

Daniel Rodrigues Placido

*A Prisca Theologia*  
de Marsilio Ficino

Prefácio  
*Tommy Akira Goto*

1ª. edição  
2026



Copyright © 2026 by Editora Madamu

Editores Marcelo Toledo e Valéria Toledo

Revisão Tatiana Alvarenga Chanoca

Projeto Gráfico KOPR Comunicação

Imagens da capa Escultura de Ficino na fachada do Palazzo Valori-Altoviti, em Florença, de Giovanni B. Caccini (1556-1613). Detalhe da *Cabala, Speculum Artis Et Naturae In Alchymia* (1615) por Stephan Michelspacher.

Fonte: Wikimedia Commons.

Impresso no Brasil.

Todos os direitos desta edição são reservados à Editora Madamu

Rua Campo Largo, 418, Mooca, São Paulo, SP

CEP 03186-010 — Tel.: (11) 2966 8497

www.madamu.com.br

E-mail: leitor@madamu.com.br

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o Código de Catalogação Anglo-Americano (AACR2)

P698p Placido, Daniel Rodrigues  
A Prisca Theologia de Marsilio Ficino / Daniel Rodrigues Placido. 1.ed.  
– São Paulo: Madamu, 2026.  
320 p.; 21 cm.

Inclui referências bibliográficas  
ISBN: 978-65-86224-89-4

1. Filosofia. 2. Renascimento. I. Título.

CDU 1

Elaborado por Simone Cadengue Ladislau – CRB-8/6350

#### Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia
2. Renascimento

## AGRADECIMENTOS

A presente obra é fruto de uma revisão e adaptação de minha dissertação de mestrado, *A prisca theologia de Marsilio Ficino*, apresentada ao Instituto de Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia em 2023.

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

Agradeço aos amigos e colegas que, direta ou indiretamente, auxiliaram-me no percurso da pesquisa que resultou na presente obra, em especial Américo Sommerman, Paulo Eduardo Rodrigues Neto, Juraci Junior da Silva, Fabio Balota, Horacio José de Souza Neto, Cristiano José Silva, William D. Sversutti, Anna Padoa Casoretti,

Danillo Costa Lima, Professor José Carlos Baracat Jr, Professor Francisco Mendonça Jr, Professor Juan Pablo Bubello, Professora Maria Aparecida de Oliveira Silva, Luciano de Souza, Emerson Pinto, Lucas Guerrezi, Ralf Rickli (*in memoriam*), Thais Zwicker Bueno de Castro e Danilo Oliveira Nascimento Julião. Agradeço também ao Professor Francisco García Bazán (*in memoriam*), cujos escritos foram uma nítida inspiração em minha formação e na elaboração deste trabalho.

Agradeço em especial ao editor Marcelo Toledo, por ter acreditado nesta obra e por seu trabalho em divulgar em língua portuguesa os clássicos da filosofia ocidental, e ao ilustre professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, pelas inestimáveis traduções de trechos dos originais latinos de Ficino, relacionados à *prisca theologia* e presentes no anexo desta obra.

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

## PREFÁCIO

**A**ceitar o convite para escrever o prefácio desta obra foi, para mim, motivo de sincera alegria intelectual. Não apenas pela estima que tenho pelo autor, mas sobretudo pela relevância do tema que ele escolheu enfrentar. Então, prefaciando um estudo dedicado ao pensamento de Marsílio Ficino significou assumir o compromisso de dialogar com um dos momentos mais densos e fecundos da história da filosofia ocidental. Trata-se de uma tarefa que exige atenção e cuidado com as fontes, crítica histórica e, acima de tudo, uma abertura intelectual para reconhecer no Renascimento não uma mera transição de mentalidades, mas uma inflexão decisiva na compreensão do humano, do divino e do cosmos.

Aqui não se pretende antecipar as argumentações do autor, mas indicar a relevância do percurso que ele se propôs. Ao conjugar descrição histórica, análise conceitual e investigação filosófica, o autor desta obra, Daniel Rodrigues Placido, oferece-nos uma contribuição consistente aos estudos renascentistas, filosóficos e ao Esoterismo ocidental. O seu trabalho convida o leitor a visitar um momento decisivo da história intelectual, não como uma historiografia distante, mas sim, como fonte viva de questões que ainda nos atravessam.

Quando nosso autor decide retornar às fontes do renascimento florentino, não o faz sem assumir o risco de confrontar tanto a tradição humanística e filosófica estabelecida quanto as interpretações apressadas que, por vezes, reduzem o Esoterismo ocidental a um con-

junto difuso de curiosidades históricas. Bem, o livro que o leitor tem em mãos distingue-se precisamente por evitar tais simplificações e preconceitos, oferecendo uma investigação rigorosa, conceitualmente articulada e historicamente fundamentada sobre a figura e o pensamento de Marsílio Ficino.

Daniel Rodrigues Placido, construiu um percurso acadêmico marcado pela solidez formativa e pela coerência temática. Com formação superior em Filosofia e trajetória consolidada em programas de pós-graduação, sua pesquisa concentra-se na interface entre filosofia antiga, neoplatonismo, tradição hermética e esoterismo ocidental. Em sua trajetória, tem-se dedicado ao estudo das matrizes greco-latinas que estruturam o pensamento renascentista, bem como à recepção dessas tradições no contexto moderno. Ainda, sua atuação em grupos de pesquisa e sua produção acadêmica revelam uma preocupação constante com a reconstrução filológica das fontes, aliada a um esforço hermenêutico de atualização conceitual. Essa dupla competência — histórica e filosófica — constitui o alicerce metodológico do livro.

A presente obra insere-se nesse itinerário como resultado de uma investigação que busca compreender o projeto ficiniano em sua amplitude metafísica, teológica e cosmológica. Assim, tem como centro a análise do projeto filosófico-teológico de Marsílio Ficino, especialmente no que concerne à sua tentativa de articular o platonismo com o Cristianismo sob o signo de uma *Prisca Theologia*. Longe de tratar essa noção como mera atividade acadêmica, Placido nos mostra que a *Prisca Theologia* ocupa um lugar estrutural na arquitetura do pensamento ficiniano. A tradução e o comentário das obras de Platão, bem como a recepção de Plotino e, principalmente do *Corpus Hermeticum* atribuído a Hermes Trismegisto, não aparecem como iniciativas eruditas isoladas, mas como momentos de um mesmo gesto intelectual: restaurar uma sabedoria originária capaz de reconciliar razão, revelação e experiência espiritual.

Nesse contexto, torna-se metódica e historicamente imprescindível descrever com rigor os antecedentes histórico-filosóficos da *Prisca Theologia*, pois apenas assim se evita reduzi-la a construção ideológica renascentista ou a mito de legitimidade cultural. Ao reconstruir suas raízes na tradição platônica, em seus desdobramentos neoplatônicos e na recepção tardio-antiga da literatura hermética, evidencia-se que a tese de uma sabedoria originária participa de uma longa história de interpretações acerca da unidade do verdadeiro. Tal reconstrução não apenas ilumina o horizonte intelectual no qual Ficino se insere, mas permite avaliar criticamente o alcance e os limites de sua proposta. Com isso, compreende-se que a *Prisca Theologia* não é simples reivindicação de autoridade do passado, mas uma intuição filosófica destinada a pensar a continuidade entre revelação cristã e filosofia antiga, reinscrevendo a história do pensamento a partir de uma unidade transcendente do saber.

Diga-se de passagem que, embora situada no horizonte histórico do Renascimento, a problemática que atravessa esta obra, a saber, a tentativa ficiniana de pensar a unidade originária do saber sob a forma da *Prisca Theologia*, suscitou em mim, em determinados momentos, algumas aproximações conceituais com a exigência de fundamentação radical que caracteriza a fenomenologia de Edmund Husserl, campo no qual se inscrevem minhas pesquisas. Evidentemente, não se tratou de aproximar de maneira anacrônica dois projetos filosóficos separados por contextos históricos, pressupostos teóricos e métodos profundamente distintos, mas em reconhecer uma afinidade estrutural: tanto em Ficino quanto em Husserl encontramos o esforço de reconduzir a multiplicidade das formas culturais e históricas a um princípio de unidade que não seja meramente externo ou dogmático. Se, no caso ficiniano, essa unidade é pensada como sabedoria originária que atravessa tradições, na Fenomenologia ela se configura como

retorno às “coisas mesmas”, isto é, à evidência originária na qual todo sentido se constitui.

Agora, no que concerne ao Esoterismo ocidental, a contribuição da obra também é muito significativa. Em vez de abordar o tema sob a perspectiva literária ou histórica-filológica, nosso autor o insere no interior da história da filosofia. O Esoterismo é tratado como campo de saber dotado de coerência interna, com tradições textuais específicas e problemas conceituais próprios. A recepção do *Corpus Hermeticum*, a valorização da magia natural e a ideia de correspondência entre macrocosmo e microcosmo são analisadas como elementos integrantes de uma cosmologia filosófica, não como práticas supersticiosas dissociadas do pensamento sistemático.

Essa abordagem retifica, ao meu entender, dois equívocos recorrentes. De um lado, o preconceito iluminista que reduz o esoterismo a irracionalismo e, de outro, a leitura acrítica que o celebra como pura alternativa libertária à razão. O livro mostra que, em Marsilio Ficino, por exemplo, a magia natural está vinculada a uma ontologia da participação e a uma teoria das influências cósmicas que se pretende racionalmente fundamentada. Trata-se de uma tentativa de compreender a eficácia simbólica e espiritual dos ritos à luz de uma metafísica do ser.

Para o campo da Filosofia, o livro oferece pelo menos três contribuições relevantes. Em primeiro lugar, revaloriza o Renascimento como momento filosoficamente produtivo e não mero período de transição entre Idade Média e Modernidade. Em segundo lugar, evidencia a continuidade estrutural entre platonismo antigo, neoplatonismo tardio e pensamento cristão renascentista, problematizando as narrativas de ruptura absoluta. Por fim, em terceiro, convida à reconsideração do estatuto epistemológico e ontológico de saberes tradicionalmente classificados como “marginais”, mostrando que a fronteira entre filosofia e esoterismo é historicamente mais porosa e fértil do

que supõem as classificações modernas. Para o campo do Esoterismo ocidental, a obra oferece um modelo de investigação que reúne rigor histórico e densidade conceitual. Ao examinar Ficino como filósofo sistemático e não apenas como tradutor ou místico, o autor contribui para elevar o nível do debate acadêmico sobre o tema. Demonstra que o esoterismo renascentista não pode ser compreendido sem a reconstrução de seus pressupostos metafísicos, filosóficos e teológicos.

Mas, cabe-me destacar que o valor desta obra não se esgota na erudição e no trabalho acadêmico. Há, em suas páginas, uma inquietação filosófica e existencial que transcende a reconstituição histórica. Ao explorar a ideia de uma sabedoria originária comum às tradições religiosas e filosóficas, Placido toca em uma questão que permanece atual: é possível pensar a unidade do saber sem suprimir a pluralidade das formas histórico-culturais? A leitura de Ficino, aqui proposta, não fornece respostas rápidas, mas abre espaço para um diálogo renovado entre razão, fé e experiência simbólica.

O leitor encontrará, ao longo da obra, não apenas a descrição de um sistema histórico-filosófico, mas a reconstrução de um horizonte espiritual no qual o conhecimento é inseparável de uma transformação interior. Essa dimensão existencial, longe de comprometer o rigor acadêmico, confere-lhe profundidade. Afinal, compreender Ficino implica também interrogar-se sobre o lugar do pensamento na formação da alma humana.

Que esta obra seja lida com a motivação que merece: não apenas como estudo especializado, mas como convite a repensar as relações entre filosofia, espiritualidade e tradição. Em tempos marcados pela fragmentação do saber e do ser, retornar a Ficino, guiados por uma investigação tão cuidadosa, é também um gesto de resistência intelectual, uma tentativa de reencontrar a unidade possível do pensamento sem abdicar de sua complexidade. Se a verdade é una em sua fonte e

múltipla em suas expressões, então o exercício filosófico consiste, talvez, em aprender a reconhecer essa unidade sem suprimir a diferença. Boa leitura.

*Tommy Akira Goto*  
Universidade Federal de Uberlândia  
Março de 2026.

## SUMÁRIO

Agradecimentos .....	05
Prefácio, <i>por Tommy Akira Goto</i> .....	07
Introdução .....	15
CAPÍTULO I	
Antecedentes histórico-filosóficos da <i>Prisca Theologia</i> .....	33
1.1 Zoroastro e zoroastrismo .....	37
1.2 Orfismo e platonismo .....	41
1.3 Platonismo e neoplatonismo .....	46
1.4 Cristianismo, platonismo e paganismo .....	69
1.5 Gnosticismo e hermetismo .....	78
1.6 Sohrevardî, neoplatonismo e zoroastrismo .....	85
CAPÍTULO II	
Renascimento, G. Plethon e Ficino: rumo à <i>Prisca Theologia</i> .....	89
2.1 O conceito de Renascimento .....	90
2.2 Aspectos filosóficos do Renascimento .....	99
2.2.1 Platonismo e aristotelismo .....	106
2.3 Gemistos Plethon: paganismo e platonismo .....	111
2.3.1 Plethon e a linhagem dos sábios antigos .....	120
2.4 Marsilio Ficino e o contexto florentino .....	125
2.4.1 Síntese da biografia de Ficino .....	127
2.4.2 Formação intelectual e as obras de Ficino .....	131

## CAPÍTULO III

A <i>Prisca Theologia</i> na concepção de Ficino .....	137
3.1 Influências reconsideradas no trajeto do platonismo à <i>prisca theologia</i> .....	138
3.2 A <i>prisca theologia</i> no corpus ficiniano .....	152
3.2.1 Primeiros Textos .....	152
3.2.2 Prefácio ao Pimander de 1463.....	157
3.2.3 A virada zoroastriana no Comentário ao Filebo	164
3.2.4 Teologia platônica e <i>De Christiana religione</i>	175
3.2.5 Últimas obras e Cartas (1484-1499) .....	187

## CAPÍTULO IV

A <i>Prisca Theologia</i> de Ficino e outros renascentistas ..	209
4.1 Pico Della Mirandola e <i>prisca theologia</i> .....	214
4.2 H. C. Agripa e os “fumos infernais” .....	219
4.3 Agostino Steuco e a Filosofia Perene .....	224
4.4 Francesco Patrizi contra o aristotelismo .....	228
4.5 Giordano Bruno: o hermetismo no radar da Inquisição	230
4.6 O hermetismo em disputa histórica .....	235
Conclusão .....	239
Referências Bibliográficas .....	245
Anexo .....	273
Sobre o autor.....	319

## INTRODUÇÃO

## Tema da obra e contextualização

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

Os termos “teologia antiga” e “antigos teólogos” (ou “teólogos antigos”) estão relacionados a um emaranhado de referências diversas<sup>1</sup> que, contudo, amiúde se articularam na história da filosofia e que

1. Agradeço a professora Maria Aparecida de Oliveira Silva e ao professor José Carlos Baracat Jr. pelas sugestões sobre esse tema.

Ficino conhecia muito bem, pois traduziu, comentou e citou materiais ligados ao orfismo, ao pitagorismo e ao platonismo. A expressão “antigos teólogos” parece remontar ao pitagórico Filolau (século V AEC), cujo fragmento 14 afirma que “atestam os antigos teólogos e os adivinhos que, por causa de certas punições, a alma encontra-se conjunta ao ápice das carnes do corpo e está como sepultada neste túmulo” (Filolau, Clem. Alex, *Strom.* III I7, 44 B14 D.K. *apud* Casoretta, 2018, p. 69), com uma alusão aos órficos e à ideia de que a alma se atou ao corpo como uma forma de expiação (Reale, 2012).

Sabemos ainda que o termo “teologia” foi usado por Platão (*Re-pública*, 379a) e Aristóteles (*Metafísica*, E 1, 1026a 18-23) (*cf.* Hadot, 2008, p. 337-338), e ambos também se referem aos “antigos”, Platão possivelmente aludindo aos pitagóricos (*Filebo*, 16c), e Aristóteles (*Protréptico*, frag. 60), aos órficos. Em Aristóteles em particular, conforme Stoll (2023, p. 193-194), o termo “teologia” teria um duplo sentido: a) um positivo, o da ciência teológica que parece se confundir com a metafísica ou filosofia primeira; b) um negativo, remetendo a uma teologia mítica ligada aos poetas ou “teólogos” (mencionados em *Metaph.* B 4, 1000a9), provavelmente referindo-se a Homero e Hesíodo.

Os termos “teólogos” e “antigos” aparecem em Plutarco (45-120 EC), no *De animae procreatione in Timaeo*:

Nem devemos acreditar que os teólogos, que foram os filósofos mais antigos, mandaram que os quadros e estátuas dos deuses fossem feitos com instrumentos musicais em suas mãos porque eles achavam que os deuses não eram melhores do que gaiteiros ou harpistas, mas para significar que nenhum trabalho era tão conveniente para os deuses quanto o acordo e a harmonia (1030a-b).<sup>2</sup>

Eles estão presentes também na obra *De Ísis e Osíris* (360e), na qual Plutarco afirma que Platão, Pitágoras, Xenócrates e Crisipo seguiram os “antigos teólogos”, sem especificar quem são, ao dizerem que os *daemons* tinham um poder sobre-humano. Porfírio, na obra *O antro das ninfas*, refere-se em várias passagens aos “teólogos”, ao “teólogo” ou aos “antigos filósofos e teólogos” (XXXI),<sup>3</sup> aparentemente se referindo a Homero e Hesíodo, mas também a pré-socráticos como Ferecides de Siro, considerado às vezes o mestre de Pitágoras. E Proclo, na obra *Teologia Platônica* (I, 5), associa as “tradições secretas” dos “teólogos” a Orfeu, Pitágoras, Aglaofemo e Platão, assim como cita lateralmente Filolau e Homero. Porfírio também alude aos “antigos” na obra citada acima, provavelmente como sinônimo de “teólogos” (V e, XVIII). Por sua vez, Plotino fala dos “antigos” (*Enéada* II, 9, 6, 27; III, 7, 7, 17 ss.) aparentemente referindo-se a Platão, a pré-socráticos como Pitágoras e Xenócrates, e até Aristóteles e, de forma surpreendente, aos estoicos, conforme Szlezák (2010, p. 27).

Mesmo que esses autores não estejam se referindo necessariamente sempre às mesmas figuras, até porque eles são de épocas e correntes de pensamento distintas (por exemplo, Aristóteles chama os órficos de “antigos” e Plotino aparentemente chama o próprio Aristóteles de “antigo”), parecem girar em torno dos grandes poetas como Homero, Hesíodo e Orfeu, além dos filósofos pré-socráticos (especialmente Pitágoras), e do próprio Platão, no caso dos neoplatônicos. Eis uma gama de referências que Ficino não só conhecia muito bem como busca unir (especialmente Orfeu, Pitágoras e Platão), provavelmente pela influência de Proclo, que aparenta ser uma referência no início da elaboração da *prisca theologia*, além da influência de Plethon – que também pode ter sido inspirado por Proclo –, mas sem se limitar a

2. Tradução feita a partir da versão inglesa revisada por William W. Goodwin, 1874, § 33.

3. Ver também as seções VII, IX, XXII, XXX, XXXII.

simplesmente repeti-las, pois, antes de mais nada, Ficino acrescenta elementos como o hermetismo e sobretudo o cristianismo nessa discussão (Monfasani, 2002; Blum, 2011; Schulz, 2007).

Ficino produziu diversos textos sobre o assunto, porém não dedicou uma obra específica ao tratamento da *prisca theologia*, tampouco a abordou de forma sistemática em qualquer outra de suas obras. O filósofo elaborou e reelaborou esta noção de *prisca theologia* em passagens de diversas obras e cartas ao longo de sua vida, o que é um desafio inicial para o pesquisador, cujo trabalho inicial consistirá em mapear e articular essas passagens entre si. No *argumentum* ao *Pimander*, nome que Ficino deu à sua tradução do *Corpus Hermeticum* (tradução finalizada em 1463 e publicada em 1471), Hermes é colocado como o primeiro sábio antigo, seguido de Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e Platão (1-41). Já no *Comentário ao Filebo*, escrito em 1469, mas publicado posteriormente, Ficino altera essa ordem, colocando Zoroastro como o primeiro, seguido por Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, tirando Filolau da lista e sustentando que os vários deuses surgiram da pluralidade de Ideias platônicas, e que a teoria das Ideias também foi aceita por Dionísio Areopagita e Agostinho (XVII).

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

No livro *De christiana religione* (1474), Ficino amplia um pouco a relação dos teólogos antigos, pois, além de mencionar os nomes de Zoroastro, Hermes, Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras e Platão como expoentes da *prisca theologia*, considera aí o neoplatonismo um ramo continuador dela que também converge com o cristianismo, pois os mistérios dos neoplatônicos judeus e pagãos teriam sido retomados pelos cristãos. Nessa mesma obra, Ficino pondera ainda que filósofos

e religiosos pré-cristãos receberam genuínas inspirações divinas e defenderam uma unidade entre filosofia e religião, como seria o caso de hebreus, persas, indianos, egípcios, etíopes, gregos, gauleses (celtas) e romanos (cf. Edelheit, 2008, p. 217; Walker, 2017; Hankins, 2008); ele cita nomes como os de Eumolpo, Aglaofemo, Pitágoras e Numa Pompílio, além dos magos persas e brâmanes, o que lembra bastante Plethon no *Tratado das leis*, sobre o qual comentaremos no capítulo II.

Em uma carta ao amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino (*Cartas*, 51, 2009, p. 100) comenta que os teólogos antigos desenvolveram a amizade sagrada entre si, mediada por Deus: Zoroastro e Arimaspo, Hermes e Esculápio, Orfeu e Museu, Pitágoras e Aglaofemo, Platão e Díon (depois Xenócrates). Já em uma carta ao erudito Panônio, data possivelmente de 1484 (Kristeller, 1964) ou de 1485, Ficino usa a expressão *pia philosophia*,<sup>4</sup> ou filosofia religiosa, inspirado em Pais da Igreja como Eusébio, e vê que tal filosofia piedosa foi amadurecendo até culminar no cristianismo:

[...] Não foi, portanto, sem que a divina providência quisesse reconduzir a si todos os homens, segundo o engenho de cada um, que de modo admirável nasceu uma pia filosofia, tanto entre os persas, com Zoroastro, quanto entre os egípcios, com Hermes, em recíproca harmonia. Ela foi depois nutrida entre os trácios com Orfeu e Aglaofemo; cresceu rapidamente, com Pitágoras, entre gregos e itálicos; por fim, foi levada à perfeição em Atenas pelo divino Platão. (Ficino, *Lettere sull'astrologia*, XI, 2013c, p. 258).<sup>5</sup>

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

5. Tradução nossa da versão italiana de Ornella Pompeo Faracovi (Ficino, 2013c). Cf. Hanegraaff, 2012, p. 48; Kristeller, 1964, p. 28-29

Em uma carta de 1489 a Martino Urânio, o filósofo florentino chega a incluir autores neoplatônicos, árabes medievais e cristãos renascentistas como Nicolau de Cusa e Bessarion nesta linhagem da *prisca theologia* (Granada, 1993, p. 43). E o tema aparece ainda em obras como *O Livro do Amor: comentário sobre o Convívio de Platão* (ou *De amore*), *Tres libros sobre la vida (De Vita)*, *De Sole, Comentário ao Parmênides* e no próêmio à tradução das *Enéadas*, assim como em algumas Cartas e textos relacionados com a astrologia.

Então, diante disso, emergem uma série de questões: o que motivou Ficino a mudar e reelaborar essa ordem algumas vezes? Por que exatamente esses nomes selecionados e não outros? Qual era seu objetivo com isso? Era uma questão de coerência lógica, um problema filosófico-teológico ou ambos? Quais são suas influências possíveis nessa elaboração e reelaboração? Como o cristianismo se encaixa nesse quebra-cabeça? Esses são alguns questionamentos que, ao nos depararmos com a noção de *prisca teologia*, conduziu-nos a investigar nesta obra um tema que nos parece, antes de mais nada, ligado ao extenso trabalho de Ficino como tradutor e comentador de Platão e de outros autores antigos.

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

A nosso ver, Ficino procurou traduzir material antigo como os textos herméticos (além de textos platônicos, neoplatônicos, órficos

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

Quanto à prioridade que Ficino deu à sabedoria persa (Zoroastro) em certa altura de sua elaboração intelectual, inclusive mais do que à sabedoria egípcia, isso teria, além da influência de Plethon (Monfasani, 2002, p. 184-186), uma relação com a necessidade de vincular o zoroastrismo diretamente ao cristianismo, por meio dos magos do Oriente que visitaram o menino Jesus, tomados como zoroastrianos. Dessa forma, o cristianismo seria a continuação de uma tradição mais antiga e, além disso, Zoroastro poderia ser associado à figura de Abraão, o qual teria partido da Caldeia, confundida aqui com a Pérsia (Hanegraaff, 2006, p. 1127; Celenza, 2021, p. 135-136; Allen, 2008, p. 36-37; Ficino, 2013a, p. 52-198; 2013b, p. 199-207).

Ademais, articular intimamente a filosofia a uma tradição religiosa ancestral era uma forma de superar o divórcio entre fé e razão

que se ampliava em sua época, a qual teria convertido a razão filosófica em ímpia e a fé cristã em inculta, minando a capacidade do perfeito conhecimento da verdade, e Ficino, como médico, também queria “curar” a alma da sociedade cristã em que vivia, um contexto de queda do Império Bizantino e crescimento do Islã (Ficino, 2022, p. 48; Paul, 2011, pp. 4-6; Granada, 2009, 2014; Schmitt, 1966; Walker, 2017; Carvalho, 2012; Celenza, 2021, p. 136; Heiser, 2011).

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

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

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

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

Historicamente, a expressão *Filosofia Perene* (*Philosophia Perennis*) foi usada pela primeira vez pelo bibliotecário da Vaticana, Agostino Steuco, no século XVI (*De perenni philosophia*, X), e depois retomada por Leibniz e outros. Mais tarde, no século XIX, ela se tornou referência em obras de orientalistas como Reuben Burrow que, contudo, alargaram o conceito de Filosofia Perene, incluindo nele as religiões orientais, especialmente as da Índia, cujas traduções de clássicos e comentários ficavam amplamente acessíveis aos intelectuais europeus. O paradigma orientalizante da Filosofia Perene será importante para o chamado “Esoterismo ocidental”<sup>6</sup> desse período, sendo que aparecerá

6. Os termos *exotérico* (exterior, popular, destinado aos leigos) e *esotérico* (interior, íntimo) já eram usados na Antiguidade, por exemplo, por Clemente de Alexandria (1885), referindo-se a Aristóteles (*Stromata*, V, 9). Já Esoterismo foi usado apenas no século XIX. No debate acadêmico sobre a caracterização do Esoterismo, destaca-se P. Riffard (1996, p. 260-311), para quem o Esoterismo é uma realidade universal, presente desde a pré-história até a época contemporânea, seja no mundo ocidental, seja no mundo oriental. Ele propõe “invariantes” para caracterizar o Esoterismo: a) impessoalidade do autor; b) oposição exotérico e esotérico; c) presença do sutil; d) analogias e correspondências; e) ciências ocultas; f) artes ocultas; g) número; h) iniciação. Também se destaca Antoine Faivre (1994, p. 12-24), que interpreta o “Esoterismo” como algo tipicamente ocidental, sobretudo a partir da época renascentista. Ele propõe estes seis elementos para caracterizar o Esoterismo ocidental e moderno como uma “forma de pensamento”, sendo os quatro primeiros fundamentais, e os dois últimos secundários: a) correspondências; b) natureza viva; c) imaginação e mediações d) transmutação; e) prática da concordância; f) transmissão.

em obras de escritores como H. S. Olcott e H. Blavatsky, no final do século XIX; e, em obras da denominada “Escola Perennialista”<sup>7</sup> de René Guénon, no começo do século XX, interpretando, apesar de divergências pontuais, a Filosofia Perene como uma Tradição secreta, primordial e universal que coincide com o núcleo esotérico das diferentes tradições, filosofias e religiões particulares (Sedgwick, 2004, p. 13-28; Clarke, 1997; Dickson, 2021; Holman, 2010).

Ora, se nos perguntarmos pela influência mais direta sobre as origens da ideia de Filosofia Perene não só no âmbito filosófico, mas também no âmbito do Esoterismo, possivelmente suas raízes remontam à *prisca theologia* de Ficino e a outros autores desse período (Faivre, 1994, p. 45-46; Heiser, 2011, 2014; Dickson, 2021; Holman, 2010). O que não quer dizer que as duas noções sejam equivalentes, de modo algum, o que também procuraremos demonstrar ao longo desta obra.<sup>8</sup>

## A relevância de Ficino e as pesquisas no Brasil

À luz do contexto e das referências de Ficino, uma obra histórico-filosófica não poderá ignorar o tema do Esoterismo, cujos estudos acadêmicos cresceram consideravelmente nos últimos anos na Europa e América (Faivre, 1994; Goodrick-Clarke, 2008; Hanegraaff, 2006; Kinney, 2006; Laurant, 1995; Riffard, 1996), mas ainda são uma realidade in-

ciente em nosso país, com poucas pesquisas e trabalhos disponíveis, a maioria oriundos da Literatura, Ciência ou História das Religiões, e pouquíssimo na Filosofia, o que não faz muito sentido em nosso entender, dado o inicial relacionamento entre Filosofia e tradição esotérica no Ocidente, desde Platão, Jâmblico, Proclo e, em especial no Renascimento, sua continuação com Plethon, Ficino, Pico della Mirandola, Bruno, Agripa, Paracelso e outros, período que, enquanto movimento filosófico, está impregnado de Esoterismo (Riffard, 1996, p. 579).

Ainda, Ficino em particular, além de elaborar a noção de *prisca theologia*, foi responsável pela grande difusão do hermetismo<sup>9</sup> a partir do Renascimento (Garin, 1991, p. 133), e abordou temas como a magia e a astrologia, além do neoplatonismo, do orfismo, da teurgia (*Oráculos caldeus*), entre outros (Hanegraaff, 2012, p. 10-15; Voss, 2006; Wind, 1972; Laurant, 1995, p. 31). Ficino acreditava que os “teólogos antigos” haviam escondido do vulgo, usando véus poéticos alegóricos, uma sabedoria secreta ou esotérica considerada muito antiga (*Teologia platônica*, VI, 1; cf. Kristeller, 1964). Além disso as pesquisas vernaculares em Filosofia acerca do pensamento de Ficino, um filósofo renascentista de grande importância e influência, ainda são escassas no contexto da filosofia brasileira. Contando na maioria dos casos com artigos relacionados a temas específicos como o do amor (Lucchesi, 1997), a música ou a magia (Molinari, 2019; Vieira, 2021b), identificamos em vernáculo apenas seis trabalhos mais robustos sobre a obra de Ficino (Araújo, 2008; Vieira, 2021a; Silva, 2007, 2021; Carvalho, 2012; Baycer Junior, 2022), além da tradução d’*O Livro do Amor: comentário sobre o Convívio de Platão* ou *De Amore* por Ana Theresa Vieira (2017) e por Filipa Medeiros Araújo em sua dissertação (2008),

7. A Escola Perennialista ou Tradicionalista retoma no século XX a noção de Filosofia Perene como sinônimo de uma Tradição única e eterna, subjacente às tradições particulares, sob um viés orientalista. Entre seus autores destacam-se R. Guénon, F. Schuon, S. H. Nasr, J. Evola, entre outros. Cf. Sedgwick, 2004; Clarke, 1997; Dickson, 2021; Holman, 2010.

8. Arthur Versluis (2015) sustenta que a Filosofia Perene pressupõe uma forma de conhecimento esotérico ou interior, e, assim como Paul O. Kristeller, identifica esta Filosofia Perene, no Ocidente, com o platonismo. Ver também nota 4 acima, com base em Hanegraaff.

9. Desde a elaboração desta pesquisa, vieram a lume mais duas traduções do *Corpus Hermeticum* para a língua portuguesa: a de Pedro Barbieri Antunes (2002), em sua tese de doutorado, e a do professor David Pessoa de Lira (2023), edição comentada publicada pela editora Cultrix.

praticamente a única obra de Ficino integralmente traduzida no Brasil, afora a *Apologia* por Otávio Santana Vieira (2022).

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

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

Pressupomos também que a presente obra, ademais, contribuirá para superar a fragmentação teórica a partir de uma perspectiva inter-

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

Mostrou-se muito além dos limites desta pesquisa buscar fenomenologicamente um *éidos* – no sentido husserliano do termo (Husserl, 2006) – da *prisca theologia*, e por isso limitamo-nos a identificar e explicar suas aparições ao longo da história do pensamento filosófico ocidental, especialmente no Renascimento, pois acreditamos que sua compreensão pode possibilitar, ainda, uma perspectiva “ecumênica” das religiões e tradições religiosas hoje em dia, pois implica em discutir o papel do diálogo inter-religioso e a questão antiga da validade e diversidade das religiões, inerente à própria ideia de teologia antiga.

Nosso estudo seguiu as regras e balizas de uma pesquisa rigorosa em História da Filosofia, a partir destes elementos: contextualização histórica, análise crítica de argumentos e delimitação dos conceitos-chaves.

Como Ficino não dedicou nenhuma obra específica ao tema da *prisca theologia*, nossa análise incidirá, especialmente, sobre aqueles livros que contêm passagens e fragmentos sobre a temática, direta ou indiretamente, como o *argumentum* ao *Pimander*, o *De christiana*

religião, a *Teologia platônica*, o *Comentário ao Filebo* e algumas Cartas. Além disso, coube-nos dar atenção ainda ao *O Livro do amor: comentário sobre o Convívio de Platão (De amore)*, mais cartas na obra *Sobre o furor divino* e *Tres libros sobre la vida (De Vita)*, *De Sole* e outros textos ligados à astrologia<sup>10</sup> (*Comentário ao Parmênides* e o próêmio à tradução das *Enéadas* de Plotino). Essas obras em geral estão disponíveis em edições bilíngues (latim-italiano ou latim-inglês), ou em traduções para o espanhol, francês, italiano e inglês.

Ademais, é imprescindível levar em conta, além do contexto histórico-filosófico, as possíveis influências recebidas e reinterpretadas nessas formulações, seja de antecessores indiretos como Proclo, ou antecessores diretos como Plethon, sem falar da tradição cristã (Lactâncio, Clemente, Eusébio), seja de interlocutores diretos como Pico della Mirandola, Bessarion e outros renascentistas, assim como os desdobramentos ulteriores. De forma concomitante, nossa abordagem revolverá os comentários, diretos ou indiretos, mais significativos que identificamos até o presente momento sobre a *prisca theologia* de Ficino, feitos por especialistas estrangeiros e brasileiros.<sup>11</sup>

10. Ver a compilação *Scritti sull'astrologia*, organizada por de Ornella Pompeo Faracovi (Ficino 2013a, 2013b, 2013c) e aquela organizada por Angela Voss (2006).

11. Tais como Michael J. B. Allen, V. Ressa e M. Davies (2002), novamente Michael J. B. Allen (1984; 2008), Brigitte Tambrun-Kraser (1999; 2006), Daniel Pickering Walker (2003; 2017), Frances Yates (1995), John Monfasani (2002; 2016), Paul R. Blum (2007; 2010; 2011), Christopher S. Celenza (2017; 2021), Eugenio Garin (1984; 1991; 2012a; 2012b), Paul O. Kristeller (1964; 1966; 1982), Brian Copenhaver (1993; 2015), Charles B. Schmitt (1966), James D. Heiser (2011; 2014), Miguel A. Granada (1993; 2009; 2014; 2020), Andrea M. N. Paul (2011; 2019), Moshe Idel (2002), James Hankins (1990; 2008; 2021), Wouter Hanegraaff (2006; 2009; 2012), Fabián Ludeña-Romandini (2019), Eleonora Lo Presti (2007), Raymond Marcel (1958), Sebastiano Gentile (1990; 2012) e Cesare Vasoli (2009). Entre os pesquisadores brasileiros, recorreremos especialmente às pesquisas de Otávio Santana Vieira (2016; 2017; 2019; 2020; 2021a; 2021b; 2022), David Pessoa de Lira (2016; 2017), Talyta Carvalho (2012) e Anna M. Padoa Casoretti (2015; 2022; 2023), questionando de forma crítica as interpretações e os argumentos propostos por todos esses especialistas no pensamento renascentista, procurando, assim, avançar nas leituras propostas sobre o assunto (Lima; Miotto, 2007, p. 40).

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

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

Diante destas questões colocadas, como a da escassez de bibliografia e de pesquisas sobre Esoterismo e Ficino em vernáculo, assim como da necessidade de uma abordagem multidimensional pressuposta por esses temas, temos como objetivos neste estudo: em primeiro lugar, identificar e explicitar os *antecedentes* da *prisca theologia* em M. Ficino, para assim, compreender suas motivações e pressupostos, a partir dos autores e referências com as quais ele dialoga, à luz do contexto histórico-filosófico da Renascença. Sabemos que Ficino tinha um projeto audacioso de reforma da religião cristã por meio da teologia antiga, buscando entender a *prisca theologia* como dotada de doutrinas que anunciam o cristianismo, além de síntese do conhe-

cimento racional e da contemplação da divindade, o que projeta um interesse por traduções e interpretações de obras clássicas como modelo no combate à filosofia puramente materialista e ímpia (Ficino, *De christiana religione*; Paul, 2011; Granada, 2014; Schmitt, 1966; Walker, 2017; Carvalho, 2012).

Em segundo lugar, apresentamos os contornos específicos dessa ideia nas obras de Marsilio Ficino, desde os primeiros textos, até os textos da maturidade, acompanhando o desenvolvimento do seu pensamento a respeito, as mudanças que porventura aconteceram assim como seu sentido e escopo.

Em terceiro lugar, passamos a analisar o debate de Ficino com autores renascentistas que desenvolveram esta noção de *prisca theologia* (como Pico della Mirandola, H. C. Agripa, F. Patrizi e outros), ou algo próximo dela, como a concepção de Filosofia Perene (A. Steuco).

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

Em termos de estrutura, esta obra foi elaborada seguindo uma sequência histórico-epistemológica cuja organização se propõe assim:

capítulos I e II corresponderão a uma longa introdução e contextualização do tema, imprescindível pela sua complexidade interna; nos capítulos III e IV trataremos do desenvolvimento propriamente dito da pesquisa, e assim, esses capítulos serão o seu núcleo; a Conclusão, que procurará cimentar o que foi exposto anteriormente bem como os desdobramentos possíveis; e como Anexo, com excertos do próprio Ficino sobre a *prisca theologia*, em latim e português, traduzidos gentilmente pelo professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

## CAPÍTULO I

### Antecedentes histórico-filosóficos da *Prisca Theologia*

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

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

---

12. Site oficial: <https://operaduomo.siena.it/pavimento/> (acesso em: 03 de janeiro de 2026).

Pode-se à primeira vista parecer estranho notar, hoje em dia, que Hermes Trismegisto, um profeta ou sábio pagão do Egito, aparece, junto com as sibilas, dentro de uma catedral cristã do final do século XV. Mas antes de Marsilio Ficino, ao menos desde Lactâncio, como observa D. P. Walker (2017), não era nenhuma novidade tentar conciliar cristianismo e paganismo, teologia cristã e teologia helênica antiga, acrescentando-se nesse intento o hermetismo, o platonismo, os *Oráculos caldeus*, entre outros materiais, próprios de uma revelação não cristã que formaria um todo articulado. Ora, a concepção de *prisca theologia* emergia justamente de uma tradição apologética cristã (Clemente de Alexandria, Lactâncio e outros), assim como de textos tomados como muito antigos, as profecias sibilinas,<sup>13</sup> material órfico e material hermético, sobretudo os dois últimos (Vieira, 2016, p. 81-82). Ainda que alguns defensores da *prisca theologia* venham a enfatizar mais sua raiz judaica, enquanto outros, a raiz pagã, em geral essas linhagens variadas acabavam apontando para o Egito, com Moisés e Hermes associados a ele, tomado como fonte para os gregos. O hermetismo, sobretudo a partir da tradução do *Corpus Hermeticum* por Ficino (1463/1471), aparecia para os renascentistas tanto como base para construção de uma tradição mais ligada à visão cristã quanto como recurso hermenêutico para esta, conforme Otávio S. Vieira (2016, p. 82-83).

Consideramos que Ficino construirá uma síntese entre esses dois ramos distintos, que tencionam entre si enquanto sustentam a *prisca theologia*, de um lado o ramo pagão (platonismo, orfismo, *Oráculos*

13. Essas profecias estão relacionadas aos *Oráculos sibilinos*, que remontariam às profecias feitas por sibilas ou sacerdotisas no período etrusco e romano, por volta do século VI AEC, e que depois foram destruídas. Seu conteúdo original foi perdido, não obstante acredita-se que entre os séculos II e VI EC eles foram imitados ou falsificados, resultando em um material heteróclito, com elementos pagãos, helenísticos e romanos, judaicos e cristãos, e que foram mencionados pelos Pais da Igreja. Ver: <https://www.sacred-texts.com/cla/sib/> (acesso em: 03 de janeiro de 2026).

*caldeus*, hermetismo) e do outro o ramo judaico-cristão. Ele conciliará o paganismo de Proclo, Plethon, Orfeu, Hermes, Zoroastro com a sabedoria cristã de Paulo, Lactâncio, Eusébio, Pseudo-Dionísio, entre outros. E nesse afã, a atividade de tradutor e comentador será essencial.

Dentro desse contexto mais amplo, Marsilio Ficino traduziu e comentou um importante conjunto de materiais filosóficos, religiosos e esotéricos antigos<sup>14</sup> que tinha conexão direta com a sua concepção de *prisca theologia*, já que a tradução era parte de um procedimento heurístico-justificativo típico dos renascentistas: buscar fontes antigas, ou pretensamente antigas, para a validação de suas ideias (Lira, 2016, p. 1). Esse foi um dos motivos para Ficino traduzir e comentar, além da obra completa de Platão, o *Corpus Hermeticum* atribuído a Hermes e os *Oráculos caldeus*, hinos *órficos*, textos de Plotino, Jâmblico, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, além de demonstrar conhecimento sobre autores como Atenágoras, Miguel Pselo, Alcino, Espeusipo, Xenócrates, Sinésio, Prisciano Lido e Hérmiás Alexandrino, discípulo de Proclo (Albertini, 2007, p. 107-108; Tambrun-Krasker, 1999, p. 15; Gentile, 1990; 2012).

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

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

Pitágoras, Alcino, Zoroastro, Orfeu e Hermes, considerando-os precursores de Platão, e está interessado em traduzi-los. Fala de traduzir *Hinos órficos* e os versos áureos de Pitágoras, e cita ainda Máximo de Tiro, Apuleio, Plotino e Dionísio Areopagita (*Ibid.*, p. 52).

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

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

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

## 1.1 Zoroastro e o zoroastrismo

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

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

Zaratustra (chamado pelos gregos de *Zoroastro*) seria um sacerdote e ao mesmo um reformador religioso, que nasceu no Irã oriental em uma data bastante controversa. Para alguns, teria sido entre 1500 e 1200 AEC (Tatsch, 2012, p. 104); para outros, por volta de 1000 AEC (Eliade; Couliano, 2003, p. 277); e para outros ainda, entre

1000 AEC e o século VI AEC, provavelmente 700 AEC (Filoramo, 2005, p. 21-24).

Zoroastro a princípio teria abolido os sacrifícios e o uso do *haoma*, representando uma revolução puritana nos costumes, assim como teria introduzido uma mescla de monoteísmo e dualismo que contrastava com o antigo politeísmo. Nessa visão teológica e ética, Ahura Mazda (daí essa religião também ser chamada de mazdeísmo), o Senhor Supremo ou o Sábio Senhor, teria criado o contraste metafísico entre a verdade (*asha*) e a mentira (*druj*), possibilitando que seus filhos Spenta Mainyu (Espírito Benfazejo) e Angra Mainyu (Espírito Negador) escolhessem entre eles, aquele representando os bons pensamentos, palavras e atos, e este os maus pensamentos, palavras e atos. E dessa forma os *ahuras* tornam-se deuses bons, e os *asuras*, deuses maus (Eliade; Couliano, 2003, p. 278-279).

Entre o monoteísmo representado por Ahura Mazda e o dualismo representado por seus filhos Spenta Mainyu e Angra Mainyu existem ainda seres intermediários (similares aos anjos) entre o deus supremo e a humanidade, que são os sete Amesha Spenta,<sup>15</sup> os Imortais Benfazejos, que representam tanto as virtudes de Ahura Mazda quanto os atributos dos seres mortais que escolheram seguir a verdade, podendo até chegar a unir-se a eles e ao próprio Spenta Mainyu (Eliade; Couliano, 2003, p. 279).

Conforme o zoroastrismo se desenvolveu, especialmente no período dos três Impérios persas (Aquemênida, Parto e Sassânida), que vai do século VII AEC até o período da conquista islâmica da Pérsia,

15. Vohu Manah, Bom Pensamento; Asha, Verdade; Khshathra, Poder; Armaiti, Devoção; Haurvatat, Integridade; Ameretat, Imortalidade; e o próprio Ahura Mazda (Filoramo, 2005, p. 29). Eliade e Couliano (2003, p. 279) apresentam uma versão um pouco diferente, com seis entidades: Vohu Manah (Bom Pensamento), Asha Vahishta (Verdade Perfeita), Khshathra Vairyia (Senhoria Desejável), Spenta Armaiti (Devoção Benfazeja), Haurvatat (Plenitude) e Ameretat (Imortalidade). Fica subentendido aqui que o próprio Spenta Mainyu é um deles.

no século VII EC (Filoramo, 2005, p. 21), os antigos sacerdotes, conhecidos como *âthravans* e magos, reinterpretraram a mensagem de Zoroastro, recuperando os sacrifícios e o *haoma*, além de transformarem os Amesha Spenta em *yazatas* (divindades plenas). Também recuperaram divindades indo-iranianas como Mitra (Mithra) (Eliade; Couliano, 2003, p. 280), especialmente no período dos Partos, entre III AEC-III EC (Filoramo, 2005, p. 25).

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

O zoroastrismo conta com orações e rituais de purificação do corpo e da mente, assim como ritos fúnebres, em geral relacionadas ao Fogo, além de festividades dedicadas a Ahura Mazda e aos Amesha Spenta (Tatsch, 2012, p. 111-112). Não adentraremos em detalhes na rica cosmologia e escatologia zoroastriana, apenas indicando que ela enfatiza não tanto uma dualidade entre matéria e espírito, mas entre duas realidades espirituais, uma positiva (representada por Spenta Mainyu) e uma negativa (representada por Angra Mainyu, em certos textos chamado de Ahriman), que acabam por se mesclar, até o tempo da separação final e consequente triunfo do bem, conforme Giovanni Filoramo (2005, p. 29-30).

Os gregos na Antiguidade falaram bastante tanto de Zoroastro quanto dos magos persas (cf. Fernandes, 2016). Platão o cita no *Prímeiro Alcibiades* (122a), quando Sócrates comenta com este que o príncipe herdeiro dos persas era instruído, ainda jovem, “no magismo