

O louvor à filosofia enquanto religião verdadeira no primeiro volume das *cartas* de Marsílio Ficino

The praise of philosophy as a true religion in the first volume of Marsilio Ficino's letters

Otávio Santana Vieira¹

Resumo

O filósofo e teólogo neoplatônico renascentista Marsílio Ficino(1433-1499) considerava que a sabedoria não deveria ser distinta da religião. Neste sentido, empreendeu enquanto um discurso panegírico à filosofia como a defesa de uma filosofia religiosa que possui como meta final a iluminação divina e o retorno à Deus que é entendido como unidade, causa e origem de tudo. Enquanto *arché*, Deus é para Ficino causa da sabedoria/filosofia, que é por sua vez causa das demais ciências. O louvor à filosofia empreendido por Ficino é em si mesmo um louvor ao engenho humano, à sabedoria e a Deus no qual tudo se une. No discurso de Ficino encontram-se além das constantes referências a Platão, uma série de fontes ecléticas desde Cícero, Sêneca, Pitágoras, Hermes Trismegistos, Varrão, Agostinho e outros, que marca a visão conciliatória e unitarista da filosofia ficiniana.

Palavras-chave: filosofia; teologia; platonismo; hermetismo; renascimento.

Abstract

The Renaissance Neoplatonic philosopher and theologian Marsilio Ficino (1433-1499) considered that wisdom should not be distinguished from religion. Therefore, he undertook a panegyric discourse to philosophy as the defense of a religious philosophy that has as its final goal the divine enlightenment and the return to God understood as the unity, cause, and origin of everything. For Ficino, God is, as *arché*, the cause of wisdom/philosophy, which is the cause of the other sciences. The praise of philosophy undertaken by Ficino is praise of human ingenuity, wisdom, and the God in whom everything is united. In Ficino's speech, besides the constant references to Plato, there are a series of eclectic sources from Cicero, Seneca, Pythagoras, Hermes Trismegistus, Varro, Augustine, and others, which marks the conciliatory and unitarian vision of Ficino's philosophy.

Keywords: philosophy; theology; Platonism; hermeticism; renaissance.

¹ Doutor em Ciências das Religiões Universidade Federal da Paraíba. E-mail: otavio.filosofia@gmail.com.

Introdução

As *Cartas* de Marsílio Ficino foram iniciadas na década de 1470 e publicadas em 1495. O primeiro volume contém sua correspondência entre 1457 a 1476 com eminentes personagens da época. Esta coletânea se encontra entre os comentários a Platão e *Theologia Platonica*. Além de um marco literário humanista e filosófico, as *Cartas* são decisivas para a compreensão da personalidade de Ficino e sua relação com os membros da academia florentina e outros personagens históricos (KRISTELLER, 1975, p. 17-18). Este primeiro volume das *Cartas* possui uma variedade de temas filosóficos como felicidade, amizade, Deus e a alma, humanidade, os furores divinos, amor, prudência, virtude, vida civil, leis e justiça, sobre o viver, a sabedoria e a busca do conhecimento, verdade e falsidade, memória, ensino, arte, música, escrita e literatura, tempo, a filosofia e a teologia.

Neste artigo analisaremos algumas cartas que se referem à filosofia, o conhecimento, a sabedoria, a vida do sábio e aspectos da vida filosófica. Nossa principal fonte é a Carta I, 123, intitulada *Louvres Oratórios, Morais, Dialéticos e Teológicos da Filosofia* (*Laus Philosophia e oratoria, moralis, dialectica, theologica*). Esta representa a mais devotada apresentação da filosofia feita por Ficino. Contudo, outras cartas nos forneceram subsídios interpretativos para a nossa compreensão. Nosso problema envolve a concepção de filosofia em Ficino e sua cosmovisão cristã que entende a sabedoria como uma ascensão da alma ao inteligível e a Deus, enquanto uma concepção espiritual de filosofia.

Devemos considerar inicialmente que a atitude de Ficino dirigida à filosofia é apologética. A palavra latina *laus* utilizada por Ficino indica uma defesa, louvor, elogio, exaltação ou panegírico. Os usos de *laus* em Ficino pode assumir diversos significados. Valery Rees (2011, p. 45) desenvolveu sobre três deles: o encorajamento, a lisonja direta e o louvor divino. Todos estes aspectos se relacionam diretamente com o amor, embora cada um deles envolvam condições específicas. Entretanto, Ficino (1975, p. 112) advertiu que o amor que

alimenta o louvor não é o amor cupido (Vênus), senão o amor das musas, representada por Calíope², a musa da poesia heroica e eloquência³.

Segundo Ficino (1975, p. 55), os louvores mais autênticos são aqueles que animam, aconselham e instruem, jamais os que adulam. Todavia, Ficino utilizou bastante o elogio direcionados a conteúdos como a filosofia, como também direcionados a pessoas⁴, como o caso de Lourenço de Médici. Ficino também tratou sobre a natureza do verdadeiro louvor, suas razões e princípios. Para ele o melhor louvor é aquele que é digno de “louvor” (1975, p. 144), ou seja, que não é afetado por algo que não seja da mesma natureza. Ficino (1975, p. 163) considerava ainda que se deveria elogiar com parcimônia as pessoas, suas obras, virtudes, e sobretudo a Deus que é a fonte de tudo. Para ele esta última atitude seria em si mesma uma verdadeira atitude filosófica.

Na carta à Bernardo Bembo *Louvores Oratórios, Morais, Dialéticos e Teológicos da Filosofia*, Ficino respondendo a solicitação de seu amigo, estabeleceu duas premissas básicas. Primeiro que a filosofia é uma invenção divina, sendo assim não redutível a linguagem humana; e segundo que a filosofia por ser o tronco originário das demais artes, atividades, práticas e ciências, ao elogiar uma delas se empreenderia um elogio à filosofia por esta ser a origem de todas as outras.

A primeira questão é a aplicação do termo “invenção” (*inventum*) (REES, 2013, p. 151), onde primeiramente a filosofia é entendida como invenção de Deus, seguido da filosofia como invenção das artes por meio da inventividade humana, ambas sucedidas por uma relação entre a ação humana e divina. Ficino atribuiu à invenção divina determinadas capacidades humanas como a poesia (FICINO, 2004, p. 127). Todavia, há também referência a mente humana

² A ligação entre Calíope e o amor consistiria possivelmente no fato de que alguns a indiquem como a mãe de Himeneu, o deus que preside os casamentos (COMMELIN, 1997, p. 180).

³ Platão no *Fedro* 259d relaciona Calíope com a vida filosófica.

⁴ Há quem considere que Ficino era um adulator, embora o mesmo tenha advertido sobre a adulação. Sobre os aspectos dos elogios ficinianos direcionados a pessoas cf. REES, 2011.

como inventora prodigiosa, embora estas invenções possam ser verdadeiras, falsificadas ou passíveis de alteração (FICINO, 2004, p. 183; p. 315).

A eloquência seria a habilidade propriamente humana capaz de conferir dignidade aos ramos da árvore do conhecimento cujas raízes são a filosofia, que compartilha suas virtudes filosóficas aos seus prolongamentos. Esta metáfora compreende a visão da filosofia como rainha das ciências por ser fundamento primeiro de todas as demais formas de conhecimento. Esta visão da filosofia enquanto saber transversal teve sua origem na Antiguidade, tendo perdurado até o início da Modernidade quando houve o surgimento da ciência moderna e as demais ciências particulares.

Com a tarefa de louvar a filosofia, Ficino entendeu que seria necessário empreender um elogio por meio da oratória, moral, dialética e teologia enquanto os ramos da árvore do conhecimento que melhor consagrariam suas virtudes. Em sua carta, Ficino apresentou cada um dos seus elogios em quatro partes separadas. Cada parte atribui um sentido específico, cabendo a oratória afixação de um ordenamento da vida, a moral evocando a questão da verdade e do sentido (apesar do louvor pela oratória também evocar aspectos morais), e a dialética e a teologia tratando acerca da experiência contemplativa apresentando a dialética como o método da busca pela sabedoria divina e o conhecimento como a ascensão ao inteligível.

1.1A filosofia como ordenadora da vida

Em seu louvor inicial por meio da oratória, Ficino apresenta uma paráfrase de Cícero nas *Discussões Tusculanas*, Livro V, II. 5:

Ó Filosofia, guia da vida, indagadora da virtude, flagelo do vício! O que seríamos nós, como seria a vida dos homens, sem você? Você gerou cidades, chamou homens dispersos para a sucessão de vida, reuniu-os primeiro dentro de suas habitações, depois no casamento, depois na comunhão de línguas e letras. Você foi a inventora da lei, mestra dos costumes dos homens e da disciplina (FICINO, 1975, p. 187).

O trecho parafraseado se encontra em meio à discussão acerca da virtude e da felicidade onde a filosofia é entendida como o estudo mais seguro para garantir uma vida feliz. Segundo Cícero, para lograr uma vida feliz deveríamos satisfazer à virtude através dela mesma, caso contrário, ela estaria sujeita a fortuna e a própria sorte. Ele considerou que a força da virtude em si mesma seria a “confiança da virtude na esperança de viver com felicidade, quanto em fazer orações aos deuses” (*Discussões Tusculanas*, Livro V, I, 2). O que deve ter chamado a atenção de Ficino foi a inclusão de “orações aos deuses” como um fator decisivo para a felicidade, pois como veremos adiante, Ficino acentuará a oração/louvor como um dos principais exercícios de piedade associado à sabedoria e a bem-aventurança.

No sentido evocado por Cícero se deveria julgar a força da virtude nela mesma e não na fraqueza corporal dos humanos, julgando a fortaleza de um em comparação com a fragilidade da outra. É neste ponto que se encontraria a tarefa da filosofia, que surge servindo como uma forma de correção dos desvios. Percebemos que o trecho do louvor pela oratória corresponde mais a aspectos morais do que à eloquência e ao discurso. Ficino pareceu indicar mais um aspecto civilizatório do que propriamente filosófico. Neste sentido, o discurso ficiniano acerca da retórica parece assumir o gênero demonstrativo onde se objetiva elogiar a virtude e as boas ações contrapondo-se a estas com a censura do vício e das más ações (ESPÍRITO SANTO, 2012, p. 190).

O texto parafraseado por Ficino elogia a filosofia exatamente enquanto o único recurso humano enquanto “guia da vida, indagadora da virtude” e “flagelo do vício”, a qual sem ela a humanidade seria reduzida a nada diante de sua fragilidade natural. A paráfrase ciceroniana lançada por Ficino exalta a filosofia como poder de organização doméstica, comunitária e civilizatória, além de ordenadora linguística, jurídica, moral e disciplinar. A primeira parte da afirmação de Ficino que concerne à função organizadora doméstica se assemelha a opinião de Possidônio a qual se refere Sêneca em *Cartas a Lucílio*.

Segundo Possidônio, a filosofia foi a inventora de várias técnicas usadas no cotidiano para soluções diárias:

Foi a técnica – diz Possidônio – que permitiu aos homens, que até então viviam dispersos, e se recolhiam em cabanas, em cavernas, ou em troncos de árvores escavados, a arte de construir casas (SÊNECA, 2004, p. 441).

Sêneca discorda da opinião de Possidônio por considerar que a filosofia não é objeto de dádiva, senão que seja adquirida por meio de esforço próprio (SÊNECA, 2004, p. 439). Outra discordância é a consideração de Possidônio de que a filosofia tenha dado a origem a uma série de ferramentas. Para Sêneca, ferramentas e sabedoria são coisas distintas que não possuem relação, tendo em vista que as ferramentas são de origem do engenho humano, jamais da sabedoria (SÊNECA, 2004, p. 442). Ficino parece indicar uma concordância com Possidônio em considerar uma relação entre a sabedoria e os frutos da engenhosidade humana, porém para Ficino a fonte de ambas é Deus. Esta consideração ficiniana estaria sustentada em uma de suas premissas iniciais que afirma que a filosofia é a inventora das demais artes, concepção que é atrelada a primeira premissa que afirma ser Deus a fonte da filosofia e sua inventividade.

Ficino, seguindo a afirmação de Cícero, atribuiu à filosofia uma função ordenadora que nas antigas formas religiosas era atribuído aos deuses, ou seja, que os deuses ensinaram aos homens como construir cidades e templos tendo como modelo o mundo celeste (ARMSTRONG, 2008, p. 18). Sendo assim, o mundo celeste era o arquétipo do mundo terrestre (ELIADE, 1984, p. 20-23). No platônico *Timeu* (21e-24e), Crítias quando apresenta o relato da viagem de Sólon ao Egito, afirmou que segundo um sacerdote egípcio foi a deusa Nêith (Atena na Grécia) que fundou a cidade de Saís e entregou ao seu povo uma organização social, instrução e educação. Contudo, a afirmação de Ficino não é totalmente contrária à crença dos antigos, pois como veremos mais adiante Ficino atribuiu a Deus a única e inesgotável fonte da sabedoria. Podemos

afirmar que Ficino difere apenas em seu monoteísmo e no condutor para a sabedoria divina que é a filosofia.

Na visão de Ficino, a filosofia teria cumprido um papel civilizatório quando ordenou a humanidade em torno de uma comunidade organizada e suas formas de manutenção. A filosofia como uma cultura geral seria responsável por estas funções e que *implicari ana* educação ser entendida como propiciadora de um conhecimento geral ou cíclico. As “ciências cíclicas”, ou “enciclopédicas”, compreendiam na antiguidade greco-romana um conjunto de conhecimentos de base (CARVALHO, 1959, p. 143-144). Entretanto, estes não se referem ao currículo filosófico, senão serviam de propedêutica a filosofia e outras ciências.

Todavia, segundo Ficino, o eloquente discurso de Cícero de admiração à filosofia, carecem de fundamento filosófico, posto que o discurso e seu devem coincidir na mesma substância filosófica, e como vimos não é filosófica, senão retórica. Contrariamente à busca da sabedoria, a retórica objetiva entusiasmar, comover ou deleitar um auditório. Neste sentido, Ficino considerou que o discurso apropriado deve conter a mesma substância filosófica do tema abordado, e neste sentido deve-se partir para um discurso propriamente filosófico e não retórico.

Esta advertência ficiniana não descredencia o discurso de Cícero⁵. Pelo contrário, esta passagem é um tributo a figura de Cícero que é uma de suas influências, além de ser a maior referência retórica da Antiguidade. Ficino geralmente citava seus autores favoritos e que exerciam grande influência sobre ele (KRISTELLER, 1970, p. 62-63). Entretanto, para Ficino a oratória enquanto arte ou invenção humana não reconduz a alma à Deus, sendo somente a filosofia enquanto ação humana guiada por Deus que poderia cumprir este objetivo. Contudo, a definição ciceroniana de filosofia como contemplação e

⁵ Para mais relações entre Ficino e Cícero ver REES, 2013.

descoberta (compreensão) da natureza não se distinguiria completamente da concepção ficiniana, embora enfatize a meta mais alta para além dos céus.

1.2A filosofia como fonte da verdade e do sentido

Todos afirmam que a origem etimológica da filosofia significa amor à sabedoria. Ficino (1975, p. 187) considerou que esta definição originária é correta e acrescentou que a filosofia é amor e estudo da sabedoria e da verdade. Quando Ficino afirma a filosofia enquanto busca da verdade, este parece estar referindo-se diretamente a Aristóteles (*Metafísica*, 993b1-10, 20-30), que o próprio Ficino menciona na carta estudada. Entretanto, para o cristão Ficino, a sabedoria e a verdade é Deus em si mesmo. Neste sentido, ele considera que a “filosofia legítima” não seria diferente da “religião legítima”, do mesmo modo que a “filosofia verdadeira”⁶ seria o mesmo que a “religião verdadeira”. Para Ficino é correta a conjunção sabedoria/verdade identificada enquanto Deus em si mesmo, porque as propriedades destas palavras derivam das propriedades das coisas as quais estas se originaram enquanto ideias. Sendo assim, há um princípio de identidade que implica em Deus e a verdade como o mesmo. Esta identidade seria em sentido platônico a *essência*, a qual seria comunicada por meio da linguagem.

Na *Theologia Platonica*, Ficino considerou que a filosofia enquanto “amor à sabedoria” implica em um estudo da “religião sagrada” como correta conjunção de amor e sabedoria, onde haveria o mesmo princípio de identidade. Para ele, esta atitude consistiria em uma compreensão verdadeira da vontade de fazer o correto (FICINO, 2001, p. 11). Este sentido de correção e dever se adequa a uma profissão de fé, que para um cristão como Ficino seria um erro separar amor e sabedoria, religião e filosofia. Todavia, este seria o fundamento metafísico de sua ética, onde o bem em geral se identificaria com a vida interior

⁶Na *Theologia Platonica* Ficino utilizou os termos “filosofia verdadeira” (*vera philosophia*) (FICINO, 2002, p. 235) ou “filosofia sublime” (*filosofia esublimioris*) (FICINO, 2003, p. 79) como distinção entre filosofia/religião verdadeira e filosofia vulgar ou falsa.

enquanto experiência contemplativa da verdade, do bem e de Deus (KRISTELLER, 1970, p. 66).

Ficino (2004, p. 25) também aproximou filosofia e “piedade religiosa” (*religiosa pietate*) quando se referiu aos *priscitheologi*, acerca da compreensão das realidades divinas. Esta *pia philosophia* ou *prisca theologia* teria se iniciado com Zoroastro⁷ que teria combinado “piedade sábia e culto divino”, seguido por Mercúrio Trismegistos⁸, Orfeu, Aglaofemo e Pitágoras com seus louvores e cantos sagrados como parte inicial de seus estudos de filosofia, e culminando em Platão, cuja filosofia Ficino considerava uma teologia. Outra referência platônica apresentada por Ficino era o espírito tutelar ou o *daimon* de Sócrates que lhe servia de impulso divino à sua reflexão filosófica (FICINO, 2004, p. 165).

Este problema suscita a questão das origens, etimologia e as condições existenciais propiciadoras da filosofia. A questão fundamental atribui uma distinção radical entre a sabedoria (*sophia*) e sua busca (*philosophia*) (KELLEY, 1996, p. 2037-2038). Esta distinção estabelece uma desconexão entre aquele que busca e o objeto buscado.

Em carta a Niccolo degli Albizzi⁹, Ficino (1975, p. 60) considerou a busca do conhecimento como a busca daquilo que lhe é próprio, alcançada a partir de si mesmo¹⁰, pois o ganho material e todo o resto seria produto da fortuna. Neste sentido, para Ficino dever-se-ia emular aos sábios, estes que tem a mente igual a Deus, afastando-se dos deleites dos prazeres, rejeitando as opiniões e buscando o conhecimento¹¹. O benefício do conhecimento ou o deleite mais elevado seria a experiência da parte mais excelso da mente, que é a verdade em si, longe das

⁷O culto aos deuses é relacionado com o mais sábio (Platão, *Primeiro Alcibiades*, 122a).

⁸ O louvor indicado no *Poimandres* (*Corpus Hermeticum* I, 31) e no *Corpus Hermeticum* XIII, 16 não é a etapa inicial, senão a final. O *Asclepius*, 9 refere-se ao louvor e a adoração como uma ação contínua.

⁹*Cartas*I, 22 *Exortação a Busca do Conhecimento*.

¹⁰ Em *Cartas* I, 69, *Da Estupidez dos Homens e do que se Trata o Verdadeiro Conhecimento* (para Panezio Pandozzi), Ficino afirmou que o verdadeiro conhecimento é aquilo que transforma a si mesmo. Este aspecto transformativo reafirma a opinião ficiniana de que o conhecimento é responsável pela elevação inteligível da alma.

¹¹Estas concepções de Ficino ecoam as afirmações de Sócrates acerca da formação filosófica em Platão, *República*, VII, 534a.

aparências dos prazeres. Esta experiência jamais terá um fim, pois o conhecimento nunca é completo. Neste sentido, a dúvida sempre existirá enquanto perdurar a vida, por isso deve-se aprender durante toda a vida, e na hora da morte buscar aprender algo como fez Sólon, que entendia o conhecimento como um fruto imortal e aquele que dele se nutre não conheceria a morte.

Outros reforços argumentativos consistem no exercício da dúvida suscitado por Apolo, por meio da Pítia, chamando Sócrates de o mais sábio, pois este dizia que nada sabia (Platão, *Apologia de Sócrates*, 20e-21a). Por outro lado, acerca do caminho ao inteligível o exemplo de Pitágoras, que sugeria aos seus discípulos olhar-se em um espelho não à luz de uma lâmpada, senão à luz do sol, pois a lâmpada seria uma mente pouco instruída, enquanto o sol representaria a mente completamente instruída. Estes exemplos afirmam que a capacidade de uma mente deve ser comparada com o sábio e não o ignorante. Seguindo o exemplo do sábio, para a nutrição da mente, dever-se-ia buscar aquilo que lhe falta, visto que o exemplo do ignorante é um retrocesso, um olhar para trás no caminho da ascensão da alma. Estas imagens são semelhantes as passagens mencionadas por Ficino do *Evangelho de Lucas*¹² e no *Gênesis*¹³ que afirmam que não se pode olhar para trás quando se busca o conhecimento, ou seja, que nunca se deveria equiparar-se com o ignorante. Algo similar ocorreu com Orfeu que acabou perdendo Eurídice¹⁴ e o mesmo poderia ocorrer com o filósofo imprudente.

Voltando a distinção entre conhecimento e busca, a falta do conhecimento estaria ligada a uma condição que poderia ser natural ou existencial. A primeira estaria ligada a uma disposição natural que

¹²Lucas 9, 62: “[...] quem põe a mão no arado e olha para trás, não serve para o Reino de Deus”.

¹³Gênesis 19, 26: “[...] a mulher de Ló olhou para trás e se transformou em uma estátua de Sal”.

¹⁴Eurídice faleceu no dia de seu himeneu e Orfeu decidiu busca-la no Hades. Com sua lira encantou as divindades infernais para obter a ajuda que precisava. Contudo, Plutão e Proserpina lhe impuseram uma condição, que Orfeu não olhasse para trás até passar os limites do Hades. Todavia, ávido para ver sua amada Orfeu olha para trás e vê sua amada soltar-se de seu braço e perder-se nas profundezas (COMMELIN, 1997, p. 285).

impulsionaria a busca do conhecimento, onde no mundo grego o principal exemplo é o espanto em Aristóteles. A segunda estaria relacionada a circunstância existencial, como na cultura judaico-cristã onde o problema da queda implica na distinção entre a sabedoria humana e divina. Os dois contextos opõem-se mutuamente embora cristãos tenham defendido uma assimilação entre sabedoria divina e humana. Parece ser o caso de Ficino onde o problema etimológico é dirigido para assimilar a filosofia e religião verdadeira. Além das questões etimológicas e as disposições naturais e existenciais, Ficino incluiu neste problema questões espirituais e soteriológicos ligados diretamente à filosofia.

O problema da linguagem e do sentido levantado por Ficino acerca da essência foi direcionada a uma discussão platônica. O diálogo *Crátilo* apresenta duas teses no tocante à linguagem, primeiro a defendida por Crátilo que afirma que cada coisa tem um nome apropriado que lhe é conferido por natureza (*Crátilo*, 383a-b), enquanto Hermógenes defende que os nomes das coisas são arbitrários e atribuídos por convenção (*Crátilo*, 384d). A referência de Ficino surge mais à frente no diálogo quando Sócrates afirma que para se construir algo se deve seguir a ideia mais apropriada àquela coisa, como o exemplo da lançadeira (*Crátilo*, 359c) que para executar o seu trabalho de fiar, deveria seguir a ideia mais apropriada de lançadeira atribuindo-lhe sua forma adequada. Esta atribuição seria de ordem natural pela determinação entre a ação, o material e o resultado do trabalho. Neste sentido, Ficino parece seguir a hipótese de Crátilo, onde os nomes carregariam um sentido essencial.

Ficino associou esta formulação platônica com o que Aristóteles considerou quanto à existência de uma transferência de qualidade de uma coisa para outra (*Metafísica*, 993 b 20-30). Segundo o estagirita, quando uma qualidade comum é transferida para uma coisa, a segunda possui a mesma qualidade da primeira que lhe é originária. Sendo assim, a derivação de uma coisa em outra condicionaria o valor de verdade da coisa derivada. Com efeito, quando uma coisa deriva de outra, não somente a existência lhe é conferida,

senão também a sua verdade. Trata-se aqui da concepção de causa, posto que aquilo do que as coisas derivam, ou seja, daquilo que as coisas são enquanto existência e verdade o são necessariamente originadas de uma causa. Ficino também faz coincidir estas concepções com as de Varrão¹⁵e Agostinho¹⁶. Portanto, a identidade entre filosofia e religião verdadeiras se daria por meio de uma transferência de qualidade conforme Aristóteles, ou em sentido platônico a transferência de uma essência (natureza) conforme as ideias de *sabedoria* e *religião* como possuindo sua origem em Deus que lhe são a causa.

Em sua formulação geral Ficino quer afirmar que a causa e verdade da filosofia é Deus, enquanto a filosofia é causa da sabedoria e a sabedoria é causa das demais ciências e do engenho humano. Sendo assim, para Ficino a filosofia seria responsável por descortinar o conhecimento por seu perfil perscrutador e indagador do ser e seus fundamentos, sendo assim porque conhece sua natureza (*essência* em sentido platônico). Neste sentido, afirmou Ficino (1975, p. 187), a filosofia conhece a natureza da alma, seu poder, ações e disposições no espaço e no tempo, sendo capaz de conferir subsídios aos poetas, oradores e historiadores acerca dos estímulos das emoções, persuasão e a compreensão do tempo histórico, respectivamente.

A filosofia ainda seria responsável por dotar de sentido e razão os estados e suas leis enquanto reflexo das leis divinas, provendo a sustentação do Estado a partir do desenvolvimento das forças nutridoras, curadoras, estruturadoras, estéticas e protetoras do Estado (FICINO, 1975, p. 187-188). Ao prover todas estas formas a filosofia teria removido a humanidade do julgo da necessidade, precariedade, mal e prejuízo, conduzindo-a ao bem e a felicidade, dotando-a de poder de resistência diante do infortúnio. Contudo, nem tudo se reduziria a dádiva ou fortuna, senão que toda construção do mundo humano

¹⁵A obra *De Lingua Latina* trata da origem dos nomes e suas propostas naturais e convencionais.

¹⁶ Acreditamos que se trata de uma passagem do *De Magistro*, I, 2, onde Agostinho afirma que quando Cristo ensinou as palavras (orar) estava ensinando as próprias coisas.

deve ser fruto de seu próprio trabalho¹⁷. Vemos aqui o prolongamento do argumento retórico e moralizante que se iniciou com a paráfrase de Cícero e que coaduna com a opinião de Possidônio o qual Ficino claramente parece compartilhar para justificar que a filosofia é a raiz de todos os conhecimentos e realizações humanas.

1.3A filosofia como contemplação divina e remédio da alma

O terceiro louvor de Ficino (1975, p. 188) consiste em definir a filosofia como a investigação da verdade e da virtude por meio da dialética. Incluindo ainda neste trecho ações éticas e preceitos morais associados com a ação especulativa. Pois, a dialética enquanto método buscaria conduzir a especulação e a ação virtuosa conferindo-lhes princípios orientadores para o encontro da verdade e do bem, que neste sentido é atividade prática. Embora o fim da filosofia seja superior aos seus objetos (externos e internos), ou seja, a filosofia não se limitaria a fins particulares e exteriores a si, senão que busque a si mesma enquanto lugar próprio da contemplação. Assim é porque a contemplação se serve da razão, enquanto a razão se serve dos sentidos, ou a alma que se serve do corpo e o corpo que se serve dos objetos exteriores. Todavia, a contemplação não é objeto de servidão, quando senão serve a si mesma como dona de si. A contemplação não dependeria de um instrumento ou lugar particular, muito menos de objetos exteriores. Não carece de lugar e tempo determinados, pois é eterna e está em todos os lugares e tempos simultaneamente. Enquanto eterna e desprovida de necessidades, segundo Ficino, pode ser chamada como a “própria atividade de Deus” (FICINO, 1975, p. 188).

¹⁷ Em *Cartas I*, 14, *Exortação a Busca do Conhecimento* (para Antonio De' Pazzi), Ficino (1975, p. 53-54) trata o exercício da inteligência como o resultado de uma aprendizagem, enquanto cultivo de si mesmo. Assim, não se poderia atribuir a inteligência como fortuna ou dádiva, senão ao aspecto fundamental da filosofia como busca. Semelhante concepção Ficino (1975, p. 60-61) apresenta em *Cartas I*, 22.

Assim a contemplação assume um caráter de excelência por ser a atividade mais sublime tornando a vida contemplativa a forma de vida mais admirável, persistente e distinta. E para isso, Ficino (1975, p. 189) distinguiu contemplação e vida cotidiana. A primeira lidaria com objetos internos, eternos, distintos e inteligíveis, enquanto a segunda concentra-se em objetos externos, impuros e vulgares. Assim, a contemplação concederia à vida filosófica um grau de distinção quase divino, conduzindo à iluminação ou à própria vida de Deus, transformando-se em imagem exemplar da mais perfeita felicidade¹⁸. A contemplação conduziria às causas eternas e verdadeiras compreendendo sua natureza pura e verdadeira, pois possuiria Deus como sua fonte.

Sendo assim, Deus se torna em Ficino o fundamento da contemplação humana, enquanto a contemplação se torna o fundamento de sua ação. Quando ambas, contemplação e ação estão sob a coordenação divina estas atividades assumiriam seu melhor desempenho. Neste sentido, para Ficino a melhor filosofia seria uma “filosofia sábia” e “abençoada” que também conduziria por meio da dialética as melhores condutas, estas que são distintas em “quatro etapas”: filosofia moral, filosofia natural, matemática e metafísica (FICINO, 1975, p. 189).

Estas quatro etapas sugeridas por Ficino consistem em uma espécie de percurso para a regeneração da alma por meio do remédio contemplativo. Para Ficino, em sua catábase a alma estaria em uma condição de morte e apenas com a sua anábase retornaria a vida. Inicialmente, considerado o dualismo entre sensível e inteligível, a queda da alma consistiria em sua saída da esfera do inteligível e entrada no sensível que representa uma transição qualitativa em

¹⁸Em *Cartas I, 20, Acerca do Homem Sábio e Feliz* (para Antônio Seráfico) Ficino (1975, p. 58) tratando Deus como causa da sabedoria considera que sábio e afortunado é o homem que é feliz em meio à calamidade, pois depende apenas de Deus. Não é debilitado pelo medo, atormentado pela dor, corrompido pelos desejos, nem inflamado pelas paixões. Colhe flores nos espinhos, extrai perolas na sujeira, enxerga na noite mais escura, corre livre mesmo estando preso a correntes, até que o espírito o arrebatou. Neste sentido, se deve imitar Pitágoras, Sócrates e Platão, pois estes se aplicaram a filosofia em teoria e prática mesmo quando desafortunados, sendo assim exemplos. Estes homens prestaram um grande serviço à filosofia, pois se dedicaram inteiramente a ela.

termos das limitantes condições que a alma dispõe para relacionar-se com a sua origem inteligível. Esta afirmação de Ficino, apesar de seu caráter categórico, é similar a afirmação de Sócrates no *Górgias*:

No entanto, essa vida de que falas seria uma coisa terrível. Não me surpreenderia que Eurípides estivesse na razão quando disse:

*Quem sabe se a vida é morte
e a morte vida?*

Talvez, na realidade, estejamos mortos. A um sábio ouvi dizer que, na nossa vida presente, estejamos mortos, que o nosso corpo é uma sepultura e que a parte da alma em que residem as paixões está sujeita, por natureza, a persuasão e a radicais mudanças [...] (Platão, *Górgias*, 493a).

Sócrates arrolou em sua argumentação uma afirmação de Eurípides oriunda de uma obra perdida e que pode ter uma origem pitagórica, em conjunto com outra afirmação pitagórica provavelmente de Filolau¹⁹ ou Arquitas do corpo entendido como sepultura. Platão em diversos momentos chamou o corpo como o “sepulcro”²⁰ da alma. Estas passagens assemelham-se também com a discussão do *Fédon* que inicia em 79b, acerca da relação entre alma e corpo. Nesta passagem Platão afirmou que a alma quando se encontra no corpo “é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada” (PLATÃO, *Fédon*, 79b).

A alma estaria relacionada com a imortalidade, pureza, indissolubilidade e o pensamento, enquanto o corpo com a mortalidade, decomposição, a falta de inteligência e as sensações. Este estado de servidão e obediência própria ao corpo anularia a disposição de mando e senhorio conforme a natureza da alma. Ficino parece associar com a morte este estado de imobilidade, servidão e

¹⁹ DK 44, 14 (Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, III, 17).

²⁰*Fedro*, 250c: “[...] porque éramos puros e não tínhamos a marca deste sepulcro que sobre nós agora trazendo chamamos de corpo [...]”. *Crátilo*, 400c: “Uns afirmam que o corpo é a sepultura da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo [...]”; no *Fédon*, 81b-d, Sócrates afirma que as almas que se misturaram com as qualidades dos corpos se tornaram densas, terríveis e visíveis, e que alguns teriam visto estas almas rondando tumbas e sepulcros.

prisão que o corpo impõe a alma (*Fédon*, 80a). Neste sentido, conforme a concepção platônica, a tarefa da filosofia seria afastar a alma o máximo possível do corpo (*Fédon*, 82c). As relações entre alma e corpo em Ficino veremos mais adiante. Todavia, a concepção platônica de queda se encontra no *Fedro* (246a) no trecho acerca da alegoria da parelha alada.

Todavia, para Ficino, antes de sua anábase e presa as condições da corporeidade, a alma pode ser previamente curada com o remédio da contemplação e a conduta moral que purificaria toda a nebulosidade da visão permitindo assim ver a luz divina e adorar Deus (FICINO, 2001, p. 9; 2005, p. 317). Este passo é importante para Ficino, pois assim como Platão relacionou a luz do Sol e a visão, a visão intelectual teria relação com a luz divina, sendo esta última a que permitiria o entendimento como dádiva divina. Portanto, a filosofia seria entendida como o exame das causas, sendo que a causa de todas as causas que é Deus deveria ser objeto de veneração (FICINO, 2001; 2004, p. 19).

No próêmio da *Theologia Platonica*, em sua dedicatória a Lourenço de Médici, Ficino (2001, p. 9) afirmou que segundo Platão, o pai dos filósofos, a mente humana e a mente divina têm as mesmas relações que a nossa visão e a luz do Sol, ou seja, que tudo que se pode conhecer somente é possível através da luz divina. Como a nossa mente receberia tudo de Deus, nós deveríamos piedosamente devolver tudo a Ele. Estas afirmações significam que todo esforço filosófico é uma forma de conduzir-se a Deus, e neste sentido, a filosofia é uma teologia e sua prática uma forma de culto ao divino (BLUM, 2010, p. 110). Esta interpretação é totalmente uma leitura teológica de Platão. Neste sentido, Paul Richard Blum (2010, p. 110-111) considerou que a filosofia de Ficino combinaria aspectos de performance e concepções metafísicas de difícil distinção. Por outro lado, o aspecto de culto combinaria uma piedade e uma compreensão que transformaria a filosofia em uma prática de culto daquilo que se compreendeu intelectualmente. Portanto, a atividade da mente humana se constituiria para Ficino como uma forma de adoração.

Continuando, através da filosofia natural e o entendimento sobre os elementos, estes podem ser utilizados para conduzir a alma até o céu e elevar-se para além do céu por meio da metafísica. A metafísica enquanto dom da filosofia conduziria a alma até a esfera divina²¹, fazendo a alma adentrar a divindade, tornar-se Deus e encher-se de felicidade. Neste estágio todos os afazeres humanos findam, permanecendo apenas a filosofia divina, verdadeira filosofia como amor à sabedoria. Com efeito, a realização da filosofia consistiria em sua bem-aventurança e vontade que se deleita em seu amor na sabedoria divina.

Retornando ao *Fedro*, a passagem que inicia em 247c se assemelha bastante com as concepções de Ficino. Para Platão, apenas o intelecto enquanto “piloto da alma” pode contemplar a verdade e o lugar que ela ocupa. Apenas a alma pode nutrir-se do pensamento de deus, da inteligência e ciência, as verdadeiras essências que podem lhe conduzir em seu percurso de ascensão e que ao vê-las alegra-se (*Fedro*, 247d-e). Sendo assim, o caminho ascensional é guiado pelos deuses e por tudo aquilo que se assemelha a si mesmo enquanto objeto inteligível. Remontando a ideia de queda, a qual já indicamos, Platão afirma que segundo a lei de Adrasteia²², toda a alma que é acompanhada de um deus e que tenha contemplado um ser verdadeiro está isento de provação, e assim, isenta de dano.

Quando incapaz de ser acompanhada pelos deuses e de contemplar os seres verdadeiros, cheias de esquecimento e maldade, suas asas pesam e estes caem na terra. Segunda a lei de Adrasteia, esta não deve implantar-se na primeira geração em um animal, senão em um ser humano que se torne amigo do saber e da beleza, músico ou amante; na segunda em um rei justo ou guerreiro que saiba comandar; na terceira em um político ou administrador; na

²¹Ficino aqui discute um problema platônico: “Aqui não se trata de ver de que lado cai um caco de cerâmica, mas de fazer que uma alma dê uma volta, deixando um dia carregado de trevas para dirigir-se até o verdadeiro dia, isto é, realizar uma verdadeira ascensão até o ser. Isto, afirmamos, é a verdadeira filosofia” (Platão, *República*, VII, 521c).

²² Ninfa que foi responsável pela nutrição de Zeus quando este estava refugiado em Creta (COMMELIN, 1997, p. 18).

quarta em um ginasta que ame o exercício e busque a cura do corpo; na quinta em um adivinho ou hierofante; na sexta a um poeta; na sétima um artesão; na oitava um sofista; e na nona em um tirano (*Fedro*, 248d-e). Conforme Platão, se em todos estes estágios a alma foi justa, esta poderá ascender em um período de dez mil anos, enquanto que aqueles que verdadeiramente amaram a sabedoria, em três milênios recuperariam suas asas. Platão considerava que apenas a reflexão do filósofo é capaz de criar asas, isto porque faz uso correto da memória, iniciando-se em “perfeitos mistérios”, tornando-se essencialmente perfeito. Este estado de perfeição consiste na mesma afirmação de Ficino que considera o afastamento dos interesses humanos e o voltar-se às coisas divinas como a perfeita união com Deus. Para Platão, esta união se manifesta enquanto possessão que alguns consideram como um caminho falso, embora o possessor se aperceba como verdadeiramente possuído pelo divino. Esta possessão seria produzida pelo “delírio” ou pelo “furor divino” conforme Ficino, concepção que se encontra no *Fedro* a partir do passo 244a e que a alegoria da paelha alada é uma explicação.

Continuando, Ficino²³ (1975, p. 164) enfatizou a atividade contemplativa e a reflexão filosófica por considerar o conhecimento como a salvação da humanidade. O “conhece-te a ti mesmo” significaria para ele reconhecer-se enquanto criatura de Deus e compreender que há uma distinção fundamental entre alma e corpo, razão e sensação²⁴. Empreender esta distinção é, segundo Ficino e em uma linguagem marcadamente alquímica, descobrir o ouro puro e límpido céu da alma distanciando-se da sujidade e da obscuridade da matéria e da vulgaridade que somente a contemplação pode proporcionar.

Neste estágio tudo se torna conhecido ou revelado, pois nada será segredo para a mente. Da mesma forma que Deus é o regente do mundo suprafísico, a mente é o regente do mundo físico. Contudo, reinar sobre o

²³Cartas I, 110, *O Conhecimento e a Reverência a si Mesmo são o Melhor de Tudo*.

²⁴“Não incita à reflexão, disse eu, o que não resulta simultaneamente em sensações opostas; o que, porém, delas resulta, eu considero que incita à reflexão, porque a sensação não torna uma coisa mais evidente que seu oposto, quer a percebemos de longe ou perto [...]” (Platão, *República*, VII, 523c).

mundo físico significaria tornar a mente, assemelhada em dignidade e divindade a alma, serva do inteligível e não contrariamente do corpo (Platão, *Fédon*, 82d). Este seria o sentido da expressão pitagórica “honra-te a si mesmo”²⁵ que Ficino (1975, p. 165) associa com os dizeres bíblicos que alerta para não se façam inferior aos anjos²⁶ e que a humanidade é ela mesma deuses e filhos dos céus²⁷. Para Ficino, a humanidade deve realizar sua natureza celeste e divina, e esta é incorpórea. Por isso, o honrar a si mesmo sugere o voltar a si mesmo enquanto interioridade, isto é, o intelecto. A felicidade humana consistiria neste movimento de interiorização e cultivo da natureza divina enquanto descendente dos céus e habitante da terra. Segundo P. O. Kristeller (1964, p. 206), a experiência interna ou a “consciência interna” é a esfera da experiência que se distingue da experiência ordinária que é constituída de contínua “inquietação e insatisfação” (KRISTELLER, 1970, p. 65). Este fenômeno da experiência interna é, juntamente com a ideia de alma e Deus, o centro da metafísica ficiniana. Esta experiência interna pode ser entendida como um superior estado de consciência independente e distinto de qualquer outro, influenciando a “forma e interpretação” de qualquer outra experiência externa (KRISTELLER, 1964, p. 206). Esta análise de Ficino acerca desta experiência teria unido alguns místicos medievais e ideias neoplatônicas (KRISTELLER, 1970, p. 64-65).

Sendo assim, a esfera da alma se torna o foco do exercício espiritual proposto por Ficino. Este exercício consistiria em apropriar-se da grandeza, virtude, beleza, eternidade e valor do conteúdo divino na humanidade, explorando e descobrindo em si mesmo esta natureza. O campo de exploração e investigação seria a interioridade, posto que este campo fosse desprovido dos limites impostos à corporeidade e ao mundo enquanto corpo e matéria. Deste

²⁵*Versus Aureos*, obra atribuída à Pitágoras e traduzida por Ficino.

²⁶ Referência aos *Salmos* acerca do lugar do homem na criação: “[...] *O que é o homem, para dele te lembrares? O ser humano que visitas? Tu o fizeste pouco menos de um deus, e o coroaste de glória e esplendor*” (*Salmos* 8, 5-6).

²⁷ “[...] *Embora vocês sejam deuses, e todos filhos do altíssimo* [...]” (*Salmos* 82, 6).

modo, o exercício da interioridade consistiria em ir além do corpo e do mundo até a origem de si mesmo como uma espécie de retorno a um estágio anterior ao mundo e ao tempo²⁸. Este caminho se daria partindo da purificação do corpo até atingir a contemplação e a descoberta do mundo incorpóreo (KRISTELLER, 1970, p. 65).

O corpo e o mundo serviriam como referências materiais que exerceriam a função de distinção com aquilo que é celeste e divino. Esta distinção se daria simultaneamente na existência terrestre quando se perceberia que mesmo estando no “abismo do mundo” se possui o “céu” dentro de si, e quando não se tem os olhos abertos para este conteúdo se vê apenas o corpo que é a “sombra” no “abismo” (FICINO, 1975, p. 165), jamais se apercebendo de seu conteúdo. Ficino (1975, p. 165-166) volta a apresentar exemplos para evocar seus argumentos, como são os casos de uma criança que se inclina sobre um poço e a vê si mesma refletido na água e acha que está no fundo, quando na verdade vê apenas uma imagem que é a sua sombra; ou o pássaro que vê sua sombra na terra e acha que está a correr sobre ela. Todavia, abandonando-se os limites do corpo e do mundo não se cometeriam tais equívocos de se perceber presos ao corpóreo mesmo habitando um corpo. Sendo assim, se aperceberia do espaço sem limites que existe para além do corpo e do mundo. Este espaço ilimitado seria a esfera do espírito.

Sendo assim, corpo e conhecimento são antagônicos em Ficino. A insensatez (FICINO, 1975, p. 102-103), ao contrário do conhecimento, teria sua origem na corrupção do juízo e no corpo, este entendido como besta e animal selvagem. Alimentar o corpo em detrimento da alma significaria padecer de morte infeliz, pois se fortaleceria o corpo enfraquecendo a alma (Platão, *Fédon*, 83a-e). Alimentar a alma significa nutrir-se de alimento espiritual que afaste os

²⁸Este trecho pode ser associado com a passagem que Sócrates trata acerca do auxílio do cálculo na formação do guerreiro e do filósofo: “[...] só com o auxílio da inteligência, à contemplação da natureza dos números, não para compra e venda como se fossem mercadores ou vendedores, mas visando a aplica-los na guerra e facilitar que a própria alma abandone o devir e se volte para a verdade e para a essência” (Platão, *República*, VII, 525c).

desejos do corpo, atingindo-se assim o mais alto cume da mente, aproximando-se de Deus, deixando o corpo e a mortalidade, tornando-se sábio e feliz²⁹.

Ficino (1975, p. 105-107) afirmou para Cristoforo Landino³⁰, que a insensatez faz a humanidade desvalorizar a razão que muitos afirmam se pautar, enquanto vivem sob o julgo da sorte. Neste sentido, a humanidade teme e deseja coisas que na verdade não sabe por que as teme e deseja. Assim, confundem o efêmero e o eterno, o trivial e o incomensurável, julgam buscar a sabedoria, mas se entregam ao mal e a brutalidade. Iludem-se achando que são mestres dos outros enquanto vivem como escravos ou esperam a felicidade sob as ordens de outros humanos sem se entregarem a maestria divina. Nestas circunstâncias é que se encontraria a desgraça humana, suas queixas, necessidades, inveja e infâmia. Segundo Ficino, isso ocorre porque a humanidade busca algo por meio de seu contrário quando deveria buscar o semelhante. Por exemplo, busca o bem pelo mal ou a honra pela infâmia. Para ele, como a qualidade do semelhante é anulada pelo seu contrário aquilo que se busca erroneamente sempre estará distante resultando em desventura. Mais uma vez Ficino busca evidenciar a relação de identidade entre uma coisa e outra por meio de uma essência.

Em suma, segundo Ficino, a humanidade busca o bem, entretanto, não evita o mal, se busca a virtude quando se é indigno dela, condena os erros alheios enquanto não se evita os próprios erros. Para nosso autor a desventura e o infortúnio são sempre resultantes da busca de tudo aquilo que está fora de si mesmo, pois toda a boa fortuna se encontra na interioridade. Conforme Ficino, o campo da interioridade é o mais seguro, pois é o que conduz à Deus, único capaz de curar os males da humanidade, ou seja, a miséria humana contida na falsa felicidade e da mais verdadeira desventura do vício. Para Ficino, o pior dos erros seria o medo da morte, pois aquele que a teme não percebe que se

²⁹*Cartas I, 57 A Insensatez e a Desgraça dos Homens* (para Riccardo Angiolieri de Anghiari, Oliviero Arduini e Antônio Serafico). Ver também *Cartas I, 58 A Insensatez e a Desgraça dos Homens* (para Piero Vanni, Cherubino Quarquali, Domenico Galletti).

³⁰*Cartas I, 59 A Insensatez e a Desgraça dos Homens*.

morre no presente, a cada instante que o corpo decai. Sendo assim, a morte cotidiana nunca é percebida. Platão (*Fédon*, 85a) também condenou o medo da morte, e pelo contrário, se deveria cantá-la ao invés de sentir tristeza. Ficino lembra que deste infortúnio (a morte) ridicularizou Demócrito, lamentou Heráclito e que Sócrates a buscou como remédio quando disse antes de morrer que devia um galo a Asclépio (*Fédon*, 118a). Com efeito, para Ficino este remédio é Deus buscado enquanto ele mesmo, e quando convergido em Deus tudo o demais se torna causa Dele.

Considerações finais

Ficino considerou que a filosofia entendida como guia da vida possuiria a capacidade de conduzir a alma para a compreensão da natureza das coisas, exercendo sobre ela conhecimento, governo e vontade, assumindo a forma de todas as coisas e tornando-se todas elas em um tipo de assimilação. E em uma ascensão gradual, seguir assimilando tudo até chegar a Deus e tornar-se Deus que é a origem de tudo. Sendo assim, a filosofia também assumiria um sentido de organizador e condutor da vida familiar, comunitária e civil enquanto formas de sustentação da vida, e gradualmente guiando a alma por meio da contemplação, partindo do mundo até os céus e dos céus até Deus e seu conhecimento (KRISTELLER, 1970, p. 65). Nesta última instância a filosofia assumiria um aspecto soteriológico onde sua meta final é a salvação da alma e sua bem-aventurança.

Neste sentido, a prática da filosofia seria entendida enquanto verdadeira filosofia e verdadeira religião que propiciaria a mente filosófica o reino da divindade e seus valores de verdade e fundamento causal do mundo criado. Estas não seriam criações da mente, senão o reflexo da divindade sobre a mente, pois seria Deus o fundamento do intelecto humano e o conteúdo do conhecimento. Assim, o conhecimento seria entendido como Deus em si mesmo e conforme a maneira que Ele se deixaria ser conhecido. Contudo, este conhecimento seria possível apenas por meio de um instrumental apropriado e

capaz de compreender os princípios e métodos próprios ao Criador. Segundo Ficino (1975, p. 190), apenas a mente filosófica seria capaz de “ver” e contemplar as esferas inteligíveis e tornar uma só a sua mente particular e a mente divina.

A assimilação gradual produzida pela práxis filosófica culmina em Ficino um verdadeiro êxtase acompanhado de um louvor fervoroso:

Ó mais maravilhosa inteligência do arquiteto celestial! Ó sabedoria eterna, nascida apenas da cabeça do mais alto Jove! Oh infinita verdade e bondade da criação, única rainha de todo o universo! Ó verdadeira e abundante luz da inteligência! Ó calor curativo da vontade! Ó chama generosa do nosso coração! Ilumine-nos, imploramos, ilumine-nos e atire-nos, para que possamos brilhar interiormente com o amor da Sua luz, isto é, da verdade e da sabedoria. Só isso, Deus Todo-Poderoso, é realmente conhecê-lo. Só isso é viver mais abençoadamente com você. Já que aqueles que vagueiam longe dos raios de Sua luz nunca podem ver nada claramente, eles são enganados e assustados por sombras irreais, como se por pesadelos terríveis, e são miseravelmente atormentados por toda parte na noite perpétua. Visto que somente aqueles que vivem zelosamente com Você veem, amam e abraçam sob Seus raios as coisas que são verdadeiras, eternas e incomensuráveis, somente eles considerarão qualquer coisa limitada pelo tempo ou lugar como um sonho sombrio sem importância. Assim, eles não podem ser desalojados da cidadela mais elevada da bem-aventurança celestial, seja por desejo ou medo das coisas terrenas (FICINO, 1975, p. 190-191).

Este louvor extático retoma de forma sintética toda a argumentação ficiniana acerca de Deus como fonte da sabedoria eterna e originária, sendo a própria mente divina seu depositário. Destaca-se neste louvor o intelecto e a vontade como os aspectos fundamentais da experiência contemplativa e seu caminho de ascensão, acompanhados do amor de Deus e o gozo provocado por sua união com Ele (KRISTELLER, 1970, p. 65). Apresenta também uma série de oposições entre luz e sombra, real e irreal, verdade e engano, tormento e bem-aventurança, como uma maneira de bem demonstrar o antagonismo que estes pares representam. Estas alusões são semelhantes as analogias e alegorias

apresentadas por Platão na *República*, nomeadamente na analogia do Sol e alegoria da caverna.

Clement Salaman (2002, p. 132) identificou neste louvor ficiniano um componente da tradição hermética. Nisto consistiria a realização total da vida humana que seria reencontrar Deus em sua unidade. Esta meta final da alma é bem apresentada em alguns dos libelos do *Corpus Hermeticum* (CH). No CH I, 24-26, CH IV, 8-9 e CH XII, 12 são mencionados o desvencilhar do corpo e as esferas celestes as quais devem ser ultrapassadas até chegar a Deus. Ainda no CH IV 8-9 é feita a distinção qualitativa entre corpóreo e incorpóreo, sendo o primeiro mais tangível e o segundo invisível, pois é sem forma e sem figura. Neste sentido, o caminho para o incorpóreo é o mais difícil de percorrer por sua inaparência. Como é sabido, Ficino é devedor das ideias filosófico-religiosas herméticas, porém é difícil afirmar cabalmente que ele esteja em nosso caso estudado referindo-se a uma discussão de fundo hermético, embora existam aproximações.

Uma destas aproximações pode ser traçada a partir do comentário de Ficino aos escritos herméticos no prefácio de sua tradução latina. Neste escrito, Ficino (2011, p. 3-4) também unificou religião e filosofia, fé e busca pela sabedoria. Para ele, o sacerdote deveria antes de tudo ser um sábio, e por este motivo Trismegistos era considerado sacerdote e filósofo (VIEIRA, 2017, p. 148). Neste mesmo escrito Ficino suscitou argumentos de Platão e Lactâncio para sua concepção acerca do aspecto tríplice de Hermes Trismegistos enquanto sábio e sacerdote.

Como vimos, em sua carta panegírica à filosofia, Ficino fez alusão a um processo de ascensão gradual ao transcendente semelhante aos textos herméticos, onde em Ficino se passa da contemplação, que é o remédio e a cura para a alma, até a união total com Deus, que obedece a uma sequência precisa de purificações da alma até a meta final. O início do processo que envolve a rejeição ao corpo também é referido por Ficino em algumas passagens da *Theologia Platonica* (FICINO, 2004, p. 19; FICINO, 2005, p. 313).

Sempre presentes também são as referências platônicas que ao longo do texto Ficino incorpora a sua argumentação revelando seus autores favoritos. Estas fontes são principalmente trechos do livro sétimo da *República* que oferece sustentação ao argumento ficiniano acerca da escala dos seres e noções acerca do aprendizado filosófico, e do *Górgias* e *Fédon* sobre as relações entre alma e corpo, morte e regeneração. Estas noções são imprescindíveis para a estrutura geral do louvor de Ficino à filosofia enquanto um exercício espiritual e soteriológico. Preferimos identificar a especulação de Ficino como sendo de fundo platônico e cristão. Neste sentido, Paul Richard Blum (2010, p. 111), afirma que a associação entre Platonismo, filosofia e religião cristã não seria fortuita em Ficino, tendo em vista que unir as reivindicações da religião com a contemplação dos objetos transcendentais e a felicidade última do gênero humano dirigindo-se as coisas em si mesmas (as formas) e contrariamente as sombras e a obscuridade congregaria não somente uma crença neoplatônica, senão também uma práxis política cristã. Nisto consistiria não somente suas afirmações platônicas, mas as convicções de Ficino enquanto “escolhido” para desempenhar uma “imitação de Platão” (FICINO, 2001, p. 13) para mostrar aos “imprudentes” que não querem ceder a lei divina que ao menos aceitem os argumentos platônicos que reforçam “as reivindicações da religião”. Portanto, filosofia e religião unem-se em Ficino enquanto prática apologética e de conversão que entende o amor à sabedoria como o “verdadeiro entendimento de fazer o certo” (FICINO, 2001, p. 13).

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional; Paulus, 1990.
- BLUM, Paul Richard. *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham, UK: Ashgate, 2010.

- CARVALHO, Antônio Pinto de. O Estoicismo e a Educação. *Revista de História*, v. 19, n.39, p. 143-160, 1959. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1959.119717>
- CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno FregniBassetto. Uberlândia, MG: EDUFU, 2014.
- COMMELIN, P. *Mitologia Grega e Romana*. Tradução Eduardo Brandão. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- COPENHAVER, Brian. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with notes and introduction*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. TraduçãoManuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1984.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo. A Retórica do Elogio. *eHumanista*, v. 22, p. 190-210, 2012.
- FICINO, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*. Volume I. Translated from Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science. London: Shephard-Walwyn, 1975.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume I. Books I-IV. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2001.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume II. Books V-VIII. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume III. Books IX-XI. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2003.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume IV. Books XII-XIV. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2004.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume V. Books XV-XVI. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2005.
- FICINO, Marsilio. *Mercurio Trismegisto Pimandersive de Potestate et Sapientia Dei*. A Cura di Maurizio Campanelli. Torino: Nino AragnoEditore, 2011.
- KELLEY, Donald R. The Archeology of Wisdom. *The European Legacy*, v. 1, n.7, p. 2037-2054, 1996.
- KRISTELLER, P. O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1964.
- KRISTELLER, P. O. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- KRISTELLER, P. O. Preface. In. FICINO, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*. Volume I. Translated from Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science. London: Shephard-Walwyn, 1975.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, Doxografias e Comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Traduçãode Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.
- PLATÃO. *Diálogos V. Fedro, Cartas. O Primeiro Alcebiades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.

- PLATÃO. *Diálogos*. Banquete, Fédon, Sofista, Político. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1991.
- RESS, Valery. Quo Vertam Oculum te Laudem? Aspects of Praise in Ficino's Writing. In. CLUCAS, S.; FORSHAW, P.; REES, V. *Laus Platoni Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- REES, Valery. Ciceronian Echoes in Marsilio Ficino. In. VAN DEUSEN, Nancy (Org.). *Cicero Refused to Die. Ciceronian Influence through the Centuries*. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- SALAMAN, Clement. Echoes of Egypt in Hermes and Ficino. In ALLEN, Michael J. B.; REES, Valery. *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden: Brill, 2002.
- SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- VIEIRA, O. S. O *Argumentum* de Ficino ao *Pimander* de Mercúrio Trismegistos. *Sacrilegens*, v. 14, n.1, p.142-159, 2017.

Recebido em: 21/03/2024
Aprovado em: 28/03/2024