com as luzes e às cores luminosas, serão também elas merecidamente em número nove, qual as nove musas comandadas por Apolo[1182]. A ciência ocupa-se das realidades, seja dos fatos separados, seja completamente dos corpóreos ou dos medianos; a primeira é a ciência divina; a segunda, a ciência natural; a terceira, a ciência matemática. Cada uma dessas se divide em três partes. A divina trata sobre Deus ou sobre as substâncias inteiramente divinas, como os anjos, ou, ainda, as almas intelectuais, que são naturalmente divinas, mas igualmente, de algum modo, se inclinam até o corpóreo, mas são, por sua vez, dele separáveis. Tal é o domínio da ciência divina. Quanto à ciência natural, ela também tem três objetos: os corpos elementares, os corpos celestes ou as almas a eles ligadas. A ciência matemática também é tríplice. Com efeito, ou trata apenas da quantidade, numeral ou contínua, como a Aritmética e a Geometria; ou da quantidade em relação a certo movimento, como a Astrologia; ou ainda, em função dos sentidos, tanto da vista como do ouvido, como a Perspectiva ou a Música. Portanto, nove são as luzes comuns às ciências. Porém, parece que já nos desviamos demais.

Cap. XIII: Lumen est quasi spiritale quoddam. Et spiritus sunt lumina quaedam. Similitudo luminis ad animam atque angelos

Quod lumen spiritale quoddam sit, potius quam corporale, ex eo constat, ut alibi diximus, quia passim sine tempore propagatur, sine offensione implet perspicua corpora sine

[1181] FICINO, Marsilio. *De Vita*, II, 14.
[1182] Juliano. *Hélios-Rei*, XI, 38.

sui inquinamento se sordidis circumfundit. Praeterea corporibus his facilius se largitur, quae longius a corpulenta mole discedunt. Unde purissima corpora coeli et ignis, qui caelestis est, ut Platonici putant, in se lucent, aër et aqua ab illis. Interea terrae neque ex se manifeste nitent, neque ex illis. In superficie terrae lumen mixtionibus diversis elementorum quatuor maxime terrenis infusum, diversorum colorum induit formas, qua corpuscula, quorum quasi quaedam animulae sunt scintillae luminis illis infusae. Quas si ab illis mixtionibus segregaveris, atque servaveris, videbis forte quales sint rationales animae a corporibus separatae. Sunt enim lumina quaedam olim in corporibus confusiora, sed jam in naturam propriam restituta, ideoque clarissima. Sic enim corpus ab anima diversissimum illi quasi eclypsim obducit, sicut Luna conjuncta Soli, imo veru sicut mixtio terrena a coelo lumen reddit opacum, facitque colorem ex lumine, sic corpus circa animam reddit ex intelligentia sensum. Quemadmodum radius calorem quidem permiscet aëri, lucem vero nequaquam, instar lucis sine compressione sui se colligit in angustum, sine distractione rursus explicatur in amplum. Nec aucto corpore crescit ipsa, neque diminuto decrescit. Lumen ab amplo dependens se colligit per formam transversisque radiis prosilit in oppositum, figuram pristinam, mox amplitudinem quoque paulatim subinde recipiens ad eamdem denique rediturum. Similiter anima ab ampla divinitate in angustum corpus affectumque apud nos redacta, potest hinc etiam incolumis emigrare, pristinam quandoque formam, et amplitudinem receptura. Qualis etiam descensus ascensusque sit angelorum, radii quoque declarant prosilientes huc resilientesque momento, et prosiliendo Solem minime deserentes.

Cap. XIII: A luz é, por assim dizer, qualquer coisa de espiritual e os espíritos são luzes. A similitude da luz com a alma e com os anjos

É evidente que a luz seja qualquer coisa de espiritual, mais do que corpórea, pois, como já o dissemos, ela se propaga instantaneamente por toda parte, preenche sem deterioração os corpos diáfanos e envolve as coisas sórdidas sem se corromper[1183]. Além disso, mais facilmente se entrega aos corpos que se afastam mais da massa grosseira. É porque os corpos mais puros do céu e do fogo – que são celestes como pensam os platônicos[1184] – brilham por si mesmos; o ar e a água brilham graças a eles. Quanto aos corpos que se encontram no interior da terra, não brilham manifestamente nem por si mesmos nem graças a outros. Na superfície da terra, a luz infusa nos vários compostos dos quatro

[1183] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, XIII, 5. Também nas seguintes passagens do corpus ficiniano: *Quid sit lumen*, IX e *De Amore*, V, 4.
[1184] PLOTINO. *Enneadi*, I, 6, 3; II, 1, 6.

elementos, em que predomina o terrestre, toma as formas das diversas cores, que são como corpúsculos, contendo as faíscas de luz que constituem as almas pequenas. Se isolas de tais faíscas os compostos e os observas, poderás ver o estado das almas racionais separadas dos corpos. Com efeito, existem luzes muito mescladas desde muito tempo nos corpos, mas já restituídas à sua natureza própria e, portanto, muito claras[1185]. Com efeito, o corpo, que é muito diverso da alma, a ensombrece, tal como a Lua eclipsa o Sol, quando está em conjunção com ele[1186]. Melhor ainda, tal como o composto terreno, muito estranho ao céu, devolve opaca a luz celeste e produz a cor a partir dela, assim o corpo ao redor da alma produz o sentido a partir da inteligência. Do mesmo modo que o raio comunica o calor ao ar, mas preserva a luz que não está a ele misturada, do mesmo modo a alma comunica a vida ao corpo[1187], mas de modo algum à inteligência. Semelhante à luz, ela se concentra sem se comprimir no espaço restrito, e inversamente, desdobra-se sem dispersão no vasto espaço. Nem ela mesma cresce quando o corpo aumenta, nem decresce quando diminui. A luz, espalhada num vasto espaço, pode se concentrar para passar por um buraco e se estender do outro lado em raios oblíquos, recuperando gradualmente sua forma primitiva e depois sua magnitude, até que ela se torne a mesma novamente. Da mesma forma, a alma que desceu da magnitude do divino para a estreiteza dos corpos e da paixão pode, ainda intacta, emigrar novamente para retomar sua forma e amplitude primitivas. Além disso, projetando-se em direção a um lugar específico e refletindo instantaneamente, sem se separar de modo absoluto do curso do Sol, os raios nos indicam como a procissão e a ascensão dos anjos são realizadas.

Cap. XIV: Lumen in Deo, in angelo, in ratione, in spiritu, in corpore

Verum ut redeamus illuc unde digressi sumus, coelum quamvis in se, non tamen ex se, sed ex superiorum claritate et guadio refulget, et gestit, ceu oculus ex spiritus claritate animique laetitia. Spiritus autem laetatur maxime claritate sua Solisque. Animus claritate spiritus atque mentis. Videtur autem lumen hoc esse mens refulgens per corpus respicuum quasi vitrum, et inde jam facta visibilis. Mens autem lux in se ob nimiam ubertatem tenuitatemque penitus invisibilis. Siquidem lumen etsi est ubique die, nusquam tamen apparet, nisi ubi densum est aliquid atque resistens. Subtrahe densitatem, etsi non videtur, est tamen ibidem. Adde iterum densitatem, statim rursus apparet. Hinc plane constat, lumen ipsum in se esse intellectuale quiddam. Quod quidem mox sensibile fiat, subdito videlicet denso, lateat

[1185] PLOTINO. *Enneadi*, V, 3, 9.
[1186] CÍCERO. *Da natureza dos deuses*, II, XI; PTOLOMEU. *Almagesto*, IV, 1.
[1187] PLOTINO. *Enneadi*, V, 1, 2.

vero subducto. Quomodo vero visibilem ex invisibili lucem evasisse fingamus, quasi ex scintilla jam mota lucidum quendam circulum, in sexto Theologiae tractamus. Proinde lux in mente est veritas gaudens, gaudiumque verum, lumen a mente in corporibus est quaedam veritatis rerum sensibilium declaratio, pulchritudinis flos, oblectatio sensus. Sed repete rectius.

Nempe lux tanquam propria corporis circularis perpetuo revertentis ad idem imo et intelligentiae seipsam reflectentis in orbem, nimirum ubique tangens, repetere videtur originem, dum sursum reflectitur in seipsam, nosque similiter contemplatione simul et amore sui reducit in patriam. Sed interim me quoque compellit, ut inter loquendum, nescio quomodo, circuli more jam saepius revertatur ad idem. Tu autem indulge precor prolixo huic amico lucis, ipse lucis amice. Bona igitur jam venia repetam.

Lumen in divina mente intelligentiam supereminet. Inde angelicae menti lumen idem infusum, secundum intelligentiam redditur, sed super terminos rationis. Divinum hoc angelicumque lumen in mentibus hominum secundum rationem jam evadit, sed superat phantasiam. In spiritum secundum phantasiam, super sensum, in corpore vero maxime oculis quasi caelestibus animae stellis, sensui jam familiare fit sed non materiae. Nam ipsum etiam pulchritudinis florem in corporibus apparentem Plotinus in quodam splendore non corporeo collocavit. Ipsa certe pulchritudo prima nihil aliud est, quam splendor gloriae penes patrem luminum, et figura substantiae ejus. Unde triplex emicat pulchritudo. Prima quidem per angelicos intellectus, secunda vero intellectuales anima, tertia per corpora ubique formosa quasi lumen unum per tria quaedam vitra coloribus inter se varia, ideoque varium ex primo splendorem subinde reddentia. Ipsa igitur gratia pulchritudinis, quae etiam in corporibus intuentes et cogitantes tam mirabiliter in se convertit, nihil aliud est, quam splendor per gradus desuper emicans. Maxime vero per radios oculorum, et rapiens intuentes, et amatores occulto quodam calore mirabiliter in se transformans. Sed de his in libro de amore satis. Ad institutum ordinem revertamur.

In omnibus mentibus lumen est vita exuberans, veritas clara certaque, laetitia plena, inde in corporibus est divinae explicatio et effusio vitae, declarativo veritatis rerum et authoris, gratia formae, voluptatis incitamentum. Empedocles et Zeno volunt, quemadmodum se habet ad carbonem flamma, sic quodammodo se habere lumen ad flammam, atque flamman esse quasi lumen densum. Lumen vero flammam rarissimam, vitamque cunctorum Plotinus et Proclus arbitrantur esse visum quendam aspectumque numinum per radios caelestium oculorum procul emissum. Atque esse spiritum quendam divinum, qui et omnia videat, et quantum in se est, ab omnibus videatur. Addunt, ejusmodi spiritum extingui nusquam, sed sydera sequi, sicut visualis radius animalium nocte videntium, nunc quidem emicat foras,

nunc vero non emicat, nec interea prorsus extinguitur, vitam oculi sui continue comitans. Si enim tota coeli natura sempiterna est, in hac autem nihil familiarius, pulchrius, efficacius, divinius est, quam lumen, nimirum et lumen est sempiternum. Forte etiam conjectare licet, ignem quoque sub Luna, lumenque suum sempiternum esse. Est enim portio quaedam caelestis ignis, caelesti quodam impetu crassioribus inclusa corporibus. Hunc Aegyptii caelestem spiritum cognoverunt elementis infusum. Hunc Pythagorici Vestalem ignem invenerunt, vel in centro mundi ferventem. Hunc Stoici intellectualem ignem per omnia discurrentem cogitavere. Hunc et Plato, qualem in Timaeo probavimus, et Plotino. Hunc Theologi veteres, teste Marone, divinum aetherem viventibus haustum, dixerunt, ire per omnes terrasque tractusque maris coelumque profundum. Igneus est ollis vigor et caelestis origo. Forte igitur ignis cum videtur extingui, in occultum resolvitur ignem, lumenque hujus in lumen illius occultum.

Cap. XIV: A luz em Deus, no anjo, na razão, no espírito, no corpo

Para que voltemos de onde nos desviamos, o céu, ainda que brilhe e se regozije em si, porém, não o faz desde si mesmo, senão a partir da claridade e do gozo das coisas superiores, tal como o olho o faz a partir da claridade do espírito e da alegria da alma. O espírito se alegra sobretudo com sua claridade e a do Sol; a alma com a claridade do espírito e da inteligência. Ademais, parece que essa luz é o resplandecente, através de um corpo transparente como o do vidro, da inteligência que é assim tornada visível. A inteligência é uma luz em si absolutamente invisível, em razão de uma abundância e de uma sutileza excessivas. De fato, ainda que a luz esteja por todos os lados no dia, ela não aparece lá onde se encontra algo denso e resistente[1188]. Subtraia a densidade: a luz, ainda que não seja mais visível, permanece no mesmo lugar; agrega densidade de novo, e ela reaparece imediatamente. Também é bastante evidente que a luz é nela mesma qualquer coisa de intelectual. Ela pode se tornar imediatamente sensível na presença de qualquer coisa densa, mas escapa da visão em sua ausência. No livro sexto da nossa *Teologia Platônica*, tratamos acerca de como imaginamos que a luz visível surge do invisível, como um círculo luminoso nasce do movimento de uma faísca[1189]. Por conseguinte, a luz na inteligência é o júbilo da verdade e da verdadeira alegria; a luz fora da inteligência, no corpo, é uma manifestação da verdade das coisas sensíveis, a flor da beleza, o deleite do sentido. Porém, o retomemos mais retamente.

[1188] PLOTINO. *Enneadi*, V, 5, 7.
[1189] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, ed. cit., VI, 2, 20.

Efetivamente, como a luz é própria ao corpo circular que retorna perpetuamente ao mesmo ponto[1190] e mais ainda à inteligência que gira em círculo sobre si mesma[1191], parece que, em qualquer lugar que se reflete, ela regressa à sua origem, precipitando-se para o alto, e também nos reconduz até nossa pátria quando a contemplamos e a amamos. Porém, aqui ela me obriga também, enquanto falo, não sei de que modo, que voltemos, à maneira de um círculo, frequentemente ao mesmo ponto. Tu, por tua parte, sejas indulgente, te peço, com esse prolixo amigo da luz que eu sou, tu que és igualmente seu amigo. Assim, posso implorar a tua benevolência.

A luz na Inteligência Divina supera o entendimento. Pois a mesma luz que se difunde na inteligência angélica se reproduz em nível inferior à inteligência, mas acima dos limites da razão. Essa luz divina e angélica manifesta-se nas inteligências humanas imediatamente após a razão, mas acima da fantasia. No espírito, ela se manifesta imediatamente após a fantasia, mas acima dos sentidos; no corpo, no entanto, sobretudo nos olhos, que são, por assim dizer, as estrelas celestes da alma, ela se familiariza ao sentido, mas não à matéria[1192]. De fato, Plotino estima que a flor da beleza, que se mostra no corpo, é um esplendor incorpóreo[1193]. Certamente, a beleza primeira não é outra coisa que o esplendor da glória do Pai das luzes[1194] e o reflexo de sua substância. Dela emana uma tripla beleza: a primeira nas inteligências angélicas, a segunda nas almas intelectuais, a terceira em todos os corpos belos, como uma luz única atravessando três vidros de diversas cores que devolvem um esplendor distinto do primeiro. Então, a graça da beleza, ainda que nos corpos, atrai até si tão admiravelmente aqueles que contemplam e meditam sobre ela, não sendo outra coisa senão um esplendor que nasce do alto e brilha segundo diferentes graus, mas que sobretudo, através dos raios visuais, deleita aqueles que a contemplam e, admiravelmente, transforma em si mesmo os seus amantes[1195], graças a um calor oculto. Porém, dessas coisas dissemos suficientemente no nosso *De Amore*. Regressemos à nossa proposta.

Em todas as inteligências, a luz é a exuberância da vida, a clareza e a certeza da verdade, a plenitude da alegria. Nos corpos, ela é a efusão da vida divina, a manifestação da verdade das coisas e do seu Autor, a graça da forma e o estímulo do prazer. Empédocles e Zenão pensam que, de uma certa maneira, a luz se encontra em relação à chama do mesmo modo como a chama se encontra em relação ao carvão, e que a chama é, por assim dizer, uma

---

[1190] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, I, 9.
[1191] PLOTINO. *Enneadi*, II, 2, 3.
[1192] PLOTINO. *Enneadi*, V, 3, 9.
[1193] PLOTINO. *Enneadi*, I, 6, 3; V, 8, 3.
[1194] *BÍBLIA SAGRADA*. Tiago, 1:17; PSEUDO-DIONÍSIO. *Da hierarquia celeste*, I, 1, 120 b.
[1195] FICINO, Marsilio. *De Amore*, II, 6.

luz densa, enquanto que a luz é uma chama sutil e a vida de todas as coisas. Plotino e Proclo julgam que a luz é uma visão e um olhar das potências divinas emitidas ao longe através dos raios dos olhos celestes[1196]; que é um espírito divino que pode ver todas as coisas e que, enquanto está em si, pode ser vista por todas as coisas. Acrescentam que um tal espírito não é jamais destruído, senão que acompanha os astros, tal como o raio visual dos animais notívagos, às vezes sai, às vezes não, sem, no entanto, deixar de ser quando não brota, acompanhando continuamente a vida de seu olho[1197]. Se, com efeito, toda a natureza do céu é perpétua e nela nada é mais íntimo, mais belo, mais eficaz e mais divino que a luz, essa deve ser perpétua. Talvez seja permitido supor ainda que também o fogo sublunar e sua luz sejam igualmente perpétuos. Com efeito, esse fogo é uma porção de fogo celeste encerrada nos corpos grosseiros por um ímpeto do céu. Os egípcios sabiam que ele era um espírito celeste infuso nos elementos[1198]. Os pitagóricos descobriram que ele era o fogo da Vesta ou o fogo ardente no centro do mundo[1199]. Os estoicos estimavam que ele era um fogo intelectual discorrendo por todas as coisas[1200]. Platão pensava que ele era tal como expusemos nos comentários sobre o *Timeu* e sobre Plotino[1201]. Os Antigos Teólogos, após Virgílio, disseram que ele era um éter divino absorvido pelos viventes, que se difunde por todas as terras, as extensões do mar e do céu profundo. É o seu vigor ígneo e sua origem celeste[1202]. Do mesmo modo, quando o fogo parece se apagar, pode ser resumido num fogo oculto e a sua luz na luz oculta do último.

Cap. XV: Animae etsi nominantur lumina, tamen in unum quasi commune lumen resolui non possunt

Quod modo fingebam, etsi forte non est verum, licentius tamen fingi potest. De anima vero fingi revera non potest. Quae enim communem inter se materiam habent, invicem

---

[1196] PLOTINO. *Enneadi*, V, 8, 4; PROCLO. *Comentário sobre a República*, IV, 39, 5-16.
[1197] PLOTINO. *Enneadi*, IV, 5, 7; V, 5, 7.
[1198] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, II, 4; Conferir: "Pimandro (I, 5)"; "Asclépio (I)". In: TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*.
[1199] Sylvain Matton seleciona as seguintes passagens, a respeito da influência dos pitagóricos: ARISTÓTELES. Do céu, II, 13; ESTOBEU. Ecl., I, 22, I; PLUTARCO. Placit. Philos., III, II. Conferir: MATTON, Sylvain. "De lumine". In: FAIVRE, Antoine; JAVARY, Geneviève; MAILLARD, Jean-François; MATTON, Sylvain; SÉD, Nicolas; WÉBER, Édouard. *Lumière et cosmos*: courants occultes de la philosophie de la Nature. Paris: Dervy, 1981, p. 75 (nota 16). Cahiers de l'hermétisme.
[1200] A esse respeito, GALLAND, op. cit., p. 231 (nota 508), relaciona: CLEANTO. *Hino a Zeus*, verso 10; ZENÃO. In: DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, VII, 156; CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*, II, XXII, 57.
[1201] PLATÃO, *Timeu*, 31b; 40a; PLOTINO, *Enneadi*, II,1, 6-8.
[1202] VIRGÍLIO. *Eneida*, VI, verso 730.

confundi possunt. Item quae aliorum partes sunt, in illa restitui. Rursus, quae superioris substantiae actus quidam pedissequi sunt, in illam quasi resolui, et quae accidentia, facilius evanescere. Rationales autem animae, substantiae sunt incorporeae, rectrices corporum, eisque repugnantes, per se agunt, a se convertuntur, in se subsistunt, superiori etiam quandoque rebelles, inter se nimium discrepantes. A substantiis accidentia ratione distinguunt, a corporeis incorporea separant. Itaque neque confundi possunt, vel restitui, vel resolui. De his in Theologia et secundo epistolarum libro latissime. Ac si animae fingantur ut lumina, non quidem ut radii sunt, sed ut luces, et hae quidem substantiales, sensibili luce longe praestantiores, similes quidem stellis potius, quam luminibus dependentibus, nativo quodam lumine praeditae ferme sicut stellae, aliud praeterea lumen, sicut stellae a Sole, divinitus accepturae. Sicut lucem visibilem non percipit nisi lux aliqua visualis, nec intelligibilem, nisi lux quaedam intellectualis, ita neque substantialem distinctam sempiternam, nisi lux substantialis distincta sempiterna. Praesertim si illa sit sub ipsa sempiternitatis ratione percipienda. Per hanc itaque rationem, quasi per speculam tibi prospicienti, propria statim nostrae mentis immortalitas rutilabit.

Cap. XV: As almas, ainda que sejam chamadas luzes, não podem se fundir em uma única luz

O que acabei de imaginar, mesmo que por acaso não seja verdade, é, no entanto, possível de se imaginar livremente. Não é o mesmo a propósito da alma. Com efeito, as coisas que entre si possuem uma matéria comum, podem se fundir umas com as outras. Igualmente, as que são partes de outras, nelas podem ser reintegradas. Pelo contrário, aquelas que dependem necessariamente do ato de uma substância superior podem se resolver nele e as que são acidentes, mais facilmente se desvanecem. Porém, as almas racionais são substâncias incorpóreas[1203] que governam todos os corpos, ainda que incompatíveis com eles[1204]: agem por conta própria, transformam-se a si mesmas; subsistem em si mesmas; às vezes elas se rebelam contra o que lhes é superior e são discrepantes entre si. Graças à razão, elas distinguem os acidentes das substâncias, separam as coisas incorpóreas das corpóreas. Desse modo, não podem se confundir, nem se reintegrar ou se dissolver. Dessas coisas tratei

[1203] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, I, 10.
[1204] PLATÃO. *Fédon*, XXVIII, 80a.

abundantemente na *Teologia Platônica*[1205] e no segundo livro das minhas *Cartas*[1206]. Se podemos representar as almas como luzes[1207] (*lumina*), não são como os raios, senão como fontes luminosas (*luces*), substanciais[1208] e bem superiores à luz sensível. Elas se assemelham mais às estrelas do que às luzes que delas dependem, possuindo certa luz nativa e estando destinadas a receber do divino uma outra luz, tal como as estrelas recebem a do Sol[1209]. Assim como há apenas uma luz visível que pode perceber a luz visível, e uma luz intelectual que pode perceber uma luz inteligível, há uma luz substancial distinta e perpétua, principalmente se ela deve ser percebida em termos da sua perpetuidade. Então, se, a partir de uma alta torre, considerares as coisas desse ponto de vista, a imortalidade de nossa inteligência aparecerá de uma maneira clara.

Cap. XVI: Lumen est quasi visibile numen, et Deum referens, et nos gradatim ad mores, et divina perducens

Denique lumen est, quasi numen quoddam in mundano hoc templo, Dei similitudinem referens. Adeo, ut Plato noster in libro De Republica, hoc ipsius boni filium nominaverit. Est enim instar Dei aspectu ante omnia venererandum. Est et amplificatio quaedam subita et latissima absque detrimento sui ob exuberantem bonitatem largitatemque suam cunctis sese libentissime et felicissime largiens. Causa conservatioque et excitatio omnium, quae nascuntur. Proinde ad vitam, veritatem, laetitiam, unde descendit, caetera sublevat. Absque hujus praesentia mori cuncta videntur, hujus autem praesentia reviviscere. Interim vero dum ipsum non solum fit a Sole, sed etiam conservatur, neque inde discedit, nos admonet, non solum a Deo fieri, sed servari, atque ab illo minime discedendum. Siquidem illud ubi longius distare jam videtur a Sole, ubi vehementius reflectitur ergo Solem.

Etsi forte videbor alicui curiosior, dicam tamen quod mihi nunc de justitia venit in mentem amore lucis et justitiae raptus. Quis enim modus adsit amori? Nempe videtur mihi lumen saepe nos ad justitiam cohortari, ab injustitia deterrere, ubi quam potens ipsa justitia sit, quam impotens injustitia manifeste declarat. Radius enim, qui tanquam justus incidit rectus, aequales utrunque reddens angulos, potenter agit, et penetrat. Et ubi ex aëre transit in aquam, non frangitur per obliquum. Atque ubi tangit solidum, quasi fortis reflectitur in seipsum.

[1205] FICIN, Marsile. *Théologie platonicienne*, IX, 1; DELLA MIRANDOLA, Pico. *Comentário sobre uma canção de amor*, III, 7.
[1206] FICIN, Marsilii. "*Epistolae"*, II. In: *Opera Omnia*.
[1207] PLOTINO. *Enneadi*, V, 3, 8; VI, 4, 3.
[1208] PLOTINO. *Enneadi*, II, 9, 3.
[1209] DANTE. *O paraíso*, XXIII, verso 30.

Contra vero radius, qui tanquam injustus decidit ex obliquo, angulos utrinque faciens inaequales, tanquam debilis vix efficit quicquam, subito frangitur in obliquum, nec in se redit unquam, sed residit in adversum. Quantum vero lumini tanquam divino, constantia, aequalitas, puritas ubique sit grata, declarat ipsum in corporibus specularibus. In quibus et ex quibus ob hac tria mirum in modum multiplicatur. Dixerit forte Poëtae quispiam, sicut Phoebus Daphnem, ita lumen amare virginitatem. Siquidem flos ipse candoris una cum virginitates flore viget, simulque disperditur. Praesertim in orbibus oculorum, ex quibus etiam testificatur ingenium. Hinc certe Democritus puellam, quam modo virginem judicaverat, sagaciter deprehendit mox pollutam. Sed jam redeamus ad institutum. Lumen non solum nos in moribus instruit, sed etiam quod optimum est, divinum humano generi commemoratur cultu, ut neque impii negare audeant esse Deum, cujus simulachro sensibus nihil clarius. Neque flagitiosi vel latere oculum, vel effugere manum ejus se posse confidant, cujus simulachrum est ipsa claritas. Ac velocius, quam dici possit momento per omnia dilatatur, nec est qui se abscondat a calore ejus. Unus in omnibus et circa omnia lumen. Lumen in omnibus a Deo factis est quidam divinae claritatis splendor, atque (ut ita loquar) est Deus quasi seipsum finiens, et ad operum suorum capacitatem sese accommodans. Deus autem ipse est lumen immensum in seipso consistens, ac per se in omnibus et extra omnia per immensum. Fons ille vitae, in cujus lumine, (ut ita ait David) videmus lumen. Oculus quoque quo omnes vidente oculi, et ut inquit Orpheus, oculus qui cuncta in singulis inspicit, ac revera omnia conspicit in seipso, dum esse se perspicit omnia. Constituit autem, ut in uno lumine cuncta conspicerentur, non corporea solum, sed etiam incorporea. Lumen vides in materia mundi plenum omnibus rerum omnium formis, atque volubile. Subtrahe materiam, relingue caetera, habes animam incorporeum lumen a corporibus separabilem, omniforme, mutabile. Deme rursus huic mutationem, es jam intellectum angelicum consecutus, separatum lumen, et omniforme jamque etiam mutabile. Detrahe huic eam diversitatem, per quam forma quaelibet diversa est a lumine, aliaeque diversae sunt ab aliis, et infusae insuper aliunde. Lumen hoc infinite lucet, quia natura lucet sua, estque simpliciter absolutum. Ita demum Deus mentis oculis per hoc lumen superiore quodam lumine coruscabit, vita sensuque plenissimum, quandoquidem imago ejus, id est, Solis lumen, vitam omnibus sensumque largitur, et quanto lux illa excellentior est, quam mostra, tanto majus menti gaudium, quam haec oculis afferet.

Cap. XVI: A luz é uma espécie de potência divina visível que conduz de volta a Deus e nos conduz gradualmente até às leis morais e às realidades divinas

Enfim, a luz, tal qual uma potência divina no templo do mundo, possui uma similitude com Deus[1210]. A tal ponto que nosso querido Platão, n'*A República*, a chamou filha do próprio Bem[1211]. Ela é, com efeito, uma representação visível de Deus que devemos venerar diante de todas as outras coisas. Ela é igualmente uma espécie de expansão imediata e muito vasta que, em razão de sua exuberante bondade e generosidade, se estende de bom grado e felizmente sobre todas as coisas sem o prejuízo de si mesma. Ela faz nascer, conserva e estimula todas as coisas[1212]. Portanto, ela eleva todos até à vida, à verdade e à alegria, de onde emana. Na sua ausência, vemos tudo definhar, e tudo reviver na sua presença[1213]. Sendo não apenas produzida, mas ainda preservada pelo Sol, sem nunca dele se separar, ela nos adverte que não apenas é criada por Deus, mas que também persiste graças a ele, do qual não pode absolutamente se separar, porque, onde a luz parece estar muito distante do Sol, ali ela se reflete mais vivamente até ele.

Ainda que eu pareça um pouco extravagante para alguns, direi, no entanto, raptado pelo amor da luz e da justiça, o que me vem agora ao espírito a propósito da última. Pois que medida poderíamos impor para o amor[1214]? Bem, me parece que a luz frequentemente nos exorta à justiça e nos desvia da injustiça, porque ela mostra o quanto a justiça é potente e o quanto é impotente a injustiça. Com efeito, o raio que, como se fosse justo, cai reto, produzindo ângulos iguais de um e de outro lado, age e penetra de modo potente. E quando ele passa do ar à água, não é difratado. Além disso, quando acerta um sólido, como se fosse muito forte, se reflete sobre si mesmo. Por outro lado, ao contrário, o raio que, como se fosse injusto, cai de modo oblíquo, formando dois ângulos desiguais, produz tudo com dificuldade, como se fosse muito débil. Naturalmente, ele é imediatamente difratado e nunca retorna a si, mas permanece no que lhe é oposto. Além disso, a luz nos mostra nos corpos especulares o quanto a constância, a equidade e a pureza são sempre agradáveis e divinas. Essas três qualidades são a causa de sua surpreendente multiplicação em tais corpos e a partir deles. Um poeta poderia dizer que a luz ama a virgindade como Febo ama Dafne[1215], uma vez que a flor

---

[1210] PLOTINO. *Enneadi*, I, 7, 1.
[1211] PLATÃO. *A República*, VI, 508c; PLOTINO. *Enneadi*, VI, 7, 16.
[1212] MACRÓBIO. *Saturnais*, I, XVII, 35.
[1213] Sobre essa passagem, GALLAND, op. cit., p. 231, relaciona: VIRGÍLIO. *Eneida*, I, verso 254; PROCLO. *Hinos*, I, "Ao Sol", versos 10, 22, 41; MACRÓBIO. *Saturnais*, I, XIX, 14; JULIANO, *Hélio-Rei*, XI, 12.
[1214] PLOTINO. *Enneadi*, VI, 7, 32.
[1215] OVÍDIO, *Metamorfoses*. I, versos 451-568.

da candura floresce e, ao mesmo tempo, se consome, com a flor da virgindade. O que se observa especialmente nas órbitas oculares, de onde a engenhosidade também é atestada. Dessa forma, Demócrito reconheceu com sagacidade que uma jovem que ele acabara de julgar virgem havia sido profanada[1216]. Porém, retornemos à nossa proposta.

A luz não apenas nos ensina as leis morais, mas ainda, o que é excelente, ela lembra ao gênero humano o culto divino, de tal modo que nem os ímpios ousam negar sua existência, não havendo nada mais claro aos sentidos que sua imagem, nem os libertinos confiam em poder fugir de seu olho[1217] ou escapar de sua mão, porque a sua imagem é a própria claridade que se estende instantaneamente, mais rapidamente do que se possa dizer, através de todas as coisas e não existe alguém que se esconda de seu calor. Existe um Deus único em todas as coisas e acima de tudo[1218]. Existe em todas as coisas uma luz única. A luz, em todos os seres criados por Deus, é um esplendor da claridade divina e, ouso dizer, ela é Deus, limitando-se de alguma forma e colocando-se ao alcance de suas criaturas. Deus é uma luz infinita existente em si mesma e em todas as coisas e, de uma maneira infinita, fora das coisas. É a fonte de vida, em cuja luz vemos a luz, como disse Davi[1219]. É também o olho através do qual todos os olhos veem[1220] e, como disse Orfeu, o olho que vê a totalidade das coisas em cada uma delas[1221] e que vê realmente todas as coisas em si mesmas, quando vê que Ele é todas as coisas[1222]. De outro lado, ele garante que, em uma única luz, todas as coisas, tanto corpóreas quanto incorpóreas, possam ser vistas. Tu vês a luz na matéria do mundo plena das formas de todos os seres e mutável. Subtrai a matéria e deixa o resto, obténs a alma como luz incorpórea separada dos corpos, oniforme [omniforme] e mutável[1223]. Novamente, elimina a mudança e alcanças, então, a inteligência angélica, luz separada, oniforme [omniforme] e agora também imutável. Extrai essa diversidade, razão pela qual todas as coisas diferem da luz, diferem entre si e são infundidas de fora. Uma tal luz brilha com uma claridade infinita porque brilha a partir de sua própria natureza, sendo absolutamente perfeita. É precisamente assim que Deus brilhará aos olhos da inteligência, nessa luz superior a qualquer luz e plena de vida e de sentido, dado que sua imagem, ou seja, a luz do Sol, fornece a vida e o sentido a todos os

---

[1216] DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, IX.
[1217] PROCLO. *Hinos*, I, "Ao Sol", verso 38; AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XI, 21.
[1218] JÂMBLICO. *Sobre os mistérios egípcios*, I, 9.
[1219] *BÍBLIA SAGRADA*. Salmo 36, 9.
[1220] MESTRE ECKHART, *Sermão* 12.
[1221] HOMERO. *Ilíada*, III, verso 277; HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, verso 267.
[1222] A citação de GALLAND, op. cit., p. 232, elenca: *Hinos órficos*, LVIII, versos 13-14; OVÍDIO. *Metamorfoses*, II, versos 171-172; DE CUSA, Nicolau. *A visão de Deus*, I.
[1223] PLOTINO. *Enneadi*, II, 9, 17 e V, 3, 9.

seres. Essa luz divina causará a alegria da inteligência; e essa alegria excede em muito o que a luz do mundo fornece aos nossos olhos, sendo essa luz divina bem superior à luz visível.

Cap. XVII: De statu beatorum, sub divino lumine, atque miserorum

Sol in superna Hierusalem, ut Propheta inquit, est ipse Deus, qui cultoribus in terra suis in caelestem patriam reversuris, proculdubio promittit, universae veritatis lumen ac plenum in lumine gaudium. Lumen hoc praecipue sapientibus, alios ad justitiam instruentibus pollicetur. Fulgebunt, (inquit Daniel) docti sicut splendor firmamenti, et qui multos erudierint ad justitiam, tanquam stellae in perpetuas aeternitates. Non inquit, sicut Sol fulgebunt, Sol enim illic est ipse Deus. Splendor vero firmamenti est candor ille coelorum, ob raritatem suam oculis nostris semper occultus. Cum enim totus ignis luceat multo magis tota substantia coeli, vel ubi non sunt stellae, lucet, sed velut ignis procul in materia tenuissima lucens, vix ulli conspicuus. Ejusmodi splendore fulgebunt sapientes illi, qui apud nos sola fuerint contemplatione contenti. Qui vero contemplati divina, deinde ad actionem se contulerint, erudituri caeteros ad justitiam atque sapientiam, uberiore sapientes nihil aliud amaverint et coluerint, quam lucem, hanc enim solam in qualibet veritate quaerenda quaeritant, merito lucis praemia referunt, et qui caeteros illuminant in perpetuum, non injuria ipsi quoque in perpetuas, (ut inquit) aeternitates divinitus illustrantur. Quemadmodum vero piorum praemium est mira quedam lucis participatio, ita supplicium impiorum est ipsa privatio lucis. Imo vero ipsemet Sol divinus, quis sanos vegetosque piorum óculos mirifice fovet, impiorum contra oculos languentes offendit, et conscientiam incendio vexat. Non aliter quam Solis lumen in aperto quidem delectat, in angustum vero coactum prorsus adurit. Sed libenter revertimur ad beatos. Gratum quidem apud nos aëris lumen omnibus, quia vitali animalique spiritu cognatissimum, rerumque innumerabilium varietate delectat. Gratius lumen in spiritibus corporis est sanguineis. Gratissimum lumen intimum menti beatis, usque adeo mentem implens, ut inde statim exundet in corpus: in corpus, inquam, tum caeleste, (ut Platonice loquar) uniuscujusque animae proprium, tum etiam humanum, tandem jam quasi caeleste factum. Illic igitur unusquisque tantus est oculus, totus indique pervius, atque lucens. Quamobrem singuli tam mentis, quam ocularis corporis radios in se invicem jacientes, facillimo quodam nutu se mutuo prorsus intelligenti. Singuli mutuo radiorum jactu in singuli coruscabunt. Deus autem, tanquam Sol in stellis, quam abunde, tam feliciter fulgebit in cunctis.

Finis.

Cap. XVII: Do estado dos bem-aventurados, sob a luz divina, e dos condenados

O Sol da Jerusalém Celeste, como disse o profeta, é o próprio Deus[1224], que promete aos seus adoradores terrestres a luz da verdade universal e a plenitude do gozo na luz[1225], quando retornam à sua pátria celeste. Essa luz é reservada sobretudo aos sábios que encorajam seus semelhantes à justiça. Os doutos resplandecerão, disse Daniel, como o esplendor do firmamento, e aqueles que terão ensinado aos outros a justiça brilharão como as estrelas por toda a eternidade[1226]. Ele não disse que eles brilharão como o Sol, porque lá o Sol é o próprio Deus. O esplendor do firmamento é essa brancura brilhante dos céus que sempre permanece oculta aos nossos olhos, em razão da sua sutileza. Porque, dado que o fogo brilha na sua totalidade, por mais motivos ainda deve brilhar toda a substância do próprio céu, inclusive onde não há estrelas, porém, qual fogo que, brilhando na matéria muito sutil, é muito difícil de ser visto. Resplandecerão de um tal esplendor os sábios que, aqui embaixo, ficaram satisfeitos unicamente com a contemplação; quanto àqueles que, após terem contemplado as realidades divinas, será dada a tarefa de ensinar aos outros homens a justiça e a sabedoria, eles brilharão, como estrelas, de uma luz mais abundante e brilhante. De fato, já que os sábios não podem amar nem cultivar nenhuma outra coisa que a luz – porque é apenas a ela que buscam com afã ao buscar qualquer verdade que pode ser procurada – eles recebem merecidamente os dons dessa luz. E é justo que aqueles que perpetuamente iluminam os demais, resplandeçam em virtude de uma graça divina pela eternidade, como ele disse. Porém, da mesma forma que essa maravilhosa participação na luz é a recompensa das almas piedosas, o fato de não participar constitui o suplício dos ímpios. Além disso, o próprio Sol divino, que aquece maravilhosamente os olhos sãos e vigorosos dos homens pios, machuca, ao contrário, os olhos maus dos ímpios, e tortura, com o seu calor, sua consciência, exatamente como a luz do Sol encanta no campo, mas queima quando concentrada num espaço estreito. Porém, retornemos com prazer aos bem-aventurados. A luz do ar, aqui embaixo, é agradável a todos, já que é muito próxima do espírito vital e animal, e seus encantos são inumeráveis e variados. Porém, a luz dos espíritos sanguíneos do corpo é ainda mais encantadora. Porém, a mais encantadora é a luz íntima da inteligência bem-aventurada que preenche a tal ponto a inteligência que ela transborda imediatamente no corpo. No corpo, digo, tanto celeste – para me exprimir de

---

[1224] *BÍBLIA SAGRADA*. Apocalipse, 22:5.
[1225] TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, II, II, q. 28, 3.
[1226] *BÍBLIA SAGRADA*. Daniel, 12:3.

maneira platônica – que é o próprio de cada alma, ou ainda, o corpo humano que termina por se tornar quase celestial. Lá, então, qualquer um é um grande olho[1227], bem aberto e brilhante por todos os lados. É a razão pela qual todos, em um movimento fácil, se compreenderão totalmente, lançando reciprocamente os raios, tanto de sua inteligência, quanto de seu corpo ocular. Todos brilharão jogando mutuamente seus raios. Quanto a Deus, como o Sol ilumina as estrelas, ele brilhará sobre todos tão feliz quanto abundantemente.

Fim.

[1227] PLOTINO. *Enneadi*, IV, 3, 18 e V, 8, 4.