

2023.2 . Ano XL . Número 46

# CALÍOPE

Presença Clássica

*separata 8*



2023.2 . Ano XL . Número 46

# CALÍOPE

## Presença Clássica

ISSN 2447-875X

*(separata 8)*

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz

Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
REITOR Roberto de Andrade Medronho

CENTRO DE LETRAS E ARTES  
DECANO Afranio Gonçalves Barbosa

FACULDADE DE LETRAS  
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS  
COORDENADOR Rainer Guggenberger  
VICE-COORDENADOR Fábio Frohwein de Salles Moniz

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS  
CHEFE Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda  
SUBSTITUTO EVENTUAL Beatriz Cristina de Paoli Correia

EDITORES  
Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL  
Alice da Silva Cunha  
Ana Thereza Basílio Vieira  
Anderson de Araujo Martins Esteves  
Arlete José Mota  
Auto Lyra Teixeira  
Ricardo de Souza Nogueira  
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO  
Alfred Dunshirn (Universität Wien)  
David Konstan (New York University)  
Edith Hall (King's College London)  
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)  
Gabriele Cornelli (UNB)  
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)  
Isabella Tardin (Unicamp)  
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)  
Jean-Michel Carrié (EHESS)  
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martín Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA  
Máscara do teatro grego. Museum of Archaeology and Anthropology, Cambridge. Foto: Rainer Guggenberger.

EDITORAÇÃO  
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 46  
Elisa Costa Brandão de Carvalho | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Ricardo de Souza  
Nogueira | Vinicius Francisco Chichurra

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ  
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ  
[www.lettras.ufrj.br/pgclassicas](http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas) – [pgclassicas@lettras.ufrj.br](mailto:pgclassicas@lettras.ufrj.br)

## *Magnum Miraculum*: os fundamentos da dignidade humana na *filosofia oculta* renascentista

Thainan Noronha de Andrade

### RESUMO

A dignidade humana foi um dos elementos centrais da cultura do Renascimento, produzindo consequências decisivas em diversos campos epistemológicos no decorrer dos séc. XIV e XVI e mudando, direta ou indiretamente, o curso da filosofia ocidental nos próximos séculos. O presente artigo aborda a consolidação desta visão, enfatizando como ela acompanhou os desenvolvimentos intelectuais do período renascentista, em especial, aquele marcado pelo interesse renovado pelo platonismo e outras correntes de inspiração mística e esotérica, fenômeno que teve em Florença seu principal centro propulsor. Como resultado da popularidade destas correntes de orientação platonizante, o presente trabalho mostra como isso se refletiu sobre as diversas visões sobre o ser humano. Inicialmente louvado por humanistas por sua virtude e razão, o indivíduo converte-se em verdadeiro herdeiro e expressão terrena do divino.

### PALAVRAS-CHAVE

Dignidade humana; Humanismo; Filosofia oculta.

SUBMETIDO: 10.4.2023 | APROVADO: 15.3.2024 | PUBLICADO: 14.9.2024

DOI [10.17074/cpc.v1i46.57971](https://doi.org/10.17074/cpc.v1i46.57971)

Por isso, ó Asclépio, que grande maravilha é o homem, um ser vivo a ser adorado e honrado; pois ele transforma sua natureza em divina como se fosse um deus; ele conhece o tipo demoníaco ao passo que reconhece que se originou deles; ele despreza a parte de si que compõe a natureza humana, tendo colocado sua confiança na divindade da outra parte. Quão mais feliz é a mistura da natureza humana! Unido aos deuses por um tipo de divindade, ele despreza internamente aquela parte de si que é terrena. Todas as outras ele atrai para si por um meio de um tipo de afeição, reconhecendo sua relação com elas por uma disposição celeste. Ele olha em direção ao céu. Ele foi colocado em um lugar mais feliz de média estatura para se compadecer daqueles abaixo de si e ser acolhido por aqueles acima. Ele cultiva a terra; rapidamente mistura os elementos; sonda as profundezas do oceano por meio da agudeza de sua mente. Tudo lhe é permitido: o próprio céu não lhe parece tão alto, pois o mede em seu inteligente pensamento como se fosse próximo. Nenhuma névoa pode ofuscar a concentração de seu pensamento; nenhuma terra espessa obstruir seu trabalho; nenhuma profundidade abismal de água bloqueia sua sublime visão. Ele é tudo e está em toda parte.<sup>1</sup>

#### INTRODUÇÃO

E

screvendo em 1860 seu clássico *A cultura do Renascimento na Itália* (*Die Kultur der Renaissance in Italien*), Jacob Burckhardt caracteriza a passagem do período medieval para o Renascimento como uma transformação completa da mentalidade do ser humano, marcada pelo surgimento da individualidade. Segundo o autor, o indivíduo deixa de ter a visão obscurecida pelo “véu” da fé, ilusão e predisposição infantil, através do qual supostamente a história e o mundo eram vistos na Idade Média. O homem medieval, somente consciente de si mesmo como parte de uma categoria social, como membro de uma raça, etnia, partido, família ou corporação, dá lugar ao homem como indivíduo consciente de si mesmo, fenômeno que teria seu pioneirismo na Itália no final do séc. XIII.<sup>2</sup>

Na obra, o autor ressalta a importância da formação da individualidade (noção que mais tarde abandonaria)<sup>3</sup> como um fenômeno autônomo e ahistórico, uma interpretação sustentada por concepções tradicionais humanistas que se tornaram, no decorrer do séc. XX, irreconciliáveis com subsequentes estudos antropológicos, filosóficos e literários.<sup>4</sup> Sobretudo, é problemático considerar que o surgimento da noção de indivíduo seja um fenômeno essencialmente renascentista, considerando que, por um lado, o próprio conceito de “pessoa” varia entre sociedades e temporalidades diversas, como pontua Peter Burke;<sup>5</sup> e, por outro, a noção de interioridade já se fazia presente séculos antes dos tempos de Dante e Petrarca.<sup>6</sup>

No entanto, há, de fato, uma crescente preocupação com a individualidade no Renascimento, manifesta na unicidade, autoconsciência e autoafirmação do indivíduo, incluindo uma ênfase em sua interioridade.<sup>7</sup> Esse fenômeno é atestado por uma série de comportamentos sociais. A unicidade do indivíduo é vista na celebração de pessoas notáveis, como Dante e Michelangelo, ambos sendo chamados de “divinos”.<sup>8</sup> A autoconsciência e autoafirmação eram expressas pelo uso frequente de termos como

“fama,” “concorrência” (“*concertazione*”, “*concorrenza*”), “emulação” (“*emulazione*”), “glória” (“*gloria*”), “inveja” (“*invidia*”), “honra” (“*onore*”), “vergonha” (“*vergogna*”), “valor” (“*valore*”) e “virtude” (“*virtù*”), cujo complexo sentido se referente a um tipo de valor pessoal; bem como na proliferação de “*ricordanze*”, diários ou autobiografias pessoais escritos na primeira pessoa, dos quais mais de em exemplares sobreviveram somente em Florença, tendo como exemplos célebres as de Pio II, de Francesco Guicciardini, do médico lombardo Girolamo Cardano e do artista Benvenuto Cellini.<sup>9</sup>

No campo visual, a autoconsciência se expressou em retratos de patrícios e autorretratos de artistas, seja na inclusão de autorretratos em pinturas de temas diversos, como os de Benozzo Gozzoli (ca. 1421-1497) em seu afresco da *Procissão dos magos* (1459), de Pinturichio (1454-1513) em sua *Anunciação* (1501) e de Rafael (1483-1520) em sua *Escola de Atenas* (1509-1511); ou retratos como pinturas independentes tendo como tema o próprio artista, como os de Parmigianino (1503-1540), Vasari e Tiziano (1488/90-1576). A preocupação do indivíduo consigo mesmo e com sua reputação social levou ao surgimento da literatura de costumes, como o extremamente influente *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione (1528), o *Galateo* de Giovanni della Casa (1558) e o *La civil conversatione* de Stefano Guazzo (1574), manuais e guias que estabelecem um código de boas maneiras e ressaltam a importância do autoconhecimento e o autoaprimoramento.<sup>10</sup>

A atenção ao indivíduo também ocorre no campo do sagrado, manifesto na interiorização da devoção religiosa. Como Delumeau pontua, o período pré-Reforma testemunhou o desenvolvimento de um tipo de individualismo religioso. A partir do séc. XIV, a piedade tornou-se menos litúrgica, desdobrando-se em devoções de caráter mais pessoal. Um dos principais exemplos dessa transformação é encontrado no *De imitatione Christi* (1420-1430) de Tomás de Kempis (1379/80-1471), a obra mais lida do séc. XV, da qual restam mais de 700 manuscritos. O livro consiste em uma experiência pessoal, um “diário íntimo” de uma alma que se separa do mundo para conversar com Jesus, de modo a tornar-

se mais receptiva ao amor divino. Outro exemplo célebre dessa interiorização da fé é a *Mendicidade espiritual* (1400) do teólogo francês Jean Gerson (1363-1429), escrito na forma de um diálogo de um homem consigo mesmo. Ambas as obras inspiradas na *Devotio moderna* de iniciadores como Jan Van Ruysbroek (1293-1381), Geert Groote (1340-1382) e os Irmãos da Vida Comum, movimento que segundo Delumeau, modificaria a devoção no Ocidente.<sup>11</sup>

No humanismo, a preocupação com o indivíduo assumiu a forma de uma glorificação do ser humano e de suas capacidades. Petrarca, nesse sentido, sublinhava a responsabilidade do indivíduo por sua própria formação e salvação, por meio do autoconhecimento. O homem é o arquiteto de sua própria alma e criador de sua própria realidade. Mesmo sendo capaz de obter todo o conhecimento do mundo, sem o conhecimento de si mesmo, não obterá o verdadeiro conhecimento, que é aquele que reside no interior de sua alma.<sup>12</sup> Em seu *Secretum*, composto na forma de um diálogo entre o próprio autor e Agostinho (baseando-se nas *Confissões* do bispo latino), Petrarca adota a concepção agostiniana da alma humana como divina e dotada de livre arbítrio, cuja vocação natural é abandonar as coisas terrenas e voltar à sua origem divina.<sup>13</sup> A partir de então, a dignidade humana tornou-se um dos temas centrais dos humanistas. O presente artigo busca delimitar as principais concepções sobre o ser humano entre os séc. XV e XVI e suas mudanças, demonstrando como essas visões acompanharam o contexto mais amplo marcado por uma gradual adoção a especulações filosóficas de caráter platonizante, as quais tinham, na dignidade humana, uma de suas principais bases.

#### A DIVINIZAÇÃO DO SER HUMANO

Inicialmente atestada por suas virtudes intelectuais, na primeira metade do séc. XV, gradualmente assume contornos platonizantes, tendência resultante da influência de fontes latinas como Cícero e Agostinho, bem como das primeiras traduções

latinas de Platão, ainda que sem as implicações metafísicas sobre a posição humana na cadeia do Ser, exploradas mais tarde por Marsílio Ficino e outros místicos renascentistas.<sup>14</sup> Em uma carta a Ludovico Alidosi (?-1430), senhor de Imola, de cerca de 1402, Coluccio Salutati (1331-1406) defende que a sabedoria e a eloquência são as virtudes próprias do homem, graças às quais ele se sobressai sobre os demais animais.<sup>15</sup>

Leonardo Bruni (1370-1444), alguns anos mais tarde, em sua *Introdução à doutrina moral (Isagogicon moralis discipline)*, escrita entre 1421-1424, destaca a necessidade de uma vida virtuosa e racional como requisitos para a felicidade humana e sua realização na obtenção do bem supremo, não mais entendido como o bem transcendental escolástico, mas, de um ponto de vista aristotélico, como uma postura prática orientada por um *éthos* direcionado ao bem viver. Para isso, é necessário que o homem cultive suas virtudes intelectuais, como a sabedoria, o conhecimento e a inteligência (“[s]apientia enim et scientia et intelligentia”) e sociais, como a prudência (“prudentia”), vinculadas respectivamente à vida ativa e contemplativa.<sup>16</sup>

Em seu *De nobilitate* (1440), Poggio Bracciolini reforça o papel da virtude na formação e no comportamento do homem. Recorrendo, como outros humanistas, ao testemunho dos antigos, sustenta que a verdadeira nobreza não vem do nascimento em uma família de posses, mas da virtude e da excelência de suas ações, habilidades ou saberes, pelas quais o indivíduo se torna reconhecido: “De fato, os antigos chamavam de nobre aquele que se tornava popular e conhecido por algo especial, por alguma habilidade ou feito extraordinários, ou célebre entre os homens por sua oratória”.<sup>17</sup>

A celebração do homem adquire um caráter espiritual mais profundo no *De dignitate et excellentia hominis (Da dignidade e excelência do homem)*, 1452) do erudito diplomata Giannozzo Manetti (1396-1459), a primeira obra renascentista dedicada à celebração do ser humano, servindo como um contraponto ao *De miseria condicionis humane* escrito pelo papa Inocêncio III no final do séc. XII. Para Manetti, inspirando-se em depoimentos de autores como Cícero, Agostinho e Lactâncio, o homem é um ser divino e superior a

todas as demais criaturas. Seu corpo, dotado de proporções e capacidades excepcionais, é a imagem e semelhança de Deus.<sup>18</sup>

Foi construído com uma aparência “mais divina que humana” (“*huius divini potius quam humani animalis forma*”) pelo Criador para servir de receptáculo adequado à sua alma divina e imortal, a qual, após sua separação corpórea, retorna ao éter, sua origem.<sup>19</sup> O autor justifica a representação antropomórfica dos deuses greco-romanos ao afirmar que “os antigos inventores das artes engenhosas” (“*veteres novique ingeniosarum artium inventores*”) pareciam concordar com que os deuses fossem representados com a aparência humana, visto que acreditavam que a natureza divina, superior à natureza das demais coisas animadas, só poderia ser representada pela mais bela das aparências, a do ser humano.<sup>20</sup>

O ser humano foi o único criado com a natureza celeste, todos outros animais possuindo apenas uma natureza terrena. Foi, assim, composto em posição ereta e bípede, para contemplar o céu e sua origem celeste. Os outros animais, ao contrário, por não terem nenhuma esperança de imortalidade, são quadrúpedes voltam-se ao que é terreno.<sup>21</sup> Sua mente é quase divina, pois detém controle sobre todos os outros seres vivos na terra, mas também sobre o corpo. Citando Lactânio<sup>22</sup> (em uma passagem que remonta ao *Timeu* de Platão),<sup>23</sup> Manetti descreve como a mente é colocada na parte superior da cabeça, cujo formato esférico emula a forma perfeita dos céus, utilizando-a como sua fortaleza, vigiando e controlando todas as coisas.<sup>24</sup>

Manetti complementa que o engenho do homem é tão grande e de tal natureza que foi a realização e conclusão da criação do mundo que, inicialmente imperfeita, foi completada pela perspicácia da mente humana:<sup>25</sup>

Nossas, ou seja, humanas (visto que são realizadas pelos homens) são as casas, todos os centros, as cidades e os edifícios do mundo, que são tantos e de tamanha excelência, que podem ser considerados mais como obras de anjos do que de homens. Nossas são as pinturas, as esculturas, as artes, as ciências, e as doutrinas [...] todas as invenções, os tipos de língua, os diferentes gêneros literários [...] são nossos, enfim,

todos os mecanismos que a extraordinária e quase incrível perspicácia e força do engenho, mais divino que humano, decidiu fabricar com uma disposição singular e única.<sup>26</sup>

Deus criou o mundo para o homem, o sacerdote do templo divino e espectador das obras e coisas celestes, a única das criaturas que, graças à sua capacidade de julgamento, pode compreender a existência de Deus, admirar suas obras e compreender sua virtude e poder.<sup>27</sup> A obra de Manetti, entretanto, não explora as implicações metafísicas da dignidade humana, recorrendo a fontes ecléticas sem uma preocupação sistemática. Essa atenção, direcionada ao caráter imortal e divino da alma humana, ficaria a cargo dos neoplatônicos renascentistas, sendo o tema central do *magnum opus* de Marsílio Ficino. Em sua *Theologia Platonica*, Ficino dedica ao ser humano o papel central na hierarquia universal. Partindo de especulações plotinianas, segundo as quais o homem seria composto pelos mesmos elementos e substâncias que o cosmos, imbuído de corpo, alma e intelecto,<sup>28</sup> o filósofo florentino concebe o homem como um microcosmo que contém tudo aquilo que o universo possui em escala maior, sendo o intermediário universal de toda a existência.

O homem (entendido como a alma) é formado por mente, razão, *idolum* e natureza, sendo parcialmente preso e parcialmente livre na ordem universal. A mente é presente na alma como uma substância superior, não como alma, propriamente, mas como “algo angélico”, algo ocupado pelas mentes superiores (“*sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata*”). Enquanto cabeça e cocheiro da alma, por sua própria natureza, imita os anjos, apreendendo tudo o que deseja não em uma sucessão temporal, mas instantaneamente (“*non successione sed momento*”), contendo todas as coisas de um modo específico, e age simultaneamente.<sup>29</sup> Ficino parte das discussões de Plotino sobre o modo como a mente concebe as ideias, apreendendo-as de modo imediato como essências transcendentais, dispensando a mediação científica da razão discursiva.<sup>30</sup>

Abaixo da mente imóvel que imita os anjos, encontra-se a razão móvel, que é o atributo da própria alma. Graças à razão,

localizada entre a mente, a “cabeça da alma”, e o “*idolum*”, seus pés, o homem é livre e senhor de si mesmo. A razão constitui a qualidade especial das almas, por meio da qual elas obtêm a capacidade de especular, partindo de um conceito universal, até a compreensão das coisas temporais e particulares, progredindo discursivamente dos princípios das coisas para as conclusões, resolvendo os efeitos em suas causas e deduzindo as causas a partir de seus efeitos. O “*idolum*”, subordinado à razão, por meio do qual ela governa o corpo, não é uma função da alma pura, mas daquela já inclinada em direção ao corpo. Essa região ou parte da alma é a sede das duas forças que se relacionam ao mundo fenomênico: a fantasia (que segue o instinto natural) e a imaginação, a coletora dos cinco sentidos (“*quinque sensuum congregatrix*”).<sup>31</sup>

Do mesmo modo que a alma do mundo liga os diversos órgãos do universo entre si, a alma do homem liga os elementos de modo harmônico para compor o corpo. Consequentemente, a alma do mundo liga-se ao corpo do mundo do mesmo modo que a alma humana se liga ao corpo humano e, finalmente, assim como a alma do homem ocupa todas as partes de seu corpo, a alma do mundo preenche toda a extensão do cosmos.<sup>32</sup> A alma humana é como um espelho (“*speculum*”) no qual a imagem da divindade é refletida, servindo como o mediador entre a realidade superior e inferior, tornando-se semelhante a Deus e aos anjos ao absorver e refletir seus influxos.<sup>33</sup> Assim, ela guarda dentro de si as bênçãos e imagens de tudo o que é mais elevado e os poderes e modelos do que é menos, detendo autonomia para se voltar tanto ao divino quanto ao corpóreo.<sup>34</sup>

Dentre todos os animais da terra, a alma do homem ocupa o topo, sendo semelhante às mentes celestes não apenas por sua habilidade de conhecer, mas pelo tipo de conhecimento, que não necessita dos elementos ou qualquer instrumento corpóreo em sua atividade intelectual, cujo funcionamento é livre e independente da matéria, que obstrui o poder de conhecer as realidades mais elevadas do universo.<sup>35</sup> A mente humana é uma centelha da Mente de Deus, possuindo em efeito o que Deus possui como causa, e as espécies produzidas por ela equivalem aos objetos da natureza,

criados pelo Intelecto divino. Assim, as espécies que emanam do intelecto individual, da mesma forma que os objetos da natureza criados pela suprema Mente, são como o círculo de luz do sol que se origina do brilho de seus raios.<sup>36</sup>

Por meio de sua parte mais elevada, a mente, a alma humana mantém contato com as mentes superiores; por meio de seu poder inferior, o “*idolum*”, com o qual governa o corpo, a alma liga-se aos ídolos das almas superiores; e por meio da natureza do corpo, ao qual o ídolo é ligado, ela se vincula às naturezas dos corpos do mundo (às quais a natureza do corpo humano se obedece). Desse modo, o ser humano é amarrado à máquina do Todo (“*toti machina*”) por três nós: pela mente com as mentes; pelo “*idolum*” com os “*idola*”; pela natureza com as naturezas. Assim como um feto que, no útero, encontra-se ligado ao corpo da mãe por uma série de cordas conectadas, do mesmo modo, por meio de sua alma, corpo e espírito, também percebe as paixões da alma, corpo e espírito da mãe.<sup>37</sup>

Concebendo o homem como um microcosmo formado pelas mesmas leis, estruturas e forças que o universo, Ficino parte de uma tradição antiga, que remonta a filósofos pré-socráticos como Anaxímenes (588-524 a.C.) e Empédocles (495-430 a.C.), sendo desenvolvida por Platão,<sup>38</sup> Hipócrates (460-370 a.C.), atingindo seus principais contornos no fim do Período Helenístico, no pensamento de Fílon de Alexandria (ca. 20 a.C.-50 d.C.), em sua tentativa de conciliar o pensamento de Platão com as escrituras judaicas. A partir de então, essa concepção se tornou amplamente difundida entre os cultos de mistério e os escritos neoplatônicos, neopitagóricos,<sup>39</sup> mágicos, astrológicos e alquímicos no curso da Antiguidade Tardia, da Idade Média e do Renascimento, sendo adotada por sistemas filosóficos como plano de fundo para a exaltação do homem como membro distinto e privilegiado do universo.<sup>40</sup>

Ficino, em especial, considerando a alma humana como a cópula ou eixo do mundo, a intermediária universal de toda a criação, ocupando o centro da hierarquia do ser e mantendo uma afinidade com toda a criação por possuir os mesmos elementos e

princípios que ela, resgata noções anteriormente abordadas por Fílon de Alexandria e Plotino. Fílon descreve a mente humana como imagem e semelhança de Deus, ocupando, nos homens, o mesmo lugar que o Criador ocupa no universo. Desenvolve, a seguir, uma noção semelhante àquela do *Filebo*, segundo a qual o ser humano, em cada estrutura de seu corpo, é ligado a todo o mundo, pois é composto pelos mesmos elementos que o “mundo maior”, ambos detendo também uma alma. O homem possui em si as naturezas de todos os animais, sendo simultaneamente, aquático, aéreo, terrestre e celestial. Ao mover-se no solo, ele é um animal terrestre; ao nadar e velejar, torna-se um animal aquático; quando seu corpo se distancia da terra, torna-se aéreo; e, finalmente, sua natureza celeste é atestada por meio de sua visão, trazendo para perto de si o sol, a lua e cada um dos planetas e estrelas fixas.<sup>41</sup>

Por outro lado, Marsilio adere à teoria microcós mica epistemológica de Plotino, de acordo com a qual, estendendo a noção de Fílon à natureza espiritual do homem, a alma é todas as coisas, é aquilo que está acima e abaixo na cadeia de emanção do mundo. Em cada ser humano, existe um mundo intelectual, vinculado a esse mundo através daquilo que é inferior, e por meio do que é superior, ao intelecto divino. Em tudo o que é intelectual, o homem encontra-se permanentemente vinculado ao mundo superior. E, por meio de tudo aquilo abaixo dessa esfera, o homem é ligado ao mundo material.<sup>42</sup> Nessa perspectiva, a totalidade inerente do ser humano também adquire um caráter verticalizado na hierarquia do ser, além de sua totalidade horizontal na esfera terrena por conter todos os elementos e forças universais dentro de si. Ao unir essas interpretações, Ficino estabelece assim um fundamento metafísico e cosmológico para exaltação do ser humano na existência.

Alguns anos mais tarde, Pico della Mirandola escreveria sua célebre *Oratio*, composta como proêmio de suas *900 conclusões*, na qual a literatura sobre o valor do homem atinge sua maior expressão.<sup>43</sup> Inspirando-se parcialmente nas ideias de Ficino, Pico assume um caminho mais controverso, transformando o homem

em um mundo em si mesmo, um microcosmo *sui generis*, cuja posição na máquina da criação é caracterizada por sua liberdade absoluta em relação ao universo, de cuja influência é totalmente livre. Em especial, uma fonte importante para a visão piquiana sobre o homem é o famoso trecho do sexto capítulo do *Asclepius* hermético,<sup>44</sup> citado no início de seu discurso. O homem é o “grande milagre” (“*magnum miraculum*”), habitante da região intermediária na existência, o mensageiro entre as criaturas. É parente daquilo que lhe é superior, e rei das coisas inferiores. Pela perspicácia de seus sentidos, da indagação de sua razão, pela luz de sua inteligência, é intérprete de natureza. Situado entre a eternidade e o fluxo do tempo, é, segundo os persas, a cópula do mundo (“*mundi copulam*”).<sup>45</sup>

Citando as escrituras (*Salmos*, 8:5), Pico sustenta que o homem é apenas um pouco inferior aos anjos. Deus, o artífice ou arquiteto divino (“*Pater architectus*”), criou o mundo visível, a casa mundana, como um templo soleníssimo do divino, composto pelas leis da sabedoria secreta (“*archanae legibus sapientiae*”). Ele adornou a região supraceleste com mentes, animou os globos celestiais etéreos com almas eternas e preencheu o mundo inferior com grande diversidade de animais. O homem foi criado por último para contemplar a beleza e a grandeza de toda a criação. Porém, tanto o plano arquetípico quanto os outros eram ausentes de matéria prima com a qual o homem pudesse ser formado, tampouco havia um lugar específico que poderia servir de moradia para a nova criação de Deus, dado que toda a criação já estava concluída. O artífice supremo decidiu que, não havendo uma essência particular a partir da qual o homem seria gerado, este seria composto pelas essências de todas as partes da criação.<sup>46</sup>

“No homem nascente, Deus insere as sementes e brotos de todas as coisas e formas de vida” (“*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae gemina indidit Pater*”). As sementes que o homem cultivar crescerão e frutificarão em si, de forma que, se cultivar sementes de vegetais, transformar-se-á em planta; se sementes racionais, um animal celeste; e, se sementes intelectuais, um anjo ou um filho de Deus. Caso o homem não se satisfaça com essas

transformações, pode refletir sobre sua própria unidade e se tornar um só espírito com Deus e se juntar “na solitária escuridão do Pai” (“*in solitaria Patris caligine*”), localizada acima de todas as coisas, fundindo-se à origem primordial do universo.<sup>47</sup>

Pico, desse modo, enfatiza a liberdade e o poder do homem em fazer seu próprio destino, podendo tornar-se o mais vil dos animais ou o mais puro dos seres, ultrapassando até mesmo os anjos ao ser capaz de unir-se a Deus. Sua liberdade é justificada por seu apartamento da unidade do cosmo. O homem não é uma parte integrante da estrutura ontológica e metafísica do universo, como em Ficino. Enquanto para este o homem é exaltado por sua posição privilegiada na hierarquia da existência, para Pico o homem consiste verdadeiramente em um mundo separado e livre de qualquer intervenção universal, ainda que seja construído com os mesmos componentes, proporções e razões do universo, contendo em si toda a sua organização ontológica (formada pelos mundos angélico, celestial e tereno) sendo propriamente um microcosmo.<sup>48</sup> Nesses termos, em seu *Heptaplus*, Pico define o homem como um quarto mundo, no qual são encontradas todas as coisas contidas nos três primeiros, criado à semelhança de Deus, sendo um *deus in terris*, o representante terreno do divino.<sup>49</sup>

Entretanto, o homem não é uma divindade *per se*, mas um participante da vida divina através de sua natureza e de seus atos, condições para atingir uma natureza mais elevada. Enquanto para a tradição platônica, à qual Ficino subscreve, o homem é ativamente divino em sua essência, cuja natureza é como a dos deuses (embora a consciência dessa natureza possa estar adormecida), para Pico essa divindade existe em potencialidade, cuja realização depende do alinhamento de sua vontade com a sabedoria divina. A filosofia oculta no decorrer do séc. XVI adotaria esses planos de fundo metafísicos sobre o homem, reforçando sua posição privilegiada na hierarquia do cosmo.

Johannes Reuchlin, em seu *De arte cabalistica*, retoma os temas abordados por Manetti, Ficino e Pico, sustentando que o homem é o mestre de todas as coisas vivas. Digno de respeito e veneração, é o belíssimo e mais nobre animal, governando todos

os demais, sendo não apenas sábio e prudente, mas contemplativo e dotado de sentimento religioso. De fato, o homem foi ornado pelos melhores e mais sagrados dons, cuja condição lhe permite alcançar aquilo que há de mais elevado com a força da qual é capaz. Ao fazer o homem do limo da terra e do sopro da vida, Deus fez algo superior à natureza. Assim, em seu revestimento de lama, o homem cuida de suas necessidades corpóreas e, pelo sopro da vida, sabiamente ama as coisas divinas. Do limo, Deus forma uma alma vivente em sua própria imagem (de acordo com a *Ideia* particular de si mesmo), nascido não de bestas selvagens, nem de plantas, pedras ou árvores, mas da boca de Deus, cujo espírito soprou na face do homem a iluminação de sua mente.<sup>50</sup>

Dessa maneira, Deus fez o homem como um intermediário, simultaneamente tocando o mundo superior e o inferior. Sua finalidade, para a qual a natureza o formou e fez, é a de “andar como os animais com seus pés no chão, mas o único de todas as criaturas a ser capaz de discursar, com sua cabeça erguida junto dos anjos no céu”.<sup>51</sup> Integrando o homem em suas elaborações cabalísticas, Reuchlin o define como um microcosmo que reflete a estrutura macrocós mica, com a qual possui correlação. Ambos, o homem-microcosmo e o universo-macrocosmo dos sentidos, tocam-se um ao outro na Mente, Metatron, no ponto de intersecção entre o mundo físico e o intelectual, o primeiro motor no Intelecto ativo e responsável pela administração da esfera celestial.<sup>52</sup>

As mesmas linhas gerais seriam abordadas menos de uma década mais tarde por Francesco Giorgio de Veneza, para quem, seguindo a esteira de seus antecessores, o homem seria a síntese de todas as coisas, um microcosmo que contem em si todas as partes do mundo maior. Semelhante ao criador, à semelhança do qual foi criado, é por isso chamado de filho de Deus, e alma é considerada como o “templo de Deus” (“*hominis animam esse templum Dei*”).<sup>53</sup> Sua natureza é superior até mesmo aos anjos, tendo em Cristo a realização paradigmática de todas as suas potencialidades, o arquétipo espiritual do ser humano. Giorgio dá continuidade ao empreendimento dos filósofos florentinos ao revestir a interpretação hermética de Pico com um verniz cristão, utilizando

as escrituras como fundamentos adicionais para justificar a importância do homem e sua superioridade aos anjos.<sup>54</sup>

Em primeiro lugar, o homem é superior aos anjos por sua constituição, ao conter, dentro de si, todas as coisas no mundo e por ser moldado à semelhança do próprio Deus Criador. Além disso, os anjos são responsáveis por cuidar dos seres humanos, tornando os humanos mais valiosos que os anjos. Essa superioridade também é vista na ordem de produção: o ser humano foi a última e extrema obra de Deus, a primeira e mais excelente na mente divina, conforme confirmam os filósofos, pois aquilo que é o primeiro a ser inventado é o último a ser executado. Ele é sacerdote e mestre de um templo (o mundo) já construído. Finalmente, assim como o Cristo encarnado era mais nobre que os anjos, depreende-se que a natureza humana é mais nobre, pois, do contrário, se a natureza humana, representada por Cristo e pela virgem, não fosse superior à dos anjos, eles jamais poderiam transcender o coro dos anjos ao ascenderem aos céus.<sup>55</sup>

Giorgio estende, assim como Manetti décadas antes,<sup>56</sup> a divindade humana ao seu corpo. Recorrendo a Vitruvius, o autor elogia a grande simetria do corpo humano, inspirando os arquitetos a construir templos, santuários, casas, colunas, epistílios, bases e outros produtos de coisas artificiosas a partir do corpo humano. Giorgio corrobora a afirmação vitruviana de que um edifício seria desprovido de uma estrutura simétrica e racional se não for construído, com exatidão, de acordo com as proporções de uma figura humana bem formada,<sup>57</sup> o mesmo ocorre com diversas outras coisas, como a arca de Noé, feita à medida do homem.<sup>58</sup>

Assim, o próprio Sumo Artífice criou todo o edifício do mundo em relação simétrica com o corpo humano e em uma relação simbólica a si mesmo, motivo pelo qual, não sem razão, um é dito macrocosmo e o outro microcosmo.<sup>59</sup>

Segundo o princípio neoplatônico de imitação ontológica, como microcosmo, o homem imitaria, em suas proporções, o macrocosmo, considerando que o inferior sempre imita o superior

sucessivamente.<sup>60</sup> Quando Deus, o supremo artífice e Arquétipo de todas as coisas, fez a esfera inteligível, prossegue Giorgio, fez também o mundo em formato esférico, assim como o homem que, situado entre Deus e o mundo, é o intermediário de todas as coisas, encerrando nele a mesma forma, refletindo a esfera intelectual em sua alma e a sensível em seu corpo, como visto nessa figura (fig. 2).<sup>61</sup>

Tomando o umbigo (segundo alguns) ou o púbis (ponto de referência que, para Giorgio, seria o mais correto) como centro, é possível traçar a forma de um círculo sobre o corpo humano, de modo que sua medida seja deduzida da forma circular, tendendo a ela. Essa inclinação ao círculo, que seria um sinal físico de sua inclinação ontológica ao divino, é confirmada pelo formato esférico da cabeça, similar ao orbe, como afirma Lactâncio (uma referência ao oitavo capítulo de *De opificio Dei*, passagem que também é citada por Manetti).<sup>62</sup> Giorgio prossegue, descrevendo toda a proporcionalidade entre as partes do corpo humano, exaltando sua harmonia.<sup>63</sup>



Figura 1. Francesco Giorgio, “*Quod homo imitetur mundum in figura circulari*”. Fonte: *De harmonia mundi totius*, 1545, l.6.2, fl. 100 v.

Dessa maneira, Giorgio adota o plano de fundo conceitual promovido por seus antecessores, porém, ressaltando suas implicações cristãs ao mesclar o enquadramento neoplatônico com suas fontes cabalísticas, fornecendo uma justificativa para a divindade de Cristo como realização última das potencialidades humanas. Essas visões sobre o ser humano seriam reunidas por Agrippa em seu grande compêndio, dedicando uma série de

capítulos à natureza física e espiritual do ser humano, baseando-se em grande medida em Giorgio.

O autor descreve como, segundo o testemunho de Hermes Trismegisto,<sup>64</sup> Deus criou duas imagens: o mundo e o homem. Um deles para que o se divertisse por meio de operações extraordinárias, o outro para desfrutar de seus prazeres. Sendo único, eterno, infinito, imensurável, onipotente, e fonte de toda vida e bondade, Deus criou o mundo perpétuo e incorruptível, a maior das existências, a partir do nada (“*ex nihilo*”) e independente da ação de qualquer natureza ou de qualquer matéria pré-existente, dotando-o do dom de produzir todas as coisas impregná-lo com sementes vitais. Como bondade suprema, o seu Verbo, a primeira ideia de todas as coisas, com sua ótima vontade e amor essencial, produziu o mundo extrínseco a partir do mundo exemplar intrínseco, o mundo ideal, sem transmitir, entretanto, a essência de sua ideia, mas criando o mundo eterno do nada, tendo como arquétipo aquilo que se encontra na eternidade.<sup>65</sup>

Deus também criou o homem à sua imagem (“*[c]reavit Deus etiam hominem ad imaginem suam*”), pois, assim como o mundo é a imagem de Deus, assim o homem é a imagem do mundo. Por isso, alguns acreditam que o homem não é simplesmente criado à imagem de Deus, mas também à imagem da imagem, chamado assim de microcosmo, o mundo menor. O mundo é um animal racional e imortal; o homem, do mesmo modo, é um animal racional, porém mortal e dissolúvel. No entanto, recorrendo novamente à autoridade de Trismegisto,<sup>66</sup> Agrippa sustenta que, sendo o mundo imortal, é impossível que qualquer uma de suas partes morra, explicando que a “morte humana” é um conceito vão e inexistente, tratando-se apenas da separação entre a alma e o corpo.<sup>67</sup>

Baseando-se em neoplatônicos cristãos como Ficino, Pico, Reuchlin e Giorgio, Agrippa defende que a verdadeira imagem de Deus é seu Verbo, Sabedoria, Vida, Luz e Verdade, existente por si mesmo, do qual a alma humana é a imagem, motivo pelo qual é dito que o homem é a imagem de Deus, e não a imagem do mundo ou das criaturas. Pois, assim como Deus não pode ser

tocado, ouvido ou visto, do mesmo modo a alma do homem não pode ser vista, escutada ou tocada.<sup>68</sup>

Assim como Deus é infinito, onisciente e senhor de todas as coisas, de modo semelhante a alma humana livre, ilimitada e tudo abarcando com seu pensamento, governando seu corpo como deus, governa o universo. Selada pelo Verbo de Deus, a alma do homem necessitou ser revestida pelo “homem corpóreo”, feito a partir do consumadíssimo exemplar do mundo. O homem, o outro mundo (“*alter mundus*”), a “outra imagem de Deus” (“*altera Dei imago*”), possui em si mesmo tudo aquilo contido pelo mundo maior, e nada existe neste que não seja encontrado no próprio homem, todas as coisas realizando no menor as mesmas funções que realizam no mundo maior. Existem nele os mesmos elementos com suas respectivas propriedades; o mesmo corpúsculo etéreo, o veículo da alma, cujas proporções correspondem às do céu; a mesma vida vegetativa das plantas; os sentidos dos animais; o espírito celeste; a razão angélica e a mente divina: “[É], simultaneamente, a verdadeira conjunção e posse divina de todas estas coisas em uma só”.<sup>69</sup>

Portanto, o homem é a imagem manifesta, o templo de Deus,<sup>70</sup> contendo em si tudo aquilo que está em Deus. No entanto, por sua eminência, o Criador contém todas as coisas por seu próprio poder e por ser a causa e princípio mais simples de todas as coisas; ao homem, entretanto, deu o poder de semelhantemente conter tudo, mas em determinado ato e composição, “como um elo, nó ou vínculo de tudo” (“*velut omnium nexus, vinculum atque nodus*”). Um privilégio concedido somente ao homem, apenas ele podendo regozijar-se de manter correspondência (“*symbolum*”), ação e contato com todas as coisas: ele simboliza (ou corresponde) com a matéria em sua forma apropriada; com os elementos em seu corpo quádruplo; com as plantas com sua virtude vegetativa; com os animais com a sensitiva; com os céus pelo espírito etéreo e pelo influxo das partes superiores nas inferiores; com os anjos no intelecto e na sabedoria; com Deus pelo domínio de todas as coisas.<sup>71</sup>

O ser humano conversa com Deus e com as inteligências pela fé e sabedoria; com os céus e os seres celestes pela razão e discurso; com os inferiores e sensíveis pelos sentidos, exercendo seu domínio. Age e tem poder sobre todas as coisas, sobre até mesmo o próprio Deus, ao compreendê-lo e amá-lo. Assim como Deus tudo conhece, ao homem é possível tudo conhecer, pois, com cada elemento determinado, possui em comum o Ser ou a Verdade em si mesma. Nem é encontrado algo no homem, nem sequer uma disposição, no qual não brilhe algo do divino, nem há algo em Deus, que o próprio não tenha também representado no homem.<sup>72</sup>

“Todo aquele, assim, que conhece a si mesmo, conhecerá a si mesmo em todas as coisas”.<sup>73</sup> Conhecerá primeiro Deus, à cuja imagem foi feito; conhecerá o mundo, cuja semelhança carrega; conhecerá todas as criaturas, com as quais se simboliza e aquilo que pode ser extraído das pedras, plantas, animais, elementos, céus, demônios, anjos e de qualquer coisa, e de que modo as coisas particulares, em seu lugar, tempo, ordem, medida, proporção e harmonia, se acomodam e se atraem, como a magnetita. Agrippa estende esses princípios também à alquimia, referindo que Geber, em sua *Summa alchymiae*, ensina que ninguém pode atingir a perfeição dessa arte sem que reconheça os princípios da alquimia em si mesmo.<sup>74</sup>

O autoconhecimento, para o autor, é a condição para que o homem realize sua vocação natural. Quanto mais o adepto conhecer a si mesmo, maior força de atração obtida e maiores e mais maravilhosos efeitos suas operações produzirão, ascendendo à maior perfeição, pois assim “se torna filho de Deus, transformando-se em sua imagem, que é Deus”,<sup>75</sup> unindo-se ao Criador, algo vedado aos anjos, ao mundo ou qualquer outra criatura. Unido a Deus, unem-se todas as coisas que estão no homem, inicialmente sua mente, então os espíritos e as virtudes animais, a virtude vegetativa e todos os elementos até a matéria, trazendo consigo o corpo, que se transforma em algo superior, de natureza celeste, até ser glorificado em imortalidade.<sup>76</sup> Fiel ao seu propósito de estabelecer uma doutrina coerente sobre o saber

oculto a partir da combinação e harmonização de uma miríade de fontes anteriores, Agrippa concilia as perspectivas de Ficino e Pico, considerando o ser humano simultaneamente um mundo em si mesmo, mas integrado à hierarquia do ser, em contato com todas as coisas, com as quais possui uma afinidade inerente por tê-las expressas em si mesmo.

Assim como Giorgio, o autor estende essa lógica ao próprio corpo humano no capítulo XXVII do segundo livro da obra. O homem, por ser “a obra mais bela e absoluta de Deus” (“*pulcherrimum absolutissimumque Dei opus*”), a imagem e microcosmo dotado de uma composição mais perfeita, de uma harmonia mais sutil e de uma dignidade mais sublime, contém em si todos os números, medidas, peso, movimento, elementos e todos os outros componentes. Nele, como no supremo artifício, todas as coisas adquirem uma certa condição superior, além da harmonia comum que existe em outros corpos compósitos. Por isso, (baseando-se em Vitruvius) Agrippa conta como todos os antigos em tempos remotos utilizavam os dedos humanos como padrão de numeração, deduzindo de partes do corpo humano as medidas, proporções e harmonias, com as quais construíram templos, edifícios, casas, teatros, navios, máquinas e todo tipo de engenhosidade, bem como partes e membros de suas invenções e edifícios, como colunas, arquivoltas, bases, antas, estilobatas entre outros, todos feitos à medida do corpo humano.<sup>77</sup>

Do mesmo modo, Deus ordenou que Noé fizesse a arca segundo a medida do homem, “de modo que ele próprio fabricou toda a máquina do mundo em simetria com o corpo humano”,<sup>78</sup> chamando aquele de macrocosmo (“*magnus mundus*”), e este de microcosmo (“*minor mundus*”). Agrippa parte então para uma longa descrição das diversas proporções do corpo humano e de como figuras geométricas são formadas a partir de suas diversas posições, especialmente o círculo e o quadrado, fornecendo diversas ilustrações desses conceitos, como as figuras 2 a 4.<sup>79</sup>

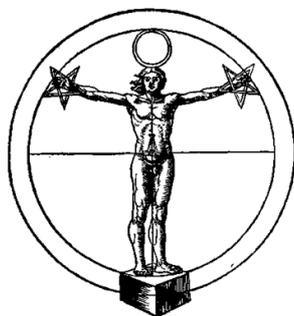


Figura 2. Heinrich Cornelius Agrippa, “*Homo circularis*”. Agrippa, *De occulta philosophia*, II.27, p. 329.

A gravura de Agrippa ilustra a circularidade inerente ao corpo humano e sua posição na hierarquia do universo. O centro do círculo encontra-se em seu umbigo, sobre o qual é posicionada uma ferramenta medieval de nivelamento construtivo, atestando a posição exata do homem no centro do mundo. A figura se apoia sobre um cubo, um símbolo da existência material formada pelos quatro elementos, em oposição ao círculo do mundo inteligível e divino sobre a cabeça do homem, a qual serve como reflexo da realidade transcendente, tal como descrito por Agrippa. A ilustração, assim, mostra o aspecto divino da forma circular, representando a realidade divina sobre a cabeça da figura; a microcômica, a própria cabeça do homem; e o macrocosmo, o círculo que engloba toda a ilustração, em uma cadeia de emanção e imitação ontológica. A agência e poder do homem sobre as forças estelares, por sua vez, são aludidos pelas estrelas que segura em suas mãos, atestando sua capacidade de influenciar o universo e, portanto, sua posição como *deus in terris*. A noção do homem como microcosmo ressurgiu em outras gravuras, como nas figuras 3 e 4.

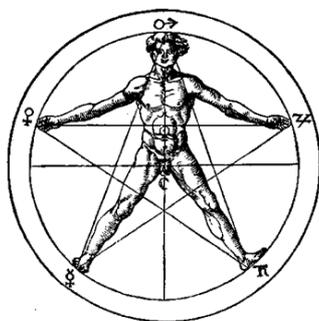


Figura 3. Heinrich Cornelius Agrippa, “*Homo planetarum circularis*”. Agrippa, *De occulta philosophia*, II.27, p. 331.

Na primeira delas, a figura surge posicionada segundo a forma de um pentagrama. Inscritos nas bordas de um círculo que circunscribe o corpo humano, cada planeta rege uma região específica da figura vista de frente: Marte, a cabeça; Júpiter, o braço direito; Vênus, o esquerdo; Saturno, a perna direita; Mercúrio, a perna esquerda; Sol, o umbigo; e a Lua, a genitália. Por um lado, a gravura se refere à ideia de que todas as coisas se encontram no homem, especialmente as forças estelares, as quais, segundo o relato hermético contido no *Poimandres*, foram responsáveis pela própria criação da humanidade.<sup>80</sup> Por outro, reversamente, interpretada no contexto da obra de Agrippa, a imagem ressalta a possibilidade do homem de controlar essas forças celestes.

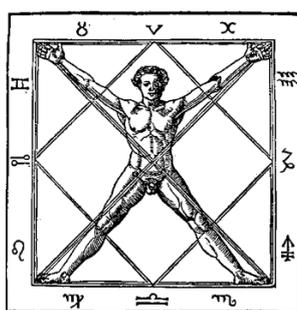


Figura 4. Heinrich Cornelius Agrippa, “*Homo signorum quadratus*”. Agrippa, *De occulta philosophia*, II.27, p. 332.

O aspecto celeste do ser humano e suas correlações são também mostrados na forma do quadrado, o “*Homo quadratus*” (fig. 4), que apresenta uma figura humana enquadrada por uma moldura contendo os signos zodiacais, dos quais uma série de linhas interpenetram a figura, aludindo às ligações sutis entre os astros e o corpo humano.

Essas duas últimas figuras são variações do tema do *Homem zodiacal* (ou “*Homo signorum*”), uma tradição iconográfica medieval extremamente difundida em livros, folhetos e almanaques populares, que se assenta na ideia de que cada signo ou planeta possui uma correspondência a uma parte do corpo humano. Esse gênero imagético, utilizado como referência por médicos, cirurgiões-barbeiros e profissionais leigos, visava mostrar o domínio de cada signo sobre sua correspondente parte do corpo, visando determinar a hora apropriada para a cirurgia, sangria, administração de medicamentos ou mesmo o corte de cabelos e unhas, evitando a realização de cirurgias ou intervenções nas partes do corpo em cujo signo a lua estivesse posicionada, o que poderia provocar a morte do paciente.<sup>81</sup>

Baseando-se, em última instância, na antiga analogia entre microcosmo e macrocosmo, cujas raízes remontam aos tempos assírio-babilônicos, a atribuição de cada signo a cada membro do corpo humano teve sua primeira exposição na obra do astrólogo romano Marcus Manilius (séc. I d.C.),<sup>82</sup> sendo amplamente difundida no decorrer da Antiguidade Tardia e Idade Média, adquirindo suas implicações médicas a partir da difusão de textos árabes no Ocidente no séc. II.<sup>83</sup> Em Agrippa, entretanto, a conotação distancia-se dos exemplares utilizados pela medicina astrológica.

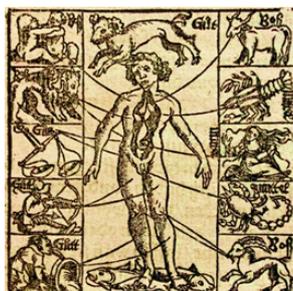


Figura 5. “*Homo signorum*”, 1528. Fonte: Müller, Johannes, 1528, fl. iij r.

Nessa tradição, em imagens como o “*Homo signorum*” (fig. 5) do manual de medicina astrológica *Natürliche Kunst der Astronomie* (*Arte natural da astronomia*, 1528) atribuído ao matemático, cosmógrafo e astrólogo germânico Johannes Müller von Königsberg (1436-1476), há uma ênfase na subordinação e passividade do ser humano perante as forças implacáveis dos céus, uma orientação impulsionada pela literatura astrológica medieval, especificamente pelos escritos do astrólogo árabe Albumasar (787-886), o qual, segundo Charles Clark, foi responsável por popularizar o tema do *Homem zodiacal* no Ocidente latino.<sup>84</sup>

Em seu *Introductorium in astrologiam* (ca. 848, traduzido para o latim no séc. XII),<sup>85</sup> o autor reforça a crença na força dos planetas sobre o ser humano, sendo capazes até mesmo de afetar sua alma, sugerindo uma espécie de determinismo astrológico. Para ele, o livre arbítrio do homem está sujeito às influências estelares, que determinam a relação entre a alma racional e a alma animal do ser humano.<sup>86</sup>

Em Agrippa, por outro lado, as composições ressaltam a dignidade microcós mica do homem, sua posição privilegiada e divina na máquina do mundo, partindo das especulações de Ficino e Pico sobre a superioridade da alma humana sobre as influências planetárias, cujas forças é capaz de manipular.<sup>87</sup> O autor conclui sua longa descrição das proporções humanas com a explicação de como o artesão do mundo, antes de enviar a alma ao corpo, garantiu antes que o receptáculo da alma fosse apropriadamente digno para servir de habitação para a substância divina. Por esse

motivo, conta que os antigos etíopes escolhiam seus governantes não por sua força ou riquezas, mas por sua beleza e boa disposição, pois essas características seriam indicativas da grandiosidade da alma.<sup>88</sup>

Agrippa assim vincula a divindade humana à concepção neoplatônica sobre o belo, difundida pelos escritos de Marsilio Ficino e seus seguidores no curso do séc. XVI,<sup>89</sup> estabelecendo uma afinidade, já desenvolvida no sistema filosófico ficiniano entre as proporções corpóreas e as virtudes da alma em um complexo esquema de correspondências. Em nível teórico, essas correspondências se estendem a todo o universo e seus diversos níveis, possibilitando ao indivíduo o acesso a forças superiores, por meio das quais é capaz de produzir efeitos extraordinários e escalar entre os planos do ser até se unir ao divino. A ciência de como manipular essas “virtudes ocultas”, conhecida entre os neoplatônicos renascentistas como magia, trouxe implicações significativas não somente para os campos filosófico e religioso, mas também, direta e indiretamente, para as artes, especialmente no que tange às visões acerca das relações entre o homem e a natureza.

#### CONCLUSÃO

A dignidade humana, um dos temas centrais da filosofia oculta renascentista, inicialmente exaltada em termos morais e intelectuais pelos humanistas italianos, a partir de meados do séc. XV, com a circulação dos escritos dos magos renascentistas, assume um caráter metafísico e místico em diversas interpretações, reunidas no grande manual de Agrippa, assentando-se em bases neoplatônicas, herméticas e cabalísticas. Esse fenômeno foi parte de um processo mais amplo marcado pelas transformações filosóficas e culturais promovidas pelo neoplatonismo florentino sob a égide da família Médici na segunda metade do *Cinquecento* em Florença,<sup>90</sup> de onde se difundiria para o restante do continente no curso do século seguinte.

Um dos campos receptivos a essas noções seria a literatura sobre arte, na qual as bases intelectuais da ideia de dignidade humana seriam apropriadas e aplicadas ao artista e seu ofício, auxiliando na mudança de sua posição social, bem como do valor de sua arte (embora não fosse uma mudança de alcance generalizado a todos os artistas). Seu impacto sobre a mudança da posição social do artista seria permanente, estimulando sua autonomia criativa e contribuindo para uma maior valorização de sua arte nos séculos seguintes. Ainda que o caráter metafísico da dignidade humana, diante das crises religiosas protagonizadas pela Reforma Protestante e a Contrarreforma, passasse a ser visto com suspeição por suas implicações heréticas e demasiadamente “pagãs”, o valor que essas concepções atribuíam ao indivíduo, embora secularizado, deixar-se-iam marcas permanentes na cultura ocidental, especialmente no racionalismo do séc. XVII e seus desenvolvimentos intelectuais e científicos.

ABSTRACT

Human dignity was one of the core elements in Renaissance culture, producing decisive consequences in several epistemological Fields throughout the 14th and 16th centuries and changing, directly or indirectly, the course of Western philosophy in the following centuries. The present article approaches the consolidation of this view, with an emphasis on how it accompanied the intellectual developments in the Renaissance period, in particular, that marked by and renewed interest for the Platonism and other mystically and esoterically inspired currents, phenomenon which had in Florence its propellant center. As a result of the increasing popularity of these currents of Platonic orientation, the present study shows how it was reflected on the different views about the human being. Initially praised by its virtue and reason, the individual converts into a true heir and earthly expression of the divine.

KEYWORDS

Human dignity; Humanism; Occult philosophy.

REFERÊNCIAS

- AGRIPPA, Heinrich Cornelius. **De occulta philosophia libri tres**. Edited by Perroni Campagni. Leiden; New York: E.J. Brill, 1992.
- AKOPYAN, Ovanes. **Debating the Stars in the Italian Renaissance**: Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Its Reception. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- ALLEN, Michael J.B. Introduction. In: ALLEN, Michael J.B.; REES, Valery; DAVIES, Martin (Ed.). **Marsilio Ficino**: His theology, his philosophy, his legacy. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, p. xiii-xxii
- BIONDI, Franco A. Traduzindo a Devotio Moderna: De Imitatione Christi e os "Irmãos e Irmãs de Vida Comum". In: HISTÓRIA E DEMOCRACIA: PRECISAMOS FALAR SOBRE ISSO, 2018, Guarulhos. **Anais [...]**. Guarulhos: Anpuh, 2018. p. 1-12.
- BRACCIOLINI, Poggio. **De nobilitate**. Bryn Mawr College Library, MS 48, Bibliotheca Philadelphiensis, 1440.
- BRUNI, Leonardo. **Opere letterarie e politiche**. A cura di Paolo Viti. Novara: UTET, 2013.
- BURCKHARDT, Jacob. **The Civilization of Renaissance in Italy**. London: Phaidon Press, 1950.
- BURKE, Peter. **O Renascimento italiano**. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.
- CELENZA, Christopher S. The revival of Platonic philosophy. In: HANKINS, James (Ed.). **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 72-96.
- CLARK, Charles. The Zodiac Man in Medieval Medical Astrology. **Quidditas**, v. 3, article 3, 1982, p. 13-38.
- COLEMAN, Anthony P. **Lactantius the Theologian**: Lactantius and the Doctrine of Providence. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2017.
- CONGER, George Perrigo. **Theories of Macrocosm and Microcosm in the History of Philosophy**. New York: Columbia University Press, 1922.
- COPENHAVER, Brian P. (Ed.). **Hermetica**: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction. Cambridge University Press, 2000.
- DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. Commento sopra una Canzona de Amore. In: \_\_\_\_\_. **De hominis dignitate, heptaplus, de ente et uno e scritti vari**. A cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1942. p. 443-582.

\_\_\_\_\_. Heptaplus. In: \_\_\_\_\_. **De hominis dignitate, heptaplus, de ente et uno e scritti vari**. A cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1942, Heptaplus, p. 167-384.

\_\_\_\_\_. Oratio de hominis dignitate. In: DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **De hominis dignitate, heptaplus, de ente et uno e scritti vari**. A cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1942, p. 101-166.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Edições 70, 2017.

EMISON, Patricia A. **Creating the Divine Artist: from Dante to Michelangelo**. Leiden; Boston: Brill, 2004.

FICINO, Marsilio. **Platonic Theology**. English translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin text edited by James Hankins with William Bowen. London: Harvard University Press, 2004. v. 4. (The I Tatti Renaissance Library).

\_\_\_\_\_. **Platonic Theology**. English translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin text edited by James Hankins with William Bowen. London: Harvard University Press, 2003. v. 3. (The I Tatti Renaissance Library).

\_\_\_\_\_. **Platonic Theology**. English translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin text edited by James Hankins with William Bowen. Cambridge MA/London: Harvard University Press, 2001. v. 1. (The I Tatti Renaissance Library).

\_\_\_\_\_. **Commentary on Plato's Symposium**. The Text and a Translation, with an Introduction by Sears Reynolds Haynes. Columbia: University of Missouri, 1944.

\_\_\_\_\_. **Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei: Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei. Iamblichus de mysterijs Aegyptiorum, Chaldaeorum, & Assyriorum. Proclus in Platonium Alcibiadem, de anima & daemone. Idem de sacrificio & magia**. Basileia: per Mich. Isingrinium, 1532.

GARIN, Eugenio. O homem renascentista. In: GARIN, Eugenio (Org.). **O homem renascentista**. Lisboa: Editorial Presença, 1991. p. 9-11.

\_\_\_\_\_. **O zodíaco da vida: a polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI**. Lisboa: Editora Estampa, 1987.

\_\_\_\_\_. Introduziona. In: DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **De hominis dignitate, heptaplus, de ente et uno e scritti vari**. A cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1942, p. 1-59.

GIORGIO, Francesco. **De harmonia mundi totius**. Parisiis: Apud Andream Berthelin, 1545.

KLEIN, Robert. **A forma e o inteligível**: escritos sobre o Renascimento e a arte moderna. Tradução de Cely Arena. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

KRISTELLER, Paul Oskar. Marsilio Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to Him in the Caetani Codex of Dante. **Renaissance Quarterly**, [s.l.], v. 36, n. 1, 1983, p. 1-47.

\_\_\_\_\_. The Platonic Academy of Florence. **Renaissance News**, [s.l.], v. 14, n. 3, out. 1961, p.147-159.

LACTANTIUS. **L'ouvrage du Dieu créateur**. Paris: Éditions du Cerf, 1974. v. 1. VIII.2-5, p. 148-150.

MANETTI, Giannozzo. **Dignità ed eccellenza dell'uomo**. Testo latino a fronte, a cura di Giuseppe Marcellino. Introduzione di Stefano U. Baldassarri. Firenze; Milano: Giunti, 2018.

MANILIUS, Marcus. *Astronomica*. Edidit George P. Goold. Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft, 1985.

MARTIN, John. Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe. **The American Historical Review**, v. 2, n° 5, December 1997, p. 1309-1342.

MAṢĀR, Abū. **The Great Introduction to Astrology**. The Arabic Original and English Translation edited and translated by Keiji Yamamoto and Charles Burnett. Leiden; Boston: Brill, 2019, v. 1.

MÜLLER, Johannes. **Natürliche Kunst d[er] Astronomiei**. Strassburg: Christian Egenolph, 1528.

PETRARCA, Francesco. **Opera quae extant omnia**: in quibus praeter theologica, naturalis moralisque philosophiae praecepta, liberalium quoque artium encyclopediam, historiarum thesaurum, & poesis divinam quandam vim, par cum sermonis maiestte, coniuncta invenies. Basileae: Per Sebastianum Henricpetri, 1581.

\_\_\_\_\_. **Secretum**. A cura di Enrico Fenzi. Milano: Mursia, 1992.

PHILO. **On the Account of the World's Creation given by Moses (De Opificio Mundi); Allegorical Interpretation of Genesis II., III. (Legum Allegoria)**. With an English Translation by F.H. Colson and the Rev. G.H. Whitaker. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1958, v. 1.

PHOTIUS. **Bibliothèque**. Texte établi et traduit par René Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1974, v. 7.

PLATÃO. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. **Timeu e Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLOTINUS. **The Six Enneads**. Translated by Stephen Mackenna and B.S. Page. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1977. (Great Books of the Western World, 17).

REUCHLIN, Johannes. **De arte cabalistica libri tres**. Hagenau: apud Thomam Anshelmum, 1517.

ROBB, Nesca A. **Neoplatonism of the Italian Renaissance**. New York: Octagon Books, 1968.

SALUTATI, Coluccio. **Epistolario**. Roma: Forzani E.C. Tipografi del Senato, 1896. v. 3.

SANTOS, Rafael Padilha dos; OLIVIERO, Maurizio; PILAU SOBRINHO, Liton Lanes. O Resgate Do Humanismo Natural e suas Contribuições para o desenvolvimento dos pressupostos Político-Econômicos da Cultura Jurídica Ocidental. **Novos Estudos Jurídicos**, [s.l.], v. 19, n. 4, 1 dez. 2014, p. 1385-1404.

VITRUVIUS, Marcus. **De architectura libri decem**. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1899.

<sup>1</sup> Ficino, *Mercurii Trismegisti Pymander, Asclepius*, p. 123-124: “Propter hoc o Asclepi magnum miraculum est homo, animal adorandum et honorandum. hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus. Hoc daemonum genus novit, utpote qui cum isdem ortum se esse cognoscat. Hoc humanae naturae partem in se ipso despicit, alterius partis divinitate consisus. O hominum quanta est natura, temperata felicis, ad suis cognata divinitate coniunctus, partem sui, qua terrenus est, despicit, caetera omnia quibus se necessarium esse coelesti dispositione cognoscit, nexu secum charitatis astringit, sicque suspicit coelum: Sic ergo feliciore loco medietatis est positus, ut quae infra se sunt, diligat, ipse à superioribus diligatur: colit terram, elemetis velocitate miscetur; acumine mentis in maris profunda descendit, omnia illi licent, non coelum videtur altissimum, quasi enim e proximo sagacitate animi intuetur. Intentionem animi eius nulla aeris caligo confundit, non depressitas terrae opera eius impedit, non aque altitudo profunda despectum eius obtundit: omnia idem est, et ubique idem est”. (Todas as traduções são do autor, exceto quando indicado).

<sup>2</sup> Burckhardt, 1950, p. 81.

<sup>3</sup> Burke, 2010, p. 230.

<sup>4</sup> Cf. a discussão de Martin, 1997, p. 1311.

<sup>5</sup> Burke, 2010, p. 230.

<sup>6</sup> Martin, 1997, p. 1322.

<sup>7</sup> Burke, 2010, p. 230; Martin, 1997, p. 1321-1341.

<sup>8</sup> Emison, 2004.

<sup>9</sup> Burke, 2010, p. 230-233; Garin, 1991, p. 9-11.

<sup>10</sup> Burke, 2010, p. 230-233

<sup>11</sup> Delumeau, p. 127-128. A *Devotio Moderna* (Devoção Moderna), foi um movimento de reforma espiritual originado no final do séc. XIV e influente até o séc. XVI, segundo o qual seus fiéis buscavam seguir os ideais do cristianismo primitivo, desapegando dos bens materiais e praticando exercícios ascéticos. Cf.: Biondi, 2018, p. 1-12.

<sup>12</sup> Petrarca, *Opera*, Vera sapientia, I, p. 325.

<sup>13</sup> Petrarca, *Secretum*.

<sup>14</sup> Robb, 1968, p. 22, 40-41.

<sup>15</sup> Salutati, *Epistolario*, v. 3, XIII.3, p. 599.

<sup>16</sup> Bruni, *Opere*, Introduzione ala dottrina morale, p. 219 s.; Santos; Oliviero; Pilau Sobrinho, 2014, p. 1401.

<sup>17</sup> Bracciolini, 1440, fl. 5 r.: Nobilem vero, antiqui appellabant, eum qui ob aliquam praecipuam rem notus vulgatus, et aliquo facto artemque insignis erat, et sermone hominum celebris.

<sup>18</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, I.1, p. 52 s..

<sup>19</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, I.1, p. 52, II.1, p. 114 s., III.18, p. 203-202.

<sup>20</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, III.18, p. 200-201.

<sup>21</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, I.14, p. 66-68.

<sup>22</sup> Lactantius, 1974, v. 1, VIII.2-5, p. 148-150. Sobre a antropologia de Lactância, cf. Coleman, 2017, p. 139-190.

<sup>23</sup> Platão, *Timeu*, 44d, p.123.

<sup>24</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, I.15, p. 68

<sup>25</sup> A crença de que o homem seria o fim ou a conclusão de todas as coisas remonta ao pensamento de Filon de Alexandria. Cf. Philo, *De opificio mundi*, XXVII.82, p. 66-67.

<sup>26</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, III.20, p. 202-205: “Nostra namque, hoc est humana, sunt quoniam ab hominibus effecta cernuntur: omnes domus, omnia opida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum edificia, que nimirum tanta et talia sunt, ut potius nigelorum quam hominum opera ob magnam quandam eorum excellentiam iure censeri debeant. Nostre sunt picture, nostre sculpture; nostre sunt artes, nostre scientie, nostre [...] sapientie; [...] omnes adinventiones, nostra omnia diversarum linguarum ac variarum literarum genera [...] Nostra Denique sunt omnia machinamenta, que admirabilis et peve incredibilis humani vel divini potius ingenii acies et acrimonia singulari quadam ac precipua solertia moliri fabricarique constituit”.

<sup>27</sup> Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, III.51, p. 238-239.

<sup>28</sup> Plotinus, *The six Enneads*, II.1.3, p.41; IV.3.11 p.148; IV.7.1-2, p.191-2; IV.7.12 (17), p. 199. A referência plotiniana em Ficino é evidente pela escolha do subtítulo da obra, cujo nome “*Da imortalidade da alma*” (*De immortalitate animorum*) é retirado do sétimo tratado da quarta *Enéada* de Plotino, Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (*Sobre a imortalidade da alma*) e de um tratado posterior homônimo de Agostinho.

<sup>29</sup> Ficino, *Theologia Platonica*, v. 4, XIII.2.18, p.138-140.

- <sup>30</sup>Plotinus, *The six Enneads*, IV.1.1, p. 139; V.8.5, p. 242.
- <sup>31</sup>Ficino, *Theologia Platonica*, v. 4, XIII.2.18, p. 138-140. As discussões sobre a imaginação feitas por Ficino reverberaram em teorias estéticas no curso do séc. XVI assumindo formas contornos importantes.
- <sup>32</sup>Ficino, *Theologia Platonica*, v. 1, IV.1.23, p. 287.
- <sup>33</sup>Ficino, *Theologia Platonica*, v. 1, Proemium 2, p. 8, III.1.15.
- <sup>34</sup>Ficino *Theologia Platonica*, v. 1 IV.2.4, p. 300.
- <sup>35</sup>Ficino, *Theologia Platonica*, v. 3, X.5.4-6, p. 154-156.
- <sup>36</sup>Ficino, *Theologia Platonica*, v. 3, XI.2.4, p. 208.
- <sup>37</sup>Ficino, *Theologia Platonica*, v. 4, XIII.2.16, p. 136-138.
- <sup>38</sup>Platão, *Filebo*, 29a-30a, p. 79-83. Sócrates descreve como os quatro elementos que compõem o universo, o fogo, ar, água e terra, também são encontrados no ser humano. Cujas própria existência deriva destes mesmos elementos em nível macrocósmico. Considerando que corpo é o nome atribuído a tudo aquilo que possui unidade, por extensão, o mesmo termo pode se aplicar àquilo chamado de cosmo. O corpo humano, visto que é formado pelos elementos do corpo do mundo, tendo-o como sua origem, dele extrai seu sustento e conservação. Por consequência, assim como o corpo humano é animado, também é animado o corpo do mundo, “possuindo as mesmas e ainda mais belas coisas que o nosso”.
- <sup>39</sup>Conforme Conger pontua, a atribuição feita por Fício (ca. 810/820-893), em sua *Biblioteca*, de que a teoria do microcosmo teria sido elaborada por Pitágoras não corresponde à realidade, baseando-se em obras neopitagóricas pseudepigráficas. Esta noção atinge seus contornos mais definidos no contexto intelectual alexandrino no período helenístico, ou seja, séc. posteriores aos tempos de Pitágoras. Conger, 1922, p. 19; Photius, *Bibliothèque*, v. 7, 249, 400a, p. 131.
- <sup>40</sup>Conger, 1922, p. 1-28.
- <sup>41</sup>Philo, *De opificio mundi*, XXIII.69-71, p. 54-55; LI.146-147, p.114-117.
- <sup>42</sup>Plotinus, *The six Enneads*, III.4.3, p. 98.
- <sup>43</sup>Garin, 1942, p. 23.
- <sup>44</sup>Copenhaver (Ed.), *Hermetica*, Asclepius, 6, p. 69-70.
- <sup>45</sup>Della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, p. 103.
- <sup>46</sup>Della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, p. 104.
- <sup>47</sup>Della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, p.106.
- <sup>48</sup>Della Mirandola, *Comento sopra una Canziona de Amore*, I.12, p. 478.
- <sup>49</sup>Della Mirandola, *Heptaplus*, 7-8, Aliud proemium totius operis, p.192.
- <sup>50</sup>Reuchlin, *De arte cabalística*, I, fl 2v.
- <sup>51</sup>Reuchlin, *De arte cabalística*, I, fl 3r: “[U]t & pedibus cum bestiis ambulet in terra, & solus ex omnibus animantibus erecto capite cum angelis in coelbo conversetur”.
- <sup>52</sup>Reuchlin, *De arte cabalística*, I, fl 20v.
- <sup>53</sup>Giorgio, *De harmonia mundi totius*, I.6.33, fl. 123 v.
- <sup>54</sup>Giorgio, *De harmonia mundi*, III, Proemium in tertium et novissimum canticum, fl. 334 v s. Giorgio dedica seu terceiro cântico à discussão sobre a natureza do homem, o “mundo menor”.
- <sup>55</sup>Giorgio, *De harmonia mundi*, III.3.2, fl. 363v-365r.
- <sup>56</sup>Cf. Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, I.1, p. 52; 14, p. 66-68; I.15, p. 68; I.49, p. 104-106. III.19, p. 200-203
- <sup>57</sup>Vitruvius, Marcus. *De architectura libri decem*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1899, III.65.1-2, p. 63-64.
- <sup>58</sup>Giorgio. *De harmonia mundi*, III.1.1, fl. 335 v
- <sup>59</sup>Giorgio. *De harmonia mundi*, III.1.1, fl. 335 v: “Immo ipse opifex summus totam mundi machinam, symmetriam corpori humano et totam ei symbolicam fabricavit: unde non immerito ille magnus, hic autem parvus mundus nuncupatur”.
- <sup>60</sup>Giorgio. *De harmonia mundi*, I.6.2, fl 100 r.
- <sup>61</sup>Giorgio. *De harmonia mundi*, I.6.2, fl 100 v.
- <sup>62</sup>Manetti. *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, I.15, p. 68. Cf. supra.
- <sup>63</sup>Giorgio. *De harmonia mundi*, I.6.2, fl 100 v.
- <sup>64</sup>Copenhaver (Ed.), *Hermetica*, VIII.1-2, p. 25, 5, p. 26.
- <sup>65</sup>Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 506-507.
- <sup>66</sup>Copenhaver (Ed.), *Hermetica*, VIII.1, p. 25.
- <sup>67</sup>Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 507.
- <sup>68</sup>Agrippa. *De occulta philosophia*, III.36, p. 507.

- <sup>69</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 508: “[E]t omnium horum simul in unum confluentium vera coniunctio et divina possessio”. Cf. ainda Della Mirandola, *Heptaplus*, 7-8, Aliud proemium totius operis, p. 192.
- <sup>70</sup> Agrippa provavelmente extrai esta referência de Francesco Giorgio Cf. Giorgio, *De harmonia mundi*, I.6.33, fl 123; III.4.2, fl. 371 v.
- <sup>71</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 508-509.
- <sup>72</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 509.
- <sup>73</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 509: “*Quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscat in seipso omnia*”).
- <sup>74</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 509.
- <sup>75</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 509: “[E]fficitur filius Dei transformaturque in eandem imaginem quae est Deus”.
- <sup>76</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, III.36, p. 509-510.
- <sup>77</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, II.27, p. 328-329; Vitruvius, *De architectura libri decem*, III.65.1-2, p. 63-64. Cf. ainda Giorgio, *De harmonia mundi*, I.1.1, fl. 335 v.
- <sup>78</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, II.27, p. 329: “[U]t qui ipse totam mundi machinam humano corpori symmetram fabricavit”; Giorgio, *De harmonia mundi*, I.1.1, fl. 335 v.
- <sup>79</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, II.27, p. 329-339.
- <sup>80</sup> Copenhaver (Ed.), *Hermetica*, I.9-13, p. 2-3.
- <sup>81</sup> Clark, 1982, p. 13.
- <sup>82</sup> Manilius, *Astronomica*, II.453-465, p. 43-44; IV.701-710, p. 105.
- <sup>83</sup> Clark, 1982, p. 13-38.
- <sup>84</sup> Clark, p. 30 s.
- <sup>85</sup> A obra foi traduzida por João de Sevilha (ca 1090-1150) em 1133, por Herman da Caríntia (1005/10-1054) em 1140 (tradução que, como Charles Clark aponta, retirou os trechos que flertavam com o determinismo astrológico) Clark, 1982, p. 29-30, 31 n. 62.
- <sup>86</sup> Mañassar, AbūʿIḥe *Great Introduction to Astrology*, v. 1, I.5.20b, p. 124-125.
- <sup>87</sup> Ficino dedica todo o quarto capítulo do livro IX de sua *Theologia Platonica* ao tema da liberdade da alma das influências planetárias, explorando as implicações metafísicas sobre a magia astrológica que exporia no terceiro livro de seu *De vita triplici* (1489) Ficino argumenta que, como a alma humana possui um lugar superior aos corpos planetários na hierarquia do mundo, estes não são capazes de lhe influenciar. Pico, por sua vez, lançaria um ataque decisivo ao determinismo astrológico em suas *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1495). Cf. Ficino, *Platonic Theology*, v. 3, IX.4, p. 30-56; Akopyan, 2021; Garin, 1987.
- <sup>88</sup> Agrippa, *De occulta philosophia*, I.1, p. 85-86; I.38, p. 156; II.27, p. 339; II.40, p. 395.
- <sup>89</sup> Como Michael J.B. Allen pontua, a obra de Ficino sobre o amor, seu Comentário ao Banquete de Platão (1469) se tornaria a obra fundamental sobre o tema do amor no Renascimento. Allen, 2002, p. xiii. Cf. ainda Celenza, 2007, p.90; Robb, 1968, p. 176 s.; Kristeller, 1961, p. 154; 1983, p. 24; Ficino, *De amore*, I-VII.
- <sup>90</sup> Klein, 1998, p. 203.