

Marsílio Ficino sobre o daemon socrático em seu comentário à *Apologia de Sócrates*

Marsilio Ficino on the socraticdaemon in his commentary on *Apology of Socrates*

Otávio Santana Vieira¹

Resumo: Este artigo busca compreender a concepção de Marsílio Ficino acerca do caso do daemon socrático em seu comentário à *Apologia de Sócrates* de Platão. O argumento de Ficino sobre o daemon socrático fundamenta-se na agência demoníaca sobre a mente humana. Neste sentido, analisamos seu comentário buscando clarificar suas ideias, noções e suas fontes médio-platônicas e neoplatônicas. Afirmamos que Ficino ao argumentar acerca do daemon pessoal produz um argumento demonológico com associações à noção de furor divino, principalmente o furor profético. Além disso, Ficino defende a noção do daemon enquanto mediador, guia e destino que se aproxima de sua magia natural apresentada no *De Vita*.

Palavras-chave: Sócrates; sabedoria antiga; furor divino; demonologia.

Abstract: This article aims to understand Marsilio Ficino's conception of the Socratic daemon case in his commentary on Plato's *Apology of Socrates*. The Ficino's argument about the Socratic daemon is based on the demonic agency over the human mind. In this case, we analyzed your comment in an attempt to clarify your ideas, notions, and your sources Middle Platonic and Neoplatonic. I claim that Ficino, when arguing about the personal daemon, produces a demonological argument with associations to the notion of divine frenzy, especially prophetic furor. In addition, Ficino defends the notion of the daemon as a mediator, guide and destiny that comes close to its natural magic presented in *De Vita*.

Key-words: Socrates; ancient wisdom; divine frenzy; demonology.

Introdução

O principal tema da *Apologia de Sócrates* de Platão é a natureza da sabedoria, o que especificamente no caso de Sócrates incide em seu *status* de sábio, posto que ele afirmasse não possuir o saber que lhe atribuíam e mesmo que o oráculo de Delfos tenha afirmado ser Sócrates o homem mais sábio de Atenas. Para Sócrates a sabedoria é coisa dos deuses, enquanto o saber humano é coisa de pouco ou nenhum valor. Por isso teria ele suscitado os deuses ou o seu daemon pessoal em várias passagens platônicas enquanto garantia de se guiar corretamente no caminho da verdade e por esse motivo ter afirmado que nada sabe.

O que devemos inicialmente indicar é o fato de Sócrates atribuir a sabedoria aos deuses, assim esvaziando o saber humano. Para Ficino, homem renascentista e

¹ Doutorando e Mestre em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba.

cristão, o fato do conhecimento ser um atributo da divindade e por isso ser digno de valor e verdade não lhe indica contradição com o Cristianismo.

Seguindo o método refutativo, Sócrates atinge a constatação que àqueles considerados pelos atenienses como sábios, na verdade nada sabem, seja por seu saber originar-se dos furores poéticos como no caso dos poetas ou na técnica no caso dos artesãos. Com efeito, se assim Sócrates refuta a todos, o faz como o mesmo afirma, com “a ajuda do deus” e em concordância com o seu daemon. Aqui entra em questão o problema que será o mais importante para Ficino: o daemon age sempre por meio de oposições ao que lhe parecia incorreto nas ações de Sócrates. No dia de seu julgamento Sócrates afirma que desde que saiu de casa até o momento final de sua defesa o daemon não o interpelou, e este era um sinal de seu oráculo que ele agia com correção. O daemon não o corrigiu acerca de seus argumentos de defesa, nem sobre suas considerações acerca do culto dos deuses da cidade ou do estrangeiro, da morte não ser um mal e que ele não havia de temê-la, como também sobre a acusação de impiedade e de corrupção da juventude ateniense.

O tema do daemon socrático é bastante conhecido rendendo considerações de muitos filósofos ao longo dos séculos, como Proclo, Máximo de Tiro, Plutarco, Apuleio, Cícero, Ficino, Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Bergson e outros. Os estudos médio-platônicos e neoplatônicos são os mais extensos e detalhados. Apuleio (*O Deus Socrático*, 17) mesmo considerando Sócrates pleno de virtude e sabedoria, afirmou que este agiu de acordo com seu daemon evitando e protegendo-se de más ações quando sua sabedoria titubeava. Estas advertências lhe surgiam enquanto um sinal e não como um conselho, senão enquanto um presságio divinatório, um necessário auxílio sobrenatural ou divino. Cícero também considerava o daemon socrático um tipo de presságio divinatório que era sempre dado como certo (*Da Divinação*, LIV, 122-123). A mesma consideração parece ser a de Plutarco (*O Gênio Socrático*) quando considera que a razão seja insuficiente, sendo necessários auspícios suprarracionais como na divinação. Contudo, a multiplicidade de opiniões apresentadas por Plutarco não torna evidente uma posição pessoal mais clara acerca do tema. O que parece ser coincidente entre estes autores antigos é o caráter profético ou místico associada à figura de Sócrates, o que não contradiz sua excelência racionalista (cf. ADDEY, 2014; FINAMORE, 2014).

Na modernidade poucas linhas foram reservadas para o problema. Montaigne (1987, p. 27), Voltaire (2007, p. 41), Nietzsche (2007, p. 83) e Bergson

(1978, p. 51)em suma demonstram posturas mais céticas e críticas, diversas dos antigos que demonstraram uma crença consolidada, embora os modernos apontem o caso para a direção de um misticismo racional, de um problema religioso ou da aceitação de princípios de fora da razão pura.

No comentário ficiniano o tema do daemon socrático segue as fontes médio-platônicas e neoplatônicas transformando-se em uma longa defesa da agência demoníaca sobre o espírito humano, ocupando quase a totalidade de sua introdução a sua tradução da *Apologia de Sócrates*.

Nosso objetivo é compreender como Ficino justificou esta interpretação da *Apologia da Sócrates*, quais suas fontes textuais, conceituais e suas tendências ideológicas e associações de ideias que corroboram com sua interpretação demonológica e profética sobre o daemon socrático e sua agência. Veremos que Ficino fundamenta sua visão em uma grande quantidade de referências ao *corpus* platônico acerca de aspectos que envolvem desde as menções socráticas sobre o seu daemon, até argumentos favoráveis a agência demoníaca e formas epistêmicas extraracionais como os furores divinos. As intertextualidades propostas por Ficino com outras obras platônicas de grupos distintos do grupo de diálogos socráticos, embora divergentes em termos de estilo, método, problemática e cronologia, apresentam razões favoráveis a sua análise profética e demonológica.

A fonte que tratamos agora consiste especificamente no comentário introdutório intitulado *Marsilii Ficini Argumentum* à tradução latina do diálogo platônico (*Apologia Socratis*), que compõe sua obra de comentários e sumários a obra platônica publicada de forma independente em 1496 (*Commentaria in Platonem*). Anteriormente fora incluído no volume das obras completas de Platão publicado em 1484 com o título *Divini Platonis Opera*, que incluía traduções, comentários e sumários.

O tema do daemon socrático incide no problema ficiniano envolvendo a agência demoníaca do espírito tutelar que diverge de sua magia celeste apresentada em outras obras que não consideram a ação demoníaca sobre a consciência humana. Com este artigo buscamos fomentar esta discussão através do comentário de Ficino à *Apologia de Sócrates* que apresenta argumentações distintas das fontes onde o tema da magia e da ação demoníaca é apresentado como no *De Vita Coelitus Comparanda* (1489). Também diz respeito ao tema dos furores divinos e a defesa de aspectos extra-

racionais relativos às fontes do conhecimento principalmente por meio dos furores proféticos.

Pretendemos também conferir subsídios acerca do tema dos furores divinos em Ficino que desempenhava um fator de importância em sua defesa da noção de uma revelação anterior ao Cristianismo, a chamada *prisca theologia*, que acreditava na possibilidade de uma linhagem de sábios, profetas e filósofos pagãos que de uma maneira linear ou multilinear davam forma a uma visão unitária à história da religião e de sua progressiva revelação até o Cristianismo.

O Argumento Demonológico

Marsílio Ficino em seu *Argumentum à Apologia de Sócrates* de Platão considera que os pontos principais da autodefesa socrática consistiam na concordância dos proféticos “oráculos de Apolo”² e do *daemon*³ socrático acerca da sentença que afirma ser Sócrates o homem mais sábio de Atenas (FICINO, 2006, p. 124).

Esta interpretação de Ficino (2006, p. 122) se sustenta na crença em torno de antigos teólogos gentios⁴ que afirmam a existência de três grupos de homens. Primeiro aqueles que se sacrificavam pelos *daemones* mediante sua falta de fé no poder de suas orações alcançarem os seres celestes; segundo, aqueles que prestavam cultos aos seres celestes mediante a crença que estes possuem vida e inteligência, contudo, que ainda observassem sacrifícios e orações, pois careciam de fé sobre o poder dos deuses imateriais sobre as coisas materiais; e o terceiro grupo que são aqueles que possuíam fé apenas nos seres celestes e em seu poder e consciência, nomeando de deuses os corpos celestes visíveis (planetas, estrelas, etc.) e invisíveis (a hierarquia celeste).

Esta visão apresentada por Ficino considera que o cosmos é composto de uma rede de conexões entre o mundo superior e inferior. Uma série de seres (hierarquia celeste) faz parte desta rede, incluindo deuses, anjos e *daemones*. Na visão pagã estes *daemones* são importantes conectores entre os poderes celestes e o mundo terrestre atuando enquanto forças naturais. Na visão grega em geral o *daemon* é uma divindade inferior que cumpre a função de mediador, posto que este

² “[...] *Apollinis Oraculum* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, p. 346).

³ “[...] *sui cuiusdam daemonis* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

⁴ “*Antiqui gentium Theologi* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, p. 345).

não seja uma divindade suprema, senão uma divindade subordinada. Filosoficamente suas definições categoriais divergem entre estes serem produto demiúrgico na visão platônica, um Deus de segunda ordem em Plotino ou emanações limitadas da divindade suprema em Plutarco.

Por outro lado, a visão cristã entende que os daemones são espíritos maus ligados a figura tenebrosa do Diabo e associados à magia ilícita e a feitiçaria (HOWLETT, 2016, p. 86), enquanto os bons daemones recebem o nome de anjos. Contudo, Ficino parece acreditar que alguns daemones são distintos dos daemones maléficos operacionalizados pela feitiçaria, entendendo os primeiros como “gênios”, seres intermediários ou divinos. Uma contundente advertência contra os daemones maléficos se encontra em Lactâncio (*Instituições Divinas* II, 2) que pode ter contribuído com as reticências ficinianas, posto que Lactâncio corrobora sua advertência com menções a Hermes Trismegistos, referência esta que Ficino lançou em seu argumento sobre o daemon socrático e que veremos mais frente. Contudo, os daemones maléficos referidos por Lactâncio são seres terrenos. Para Lactâncio (*Instituições Divinas* II, 14), Deus enviou seres para auxiliar a humanidade, estes são os anjos, porém que acabaram por converterem-se em terrenos daemones maléficos.

A harmonização ficiniana entre as visões pagã e cristã se deu pela distinção entre *daemone*(gênio, espírito superior, espírito tutelar, anjo) e *demon*(demônio), ambos enquanto seres naturais, onde os primeiros são benéficos, enquanto os demônios da mitologia cristã são seres inferiores e maléficos (HOWLETT, 2016, p. 87; cf. FICINO, 1994, p. 127). Segundo Anna Corrias (2013, p. 447) a cosmologia neoplatônica renascentista considerava os daemones como representantes necessários para a ideia de continuidade do ser. Nesta concepção o mundo é preenchido por forças inteligentes que suscita a ideia neoplatônica de processão. Os daemones são intermediários que contribuem para o “princípio de plenitude” ou “continuidade” da escala ontológica, existindo entre os deuses, anjos e os homens.

Continuando, Ficino afirma (2006, p. 122) que aquele terceiro grupo acreditava na providência divina em três formas distintas. Em uma providência universal em Deus; em uma providência relativa nos demais deuses e seus dons específicos; e em uma providência particular e específica nos daemones e seus dons sobre as coisas e pessoas. Estes daemones foram organizados em grupos, ou seja, aqueles associados a cada planeta, elemento ou princípio natural. Por exemplo, os

daemones aéreos são favoráveis ao poder racional⁵ e a vida ativa, os do fogo aos poderes discursivos e a vida contemplativa, enquanto os aquosos aos poderes dos prazeres.

A mesma concepção afirma que os deuses são imortais e não passionais, que os homens são mortais e passionais, e que todos os daemones são passionais⁶. Os daemones intermediários e superiores são imortais, enquanto os inferiores possuem uma vida de longa duração. Todos os daemones possuem atração com as coisas físicas. Os daemones superiores possuem uma atração ordenada pela providência e de um modo benéfico, os do segundo grupo são humanos, embora moderados⁷, enquanto os do terceiro são movidos para a agitação de nossas experiências⁸. No comentário a Plotino (livro IV), Ficino (2017, p. 283) estabelece uma classificação semelhante, onde a alma que vive de acordo com os poderes animais e vegetais tornar-se-á animal ou vegetal, condição onde o poder racional é inativo. A alma que se guia pela razão⁹ e os sentidos sustenta a si mesmo a maneira de um daemon. Já aquele que vive de acordo com a sua mente¹⁰ tem a Deus no lugar de um daemon¹¹.

Esta concepção descrita por Ficino que inicia com a menção aos antigos teólogos, os três tipos de humanos e seu culto e as graduações entre os seres celestes é semelhante ao apresentado por Apuleio em *O Deus Socrático*. Ficino parece seguir de perto a interpretação teológica e demonológica de Apuleio à obra platônica, incluindo a distinção entre um Deus superior e os deuses/daemones intermediários. Além disso, Apuleio também se refere aos daemones enquanto intermediários e condutores, tanto de dons como também enquanto agentes intérpretes e condutores de todo tipo de presságio e divinação inspirando magos e profetas através de vários tipos de aruspícios. Também constam distinções entre os seres e suas disposições de acordo com os elementos, condições tais que Ficino irá mencionar quando descreve a natureza do daemon socrático. Assemelham-se também Ficino e Apuleio acerca da

⁵ No comentário a Plotino, Ficino (2017, p. 285) distingue mais de um tipo de daemones aéreos externos. Os daemones aéreos inferiores agitam nossa imaginação por meio de sua imaginação; os daemones aéreos intermediários guiam a nossa razão por meio de sua razão; enquanto os superiores daemones do ar guiam nosso intelecto através de seus intelectos.

⁶ No *De Amore* (Discurso VI, III), Ficino (1994, p. 127) fez afirmação idêntica. Cf. Apuleio, *O Deus Socrático*, 13-15.

⁷ Na *República* (livro V, 469a) é dito que os daemones que protegem as cidades são almas humanas designadas pelo divino para tal função, afirmação esta sustentada em Hesíodo.

⁸ Cf. Apuleio, *O Deus Socrático*, 16.

⁹ “[...] *ratione* [...]” (FICINO, 2017, p. 282).

¹⁰ “[...] *mente* [...]” (FICINO, 2017, *idem*).

¹¹ Cf. Plotino, *Enéadas* III, 4, 3 e III, 4, 6.

ação demoníaca sobre a humanidade, e ainda acerca das passionalidades que os daemones e deuses estão submetidos.

Referindo-se a *Apologia*, Ficino (2006, p. 122) diz que alguns destes daemones são naturais, enquanto outros são almas de humanos postas a vagar após a morte. Alguns dirigem cidades, outros dirigem os homens, guiando-os segundo sua natureza (planetária, estelar, elemental, etc.). Segundo os mesmos critérios os seres humanos, plantas, animais e minerais possuem corpos distintos por sua distinta natureza estelar e demoníaca. Esta última afirmação é idêntica ao que consta no comentário a Plotino (FICINO, 2017, p. 283).

O Argumento Profético Associado à Demonologia

Acerca destas concepções, diz Ficino, que Platão, os neoplatônicos e os teólogos antigos e recentes estariam de acordo que os poderes dos “sacrifícios, oráculos e divinações”¹² estão fundamentados nestas crenças demonológicas e proféticas (FICINO, 2006, p. 123; FICINO, 2004, p. 131). Deste modo, aceitam os oráculos como universalmente verdadeiros, fato tal que se constata no *Fedro* e *Timeu*. Ficino entende que no *Fedro* o conhecimento humano se encontra reduzido a nada diante dos oráculos e furores divinos, enquanto no *Timeu* se afirma que o filósofo deve dar fé apenas ao que for confirmado por meio de oráculos.

Ficino dedicou-se em alguns de seus escritos a argumentar sobre as adesões platônicas aos furores divinos principalmente em seus comentários ao *Fedro*¹³ e *Íon*¹⁴, considerando os furores amatórios, poéticos, hieráticos e proféticos como uma forma não racional ou uma iluminação divina, um tipo de transe, mania ou ascensão ao transcendente mundo divino¹⁵. Referências semelhantes se encontram em seu comentário ao *Timeu* acerca do que ensina a religião sobre a necessidade de confirmação oracular sobre assuntos divinos (FICINO, 2010, p. 98). Além disso, afirma ser, conforme os antigos, as profecias do oráculo de Apolo a fonte dos saber humano, como a melodia (FICINO, 2010, p. 59).

¹² “[...] *sacrificiorum, oraculorum, diuinationum* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, p. 346).

¹³ A partir da passagem 244c se encontra a apresentação sobre os quatro tipos de furores ou delírios.

¹⁴ Dedicada-se integralmente sobre a inspiração poética.

¹⁵ Além dos comentários ao *Fedro* e *Íon*, Ficino desenvolve sua teoria dos furores em algumas passagens da *Theologia Platonica*, no *De Amore* e em algumas cartas, principalmente em *De Divino Furore*.

Voltando a *Apologia de Sócrates*, Ficino(2006, p. 124) afirma que o daemon socrático é “ígneo”¹⁶ e por isso inclinado para a “contemplação do sublime”¹⁷, enquanto é saturnal pelo direcionamento de sua mente para assuntos não corporais, por não incitar a violência deduz-se que não é marcial e por impedi-lo de assim agir significa e confirma que este é saturnal. O daemon socrático assim como o plotiniano eram daemones aéreos superiores (FICINO, 2017, p. 291). Segundo a visão ficiniana, Saturno seria o planeta mais próximo da mente divina e da mente angélica, aproximando o filósofo à inspiração divina por meio dos furores ou mania (HOWLETT, 2016, p. 85). Contudo, a aproximação com Saturno traz consequências malélicas e doentias prejudicando a inteligência e afastando-o da religião e tornando-os homens amedrontados. Contudo, para Ficino sábios como Pitágoras, Sócrates, Platão, Varrão e Apolônio de Tiana entenderam de maneira diferente sua condição de melancólicos (FICINO, 2004, p. 307) fazendo-se conduzir pela parte mais superior de sua alma guiada por um espírito divino que os conduzia a visão da sabedoria celeste.

Outro fato importante mencionado por Ficino consiste no daemone ter sido concedido a Sócrates desde a infância¹⁸, ou seja, o daemonesocrático não foi por ele adquirido¹⁹ por meio de um procedimento artificial. Este impregnou sua mente, mostrando maravilhas aos seus olhos e sons aos seus ouvidos²⁰. Tudo isso lhe era permitido ver e ouvir, pois ele assim o percebia por meio da visão e audição²¹ de seu “corpo etéreo subjacente a seu corpo físico”²². Tanto em estado de sono ou de vigília Sócrates era capaz de discernir por meio de seus “sentidos etéreos”²³ e assim distanciar-se dos sentidos elementais. O distanciamento e até mesmo a suspensão dos sentidos corporais é mencionado por Ficino (2004, p. 121) também na *Theologia Platonica* (Livro XIII, 2) apresentado enquanto um “segundo sinal”²⁴, onde afirma

¹⁶ “[...] *igneus* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

¹⁷ “[...] *contemplationemsublimium* [...]” (MARSILII FICINI, ibidem).

¹⁸ No *De Vita CoelitusComparanda* XXIII, Ficino (1998, p. 371-7) afirma que o daemon pessoal pode ser duplo: conforme o nascimento e relacionado à profissão. O daemon do nascimento possui as características do céu do dia, enquanto o da profissão depende da qual se pratica. O fato de Ficino mencionar em seu comentário à *Apologia de Sócrates* que o daemon socrático lhe foi designado desde a infância este deve ser conforme o planeta de sua geração. Segundo Ficino, estes devem estar em acordo, pois o contrário é extremamente prejudicial.

¹⁹ “[...] *non acquisitus*” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

²⁰ No *Eutífron* 3b é dito que seu daemon está com ele todo o tempo.

²¹ No comentário ao *Fedro* (capítulo 11), Ficino considera que os daemones agem sobre a imaginação através de sinais e sons, citando o caso de Sócrates que era instruído pelo daemon pelo ouvido (ALLEN, 1981, p. 138).

²² “[...] *corpus aetheriumsub manifesto hoc corporelatens*” (MARSILII FICINI, 1641, p. 346).

²³ “[...] *aethereossentiresensus* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

²⁴ “*Signumsecundum*” (FICINO, 2004, p. 120).

que vários sábios estiveram fora de seus corpos ou de seus sentidos corporais enquanto sinal de uma capacidade extraordinária. Segundo Ficino, Sócrates e Platão teriam esta capacidade tendo conseguido ficar, ambos, um dia inteiro em uma espécie de transe com os olhos abertos e direcionados a um mesmo ponto no mesmo local²⁵. A mesma referência se encontra no *De Sole*, XIII onde Ficino afirma que Sócrates ficou atônito contemplando o sol nascente, tendo ficado imóvel como uma estátua até o retorno do sol um dia depois²⁶.

O daemon socrático é, segundo Ficino, “quase um intérprete de Deus”²⁷, inspirando assim a Sócrates com coisas divinas. Sendo assim, ele é duplamente inspirado, pelo divino e por seu daemon familiar²⁸. Isso responde a questão de porque Sócrates por vezes invoca aos deuses como é dito no *Timeu* (27c-d) e em outros momentos evocou seu daemon. Para Ficino, o daemon socrático é o seu intelecto e assim acertadamente podemos chamá-lo, pois segundo *Timeu*, este nome lhe foi concedido pelo próprio Deus, como referência a parte superior da alma.

No que diz respeito à forma da alma que domina em nós, é necessário pensarmos o seguinte: que o deus a deu a cada um como um daemon, a essa forma que dizemos, e dizemos muito bem, habitar no alto do nosso corpo, que nos eleva da terra ao encontro daquilo que nos é congênito no céu, porque não somos frutos da terra, mas do céu [...] (Platão, *Timeu* 90a).

Ficino (2017, p. 283) afirma que a mesma concepção do *Timeu* que diz ser a parte superior da alma um guia do homem tal qual um daemon, também era uma verdade para Plotino²⁹ e Pitágoras³⁰ que dirigiam súplicas a Deus para saber qual daemon deveriam empregar. Este daemon é certo tipo de divindade de natureza pessoal que nos revela coisas ocultas, e nisto estariam de acordo Plotino, Jâmblico³¹ e a doutrina egípcia³².

²⁵ Segundo Ficino, na mesma passagem, Zoroastro, Pitágoras e outros teriam a mesma capacidade. Epimênides teria dormido por cinquenta anos, Pitágoras teria ficado escondido por dez anos e Zoroastro por vinte anos.

²⁶ Cf. *De Sole*, XIII. Neste capítulo do *De Sole*, Ficino afirma que Sócrates venerava ao sol e que por este motivo o oráculo de Apolo teria o considerado o mais sábio da Grécia. Contudo, não era aquele sol visível que Sócrates venerava, senão o sol inteligível.

²⁷ “[...] *quasi Dei interpres* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, p. 346). Concepção semelhante se encontra em Plotino, *Enéadas* IV, 3 11.

²⁸ A expressão se encontra em *Teeteto* 151a.

²⁹ *Enéadas* III, 4 (*Sobre o Nosso Daemon Guardião Designado*).

³⁰ Possivelmente nos apócrifos *Aurea uerba & Symbola*.

³¹ Sobre as considerações de Jâmblico acerca do daemon pessoal cf. *Sobre os Mistérios Egípcios*, IX, 3.

³² No *Pimander* (*Corpus Hermeticum*) algumas passagens afirmam que os daemones agem sobre as partes inferiores da alma humana, sendo a parte superior regida por uma divindade ou aquilo que

Uma passagem fundamental para compreender o esquema cognitivo platônico ligado à agência demoníaca se encontra em *Timeu* 90b-d. Esta passagem consolida as referências ficinianas acerca das fontes da luz natural e da luz divina. Nesta passagem *Timeu* afirma que o homem que se direciona para o intelecto e as coisas imortais passa a ser conduzido pela parte mais superior de sua alma recebendo a luz divina, enquanto aquele que busca os sentidos do corpo é levado às opiniões mortais guiando-se pela luz natural. Aquele que se guia pela luz divina obtém um bom daemon (*eudaimon*) tornando-se um portador da felicidade (*eudaimonia*)³³.

Enquanto confirmação da teoria relatada, Ficino (2017, p. 285) suscita uma narrativa de Porfírio sobre um sacerdote egípcio que tinha o poder de mostrar e fazer ver o daemon de Plotino a ele mesmo, embora este daemon fosse um deus, e por este motivo Ficino insiste em buscar um deus no lugar de um daemon. No que se refere ao daemon socrático, Ficino (2017, p. 287) afirma ser o mesmo caso. Os mais excelestes daemones são chamados de deuses, enquanto os mais inferiores deuses são chamados de daemones. Neste sentido daemon e deus se confundem. No *Symposium* o nome daemon é dado ao desejo da alma em contemplar o belo divino, sendo o próprio Eros um daemon. Este fato talvez colabore com o argumento conjuntivo de Ficino entre daemon e deus.

Porém, Ficino adverte que não se deve confundir o daemon socrático com sua mente, porque a mente é motivadora, enquanto o daemon não o é, e isto estaria demonstrado no *Teages*³⁴(FICINO, 2006, p. 125). Nisto consiste o aspecto admoestatória do daemon socrático e sua agência imperativa³⁵. A referência ficiniana ao *Teages* é a passagem 128d-e onde Sócrates afirma possuir uma disposição divina que o acompanha desde a infância, uma espécie de voz, que lhe coloca proibições, embora não lhe impeça de agir contrariamente às suas proibições. Sócrates apresenta como justificativa alguns momentos em que a voz lhe ocorreu tanto acerca de si mesmo como sobre assuntos relacionados a outras pessoas. Em suma, segundo as afirmações de Sócrates, este daemon age de uma dupla maneira: acerca dele mesmo e dos outros de uma maneira pedagógica ou paidética; e por outro lado, de uma

Ficino chamou de daemones superiores. Cf. CH IX, 3; XVI, 15-16, 18; Jâmblico, *Sobre os Mistérios Egípcios* IX, 8.

³³ Cf. Apuleio, *O Deus Socrático*, 15.

³⁴ O *Teages* é atualmente considerado uma obra suspeita ou de atribuição duvidosa, contudo, desde a Antiguidade até o Renascimento era reconhecido como uma obra platônica genuína que possuía aproximação com a *Apologia* e outros diálogos ditos socráticos (JEDRKIEWICZ, 2011, p. 145-6).

³⁵ Cf. Apuleio, *O Deus Socrático*, 19.

maneira espiritual, quase milagrosa, onde àqueles que estavam na companhia de Sócrates alcançavam progressos guiados por seu espírito (daemon)³⁶ (cf. JEDRKIEWICZ, 2011, idem). Ficino (2003, p. 293) apresenta outro endosso ao *Teages* na *Theologia Platonica* (Livro XI, 5) reafirmando que Sócrates nunca ensinou a alguém, pois segundo este, foi o seu daemon que os encorajou e os inspirou tornando-os sábios por aproximação³⁷ a ele.

Ficino compreendeu destas passagens queo daemonsocrático não lhe instrui por palavras ou escrita, fazendo-o por meio do mais completo silêncio. Na *Theologia Platonica* (Livro XII, 1), Ficino apresenta uma afirmação atribuída a Platão de que os mistérios divinos não são ensinados por palavras, senão por uma espécie de iluminação, um “fogo cintilante” de onde a alma se nutre por meio do brilho da verdade (FICINO, 2004, p. 18). A relação entre aprendizado e sua fonte divina estaria apresentado mais uma vez no *Teages*, enquanto na *República* estaria explicada a comparação entre Deus e o Sol que vem a corroborar com a metafórica linguagem ficiniana que atribui à imagem/representação da “luz” e sua fonte o acesso aos mistérios divinos (FICINO, 2004, p. 20).

Destino, Providência e Guia.

Acerca da nomenclatura, conforme Ficino, se você não gostar do nome “daemon”³⁸, pode chamá-lo de “anjo”³⁹. A relativização entre as nomenclaturas “daemon” e “anjo” aparentam apenas um alinhamento a “ortodoxia” católica com o intuito de distanciar-se de implicações demoníacas e heréticas. E isto corrobora com as atribuições técnicas à agência demoníaca enquanto elemento natural, guia da providência, guardião, conciliador ou condutor⁴⁰ (FICINO, 1994, p. 127).

Segundo o argumento de Ficino, no *Symposium* e nas *Leis*, o daemon é descrito como uma natureza intermediária entre o humano e o divino que serve de estrutura conciliatória exercendo uma função de controle, enquanto o *Político*, *Protágoras* e *Crítias* confirmam sua função de guia da providência divina, como

³⁶Cf. *De Vita Coelitus Comparanda*, XXIII.

³⁷ O tema da ação por aproximação (contágio) envolvendo o espírito familiar socrático surge no *De Vita Coelitus Comparanda*, XXIII.

³⁸ “[...] daemonem [...]” (MARSILII FICINI, 1641, p. 346).

³⁹ “[...] angelum [...]” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

⁴⁰ Cf. Apuleio, *O Deus Socrático*, 16.

“pastores”⁴¹ou “governadores”⁴²dos homens⁴³(FICINO, 2006, p. 124-5). No *Symposium* (178e), como já mencionamos, o daemon é confundido com o Eros, enquanto no *Fédon* (107d-e)assume a função de guiaou condutor da alma (*psicopompos*)durante a vida e a morte, podendo assumir também o sentido de destino (108b), e de igual modo, no final da *República*⁴⁴ (livro X, 617e e 620e) o daemon também é descrito como guia ou destino⁴⁵. Nas *Leis* (livro IV, 713e) os daemones são os verdadeiros regentes e governadores das cidades em sentido público e das moradias em sentido privado⁴⁶ (cf. FICINO, 1994, p. 127).

Ficino ainda afirma que os daemones mais puros foram designados por Deus para ordenar os homens, estes que sofrem constantemente com a ignorância, tormentos, infortúnios e tentações, servindo-lhe de guia através de “profecias, augúrios, sonhos, oráculos, vozes, sacrifícios e atos de inspiração”⁴⁷ (FICINO, 2006, p. 125). Por esse motivo no *Crítias* (108c) Hermócrates sugere que se faça uma invocação a Apolo e as Musas a fim de melhor guiar seu discurso. Para Ficino (2004, p. 159), Sócrates profetizou uma vida de excelência para Platão,e ainda sobre o mesmo tema, Ficino (2003, p. 15) afirmou que ao se aproximar da morte a parte superior da alma une-se aos espíritos superiores possibilitando ver o futuro. Esta teria sido a razão pela qual Sócrates em seu julgamento teria previsto a sua sentença e previu a derrocada de seus acusadores e de sua cidade. Quando de seus dias na prisão teria ainda previsto o dia certo de sua própria morte.

Simpatia, Eficácia e Idolatria.

⁴¹ “[...] *pastores* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

⁴² “[...] *gubernatores* [...]” (MARSILII FICINI, ibidem).

⁴³ Cf. Plotino, *Enéadas* III, 4, 3.

⁴⁴Na *República* (Livro X, 617d-e), onde se relata que as almas possuem consciência quando no Hades escolhem a vida futura que estas levarão, não sendo mais um daemon que as escolherá, senão elas mesmas que escolherão seu daemon. O tema da metempsicose em Platão acaba por introduzir o daemone pessoal na discursão acerca da vida após a morte (CORRIAS, 2013, p. 444). Sobre esta questão Ficino parece fazer coincidir o tema da vida após a morte na *Apologia de Sócrates* e no mito de Er na *República*. A associação com o destino (Moira) também foi observado por Porfírio em seu *Comentário a República de Platão* (617d) e por Jâmblico em *Sobre os Mistérios Egípcios* IX, 6..

⁴⁵ No *Pimander* (*Corpus Hermeticum* I, 23) de Hermes Trismegistos os daemones também assumem o sentido de destino ou guias pós-morte,tema que se aproxima da discussão da *República* (Livro X, 617e). Cf. CH IIB, 17; XVI, 15-16.

⁴⁶ Sobre as mais variadas formas de daemones cf. Jâmblico, *Sobre os Mistérios Egípcios* IX, 7.

⁴⁷ “[...] *vaticiniis, auguriis, somniis, oraculis, vocibus, sacrificiis, inspirationibusadiuarent* [...]” (MARSILII FICINI, ibidem).

Para Ficino se hoje assim não agem mais os daemones é porque o Cristo os expulsou⁴⁸, expurgando-lhes seus poderes e extinguindo a idolatria humana (o culto demoníaco). Contudo, as atrações divinas são continuamente existentes seja “pela arte ou pela natureza”⁴⁹. Por este motivo, a magia é capaz de retirar um daemon por meio de uma estátua⁵⁰, e inversamente, é capaz de encerrar um daemon em uma estátua, posto que sejam iguais⁵¹. Esta era a crença mágica simpática dos egípcios. Ficino (2006, p. 126) menciona Mercúrio Trismegistos, enquanto uma clara referência ao *Asclepius* (23-4), e afirma que uma estátua construída com uma matéria do mundo que concorde com a natureza de um daemone estando em acordo com ela, este daemone habitará tal matéria. Segundo Ficino, o próprio Trismegistos afirma que uma estátua pode ser animada por um daemon, dirigindo-lhe de maneira apropriada um daemon ou anjo mais puro e outro menos puro⁵².

Tanto as referências ao fim do culto idolátrico egípcio quanto ao encerramento de daemones em estátuas estão no *Asclepius* em passagens sequenciais (23-24). Nisto se unem tanto a defesa em Ficino da sabedoria de Trismegistos e de seus recursos técnicos de sua magia lícita que recorre aos daemones enquanto demonstração de sua eficácia profética e mágica, e não enquanto demonolatria. Embora exista uma passagem demonológica no *Asclepius* que Ficino não mencionou em seu comentário a *Apologia de Sócrates*. No *Asclepius* 5 se afirma que os melhores daemones de seu gênero são conhecidos como “daemones amigos dos homens” e outra categoria de daemones que ao ascenderem ao nível dos deuses ou se encontram em suas vizinhanças assemelham-se aos deuses.

Segue Ficino afirmando que o corpo humano também pode ser afetado por um daemon, como quando a alma é afetada pela bÍlis negra ou pelos vÍcios os daemones fazem morada no corpo afligindo-lhe loucura a mente e a imaginação e afetando o corpo. A associação da bÍlis negra e a melancolia são aspectos da influência de Saturno sobre o gênio impactando tanto a criatividade quanto a depressão (HOWLETT, 2016, p. 85). Vale lembrar que as ações dos daemones sobre os homens constam em *O Deus Sócrático* (12) de Apuleio. Contudo, Ficino discorda

⁴⁸ Cf. *Lucas* 4, 31; 11, 15; *Marcos* 1, 21.

⁴⁹ “[...] *aliquid naturale per artem* [...]” (MARSILII FICINI, 1641, p. 346).

⁵⁰ “[...] *per magicam statuam mundo accipit daemonem*” (MARSILII FICINI, 1641, idem).

⁵¹ “[...] *similium per similia* [...]” (MARSILII FICINI, ibidem).

⁵² “[...] *compositam ritestatuam confestim per daemonem congruam in mare vel per daemonem, inquit, vel per Angelum intellige, vel per impuriorum, vel per puriorem spiritum affarisolere*” (MARSILII FICINI, 1641, p. 347).

de outros escritos que afirmam a capacidade de agir sobre o corpo e a mente humana apenas ao daemone tutelar.

De outro modo, o corpo torna-se habitado por daemones intermediários quando este se dedica a especulação filosófica e sua purificação recebendo assim maravilhas da vida natural. Enquanto que a profunda devoção abre espaço para os daemones superiores e anjos dirigindo assim aos mistérios divinos. Esta concepção é corroborada com a afirmação do *Timeu*(27d) de que apenas mediante a invocação aos deuses se possam perder-se da razão particular para estar de acordo com o seu intelecto/daemon. Este é um procedimento preliminar e indispensável tendo em vista que o conhecimento seja falível ou sem valor como afirmou Sócrates.

O argumento de Ficino conclui que este é um dos motivos os quais Platão afirmava plena confiança nos oráculos. Embora não em quaisquer oráculos guiados por daemones inferiores, senão nos guiados pelos anjos, aqueles que falam a verdade. Para Ficino, tendo assim Platão aprendido dos mistérios egípcios e de Ferécides de Siro (séc. VI a.C.) que Jove expulsou os daemones inferiores para interferir na vida da humanidade na mesma direção.

Sócrates, por sua vez, também depositou total confiança no oráculo de Apolo e em seu daemone pessoal estabelecendo a partir destes toda a sua defesa, e não somente, porque pautou toda a sua vida até então na busca de estabelecer a verdade do oráculo sobre ele. Para Ficino, Sócrates ao temer mais a injustiça do que a morte manteve o eterno e sua justiça sobre o temporal e sua falibilidade.

Conclusões

Relativo às referências de Ficino em seu comentário a *Apologia de Sócrates*, organizamos um quadro didático que apresenta uma disposição multitemática que nos permite visualizar suas fontes e amplas adesões de ideias que colaboram com o seu argumento favorável a uma leitura demonológica e profética do daemon socrático.

Fontes platônicas acerca do daemon socrático: *Eutífron* 3b; *Apologia de Sócrates* 40a-c; *Eutidemo* 272e; *Teeteto* 151a; *Primeiro Alcibiades* 103a;
Fontes platônicas que contribuem com sua interpretação profética, divinatória e a agência demoníaca: *Timeu* 90a, *República* 496c, *Leis* 713e, *Symposium* 178e, *Crítias* 108c, *Fédon*107d-e, *Fedro* 242b, *Íon*, *Teages*128d-e, *Político* e *Protágoras*;
Fontes herméticas que contribuem com a sua interpretação profética, divinatória e a agência demoníaca: *Asclepius*, 23; *Pimander* (*Corpus Hermeticum* I);

Fontes neoplatônicas/médio-platônicas não mencionadas: Plotino, *Enéadas*, III, 4; Apuleio, *O Deus Socrático*, 15; Proclo, *Comentário a República de Platão*, 617d-e.

Fontes internas ao corpus ficiniano não mencionadas: *De Sole*; *Comentário a Plotino*; *De Amore*.

Conclui-se que o daemon socrático assume por vezes um caráter imperativo ou admoestatório (*Alcebiades* 103a), súbito e, além disso, de uma forma não denominada ou expressa enquanto um “sinal demoníaco”, divino ou como um demônio familiar (*Teeteto* 151a). Para Ficino este sinal marca e distingue aqueles que se bem conduzem em direção do divino e acessam a luz divina obtendo sua iluminação, condução e inteligência suprarracional ou extra-racional, como a fonte divina do conhecimento. Sendo assim, o daemon insere-se tanto no problema do conhecimento quanto no tema da ascensão da alma.

A imagem de Sócrates estabelecida por Ficino abre caminho para uma interpretação teológica da obra platônica por um viés cristão. Na *Apologia de Sócrates* sua interpretação lança mão de concepções demonológicas e proféticas pagãs associadas à teoria platônica dos furores divinos. Como sugere Sophia Howlett (2016, p. 35), esta visão sincrética da obra platônica associa tradições da religião pagã com a filosofia grega que enfatiza o aspecto soteriológico de Sócrates ligando-o a imagem de um salvador ou guia espiritual. Isso se confirma através das referências ao *Teages* e o aspecto contagioso e espiritual de Sócrates.

Estes elementos também sugerem fortemente um misticismo que moldou a mentalidade da Academia Platônica de Florença. Sua visão de salvador designava a imagem do filósofo enquanto um intermediário entre o mundo e o divino, estabelecendo um paralelismo entre Sócrates e o Cristo (HOWLETT, 2016 p. 56-7). Contudo, a imagem de Sócrates enquanto semelhante a um santo, como atribuiu Leonardo Bruni, não se sustentaria em Ficino, pois não existe tal projeção em seus escritos.

A mesma questão envolvendo a imagem de Sócrates no Renascimento foi desenvolvida por Raymond Marcel (1951, p. 135-6), o que nos faz colocar Ficino na trilha do socratismo cristão, movimento sustentado no grande poder de admiração que Sócrates provocou entre os cristãos. Esta visão estava ligada a uma imagem profética de Sócrates e de sua doutrina, colocando-o quase como um santo por mais sacrílega que seja tal comparação. O Humanismo teria associado elementos como a “excelência e dignidade do homem” e a condição de nobreza de sua finalidade e

natureza divinas (MARCEL, 1951, p. 137). Estes elementos estavam associados diretamente às obras humanistas e suas traduções de obras clássicas.

Consideramos que Ficino compartilhava de tal entusiasmo humanista que lhe conduziu a constituição de uma imagem socrática sapiencial, profética e quase hagiográfica que corrobora com sua tendência neoplatônica de considerar a obra platônica de um ponto de vista místico-filosófico. Esta visão estava associada também à sacralidade do passado e seus grandes sábios que suscita as narrativas da *prisca theologia* que tanto circundou e influenciou os escritos ficinianos, embora Sócrates seja omitido nas genealogias desenvolvidas por Ficino. Todavia, podemos afirmar que Sócrates foi claramente uma das fontes de admiração, inspiração, veneração, exaltação e transformação da vida humana consideradas por Ficino enquanto um modelo ou intermediário em uma forma que se assemelha aos santos cristãos em seu aspecto sacrificial expressas principalmente na *Apologia de Sócrates* e no *Fédon*. Contudo, será que esta associação com a história dos santos tem sustentação? Ou por outro lado, ao modelo da fábula antiga ligada à imagem do herói frente ao seu destino poderia ser uma segunda possibilidade como questionou Raymond Marcel?(1951, p. 137-8).

Marcel (1951, p. 140) afirmou que em Ficino não há elementos suficientes para considerar que Sócrates assumisse a imagem de um santo, muito menos de um cristão, senão a de um sábio, uma das “luzes da sabedoria”. Uma linhagem apresentada por Ficino é bastante interessante. Segundo ele, Pitágoras seria um sábio da contemplação, enquanto que Sócrates seria uma tradução deste ato, e por fim, Platão seria aquele que vai ao céu para descobri-la e retorna a terra para doá-la (FICINO apud MARCEL, 1951, idem).

Para Ficino, o sábio seria aquele que “depende apenas de Deus”, que “vive alegre” mesmo na calamidade, sem medo, dor, incorrupto pelos prazeres ou paixões, que colhe flores entre os espinhos e pérolas na lama, que ver na escuridão, embora mesmo acorrentado corra “livre e desapegado”, e por fim é “tocado pela inspiração divina” (FICINO apud MARCEL, ibidem). Em seu comentário ao *Symposium*, Sócrates é identificado com o próprio Amor, no comentário ao *Fédon* lhe coloca próximo à santidade, enquanto em *De Religione Christiana* Ficino equipara a sua biografia à vida cristã e em algumas cartas considera que este pressagia o Cristianismo (GARIN, 2009, p. 99). Como também considerou James Hankins (1990, p. 321), era comum a mentalidade ficiniana considerar Sócrates tanto como um sábio

quanto como um tipo de santo pagão, e sua posição diante do “problema socrático” seria uma forma de defesa da vida de Sócrates enquanto uma hagiografia.

Todavia, haveria uma aproximação entre o profético/demonológico e o hagiográfico? O aspecto divinatório do daemon socrático, como vimos, foi suscitado por Apuleio, e que Ficino provavelmente conhecia. Segundo Apuleio⁵³, em momentos em que a racionalidade socrática falhava o daemon lhe aconselhava com presságios e este se apoiava na divinação. Neste sentido, também seria comum ao sábio recorrer a meios semelhantes aos adivinhos e oráculos. E Sócrates assim agiu em sua vida, recorrendo ao daemon e seus presságios, seguindo-o de maneira escrupulosa e com gratidão. Sem dúvidas Apuleio é uma fonte para esta compreensão corroborando com os argumentos de Ficino, demonstrando que por mais perfeito, virtuoso e sábio seja um indivíduo como Sócrates, este se guiava não imperativamente por seu gênio humano falível, senão considerava seus presságios divinos como uma oportunidade de melhor conduzir-se para o bem e a justiça.

O profético se aproxima da santidade quando em Sócrates a ignorância se torna um recurso para se transparecer uma humildade diante do divino que é a fonte da sabedoria, posto que os pretensos sábios demonstrassem certa arrogância para com o divino. Sendo assim, segundo Hankins (1990, p. 322), o Sócrates ficiniano apresentada enquanto um sábio tomado pelo êxtase e pela sabedoria divina por meio de seu acesso demoníaco e extra-racional. Para a mentalidade dos associados à Academia florentina, a sabedoria socrática representaria um legítimo misticismo (LEPAGE, 2012, p. 46-7) fonte de uma verdadeira filosofia capaz de iluminar a alma.

Alguns podem considerar o caso de Sócrates uma patifaria ou caso de ironia. Contudo, assim como Apuleio e outros médio-platônicos e neoplatônicos, Ficino considerou o daemon socrático um caso de acesso divino e misterioso, uma confirmação de suas ideias filosófico-religiosas. O sinal demoníaco mediante audição e talvez visão indicasse sua capacidade de adentrar ao mundo divino, ouvindo e vendo, contemplando as figuras divinas que demonstram a excelência e perfeição de sabedoria e espírito de um personagem como Sócrates. Este parece ser um modelo de vida cultivada a ser seguida por aquele que quer apreciar os benefícios de uma visão e audição sublimes pautadas pelo cultivo da alma. Sendo assim, este modelo de vida em sua completude é uma *eudaimonia*, ou seja, estar de posse de um bom gênio que conduza a arroubos divinos e a um viver bem, e não aos enganos da condição terrena.

⁵³Apuleio, *O Deus Socrático*, 17.



Sendo assim, o estado de pobreza de Sócrates era material e corporal diante de suas condições domésticas precárias e sua falta de beleza física. Entretanto, era possuidor de uma verdadeira fortuna espiritual, fortuna no sentido de possuir um *agathosdaimon* guardião quanto das virtudes e beleza de sua alma. Sendo assim, vemos que o daemon socrático é um caso de demonismo profético que conduz a mântica, e talvez àética e a hagiografia.

Por fim, o aspecto que parece mais predominar é a defesa de um acesso não racional, ou seja, profético ou hierático, que garante a comunicação de uma revelação religiosa que Ficino associou com uma série de anunciadores da religião. Embora Ficino tenha excluído Sócrates das linhagens da *prisca theologia*, esta defesa nos sugere que o projeto ficiniano de uma teoria da religião assuma o recurso profético e divinatório como um elemento essencial que garante sua teoria unitária da revelação e de sua história e/ou cronologia.

Referências

- ADDEY, Cristal. The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism. In: LAYNE, D. A.; TARRANT, H. *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- ALLEN, Michael J. B. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Introduction, texts, translations. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 1981.
- APULEYO. O Deus de Sócrates. In: *Obra Filosófica*. Trad. Cristóbal M. Villalobos. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- BERGSON, Henri. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- CORRIAS, Anna. From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul's Tutelary Spirit. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 21, n.3, p. 443-462, 2013.
- FICINO, Marsilio. De Sole/Il Sole. In: *Prosatori Latinidel Quattrocento*. A cura di Eugenio Garin. Milano; Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 970-1009.
- FICINO, Marsilio. *Three Books on Life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, AZ: Medieval and Renaissance Texts & Studies/Renaissance Society of America, 1998.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume 3. Books IX-XI. Trad. Michael J. B. Allen. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2003.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology*. Volume 4. Books XII-XIV. Trad. Michael J. B. Allen. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2004.
- FICINO, Marsilio. Summary of the Apology of Socrates. In: *Gardens of Philosophy*. Ficino on Plato. Trad. Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2006.



- FICINO, Marsilio. Compendium on the Timaeus. *In: All Things Natural*. Ficino on Plato's Timaeus. Trad. Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn, 2010.
- FICINO, Marsilio. *De Amore*. Comentário a "El Banquete" de Platón. Trad. Rocío de la Villa Arduna. 3ed. Madrid: Tecnos, 1994.
- FINAMORE, John F. Plutarch and Apuleius on Socrates' Daimonion. *In: LAYNE, D. A.; TARRANT, H. The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- GARIN, Eugenio. Recenti Interpretazioni di Marsilio Ficino. *In: Interpretazioni del Rinascimento*. I 1938-1947. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- GRATTI, Beatris Ribeiro. *Sobre a Divinação, de Marco Túlio Cícero*. 2019. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance*. Volume I. Leiden: Brill, 1990.
- HERMETICA. *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New Translation, with Notes and Introduction by Brian Copenhaver*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.
- HOWLETT, Sophia. *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- JÁMBLICO. *Sobre los Misterios Egípcios*. Trad. Enrique A. R. Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
- JEDRKIEWICZ, Stefano. Sobre el Diálogo Teages, Atribuído a Platón. *In: MARTÍNEZ, Javier. Fakes and Forgers of Classical Literature*. Falsificaciones y Falsarios de la Literatura Clásica. Madrid: Ediciones Clásica, 2011.
- LEPAGE, John L. *The Revival of Antique Philosophy in the Renaissance*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- MARCEL, Raymond. "Saint" Socrate Patron de l'Humanisme. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 5, n.16(2), p. 135-143, 1951.
- MARSILII FICINI PHILOSOPHI PLATONICI MEDICI ATQUE OMNIVM PRAESTISSIMI OPERVM [...] TOMVS SECVNDVS. Paris. Guillaume Pele. 1641. Bibliothèque Numérique Médica. Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine, Paris. Disponível em <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/cote?O1177X02>.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíes*. Trad. Sérgio Milliet. 4ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores, Volume I).
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 1ed. Coimbra: CECH, 2011.
- PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade dos Santos. 3ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos A. Nunes. 2ed. Belém: UFPA, 1988.



PLATÃO. *Diálogos V. Fedro, Cartas, Primeiro Alcebiades*. Trad. Carlos A. Nunes. 2ed. Belém: UFPA, 1975.

PLATO. Theages. In. *Plato VIII*. Trad. W. R. M. Lamb. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Son, 1927. (The Loab Classical Library)

PLATÓN. *Diálogos*. Volume VIII. Leyes (Libros I-VI). Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

PLATÓN. *Diálogos*. Volume I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiz, E. LledóIñigo; C. Garcia Gual. Madrid: Gredos, 1985.

PROCLO. *Commento alla Repubblica di Platone*. Trad. Michele Abbate. Milano, Bompiani, 2004.

VOLTAIRE. *Philosophical Letters*. Or, Letters Regarding the English Nation. Trad. Prudence L. Steiner. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing, 2007.

Submetido em: 04/09/20
Aceito em: 19/10/20