

Magia e dissimulação em Marsílio Ficino

Magic and dissimulation in Marsilio Ficino

Otávio Santana Vieira
Universidade Federal da Paraíba
otavio.filosofia@gmail.com

Enviado: 03/06/2021

Acetado: 05/09/2021

Resumo:

Neste artigo desenvolvemos algumas ideias relacionadas com a *prisca theologia*, magia natural, astrologia e suas relações com uma atitude que designamos como dissimulação. Seu contexto consiste em Florença e a Itália da segunda metade do séc. XV. O que entendemos por dissimulação consiste em uma ação de encobrimento, ocultação ou mascaramento de intenções diante de situações complexas que envolvem suspeita de heresia, associação com livros proibidos, pressupostos mágico-astroológicos e demonologia. Este problema está relacionado com o pensamento antimágico cristão e o seu embate com teorias pró-mágica relacionadas com a magia natural, magia celeste e a *prisca theologia* enquanto um risco de heresia. Neste contexto defender-se e dissimular adesões polêmicas torna-se uma necessidade para manter-se longe de suspeitas e acusações. Neste sentido, este artigo reconstrói alguns elementos fundamentais da magia ficiniana em termos teóricos e técnicos, compreendendo suas principais ideias, noções, hábitos de pensamento e fontes, analisando os temas indicados como polêmicos e as atitudes dissimulatórias apresentadas no *De Vita Coelitus Comparanda* (1489) e *Apologia* (1489), e os argumentos e recursos empregados por Ficino em sua tentativa de demonstrar obediência à igreja em sua autodefesa.

Palavras-chave: *prisca theologia*; magia natural; dissimulação; esoterismo.

Abstract:

In this article we seek to develop some ideas related to *prisca theologia*, natural magic, astrology and their relations with an attitude that I designate as dissimulation. Its context is Italy and Florence in the second half of the 15th century. What I mean by dissimulation is an action of concealment, concealment or masking of intentions in the face of complex situations that involve suspicion of heresy, association with forbidden books, magic-astrological assumptions, and demonology. This problem is related to Christian anti-magical thinking and its conflict with pro-magical theories related to natural magic, celestial magic, and *prisca theologia* as a risk of heresy. In this context, defending oneself and disguising

controversial adhesions becomes a necessity to keep away from suspicions and accusations. In this sense, this article reconstructs some fundamental elements of Ficino's magic in theoretical and technical terms, understanding its main ideas, notions, habits of thought and sources, analyzing the themes indicated as controversial and dissimulating attitudes presented in *De Vita Coelitus Comparanda* (1489) and *Apology* (1489), and the arguments and resources employed by Ficino in his attempt to demonstrate obedience to the church in its self-defense.

Keywords: *prisca theologia*; natural magic; dissimulation; esotericism.

Vieira, Otávio Santana: Doutor e Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Membro do Grupo Videlicet Religiões (UFPB/CNPQ), do Grupo Hermaïkos Estudos Herméticos (UFPE/CNPQ) e do CEEU-UNASUR. Temas de pesquisa: Neoplatonismo Renascentista; Magia e Esoterismo no Renascimento e Modernidade.

Introdução

O presente artigo é uma adaptação da minha tese de doutorado intitulada *Como Fazer Concorde a Vida com os Céus: Magia e Dissimulação em Marsílio Ficino* defendida em setembro de 2020 no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Sendo assim busca sintetizar o problema principal da referida tese envolvendo a teoria da magia em Ficino, sua acusação eclesiástica de heresia, magia e paganismo e sua estratégia de defesa. Neste sentido, a hipótese da mencionada tese consiste na afirmação de que Ficino em alguns escritos buscou dissimular suas adesões ideológicas para encobrir inclinações pessoais suspeitas. Antes de partir para a defesa desta hipótese, devemos analisar brevemente alguns fatos relacionados que corroboram com nossa análise.

Marsílio Ficino possui uma importância histórica para o esoterismo, a filosofia oculta e a magia no séc. XV. Suas traduções e comentários a Platão e outros médio-platônicos e neoplatônicos constituíram um *corpus* em termos de fontes e concepções que influenciaram a filosofia oculta, a magia e a astrologia não determinista daquela época. Alguns aspectos da biografia ficiniana nos auxiliarão a compreender suas inclinações pessoais e sua agenda política e religiosa. Estes aspectos estão ligados diretamente a sua interpretação teológica de Platão, seu viés filosófico-religioso neoplatônico, seu engajamento no projeto político-religioso dos Médici e suas inclinações para com experiências religiosas independentes e fora

da ortodoxia católica (Walker, 1953, pp. 119-120; Hankins, 1990, p. 282). Neste contexto percebemos que a vida de Ficino foi totalmente ocupada pelo projeto platônico dos Médici de Florença no séc. XV. O poder econômico dos Médici financiou a aquisição de manuscritos gregos, a difusão da língua grega e uma vasta literatura filosófico-religiosa em Florença. As traduções de Ficino foram um verdadeiro marco na Europa do séc. XV e XVI por contribuir com o aumento do fluxo de obras antigas associadas à *prisca theologia*, magia, Platonismo e Hermetismo. As ideias e concepções ligadas a estas literaturas compuseram o imaginário esotérico do Renascimento, constituindo um *corpus* escrito e ideológico.

Os interesses de Ficino em sua época de juventude com os diálogos de Platão e outras fontes pagãs como Lucrécio, Hermes Trismegistos e Orfeu acabaram por chamar atenção das autoridades. Ficino foi advertido por seus companheiros para não publicar escritos que pudessem gerar polêmica. Contudo, ele continuou até o fim de sua vida seu trabalho de tradução e comentário destas fontes. Sustentamos que Ficino nunca esteve afastado de livros e ideias não cristãs, que se demonstra por seu vasto trabalho de tradução e comentários. Tal fato nos conduziu a rejeitar a hipótese do suposto caso da crise existencial que teria guiado Ficino do paganismo para o Cristianismo. Defendemos que Ficino em sua vida foi conduzido por duas condições fundamentais: primeiro por seu profundo senso religioso que incluía o interesse por assuntos místicos, esotéricos e ocultos; e segundo, por sua autonomia e religiosidade privada caracterizada por uma visão sincrética.

Esta antiga literatura mencionada acima e as narrativas associadas a elas foi chamada de *prisca theologia* (teologia antiga ou sabedoria antiga). As principais figuras de autoridade destas narrativas foram Hermes Trismegistos, Zoroastro, Orfeu, Pitágoras, Filolau e Platão. Último na sequência, Platão foi considerado por Ficino o mais perfeito dos *prisci theologi* e por este motivo o mais importante. Neste sentido, o Platonismo se converteu em uma unidade simbólica (Vieira, 2021, p. 104) representada pela Academia de Florença, tanto em seu aspecto concreto na Vila de Careggi, quanto em seu sentido figurativo e ideológico. A *prisca theologia* pode ser entendida enquanto um universo simbólico imerso em sentido, significado e identidade conforme foi sugerido por Jan Assmann (1997, p. 1).

As narrativas sobre a sabedoria antiga estabeleceram uma maneira de observar o passado em relação à herança histórica da religião apontando para uma nova concepção da

imagem do filósofo que na época era vista como sapiencial, teológica ou místico-filosófica. Estas narrativas sustentariam a história religiosa do ocidente onde o monoteísmo era predominantemente apresentado a partir de visões ecléticas, pluralistas, unilineares (históricas) ou multilineares (a-históricas) (Idel, 2002, pp. 137-146). Sua figura central é o sábio segundo o modelo da Antiguidade pagã. Associado a estas narrativas temos o tema da religião universal, a defesa da superioridade do Cristianismo e da visão essencialista do *homo religiosus*.

De uma maneira geral, a *prisca theologia* se apresentava enquanto uma linhagem sequencial da revelação da religião que unificava diversas fontes culturais e linguísticas. Em Ficino encontramos mais de uma variante do discurso acerca da sabedoria antiga, enquanto visão unilinear e multilinear que nos sugere ambiguidade. Esta linhagem de *prisci theologi* foi responsável por transmitir e ocultar a revelação da religião em diversas nações da Antiguidade. Este conjunto sequencial pode ser entendido como uma tradição filosófico-religiosa que congrega a ideia de continuidade e unidade dos planos de fundo religiosos que implicavam na concórdia entre as sabedorias nacionais e seu valor apologético (Muccillo, 1996, pp. viii-ix; Celenza, 1999, p. 675). Vários autores buscaram definir a *prisca theologia* e estas definições consistiam em uma visão liberal do Cristianismo, na sobrevivência do paganismo e na interpretação teológica de Platão (Walker, 1953, pp. 119-120); como uma estratégia discursiva, processo de diferenciação e uma retórica de singularização (Von Stuckrad, 2010, p. 25); ou enquanto tentativa de reforma (Heiser, 2011, p. 11). Em sua cronologia podem ser identificados dois momentos, um inicialmente de inspiração e revelação pelos profetas e o segundo marcada pela interpretação da revelação pelos teólogos e filósofos (Hankins, 1990b, p. 283); o que pode sugerir uma relação entre a revelação divina e a racionalidade humana (Hanegraaff, 2012, p. 5). Esta cronologia seguiria os seguintes esquemas macro-históricos: evolutivo (*pia philosophia*), degenerativo (*prisca theologia*) e de continuidade (*philosophia perennis*) (Hanegraaff, 2012, p. 10-11).

A relação da *prisca theologia* com a magia se encontra na constituição da imagem racional do sábio/filósofo/teólogo que se relacionaria com a imagem extra-racional ou divinatória do profeta/mago/teurgo/astrólogo. Indicamos em nossa tese a narrativa bíblica sobre os reis magos enquanto caso paradigmático no Renascimento do séc. XV se converteu

em instrumento de conciliação entre magia, astrologia, paganismo e Cristianismo, observando que se transformou em objeto no argumento de autodefesa de Ficino contra as acusações de magia ilícita e paganismo.

Magia teórica e magia ficiniana

Enfatizamos inicialmente que os problemas de definição dos conceitos de magia e suas relações com concepções iatroastrológicas renascentistas devem ser tratados do ponto de vista histórico, e não como um fenômeno universal. O significado de magia constituído social, histórico e culturalmente revela um sentido universal e homogeneizador. Diante de tal cenário buscamos brevemente reconstituir o problema em seu contexto histórico e ideológico, os quais serão adiante relacionados com o contexto de perseguição à magia. Sendo assim optamos por uma definição direta das fontes, ou seja, dos escritos de Ficino, corroboradas pelas concepções da época.

Neste sentido, é importante o contexto envolvendo o ambiente cultural cristão e circunstâncias que envolvem magia, polêmica, rejeição e perseguição. No Renascimento dos séculos XIV-XVI as principais definições vindas do próprio campo consistiam na chamada “magia intelectual” ou “magia instruída” (*leanerd magic*). Buscando afastar-se de definições preconceituosas tais como “baixa magia” e “alta magia” ou “magia popular” e “magia erudita”, consideramos mais apropriados os termos disjuntivos “magia teórica” e “magia prática”. A magia teórica renascentista pode ser caracterizada em parte pelo fundamento religioso-filosófico de “iluminação” e “deificação” (*deificatio*) (Brach, 2006, p. 732). A magia ficiniana foi expressa conforme a finalidade tanto quanto da “deificação” quando relacionado à iluminação ou solarização do espírito; e “prática” quando associado diretamente a medicina e aos usos talismânicos. O aspecto teórico é justificado por meio de concepções filosóficas e cosmológicas oriundas do mundo greco-romano e árabe, predominando as concepções neoplatônicas e tomistas.

O espectro mágico do *De Vita Coelitus Comparanda*¹

Publicado em 1489, o *DVCC* (terceiro livro do *De Vita Libri Tres*²) é uma das obras fundamentais para a teoria mágica e iatromatemática renascentista tendo contribuído significativamente com as posteriores teorizações e polêmicas nos séculos XVI-XVII. Esta obra chamou atenção das autoridades eclesiásticas constituindo um problema com a cúria romana (Allen, 2008, p. 34-38; Kaske & Clark, 1998, p. 55; Clark, 2006, p. 289; Heiser, 2011, p. 22). Esta não foi a primeira vez que Marsílio Ficino foi envolvido com acusações de heresia. Por três ocasiões estas acusações o forçaram a publicar argumentos de autodefesa. A primeira delas envolveu o problema com a astrologia judiciária em 1477 (Marcel, 1958, pp. 196-497), a segunda em 1489 envolvendo a magia do *DVCC*, imagens talismânicas e demonologia (North, 2009, p. 287), e por fim, a terceira ocorrência foi em 1493 envolvendo o *De Sole et de Lumine* (Marcel, 1958, pp. 196-497).

A magia ficiniana do *DVCC* se enquadra no plano geral da teoria mágica renascentista (magia teórica) (Clark, 2006, p. 147-150; Brach, 2006, p. 731), sendo Ficino responsável por traduzir várias fontes textuais da Antiguidade. Estas fontes antigas são principalmente o Neoplatonismo de Plotino e suas noções de *spiritus*, razões seminais e Alma-do-mundo, estas que são noções filosóficas que desempenham uma fundamentação teórica (Copenhaver, 2015, p. 55). O *DVCC* se encontra entre as obras de comentários de Ficino a Plotino, sendo a principal referência plotiana as *Enéadas* IV, Livro III, capítulo 11 (Yates, 1964, p. 64; Kaske & Clark, 1998, p. 7) além dos capítulos 30-40 (Walker, 2000, p. 3).

Também são neoplatônicas as teorias acerca da base física ou receptáculo, atribuídas nomeadamente a Zoroastro e Sinésio. Ambas as concepções compõem filosoficamente a teoria ficiniana das correspondências entre os mundos celeste e terrestre enquanto um plano de fundo geral. A fusão destas teorias possibilitou a Ficino compor um quadro teórico que lhe permite fundamentar uma manipulação da matéria para obter os poderes celestes (Vieira, 2021, pp. 218-223). Sendo assim, “formas”, “figuras” e “razões seminais” constituem uma “constelação de ideias” (Copenhaver, 2015, p. 58), que possibilitou a Ficino conceber um mundo animado, inteligente, interligado e mediado por formas concebidas pela mente divina

¹ Passaremos a utilizar a abreviação *DVCC* para designar o título desta obra.

² Abreviaremos para *DVTL*.

(Ficino, 1998, p. 242). Esta concepção fundamenta-se em autores neoplatônicos e outras autoridades da Antiguidade que afirmavam a existência de aliciantes mágicos capazes de capturar a alma-do-mundo (Yates, 1964, p. 65; Culianu, 1987, pp. 137-138; Mebane, 1989, p. 28; Tomlinson, 1993, pp. 112-113; Klibansky et al., 2004, p. 258; Copenhaver, 2015, p. 56).

Por outro lado, as noções ligadas à magia talismânica se fundamentam em Tomás de Aquino³ (Ficino, 1998, p. 280), podendo também ter se originado a partir da *Picatrix* (Culiano, 1987, p. 128; Moore, 1990, p. 35; Voss, 1992, p. 254; Kaske & Clark, 1998, p. 85; Warburg, 2005, p. 483; Zambelli, 2007, p. 17; Aakhus, 2008, p. 193-194; Láng, 2008, p. 103; Klaassen, 2013, p. 24; Saif, 2015, p. 102; Montesano, 2018, p. 205) ou do *Asclepius* (Shumaker, 1972, p. 123; Walker, 2000, pp. 40-41; Yates, 1964, pp. 67-68; Mebane, 1989, pp. 34-35; Moore, 1990, p. 34; Garin, 1994, p. 249; Bono, 1995, pp. 30-31). A distinção entre magia lícita e ilícita apoia-se no discurso antimágico agostiniano e em parte nas advertências de Alberto Magno (Ficino, 1998, p. 340; Yates, 1964, p. 73; Saif, 2015, p. 123) e Tomás de Aquino (Yates, 1964, pp. 67-68). Sendo assim, a magia ficiniana possui adesões difusas, ou seja, possui várias origens, fato que comprova seu interesse pelo tema, lhe fazendo ser acusado de heresia e associação com livros proibidos e paganismo. Suas finalidades para com a magia eram de ordem prática e técnica de curta duração como sua magia talismânica e procedimentos medicinais para restabelecer a saúde e prolongar a vida; e de longa duração, ou seja, processos de ascese mística e iluminativa, soteriológicas e teúrgicas que buscavam alcançar a saúde e a salvação da alma (Hanegraaff, 2000, p. 21).

A teoria mágica ficiniana possuía elementos secundários como o plano de fundo humanista renascentista a ideia do humano como um centro privilegiado no cosmos e exercendo uma função de mediação entre as realidades celeste e terrestre (Mebane, 1989, p. 22). Visão esta que se associava a concepção neoplatônica cristã do ser humano enquanto um agente da restauração do mundo atuando semelhantemente a um artífice que conduz o mundo à restauração (Mebane, 1989, pp. 23-24) de maneira ativa e criativa. Há também uma aceitação da astrologia não determinista, aspecto este que ressalta a superioridade da espécie

³ *Suma Contra os Gentios*.

humana por seu livre poder de intervenção e ação sobre as forças do mundo natural. À astrologia caberia a determinação da carta natalícia e do daemone (guia) pessoal, além de servir de guia terapêutico a partir das influências das condições celestes sobre os temperamentos humanos (Klibansky et al., 2004, p. 263). A relação entre magia e medicina era fundamental, tendo em vista que a terapêutica ficiniana sustentava-se em princípios médico-astrológicos ou iatroastrológicos (Warburg, 2005, p. 483). Sendo assim, o conhecimento da medicina, da astrologia e da magia natural era necessário para uma boa condução da saúde e da vida. Contudo, algumas ameaças pareciam preocupar Marsílio Ficino, porque um de seus principais recursos terapêuticos estava ligado ao uso de imagens talismânicas e associação com daemones intermediários.

A concepção cosmológica ficiniana estipulava três eixos de interconexões ou mediações. O primeiro consistia nas ideias originárias da mente divina e a matéria do mundo mediada pelas razões seminais. O segundo consiste em a alma-do-mundo e o corpo do mundo mediado pelo *spiritus*. O terceiro consistia na união entre mente e corpo mediado pela alma (Culianu, 1987, p. 128; Mebane, 1989, pp. 22-23; Moore, 1990, p. 44; Bono, 1995, p. 29; Shumaker, 1972, p. 121; Yates, 1964, pp. 68-69; Klibansky et al., 2004, p. 259; Copenhaver, 2015, p. 56-57).

Nós designamos esta concepção como *doutrina das tripartições*. Estas eram comuns no Renascimento e possuíam suas origens em adesões a ideias neoplatônicas de emanção e hipóstase, onde o *spiritus mundi* emanava desde o superior até o inferior fazendo as potências superiores convergirem no mundo inferior. Na esfera humana estas potências seriam absorvidas pelo *spiritus* humano. No humano também haveria um reflexo da *doutrina das tripartições* que se verificaria no esquema: *idolum – mens – ratio* (imaginação/percepção – mente – razão/entendimento) (Kristeller, 1964, p. 285; Mebane, 1989, p. 23; Moore, 1990, p. 51). Contudo, a estrutura da mente humana não se submeteria às causalidades mecânicas das influências celestes (Klibansky et al., 2004, pp. 259-260).

A magia renascentista e ficiniana possuíam como principal fundamento a linguagem (Ficino, 1998, p. 354) envolvendo a captação dos influxos celestes. Para compreender este componente, alguns autores desenvolveram acerca da chamada teoria da linguagem neoplatônica (Bono, 1995; Dubois, 1995; Vickers, 1986, p. 117). Esta teoria possui como

precedentes as teorias de P. O. Kristeller, D. P. Walker, Frances A. Yates e Brian Copenhaver, além de possuir correlações em Stuart Clark (2006) e Gary Tomlinson (1993).

Para tal teoria a epistemologia ficiniana teria como pressupostos a linguagem e formas de expressão alegóricas, semiológicas e etiológicas (Saif, 2015, p. 103). Nesta concepção, as virtudes ou essências ocultas seriam originadas diretamente na mente divina, esta que era vista como a depositária e originadora das formas ou ideias originárias (Bono, 1995, p. 29). Segundo a “teoria” do espelho estas formas essenciais seriam refletidas nas formas naturais por meio de correspondências fazendo coincidi-las, sendo possível o uso de talismãs. A magia talismânica de Ficino estava associada a concepções astrológicas antideterministas que atribuía aos astros apenas uma causalidade natural. Nesta concepção os astros possuíam o poder de influenciar o mundo terrestre. As ideias astrológicas ficinianas estavam associadas a concepções estoicas, neoplatônicas (teoria do *spiritus*) e aristotélicas (quatro elementos, quintessência) (Walker, 2000, p. 12).

Esta concepção necessita de uma visão arquitetônica do cosmos para se sustentar. Tal estrutura é suscitada por Claude-Gilbert Dubois (1995, p. 71) enquanto um “projeto”. Este “projeto” seria um modelo pré-existente na mente divina e posteriormente executado no cosmos enquanto uma realidade concreta. Neste sentido, o ato criador divino consistiria na transformação concreta do projeto em realidade que se dá por meio da eficácia do poder verbal ou do *logos* enquanto ato significador e perfeita assimilação entre o racional e o real.

Em suma, esta teoria admite uma estreita relação entre as linguagens divina e humana. Por um lado, a ação divina seria entendida como um ato produtivo e formativo, enquanto a ação humana consistiria em uma “estratégia hermenêutica” que executa a partir de uma linguagem originária uma interpretação do mundo de maneira legitimada (Bono, 1995, p. 30). O mundo passaria a ser visto como um ato de escrita e simbolização onde a sua interpretação já é em si mesma uma criação de mundo. Neste sentido, Ficino teria se utilizado desta concepção supra-filosófica enquanto uma estratégia de legitimação do poder da linguagem e da imagem do mago enquanto sujeito especializado.

A fonte teórica acerca do poder da palavra seria possivelmente o hermético *Asclepius* (Bono, 1995, pp. 30-31), enquanto o desenvolvimento teórico de Ficino se encontra em seus comentários ao *Filebo* e o *Crátilo* de Platão (Tomlinson, 1993, pp. 115-116) as quais recebem

colaborações teóricas oriundas de interpretações de Pseudo-Dionísio Areopagita e Orígenes. Estas fontes permitiram a Ficino admitir acriticamente um poder unitário da linguagem associado ao poder natural das coisas e o poder dos nomes divinos (Bono, 1995, p. 32).

Este aporte teórico também afirma o poder das palavras sobre o mundo e as pessoas em termos físicos e psicológicos (Clark, 2006, p. 375; Tomlinson, 1993, p. 115), pois as palavras seriam dotadas de um poder intrínseco enquanto uma qualidade oculta, envolvendo segredo e ocultação. Este poder garantiria uma impregnação e fusão entre linguagem e objeto ou entre significado e significante. Neste sentido, seria colocada em ação uma reforma teórica restituindo o poder oculto das palavras, e assim colocando a teoria da linguagem nos pressupostos das ciências ocultas.

A dinâmica acerca da ocultação e revelação neste horizonte teórico consistiria em a linguagem desempenhar um poder especializado sobre as realidades manifesta e não manifesta enquanto uma primazia do mago e seu acesso privilegiado à linguagem original sob a ineficácia da linguagem vulgar. Claude-Gilbert Dubois (1995, p. 170) chamou esta condição como um “esoterismo voluntário”.

Esta dinâmica também se expressava na relação entre teoria da linguagem e magia natural onde se relaciona o poder da linguagem sobre o mundo natural mediante um conhecimento essencial da natureza. Onde este acesso às essências apenas seria produzido mediante um requisito espiritual que conjuga exegese e iluminação (Bono, 1995, pp. 42-43), porque as essências ou virtudes ocultas são ininteligíveis ao intelecto comum. A exegese ou a busca do sentido consistiria em um domínio exclusivista próprio do teólogo místico e do mago por meio de suas ferramentas interpretativas, enquanto a iluminação indicaria o acesso privilegiado mediante um dom celeste. Estes componentes seriam dotados de aspectos ideológicos relativos ao Hermetismo e a Filosofia Oculta comuns no Renascimento do séc. XV-XVI onde o poder da linguagem assumia sentidos místicos e mágicos.

À dimensão mágica caberia uma dupla forma de ação: contemplação e operação. Esta associação sugere a aceitação do poder das palavras em relação ao uso de talismãs, encantamentos e magia ritual. Contemplação e operação foram no Renascimento estratégias operativas e hermenêuticas que podem ser somadas ao uso performativo dos magos e filósofos envolvendo palavras, signos e imagens (Bono, 1995, pp. 42-43).

Por fim, a teoria neoplatônica da linguagem estaria relacionada à ideia de *prisca theologia* onde a revelação divina em diversas línguas e nações seriam entendidas pela mentalidade renascentista como uma forma de comunicação secreta de uma sabedoria universal (Bono, 1995, pp. 42-43).

***Spiritus*, alma-do-Mundo e razões seminais**

O primeiro problema acerca das adesões teóricas descritas por Marsílio Ficino é a fonte da teoria do *spiritus* (Ficino, 1998, p. 256; 1994, pp. 134-135). A maioria dos pesquisadores concorda que sua fonte é Plotino, contudo, Frances A. Yates (1964, p. 69) discorda desta afirmação. Segundo Yates, o trecho de Plotino que a maioria dos pesquisadores aponta como fonte de Ficino não desenvolve a noção de *spiritus* com profundidade. Uma solução é oferecida por Angela Voss (1992, p. 260) que indica ser a teoria ficiniana do *spiritus* de origem aristotélica segundo o *De Anima* (423b-424a) e mediada por Boécio, Avicena e Alberto Magno. Todavia, a teoria ficiniana não se limita a teoria aristotélica.

O *spiritus* em Ficino assume uma concepção eminentemente médica, trata-se de um vapor corporal que se concentra no cérebro e percorre todo o sistema nervoso (Ficino, 1998, p. 111; Walker, 2000, p. 4). O *spiritus* é o mediador entre o corpóreo e incorpóreo, meio-termo entre o corpo e a alma e diretamente ligado a alma incorpórea, a percepção sensorial, a imaginação e o movimento (Mebane, 1989, p. 29). Noção semelhante ao *spiritus* seriam o *pneuma* estoico (Gowland, 2006, p. 51; Kieckhefer, 1992, p. 158) e o éter das teorias mecanicistas (Clark, 2006, p. 343).

A relação do *spiritus* com a imaginação e o pensamento assume a centralidade da preocupação médica de Ficino pelo fato do *DVCC* se direcionar à saúde dos intelectuais, estes que são submetidos às terríveis influências de Saturno, causador da melancolia e da bília negra. Para superar suas debilidades estes deveriam buscar relacionar-se com objetos benéficos associados ao Sol, Júpiter, Vênus e Mercúrio (Walker, 2000, p.5). Sua terapêutica consistia em dietas e purificações do *spiritus*, onde estas envolveriam alimentação, respiração e audição capazes de direcionar as benéficas influências celestes ao corpo humano.

No mundo as formas divinas seriam levadas a sua perfeição nas formas terrestres por meio da Alma-do-mundo. Isto se daria por meio de conectores, aliciantes ou seduções

divinas. As fontes ficinianas para estas estruturas são Zoroastro que as chamou de “atrações divinas” e Sinésio que as designou como “iscas mágicas” (Ficino, 1998, p. 244). Neste conjunto quem desempenhava a função de mediador, isca mágica ou sedução divina são os daemones (seres pneumáticos ou espirituais), os elementos animados do mundo (recipientes naturais) e os raios das estrelas.

Este processo foi chamado por Ioan P. Culianu (1997, p. 138) como “mecanismo transitivo”, onde princípios físicos produziram “resultados hiperfísicos” que se tornariam novas causas promotoras de novos resultados. Esta concepção pressupõe que exista uma estrutura pré-definida, um tipo específico de arquitetura cósmica prévia sustentada em padrões de ação simpática unindo harmonicamente todas as partes do todo (Bono, 1995, p. 36). Estrutura tal que também pressupõe uma subordinação do inferior ao superior, fonte incondicional de poder e eficácia (Klibansky et al., 2004, p. 261-262).

Neste sentido, unidade e harmonia tornam-se uma chave hermenêutica que capacita o entendimento humano compreender o mecanismo do mundo e operar suas formas correspondentes e seus conectores. Embora estas formas sejam essências ou virtudes ocultas, o gênio humano seria capaz de administrá-las e conduzi-las. Impregnados de poder divino e vida cósmica estas essências poderiam ser dirigidos à saúde e ao prolongamento da vida (Bono, 1995, pp. 44-45).

Os poderes dos influxos celestes se dispersariam no cosmos por meio dos raios das estrelas, pelos daemones estelares e pela Alma-do-mundo. Estes meios de propagação dos influxos seriam forças inteligentes capazes de “imprimir” as imagens celestes em determinados receptáculos como no caso da Alma-do-mundo ou comunicar as ideias da mente divina como fariam as razões seminais.

Magia, conteúdos heréticos e acusação

O entrelaçamento destes temas possui um contexto que envolve magia, polêmica antimágica, defesa da magia e dissimulação. As acusações direcionadas a Ficino envolviam livros proibidos, magia ilícita (Garin, 1991, p. 133) e paganismo (Moore, 1990, p. 9). Acerca do paganismo este incluiria temas como mistérios, magia e demonologia (Culiano, 1987, p. 160; Allen, 2008, p. 32). Ficino se defendeu por meio de uma *Apologia*, argumento de

autodefesa que foi anexada ao *DVLT*. Nesta *Apologia* ele apresentou sua acusação, defesa e estratégia discursiva contra os seus detratores.

Entre os séculos XIV e XV as principais acusações ao campo da magia incluíam práticas amatórias (sexuais), uso de dinheiro, invocação do demônio e sacrilégio (Montesano, 2018, p. 188). No norte da Itália, Florença não apresentava a perseguição como um fenômeno em massa, caso distinto de Milão. Contudo, qualquer associação com o fenômeno da bruxaria seria suficiente para criar suspeitas (Montesano, 2018, p. 206), caso este que Ficino (1998, p. 196) arriscou-se em sugerir. No Renascimento o Neoplatonismo foi identificado como herético mesmo sendo aceito e conciliado pela ortodoxia eclesiástica. Entre os principais temas associados às heresias estavam comunhão de bens, homossexualidade, reencarnação e tempo cíclico, temas associados ao pelagianismo e aos trinitários (Allen, 2008, p. 31-32). Entretanto, o Neoplatonismo renascentista não estava relacionado diretamente com acusações contra a magia.

Entre outras acusações importantes há a associação com livros proibidos. Era comum na formação médica da época o contato com obras árabes de referência sobre medicina, farmacologia e práticas iatromatemáticas consideradas heréticas. Uma destas obras perigosas conhecidas por Ficino foi provavelmente a *Picatrix* (Allen, 2008, p. 38; Vieira, 2021, p. 315). Havia também uma acusação contra Ficino por necromancia (Della Torre, 1902, p. 623) dirigida ao Papa Inocêncio VIII. A necromancia era associada à daemones personificados como humanos simulando mortos que saíam de suas covas para se comunicar com os vivos. Estas práticas na Idade média eram associadas ao uso de talismãs e conjurações (Kieckhefer, 1992, p. 164). Tais conjurações eram na época encontradas em livros de medicina e tal fato pode ter colaborado com a associação entre medicina, necromancia e livros proibidos contra Ficino. Devemos lembrar que a *Picatrix* possuía passagens sobre necromancia (Vescovini, 2006, p. 745) que Ficino seguramente conhecia.

Os indícios que consideramos importantes para compreender as atitudes de encobrimento de Ficino são considerações acerca da magia talismânica, o recurso às imagens e aos daemones (Vieira, 2021, p. 316). Estes indícios consistem em oscilações, inconsistências, autocontradições, vacilações, dubiedades, atitudes falsas, relapsos supersticiosos (Voss, 1992, p. 8), ansiedade (Walker, 2000, p. 42; Kaske & Clark, 1998, p.

56; Copenhaver, 1984, p. 524; 2015, p. 102), aflição (Vieira, 2021) e precaução (Yates, 1964, p. 80) diante de conteúdos passíveis de acusação (Mebane, 1989, p. 32; Clark, 2006, p. 292). Observamos que a insistência de Ficino em tratar destes assuntos demonstra fortes interesses particulares e fascínio pessoal pela magia, astrologia não determinista, a defesa dos *prisci theologi* e da sabedoria antiga como núcleo da religião (Vieira, 2021, pp. 315-316). Sua postura pública buscou demonstrar sua não identificação como herege, apologista da magia ilícita e heterodoxia, pelo contrário suscitando piedade, moralidade e ortodoxia.

A resposta de Ficino diante de suas suspeitas adesões e envolvimento consistia em uma *estratégia* discursiva de defesa na esfera pública (Vieira, 2021, pp. 315-316); e uma rede de agentes políticos e eclesiásticos interferindo internamente na cúria romana (Vieira, 2021, p. 333). Estes personagens foram mencionados ao longo da *Apologia* e em carta de setembro de 1489 (Ficino, 1998, pp. 402-405), estes eram Pedro del Nero, Pedro Guicciardini, Pedro Soderini, Cristoforo Landino, Poliziano, Pico Della Mirandola, Giovanni Canacci, Bernardo Canigiani e Amerigo Corsini. Antes da acusação de 1489, o texto do *DVCC* apresenta vários trechos em que Ficino se defende previamente quando diz apenas comentar Plotino (Ficino, 1998, pp. 238, 320), diferenciando-se de seu objeto de estudo e demonstrando extrema cautela; também confirmando a defesa daquilo que era aprovado pela igreja (Ficino, 1998, pp. 240-280), buscando assim demonstrar obediência e submissão à ortodoxia eclesiástica (Vieira, 2021, p. 328).

Ao desenvolver sobre as imagens talismânicas (Ficino, 1998, pp. 320, 340) transborda em seu discurso a preocupação em legitimar o uso de tais objetos e apresentar teses (Porfírio, Alberto Magno e Tomás de Aquino) favoráveis e contrárias que sugerem certa hesitação e distanciamento frente a sua aproximação pessoal com o tema e que não estava afirmando que seriam possíveis tais coisas ou que não se atreveria a descrever tais processos. Culminando na distinção entre um “eu bom” (“lícito”) e um “outro maléfico” (“ilícito” e “demoníaco”).

Sua argumentação oscila entre a eficácia e não eficácia das imagens e a legalidade e ilegalidade moral e religiosa de recorrer-se à magia (Ficino, 1998, pp. 340-341). No *DVCC* (Ficino, 1998, pp. 340-341) e na *Apologia* se nota claramente que seu maior temor era a associação com a magia demoníaca, atitude esta que indicaria que ele realmente tinha medo do diabo ou não queria ser visto como um adorador dos demônios por admitir a existência de

forças naturais intermediárias. Tomás de Aquino foi a principal referência de Ficino para conciliar e diminuir os conflitos teológicos com a sua teoria mágica (Vieira, 2021, pp. 323-326).

Acerca das imagens talismânicas Ficino argumentou que não as recomendava, embora admitisse que seu uso fosse eficiente e proveitoso para a saúde. O uso das imagens é outro elemento associado a práticas necronômicas, simpáticas, amatórias e demoníacas (Kieckhefer, 1992, p. 175) que deve ter propiciado mais um agravante contra Ficino. Embora este tenha argumentado contra o culto demoníaco e a favor do uso benéfico da magia como uma operação natural, ou seja, seu uso lícito e legítimo das forças celestes. A magia ilícita seria um culto demoníaco, assombroso, apelativo, artificial e de nenhum modo benéfico quando utilizada de forma ignóbil, débil e imoral. A magia lícita seria natural, produzindo maravilhas e beneficiando a vida e a saúde (Ficino, 1998, pp. 397-398). Sendo assim, a definição de magia natural em Ficino construiu sua identidade a partir de sua diferenciação para com o ilícito, demoníaco e proibido, definindo e enquadrando o outro em categorias de exclusão (Clark, 2006, p. 289). Todavia, a distinção entre magia natural e demoníaca era artificial, embora fosse bem aceita pela Igreja, sendo suficiente para se estabelecer isenção ou culpabilidade (Culiano, 1987, pp. 161-162).

O recurso às imagens talismânicas foi uma adesão perigosa para Ficino, que buscou coordená-las com ideias cristãs e pagãs que produziram no *DVCC* uma série de oscilações entre aceitação e rejeição. Suas justificativas se mantinham próximas do problema envolvendo a justificação da ação demoníaca e seus aspectos naturais e artificiais acerca de sua causa, eficácia e de seu uso terapêutico.

Neste sentido, a demonologia e as imagens talismânicas parecem ter sido a origem da atitude dissimulatória de Ficino e sua demonstração envolve sua inquietação diante destes temas. Sua inquietação possuía como condicionantes o medo dos daemones e seus perigos, a crença em sua ação maléfica e o alerta para não se deixar enganar por eles. Estas são as oscilações e ambiguidades que se mostram relacionadas à demonologia enquanto um problema real. As questões envolvendo deificação, iluminação e purificações parecem consistir em aspectos lícitos que se antepõem diante dos aspectos considerados ilícitos e imorais da magia no campo religioso.

A defesa por parte de Ficino de uma imagem lícita do mago e da magia nos sugere que ele possuía interesses e crenças reais na magia lhe motivando legitimá-la por meio de argumentos técnicos e teóricos oriundos da cristandade e do paganismo. Esta legitimação levou em consideração aspectos envolvendo técnica, eficácia e legitimação teórica difusa. Com efeito, magia e ação demoníaca levou Ficino a defender uma magia não demoníaca em termos de eficácia e distanciando-se do culto proibido.

Na *Apologia* Ficino relacionou as imagens do mago, médico e sacerdote enquanto um indivíduo benéfico e imagem exemplar do sábio, que resgatava as narrativas sobre os reis magos e as graças que estes representam nos evangelhos e dos sábios, profetas e filósofos da *prisca theologia*. Sendo assim, em Ficino há uma confluência entre as fontes originárias da religião, magia e filosofia em um sentido médico, mágico, filosófico e religioso. Neste sentido, as funções do médico/mago seriam prover a saúde e o bem-estar com o apoio da astrologia de uma maneira natural (Ficino, 1998, p. 396). Segundo este argumento existiria uma identidade entre magia e religião (Vieira, 2021, pp. 331-333) em nome de uma coerência bíblica.

As atitudes de Ficino apresentadas em seus escritos evidenciam um senso de inquietação diante de uma ameaça, insegurança (Hanegraaff, 2005), perseguição ou pressão religiosa (Zagorin, 1990) que corresponderia a algum tipo de ameaça real ou imaginária da magia como inimigo. Estes são indícios de um discurso polêmico e uma atitude dissimulatória que buscava aparentar isenção, sugerir aprovação social e obediência às autoridades civis e eclesiásticas para afastar-se de punições e constrangimentos públicos (Giannetti, 2005). Sua estratégia de autoproteção também o encaminhou para um uso discursivo do encobrimento e do disfarce que alguns teóricos atribuíram ao esoterismo (Zagorin, 1990; Faivre, 1994).

A principal ferramenta de autodefesa de Ficino foi a *Apologia*. Nesta Ficino afirmou que existiam pessoas “malvadas” interessadas em denunciá-lo por conta de seu trabalho médico e a incompatibilidade entre sacerdócio, medicina, astrologia e imagens talismânicas (Ficino, 1998, p. 394; cf. Vieira, 2021, p. 329). Na *Apologia*, Ficino empreendeu uma das melhores definições e defesas da magia natural contra a magia demoníaca. Suscitando ainda a narrativa sobre os reis magos como conciliação entre magia, astrologia e cristianismo

conduzindo-se para um discurso apologético. Entretanto, Ficino silenciou completamente acerca de mais explicações envolvendo demonologia, o que sugere que talvez este tema seja o mais problemático. Acerca da *prisca theologia*, percebemos que ela não incide diretamente na questão, porém ela está relacionada com o revisionismo pagão de Ficino e a defesa da imagem do sábio como sacerdote, mago e profeta. A *Apologia* possui um forte caráter metafórico e imagético, onde Ficino se utiliza de imagens bíblicas como a dos Reis magos, de Pedro como fundamento (Ficino, 1998, p. 394; Marcel, 1958, pp. 497-498), do médico/mago como agente divino e da magia deslocada do campo do malefício para a esfera do milagre (uma visão da astrologia não determinista).

Outro ponto importante são as recorrentes suspeitas da cúria sobre Ficino envolvendo astrologia em 1477 e 1493. Quando da acusação de 1489, Ficino teve ajuda no interior da igreja por parte de alguns de seus amigos influentes na cúria que impediram o prosseguimento da acusação contra ele (Vieira, 2021, pp. 334-341). Na *Apologia*, metaforicamente Ficino suscita Landino como Anfão para demolir os corações de pedra de seus “inimigos” detratores, além de Poliziano como Hércules lhe solicitando que afaste os “monstros bárbaros” que ameaçam o Lácio, detratores chamados de “Hidra” que ameaçam os seus livros e Pico Della Mirandola, o seu Apolo, para com o seu arco matar os “venenosos” que o ameaçam (Ficino, 1998, p. 400). Após a publicação do *DVLT*, Ficino foi advertido por pessoas próximas como Zanobi Acciaiuoli e João da Hungria do risco que ele corria por insistir em temas como Platonismo e paganismo (Kaske & Clark, 1998, p. 55).

Importantes personagens agiram a favor de Ficino e estes fatos estão documentados em algumas cartas do período endereçadas a eminentes florentinos, o que confirmaria que Ficino tinha motivos para a sua conduta pública de encobrimento, aparência de ortodoxia e de concordância com as autoridades da igreja. Estas cartas datam entre dezembro de 1489 e agosto de 1490. Nestas Ficino tratou acerca do suposto benefício de seu *DVLT* aos seus amigos (Ficino, 2012, p. 5), solicitou endosso ao *DVLT* a médicos conhecidos (Ficino, 2012, pp. 17-18), defendeu sua seriedade de propósitos e agradeceu ao suporte dado a ele em sua defesa junto à cúria romana ao cardinal de San Marcos (Ficino, 2012, p. 21) e a Antonio Calderini (Ficino, 2012, p. 25).

O suporte principal foi o bispo de Volterra Francisco Soderini, o Cardial Marco Barbo, o arcebispo de Florença Rinaldo Orsini e ao cardial de Aléria Ermolau Barbaro (Ficino, 2012, pp. 21-22; Ficino, 2012, p. 75). Estes personagens agiram para suprimir a investigação da cúria romana contra Ficino (Allen, 2008, p. 38; Vieira, 2021, pp. 336-341). Nestas correspondências Ficino utiliza novamente uma linguagem figurada para expressar sua defesa quando afirma que o arcebispo Orsini protegeu sua ovelha Ficino das garras dos lobos, “tirando-o da goela de lobos vorazes” (Ficino, 2012, p. 14). As cartas trocadas com Ermolau barbaro são as mais significativas. Nestas Ficino solicita ajuda para que ele intervisse em Roma junto ao Papa Inocência VIII em seu favor (Ficino, 2012, p. 74) e depois lhe agradecendo por sua salvação (Ficino, 2012, p. 20). Também é importante a carta para Canacci, Canigiani e Corsini, os “cães” ou “corredores” (Ficino, 1998, p. 402) mais ferozes da Academia Platônica de Florença que Ficino pediu apoio para salvar seus livros da boca dos lobos. Os cães da Academia de Ficino foram colocados em campo contra os *Domini canes*, duplamente os “cães do senhor” ou os Dominicanos (Salaman, 2009, p. xv; Quinlan-McGrath, 2013, p. 124), que eram na época os agentes da ortodoxia e da perseguição eclesiástica contra as heresias.

Conclusões

Este comportamento que envolve encobrimento, ocultação, disfarce e despiste é o que designamos como dissimulação (Vieira, 2021, p. 292). Com este uso queremos chamar atenção para um tipo de atitude social ainda pouco explorado pelos pesquisadores do esoterismo ocidental e que está diretamente relacionado com o segredo, a ocultação, o *ludibrium*, a escrita cifrada, a autodefesa, as inconsistências do discurso, etc.

A dissimulação possui várias formas como engano, mentira, ocultação, mascaramento, dubiedade, etc., podendo ser entendidas como estratégias discursivas e intencionais que envolvem elementos como “consistência” e coerência lógica (Vieira, 2021, p. 295), que busca manter uma aprovação social, distanciamento de acusações e punições, disfarce ou aparência de moralidade ou legalidade e a ocultação daquilo que possa suscitar suspeitas. Duas atitudes são mais comuns, o engano e a mentira cotidiana e as atitudes com relevância histórica que se relacionam com ideias perigosas (Zagorin, 1990, p. v).

Neste sentido as noções de *segredo* entendido como controle da informação (Simmel, 1906) e *dissimulação* enquanto fenômeno histórico e social (Zagorin, 1990, p. v). é importante para nossa investigação. A noção de *segredo* (Simmel, 1906) associada à de *capital simbólico* (Bourdieu, 2013) é importante para compreender as relações entre esoterismo e segredo (Hanegraaff, 2010, p. 163; 2012; Von Stuckrad, 2010, p. 241). Sendo assim, se deve investigar as relações entre linguagem e poder, ou seja, as estratégias discursivas e o capital simbólico envolvido na dialética da ocultação/revelação. Unidas a estas a noção de *campo* é útil para entender o lugar social dos agentes e a competição por capital e poder (Von Stuckrad, 2010, p. 247).

Socialmente se destacam condições que envolvem o contexto religioso, político e doméstico, estando relacionados a condições de dissidência, resistência, conversão, proselitismo e clandestinidade (Cavaillé, 2009, pp. 27-28), contrição e censura (Leo Strauss apud Cavaillé, 2009, p. 37), retenção da fala e prudência, estas que são entendidas como estratégias discursivas de encobrimento (Snyder, 2009, p. 19). Historicamente está relacionada com a autoproteção diante de perseguição política e religiosa. Estes componentes podem ser encontrados nas histórias de vida e ideias de não conformismo, rebeldia, dissidência, heterodoxia, ocultação e falsificação (Zagorin, 1990, pp. v-vi). Acerca da perseguição, o contexto florentino envolvia aspectos políticos e sociais, além do enfrentamento à magia e heresias. De maneira geral os processos persecutórios envolviam astrologia, demonologia e feitiçaria (Culiano, 1987, p. 161). Devemos notar que a astrologia foi na segunda metade do séc. XV perseguida e envolvida em polêmicas, o que nos sugere que Ficino teria se comprometido com as polêmicas e desenvolvido estratégias de autodefesa que incluía a afirmação de aspectos da astrologia não determinista que podiam ser conciliados com o Cristianismo (Vieira, 2021, pp. 129-134).

As condições histórico-sociais envolviam contextos de clandestinidade, existência oculta e esoterismo (Zagorin, 1990, p. 2). No Cristianismo a dissimulação relacionava-se com o apelo pela verdade da religião envolvendo falsa religião e falsidade religiosa. Os contextos associados eram o paganismo, heresias, apostasias, judaização, feitiçaria e superstição (Bailey, 2015, p. 9). No plano esotérico genericamente relacionava-se com

condições que envolviam uma forma de conhecimento misterioso, elevado, reservado, elitismo e segredo (Zagorin, 1990, p. 11).

No plano religioso e intelectual a dissimulação estava associada com ideias e atitudes ligadas a adesão ao paganismo, prática da magia e esoterismo. Neste sentido a noção de *prisca theologia* se associava com as noções de segredo e conhecimento secreto, esquecido ou ocultado pelos teólogos antigos (Zagorin, 1990, p. 11). Assim associando as noções de sabedoria antiga e sabedoria oculta (Hankins, 1990, p. 282; Hanegraaff, 2012, p. 64). Com efeito, se torna importante compreender a historicidade destas noções desde os neoplatônicos e cristãos na Antiguidade tardia até o Renascimento do séc. XV.

A atitude dissimulatória também se demonstraria como recurso ou tática de autodefesa por meio do discurso ou apologia de autodefesa e recurso a aliados e defensores, fazendo-se uso de um poder ou capital social. Diante do risco real de uma acusação formal por parte da Igreja, Ficino mobilizou uma série de personagens públicos para defendê-lo de seus “detratores” e “caluniadores”, termos estes que ocultam as personalidades dos acusadores de maneira indefinida. Sendo assim, sua defesa compreendeu dois polos: a apologia mediante argumentos; e o seu capital social, sua defesa mediante o poder político e social através de seus amigos da Academia acionados para o seu favor.

Ficino evidenciou publicamente sua defesa de si enquanto a defesa da verdade, como a verdade da religião cristã e do caráter bíblico de sua prática médico-mágica que legitimaria as ideias presentes no *DVCC*; a verdade do sacerdote/mago ou médico/mago como *homo sacer* e a verdade sobre si mesmo enquanto cristão piedoso, benfeitor da República e de seus concidadãos aparentando ortodoxia e civilidade. Ficino se apresentou como um crente convencido de seus próprios autoevidentes argumentos, facilmente demonstráveis e indubitáveis quando tornados públicos, embora enquanto mascaramento. Ficino se apresentava completamente convencido de sua capacidade de conformar realidades falseadas por meio de sua autodefesa enquanto um encobrimento, ocultamento e mascaramento de suas reais intenções que permaneceram obscuras, inconsistentes, contraditórias e dissimuladas. Sua defesa não dependeu apenas de seus argumentos, senão da ação de aliados o que implicava em atitudes que demonstravam apreensão, ansiedade, cautela e oscilação.

Considerando a ampla recorrência às fontes das narrativas envolvendo a sabedoria antiga e sua adesão às obras associadas aos antigos teológicos, concluímos que Ficino guardava um verdadeiro entusiasmo para com o paganismo, afirmação que se contraria a tese que afirma uma pretensa conversão de Ficino ao Cristianismo decorrente de uma crise espiritual onde este teria abandonado as fontes pagãs. Por seu entusiasmo e sua posição heterodoxa este acabou por ser associado com o interesse por livros proibidos ou considerados perigosos como a *Picatrix*, assim se envolvendo com o risco de ser considerado herético.

As suspeitas sobre ele o colocou na condição de acusado de se relacionar com a magia ilícita, imagens talismânicas e concepções astrológicas consideradas absurdas para um cristão piedoso. Estas suspeitas poderiam está relacionadas a inconsistências, autocontradições, ambiguidades, vacilações, lapsos de superstição, etc., demonstradas por Ficino em seus escritos. Consideramos que diante de tal quadro se justificariam atitudes como as demonstradas por Ficino como ansiedade, cautela, aflição e insegurança diante de temas polêmicos envolvendo magia e astrologia que o colocou diante da necessidade de aparentar ortodoxia, cometendo omissões e publicando documentos contendo uma defesa de si mesmo e de seus livros.

Referências

- AAKHUS, P. (2008). Astral Magic in the Renaissance: Gems, Poetry, and Patronage of Lorenzo de' Medici. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 3 (2), 185-206. [10.1353/mrw.0.0103](https://doi.org/10.1353/mrw.0.0103)
- ALLEN, M. J. B. (2008). At Variance. Marsilio Ficino, Platonism and Heresy. In HEDLEY, D. & HUTTON, S. (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Springer.
- ASSMANN, J. (1997). *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Harvard University Press.

- BAILEY, M. D. (2015). Superstition and Dissimulation: Discerning False Religion in Fifteenth Century. In ELIAV-FELDON, M. & HERZIG, T. (org.), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*. Palgrave Macmillan.
- BONO, J. J. (1995). *The Word of God and the Languages of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. 1: Ficino to Descartes*. University of Wisconsin Press.
- BOURDIEU, P. (2013). *A Economia das Trocas Simbólicas* (7ª ed). Perspectiva.
- BRACH, J. P. (2006). Magic IV: Renaissance-17th Century. In HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (eds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 731-738). Brill.
- CAVAILLÉ, J.-P. (2009). Pour une Histoire de la dis/simulation. Per una Storia della dis/simulazione. *Les Dossiers du Grihl*. <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3666>
<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3666>
- CELENZA, C. S. (1999). Pythagoras in the Renaissance: The case of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, 52 (3), 667-711.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.2307/2901915?journalCode=rq>
- CLARK, S. (2006). *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Editora da Universidade de São Paulo.
- COPENHAVER, B. (1984). Scholastic Philosophy and Renaissance magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, 37, 523-554.
- COPENHAVER, B. (2015). *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge University Press.
- CULIANO, I. P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. The University of Chicago Press.
- DELLA TORRE, A. (1902). *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*. Firenze, Tipografia G. Carnesecchi e Figli.
<https://ia800500.us.archive.org/31/items/storiadellaccade00torr/storiadellaccade00torr.pdf>
- DUBOIS, C.-G. (1995). *O Imaginário da Renascença*. UnB.
- FAIVRE, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. SUNY Press.

- FICINO, M. (1994). *De Amore Platón* (3ª ed.). Traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura. Tecnos.
- FICINO, M. (1998). *Three Books on Life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Medieval and Renaissance Texts & Studies / Renaissance Society of America.
- FICINO, M. (2012). *The Letters of Marsilio Ficino. Volume 9 (Liber X)*. Shephard-Walwyn.
- GARIN, E. (1991). O Filósofo e o Mago. In GARIN, E. (org.), *O Homem Renascentista*. Editorial Presença.
- GARIN, E. (1994). *Idade Média e Renascimento*. Editorial Estampa.
- GIANNETTI, E. (2005). *Auto-engano*. Companhia das Letras.
- GOWLAND, A. (2006). *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context*. Cambridge University Press.
- HANEGRAAFF, W. J. (2000). Sympathy of the Devil: Renaissance Magic and the Ambivalence of Idols. *Esoterica*, 2, 1-44.
<http://www.esoteric.msu.edu/VolumeII/Sympdevil.html>
- HANEGRAAFF, W. J. (2005). Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research. *Aries Journal for the Study of Western Esotericism*, 5 (2), 225-254. <https://brill.com/content/journals/10.1163/1570059054761703>
- HANEGRAAFF, W. J. (2010). Esotericism Theorized. Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism. In DeCONICK, A. D. (org.), *Religion. Secret Religion*. Gale Cengage Learning.
- HANEGRAAFF, W. J. (2012). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press.
- HANKINS, J. (1990). *Plato in the Italian Renaissance* (2 vols.). Brill.
- HEISER, J. (2011). *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Repristination Press.
- IDEL, M. (2002). Prisca Theology in Marsilio Ficino and some Jewish Treatments. In ALLEN, M. J. B.; RESS, V.; DAVIES, M., *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (pp. 137-158). Brill.

- KASKE, C. V. & CLARK, J. R. (1998). Introduction. In FICINO, M., *Three Books on Life* (pp. 3-70). A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Medieval and Renaissance Texts & Studies / Renaissance Society of America.
- KIECKHEFER, R. (1992). *La Magia en la Edad Media*. Editorial Crítica.
- KLAASSEN, F. (2013). *The Transformation of Magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. The Pennsylvania State University Press.
- KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E.; SAXL, F. (2004). *Saturno y la Melancolía. Estudios de Historia de la Filosofía de la Naturaleza, la Religión y el Arte*. Alianza Editorial.
- KRISTELLER, P. O. (1964). *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford University Press.
- LÁNG, B. (2008). *Unlocked Books. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Center Europe*. Pennsylvania State University Press.
- MARCEL, R. (1958). *Marsile Ficino (1433-1499)*. Les Belles Letters.
- MEBANE, J. S. (1989). *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson and Shakespeare*. University of Nebraska Press.
- MONTESANO, M. (2018). *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*. Palgrave Macmillan.
- MOORE, T. (1990). *The Planets Within. The Astrological Psychology of Marsilio Ficino*. Lindisfarne Books.
- MUCCILLO, M. (1996). *Platonismo, Ermetismo e "Prisca Theologia". Ricerche di Storiografica Filosofica Rinascimentale*. Olschki.
- NORTH, J. (2009). Types of Inconsistency in the Astrology of Ficino and Others. In MACDONALD, A. A.; VON MARTELS, Z. R. W. M.; VEENSTRA, J. A. (org.), *Christian humanism: Essays in honour of Arjo Vanderjagt*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004176317.i-499.60>
- QUINLAN-McGRATH, M. (2013). *Influences. Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*. University of Chicago Press.
- SAIF, L. (2015). *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. Palgrave Macmillan.

- SALAMAN, C. (2009). Introduction. In FICINO, M., *The Letters of Marsilio Ficino* (pp. xi-xix). Vol. 8. Shephard-Walwyn.
- SHUMAKER, W. (1972). *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*. University of California Press.
- SIMMEL, G. (1906). Sociology of Secrecy and Secret Societies. *American Journal of Sociology*. 11 (4), 441-498. <https://www.jstor.org/stable/2762562>
- SNYDER, J. R. (2009). *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. University of California Press.
- TOMLINSON, G. (1993). *Music in Renaissance Magic. Toward a Historiography of Others*. University of Chicago Press.
- VESCOVINI, G. F. (2006). Magical Instruments. In HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DER BROEK, R.; BRACH, J.-P. (org.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Brill.
- VICKERS, B. (1986). Analogy versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680. In VICKERS, B. (ed.), *Occult and Science Mentalities in the Renaissance*. Cambridge University Press.
- VIEIRA, O. S. (2021). *Como Fazer Concordar a Vida com os Céus. Magia e Dissimulação em Marsílio Ficino*. [Tese de Doutorado em Ciências das Religiões]. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- VON STUCKRAD, K. (2010). *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Brill.
- VOSS, A. M. (1992). *Magic, Astrology and Music. The Background to Marsilio Ficino's Astrological Music Therapy and his Role as a Renaissance Magus*. [Ph.D. Thesis. Music Department]. University of London, London.
- WALKER, D. P. (1953). Orpheus the Theologian and Renaissance Platonism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16 (1/2), 100-120.
- WALKER, D. P. (2000). *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Pennsylvania University Press.
- WARBURG, A. (2005). *El Renacimiento del Paganismo*. Alianza Editorial.

YATES, F. A. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge & Kegan Paul.

ZAGORIN, P. (1990). *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Harvard University Press.

ZAMBELLI, P. (2007). *White Magic, Black Magic in the Europe Renaissance*. Brill.