

# A TENTACÃO ANCESTRAL

A questão histórico-cultural do tema da

## Idolatria

ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade



### Organizadores

Ricardo Timm de Souza  
Isis Hochmann de Freitas  
Evandro Pontel  
Jair Tauchen  
Oneide Perius



Editora Fundação Fênix

A presente obra *A tentação ancestral – a questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade* pretende antecipar o tratamento de uma questão de tal urgência. Os vinte e nove textos aqui reunidos, oriundos de abordagens desde prismas tão diversos como filosofia, letras, economia, teologia, psicanálise, direito, história, sociologia e outros, pretendem demonstrar cabalmente de que forma tal urgência acima referida se faz aguda, *aqui e agora*, a todos e todas que pretendem uma compreensão mais profunda dos tempos que correm.



Editora Fundação Fênix



**A TENTACÃO ANCESTRAL**

***A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade***

# Série Filosofia

## Conselho Editorial

---

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Ingo Wolfgang Sarlet

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Norman Roland Madarasz

Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Junior

Fabio Caprio Leite de Castro

Nelson Costa Fossatti

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Isis Hochmann de Freitas

Ricardo Timm de Souza



**A TENTAÇÃO ANCESTRAL**

***A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade***

**(Organizadores)**

Ricardo Timm de Souza  
Isis Hochmann de Freitas  
Evandro Pontel  
Jair Tauchen  
Oneide Perius

**Revisão técnica:** Isis Hochmann de Freitas



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix  
Imagem: wikipédia.org

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

A publicação da presente obra teve o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, no âmbito do Programa CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães no Brasil.



*Série Filosofia – 15*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de, PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (Orgs).

*A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade.* SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de, PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

540p.

ISBN – 978-65-87424-05-7

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786587424057>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

---

1. Idolatria. 2. Filosofia. 3. Razão Idolátrica. 4. Crítica.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

## Sumário

<b>Apresentação</b> .....	11
<b>1. O anacronismo do mito em Hegel e o Brasil do bolsonarismo</b>	
<i>Adriano Bueno Kurlle</i> .....	13
<b>2. Idolatria e linguagem fascista</b>	
<i>Almerindo A. Boff</i> .....	31
<b>3. Memória pública e privada, idolatria digital e as formas contemporâneas de registrar momentos</b>	
<i>Bruno Anderson Souza da Silva</i> .....	49
<b>4. A busca por uma imagem do rosto anti-idolátrica no cinema de Robert Bresson</b>	
<i>Bruno Carboni Gödecke</i> .....	63
<b>5. Críticas à concepção idolátrica da linguagem</b>	
<i>David dos Santos Fraga &amp; Giovanna Pozzer</i> .....	81
<b>6. Para além da idolatria</b>	
<i>Diogo Villas Bôas Aguiar</i> .....	101
<b>7. Luz que vem da escuridão: a leitura talmúdica de Levinas como partilha da alteridade</b>	
<i>Estevan de Negreiros Ketzer</i> .....	113
<b>8. El problema de la idolatría en la teología político-económica de Marsilio Ficino (1433-1499). Una arqueología de la Modernidad</b>	
<i>Fabián Ludueña Romandini</i> .....	131
<b>9. Textolatria: a idolatria do conceito</b>	
<i>Fábio Caires Correia &amp; Oneide Perius</i> .....	147
<b>10. A potência ética da linguagem contra a idolatria do capital: uma crítica à violência</b>	
<i>Fernando Vechi &amp; Luiz Eduardo Cani</i> .....	159

<b>11. A escravidão da idolatria – a ausência de reconhecimento e de igualdade do outro</b>	
<i>Gustavo Jaques</i> .....	177
<b>12. A tentação primordial e a idolatria: alguns tópicos bíblicos</b>	
<i>Isidoro Mazzarolo</i> .....	197
<b>13. Idolatria e espiritualização, ou: das críticas de Adorno ao antissemitismo cristão</b>	
<i>Jéverton Soares dos Santos</i> .....	213
<b>14. A cena dinâmica e a imagem idolátrica</b>	
<i>Luciano Só</i> .....	235
<b>15. A idolatria como operador político nas Américas</b>	
<i>Lúcio Álvaro Marques &amp; Juliano Silva Garcia</i> .....	251
<b>16. A idolatria do mesmo</b>	
<i>Luis Alberto Méndez Gutierrez</i> .....	275
<b>17. O próprio, o estrangeiro e o inapropriável: um olhar fenomenológico sobre a idolatria</b>	
<i>Marcelo Fabri</i> .....	285
<b>18. O fanatismo e a massa: aproximações entre Freud e Klemperer</b>	
<i>Marcelo Leandro dos Santos</i> .....	299
<b>19. Desencantando a idolatria do indivíduo: por um pensamento (in) finito entre o feminino e a mulher</b>	
<i>Nilo Ribeiro Junior</i> .....	319
<b>20. Teoria crítica da razão idólatra: constelações, reificação, libertação</b>	
<i>Nythamar de Oliveira</i> .....	337
<b>21. Fundamentalismo religioso brasileiro e racionalidade idolátrica</b>	
<i>Olmaro Paulo Mass &amp; Moisés Furmann</i> .....	377



**22. Idolatria, mercado e ética**

*Ozanan Vicente Carrara*..... 397

**23. A idolatria da liberdade dos proprietários - um ensaio a respeito de John Locke**

*Paulo César Carbonari* ..... 419

**24. Pensar para além do paradigma da visão**

*Paulo Cesar Duque-Estrada* .....439

**25. A tecnologia como forma de idolatria e anti-idolatria em Nicolai Berdiaev**

*Paulo Sérgio de Jesus Costa*..... 457

**26. A linguagem como um “cavalo de troia”, ou como Friedrich Nietzsche usa a linguagem para destruir a rigidez da verdade**

*Pedro Antônio Gregorio de Araujo* ..... 471

**27. A idolatria como forma de identidade, punição e dominação: da colonização evangelizadora do Novo Mundo ao Brasil atual**

*Renata Floriano de Sousa*.....487

**28. Para além das idolatrias do pensamento: a dialética materialista de Theodor Adorno**

*Rosalvo Schütz* .....503

**29. Arqueologia da Imagemlatria (ou sobre como nos tornamos “templos de ídolos”)**

*Rossano Pecoraro* .....523

## 8. El problema de la idolatría en la teología político-económica de Marsilio Ficino (1433-1499). Una arqueología de la Modernidad



<https://doi.org/10.36592/9786587424057-8>

*Fabián Ludueña Romandini*

### 1 Marsilio Ficino y la *oikonomia*: la idolatría y el “paradigma gubernamental”

La arqueología de la política llevada adelante por el filósofo italiano Giorgio Agamben incluye una genealogía del paradigma gubernamental que, de origen teológico cristiano, ha marcado durablemente las formas actuales del poder bajo la esfera de la economía global de las sociedades occidentales. De la *oikonomia* teológica deriva, según Agamben, “la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y del gobierno sobre todos los aspectos de la vida social”.<sup>2</sup> Las fuentes analizadas por el filósofo italiano, sobre todo antiguas, medievales y modernas, presentan una laguna temporal pues no se muestra cabalmente el modo según el cual el paradigma medieval de la *oikonomia* teológica pudo pasar a la filosofía política moderna.

Querriamos argumentar aquí que la filosofía del Renacimiento y, en particular, la figura del filósofo neoplatónico Marsilio Ficino (1433-1499) ha desempeñado un papel fundamental en la constitución de esa cadena de transmisión de la *oikonomia* teológica al tiempo que ha enriquecido a esta última de elementos centrales para la Modernidad que no estaban presentes en el registro medieval. En este aspecto, la noción de “idolatría” juega un papel fundamental en la filosofía de Ficino y, por consiguiente, en la genealogía de la gubernamentalidad. Analizaremos el problema desde dos perspectivas: la idolatría como teúrgia económica de las

---

<sup>1</sup> Filósofo, Doctor y magíster por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París, Francia. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es profesor titular concursado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Autor de varios libros, dentre ellos: *H.P.Lovecraft. La disyunción en el Ser* (2014); *Principios de Espectrología* (2016), *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg* (2017) y *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político* (2018). E-mail: fabianludueña@hotmail.com

<sup>2</sup> Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 13.

estatuas divinizadas de las religiones antiguas según Ficino y el problema metafísico del *idolum*, concepto fundamental para comprender el espesor ontológico de la noción de idolatría en su milenaria genealogía.

La noción de *oikonomia* con todo su complejo campo semántico – conceptualmente, según el despliegue de sus diversos pero congruentes ámbitos referenciales, e históricamente, atendiendo a un desarrollo que comienza en la antigüedad griega y se prolonga a través del cristianismo hasta nuestros días– se articula a partir de la actividad de la gestión doméstica pasando por la retórica y la medicina hasta configurar el paradigma de la teología de la trinidad y de la historia. La *oikonomia* se transforma así en una de las nociones centrales del pensamiento occidental que es necesario rescatar del olvido de los siglos con vistas a una comprensión auténtica del papel de la obra ficiniana en la genealogía de la gubernamentalidad moderna.

Creemos que una interpretación del problema de la fabricación de estatuas en la tradición del hermetismo del cual Marsilio Ficino fue un heredero, puede arrojar luz sobre la *oikonomia* teológica defendida por el filósofo y contribuir a clarificar en mucho el papel de la práctica teúrgica y la figura de Hermes Trismegisto en general. Analizaremos en este sentido algunos textos donde Ficino problematiza específicamente la teurgia. Tomemos primeramente el caso de su *De Vita*<sup>3</sup> de 1489. En el libro 20 de este tratado, Ficino enuncia directamente el problema de la fabricación de las estatuas:

Los Árabes y los Egipcios le atribuyen tanto poder a las estatuas y a las imágenes fabricadas por el arte astronómico y mágico que llegaron a creer que los espíritus de las estrellas (*spiritus stellarum*) estaban encerrados en ellas. Ahora bien, algunos entienden a los espíritus de las estrellas como maravillosas fuerzas celestiales, mientras que otros los consideran como demonios (*daemonas*) que pertenecen a tal o cual estrella. Los espíritus de las estrellas –sea lo que fueren– piensan [algunos] que son introducidos en las estatuas y en los talismanes del mismo modo en que los demonios comúnmente aprovechan las ocasiones en que toman posesión de cuerpos humanos y hablan, se mueven, se agitan, y realizan maravillas a través de esos cuerpos. Piensan que los espíritus de las estrellas realizan algo similar mediante las imágenes. Creen que los demonios que habitan el fuego cósmico son introducidos en nuestro cuerpo a través de los humores ardientes o ígneos, y del mismo modo a través de espíritus ígneos y de emociones

<sup>3</sup> Kristeller, Paul Oskar, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, L. S. Olschki, 1937, volumen 1, p. xii - lxxxiv ha sostenido que el *De Vita III* de Ficino es un comentario de Plotino, *Enéadas* 4.3.11. Recientemente, Sebastiano Gentile ha apoyado la tesis según la cual el texto sería un comentario del *Asclepio* hermético. Cf. Gentile Sebastiano - Gilly, Carlos, *Marsilio Ficino e il Ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Firenze, Centro Di, 1999, p. 104-107.

ardientes. De un modo semejante, piensan que por medio de rayos capturados en el momento propicio y con fumigaciones, luces y ruidos vehementes, los espíritus de las estrellas pueden ser introducidos en la materia compatible de las imágenes y pueden hacer maravillas en el portador o en el espectador. Esto puede en verdad ocurrir, creo, por medio de los demonios, pero no tanto por haber sido obligados por una materia particular sino más bien porque disfrutan ser adorados (*quae quidem nos per daemones fieri posse putamus, non tam materia certa cohibitos quam cultu gaudentes*)<sup>4</sup>.

Este primer texto nos aporta ya algunas posiciones esenciales de Ficino. Evidentemente, en todo este pasaje, el texto que Ficino tiene en mente es el *Asclepios* 13 y la “fabricación de los dioses”. El argumento desarrollado en este pasaje es de tipo metafísico y trata sobre la posibilidad de que las estatuas parlantes puedan efectivamente ser fabricadas y en caso de que la operación sea posible, Ficino se pregunta por su carácter natural o demoníaco. Los juicios de Ficino en este sentido no dejan lugar a dudas: la fabricación de estatuas mágicas es no sólo posible sino efectiva y además una práctica de este tipo nada tiene que ver con la “magia natural” y, por el contrario, involucra la participación de los demonios. Inmediatamente, Ficino aclara que estos demonios no descienden a la materia porque sean obligados por los auspiciantes del culto –aunque desde un punto de vista metafísico sigue siendo importante que haya un elemento “seductor” para atraer al demonio y este elemento es la “simpatía” entre la materia y el dominio metafísico de los demonios en cuestión– sino porque los demonios disfrutan del hecho de ser objeto de idolatría.

En este sentido, Ficino introduce, de un modo todavía ambiguo, la denuncia del carácter idolátrico del culto demoníaco que en realidad hace creer al auspiciante que controla al demonio cuando en realidad es el demonio en cuestión quien aprovecha la ocasión para engañar al auspiciante y su público, dejando entrever así una severa acusación de Ficino sobre la impostura de la religión antigua, o más exactamente, de los dioses antiguos: es decir, cuando los antiguos creían adorar a sus dioses, en realidad estaban idolatrando a los demonios. Sólo los filósofos y los antiguos teólogos, sostenía Ficino, habían comprendido el verdadero sentido de la religión y sabían que los dioses debían, en realidad, ser entendidos como alegorías filosóficas que señalaban las hipóstasis del Uno. Si se abandona el terreno alegórico y se considera antropomórficamente a los dioses, entonces lo que ocurre es que se entra en el culto demoníaco de los habitantes de las esferas, que no son verdaderos

---

<sup>4</sup> Ficino, Marsilio, *Three Books on Life (De Vita)*. Edición de C. Kaske & J. Clark, Binghamton – New York: Renaissance Society of America, 1989, p. 350.

dioses. Desde luego, Ficino descarta que en estos cultos de las estatuas parlantes puedan descender ángeles, que también se encuentran presentes actuando en la religión antigua, pero nunca bajo la forma de dioses engañosos. Un pasaje clave del *De Vita* refuerza esta interpretación:

Añade que una vez, los sabios de Egipto, que eran también sacerdotes, dado que no podían persuadir al pueblo, por medio del razonamiento, acerca de la existencia de los dioses, es decir de ciertos espíritus superiores a los hombres, ingeniaron este cebo mágico mediante el cual podían atraer a los demonios hacia las estatuas y proclamar por este medio que las divinidades existían. Pero Jámblico condena a los Egipcios dado que no solamente aceptaron a los demonios como un grado en la búsqueda de los dioses más altos sino que además los idolatrarón frecuentemente. Más que a los Egipcios prefiero a los Caldeos, que no se ocupaban de los demonios; me refiero a los sacerdotes religiosos caldeos, ya que sospecho que los astrólogos, tanto Caldeos como Egipcios, intentaron de algún modo introducir a los demonios en las estatuas terrestres a través de la armonía celestial (*tam Chaldaeorum quam Aegyptiorum quodammodo tentavisse daemones per harmoniam coelestem in statuas fictiles trahere suspicamur*)<sup>5</sup>.

Se ve entonces con claridad la posición de Ficino respecto de la teurgia antigua y por añadidura de la religión de los antiguos dioses. Es decir, los sabios de Egipto intentaron persuadir al pueblo incrédulo de la existencia de los dioses y para ello idearon el “cebo” que atrajo a los demonios hacia las estatuas, pero el error idolátrico consistió en considerar a estos demonios como dioses y en adorarlos como tales (taumaturgia de los fantasmas) cuando en realidad, esta práctica podría haber servido como “grado” en una escala que tuviese como conclusión la contemplación de las Ideas divinas (teurgia superior no demoníaca). En este sentido, Ficino sigue a Jámblico y su supuesta “condena” de la teurgia material alejándose entonces de la perspectiva abierta por el *Asclepios* 13 y dejando sentado un serio cuestionamiento implícito a los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto, por lo menos en cuanto a las doctrinas teúrgicas que éste habría propagado.

El pasaje es sumamente claro en esta dirección pues Ficino manifiesta su rechazo de los astrólogos tanto caldeos como egipcios ya que los considera taumaturgos y en cambio alaba a los sacerdotes religiosos caldeos. En este pasaje hay sin duda una crítica a Hermes como taumaturgo y una reivindicación de la figura de Zoroastro –el sacerdote o antiguo teólogo caldeo por antonomasia– que estaría libre de toda sospecha de operación teúrgica. Sin duda Zoroastro tenía relación con la

---

<sup>5</sup> Ficino, Marsilio, *De Vita...*, *op. cit.*, p. 381.

astrología también pero su función era la de un antiguo teólogo para quien la astrología era un medio de la teurgia superior de las Ideas. Hermes, en cambio, cargaba sobre sí la sospecha, ya enunciada por Agustín de Hipona, de haber caído en la práctica de la idolatría de los demonios instalando una religión impostora en Egipto. Leemos también en otro pasaje:

Pero pienso, en primer lugar, de acuerdo con la opinión del bienaventurado Tomás que si realmente hicieron estatuas parlantes (*statuas loquentes*), no fue simplemente la influencia de las estrellas que formaron las palabras, sino la presencia de los demonios. En segundo lugar, si por azar ocurrió que estos demonios entraron de verdad en estatuas de este tipo, pienso que no estaban allí encadenados por la influencia celeste sino que deliberadamente complacían a sus adoradores, intentando finalmente engañarlos. Sin duda, una naturaleza superior de este tipo a veces se une a una inferior, pero no puede ser obligada<sup>6</sup>.

Es claro, a partir de estos textos que Ficino no dudaba de la eficacia de la teurgia antigua: ésta tenía efectivamente lugar y fue el resultado de una impostura religiosa inventada por los sacerdotes egipcios cuyo resultado fue la idolatría de los demonios que terminaron por engañar a sus auspiciantes estableciendo una falsa adoración. Es posible entonces afirmar que Ficino admitía la “positividad” de la magia demoníaca pero es absolutamente claro que no la aprobaba en términos teológicos. Gran parte del malentendido filológico en torno a la teurgia ficiniana gira en torno a esta dialéctica entre la positividad del fenómeno teúrgico y la aceptación de su legitimidad por parte del florentino. Un extenso pasaje de un escrito posterior al *De Vita*, confirma nuestra interpretación a la vez que agrega nuevos elementos. Nos referimos al *Comentario* de Ficino a la epístola paulina a los romanos, donde podemos leer:

Pero ¿debemos suponer que los más doctos entre los sumos sacerdotes veneraban estos objetos como si fuesen númenes? Por supuesto que no; más bien dieron al pueblo la posibilidad de entregarse a un culto tan absurdo (*Imò tam absurde adorationis ansas vulgo dedisse*). En efecto, los antiguos sabios construían largas series de dioses profanos, como los llamaban, así como de demonios y de númenes que los seguían en orden; bajo cada estrella, ciertos demonios, que vivían en estas partes de los cielos, y debajo de ellos en el aire otros demonios diversos, todos dotados de las mismas cualidades y del mismo nombre de familia que los demonios superiores. Indudablemente los altos sacerdotes de esta religión, que no eran otros que los *Magos*, cuando consagraron templos a los (dioses) celestes y a los demonios que habitan el cielo, colocaron allí también, instaladas en un cierto orden, estatuas de hombres que ellos estimaron, más que otros, como nacidos bajo el influjo especial de estos

<sup>6</sup> Ficino, Marsilio, *De Vita*, *op. cit.* p. 390.



númenes y en consecuencia, como portadores de sus dones. Denominaron Saturno o Júpiter a un hombre que estaba bajo el influjo del Saturno celeste o aéreo o de Júpiter. Agregaban animales, maderas, metales, piedras y caracteres en tanto que simulacros correspondientes a los mismos númenes. Sin duda, sobretodo animales de los que habían notado o inventado la semejanza con ciertas figuras que se encuentran en los cielos. Además, estaban dispuestos a ceder demasiado al pueblo, quien desea los bienes inferiores y se entrega a supersticiones por el estilo.<sup>7</sup>

Ficino nos ofrece aquí una explicación histórica y metafísica de la religión antigua en lo que constituye el texto más detallado que ha escrito acerca de la construcción de la impostura idolátrica de la religión demoníaca antigua. La metafísica procliana del *De Sacrificio et magia* sirve para justificar la concordancia ontológica entre los demonios de las esferas y los materiales de las estatuas, lo que explica el fenómeno de la sinergia universal que posibilita el descenso de los falsos dioses. Pero en lo que constituye un verdadero relato histórico del desarrollo de la religión antigua, esta vez los antiguos teólogos, por lo menos Hermes y Orfeo (pero también Zoroastro parece estar aquí aludido a través de los Magos) son considerados responsables de la instalación del culto idolátrico de los demonios.

Su responsabilidad sería doble, pues primero cedieron a la vileza colectiva pero luego sostuvieron y fomentaron el engaño con los artificios de las estatuas que, lejos de ser divinas, simulaban la divinidad mediante el culto de los demonios. Ficino está de acuerdo en admitir que los dioses eran “fabricados” por los antiguos, pero eso mostraría justamente la impostura de toda su religión que Ficino caracteriza como “superticiosa”. De este modo, los dioses del antiguo panteón olímpico, considerados no en su dimensión filosófico-alegórica sino cultural, no serían divinidades sino demonios adorados falsamente como dioses. De esta condena tan radical, Orfeo y Zoroastro serán luego más excusados que Hermes que quedará siempre unido a la sospecha demonológica debido al texto del *Asclepios* 13 sobre la fabricación de las estatuas parlantes que Ficino suponía de su autoría. Orfeo y Zoroastro podrán aparecer, en cambio, como los portadores seguros de una teología natural más allá de aquella radicalidad idolátrica de Hermes.

En este sentido, todo el *De Vita* de Ficino puede ser considerado un tratado de teología económica puesto que tiene como punto de partida y de llegada la *zoè* y no así el *bíos* clásico. La explicación tiene un fundamento teológico dado que la

---

<sup>7</sup> Ficino, Marsilio, *Opera Omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, volumen 1, p. 440.

salvación misma encuentra un punto culminante en la *zoè* de Cristo, luego en la gestión de la *zoè* humana en la historia y finalmente en la promesa de la *zoè* del cuerpo resucitado. Se puede decir que el pensamiento occidental, por lo menos a partir del cristianismo, ha entendido el problema de la vida biológica a partir del paradigma de la *oikonomia* teológica y es en este sentido que toda biopolítica deriva, en última instancia, de dicho paradigma. La indagación ficiniana sobre la idolatría y las influencias celestes es incluida dentro del problema más vasto de la vida biológica del hombre y, de este modo, muestra la íntima vinculación entre la astrología como ciencia de la gestión de la vida biológico-histórica y la *oikonomia* teológica, invocada aquí por Ficino bajo el nombre de Providencia. Sacerdocio, astrología y medicina son los saberes económicos por excelencia para el florentino pues los tres pueden cuidar tanto de la vida biológica como de la espiritual. Toda la vida espiritual e histórica del hombre es así entendida como una economía en cuyo centro yace la *zoè* y no como una política orientada al *bíos*. Esta oposición muestra con suma claridad la distancia que existe entre el mundo clásico y el cristianismo defendido por Ficino.

Cristo es el gestor de esta economía histórica de la creación y, en consecuencia, es también el médico supremo. El astrólogo se diferencia del médico solamente en que el primero se ocupa de la vida en relación con los astros y en la medida en que éstos tienen incidencia sobre la preservación de la *zoè*. El médico-sacerdote-astrólogo imita al Creador que es el médico del mundo: por medio de la providencia divina los animales son conducidos a su curación a través de las sustancias mismas presentes en el mundo. Dios cura a los animales gobernando sus vidas biológicas o más exactamente los gobierna incitándolos a cuidar de su vida biológica mediante las sustancias materiales del mundo. Dios no se ocupa de prevenir las enfermedades sino de gestionar su curación. Del mismo modo, el médico-sacerdote-astrólogo gestiona su propia *zoè* y la de sus corderos a partir de la magia natural.

Ahora bien, no es una casualidad que Ficino evoque el paradigma de la *oikonomia*, la vida biológica y la medicina en el contexto de una discusión sobre el hermetismo y la magia pues el hermetismo como tal debe ser entendido dentro del paradigma más vasto de la economía teológica a la que está subordinado. Si Cristo es el médico de la Creación, sus primeros adoradores, los Magos, también eran médicos astrales que unían el Cielo con la Tierra para la curación de la vida. Y si estos médicos-sacerdotes-astrólogos fueron los primeros adoradores de Cristo esto

significa que reconocieron en él a ese médico supremo, figura última de su oficio que es el oficio metafísico fundamental, pues el médico-sacerdote-astrólogo es quien conoce la estructura ontológica del cosmos y por ello puede gobernar (curar) la vida y los cuerpos.

La fabricación de las estatuas divinas sería entonces el proceso a través del cual se deja de gobernar el mundo para adorarlo, pero los verdaderos Magos cultivan el mundo sin caer en su idolatría. Los demonios astrales son parte del cosmos que es gobernado por Dios y quien los idolatre como falsos dioses sin duda altera la economía divina del mundo. Es por ello que la teurgia demoníaca no es posible dentro de la filosofía ficiniana. Ficino es contundente cuando declara que la magia demoníaca consiste en la instauración de un rito de adoración del cielo, mientras que la magia natural es la medicina del cuerpo y del alma, y como tal es “necesaria”. Cielo y Tierra deben permanecer separados y la *oikonomia* divina es la encargada de gestionar sus relaciones. La magia demoníaca interrumpe la *oikonomia* divina aboliendo la separación entre Cielo y Tierra y condenando la salvación humana. Esta abolición se llama, para Ficino, demonolatría y es el signo de la religión cultural-idolátrica de los Antiguos.

La *oikonomia* que se despliega en la historia encuentra en Cristo un acontecimiento decisivo que divide el tiempo histórico y hace posible la distinción entre *prisca theologia* y teología evangélica, entre gentiles y cristianos, entre tiempo demoníaco y tiempo escatológico. En Cristo mismo se cifra el misterio de la economía teológica. Sin embargo, para Ficino la *oikonomia* divina incluye, desde luego, la historia y la religión antiguas que prefiguran los dogmas cristianos y por lo tanto tienen su sentido no como un error (al menos mientras no se caiga en la idolatría) sino como figuras aún incompletas del devenir económico de Dios.

Ahora bien, una vez que el imperio de los demonios fue abolido, esto no significa que éstos hayan sido desterrados del gobierno de la creación. Estrictamente hablando, fueron expulsados de su usurpación sobre la soberanía del mundo, un papel teológico-político que sólo Dios puede ejercer, y devueltos a sus funciones “administrativas” dentro del gobierno cósmico. Es por ello que los demonios siguen ejerciendo sus tareas gubernamentales sobre la biología y el destino de los hombres luego del acontecimiento de la Encarnación. Los demonios pueden atormentar así a

los melancólicos o guiar a los hombres por el camino de la filosofía; los ángeles mismos conducen a los hombres hacia los misterios de las cosas divinas.

En toda la *oikonomia* histórica de la salvación, el papel de Cristo no consiste en negar la eficacia de la religión antigua, sino en deslegitimar su práctica mostrando sus limitaciones y su impostura. La magia de las estatuas y el problema del “hermetismo” son, por así decirlo, casos límite, a partir de los cuales Ficino puede entender el sentido mismo de la historia económica de la divinidad. Es por ello que toda verdadera comprensión del hermetismo en Ficino implica recolocar el problema dentro de la esfera que le es propia: la de la teología económica. El hermetismo y la teurgia deben ser entendidos entonces a la luz de la *oikonomia* teológica que comprende, para Ficino, el devenir de las religiones antiguas cuyos cultos y misterios son por primera vez aclarados a la luz de la economía cristológica de la historia. Y en este sentido la demonología puede ser definida como una “parte especial” de la economía que de ningún modo está disociada para Ficino de los temas que competen a la teología cristiana.

Para Ficino, las áreas que son abarcadas por el paradigma de la economía teológica incluyen la Providencia, la demonología, la magia astral, el problema del mal y la libertad individual. De hecho, Ficino deja entrever cómo el paradigma de la *oikonomia* teológica implica una concepción objetiva del mal que debe ser al mismo tiempo un accidente en el gobierno de la creación. Dios debe gobernar al hombre para sustraerlo del mal pero al mismo tiempo el mal hace posible el gobierno divino de la Creación en la medida en que justifica la intervención de Dios a favor de sus criaturas.

En este sentido, el gobierno no es la instauración de un orden sino la gestión de un desorden y el desorden es la condición de toda gestión. Si es verdad que la secularización de la *oikonomia* teológica ha dejado en herencia su arquitectura conceptual a las modernas teorías del gobierno, los politólogos y los juristas deberán reflexionar seriamente sobre la íntima y aporética relación entre gobierno y desorden que parece constituir el paradigma de la gestión planetaria de las sociedades modernas.

## **2.El “idolum” y la teología política como magia natural**

Cuando los estudiosos se han ocupado del problema de la profecía en Ficino, el

acento se coloca por lo general sobre el análisis filosófico del furor inspirado de origen platónico<sup>8</sup>. Sin embargo, conviene no olvidar que el furor profético es sólo un caso posible del fenómeno profético<sup>9</sup> que, según Marsilio, implica tres tipos de predicciones: “hay tres tipos de predicciones: la primera adviene por inspiración divina; la segunda por instinto natural; la tercera se adquiere por medio del arte”<sup>10</sup>. Este texto, un verdadero opúsculo de Marsilio, no ha atraído sin embargo la atención de los estudiosos al momento de tratar sobre el fenómeno profético en Marsilio, a pesar de la claridad del texto que no deja ninguna duda sobre el hecho de que Ficino consideraba tres especies diferentes de profecía.

La profecía por inspiración divina se refiere al furor platónico<sup>11</sup> y la profecía adquirida por medio del arte es una referencia a la astrología, la medicina y la fisiognomía. Sin embargo, es el segundo tipo de profecía el que nos interesa aquí, dado que su funcionamiento depende ampliamente de una cosmología y de una astrología natural que no tienen necesidad ni de horóscopos ni de la lectura de los signos naturales, como los cometas o los *monstra* de la naturaleza. La llamaremos, siguiendo a Ficino, “profecía natural”. Una exposición detallada de la misma se encuentra en un texto bastante complejo, aunque fundamental, de la *Teología Platónica* de Ficino, el *De Fatidicis et Prophetis*.

Vemos entonces claramente que Ficino extrae su modelo, en una primera instancia, de la teoría platónica de los cuatro furores: amoroso, filosófico, profético y

<sup>8</sup> Cf. Toussaint, Stéphane, “L’individuo estatico: Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola”, *Bruniana et Campanelliana*, 6 (2000), p. 351-379. Para el problema del furor profético platónico, Cf. Tigerstedt, Eugène Napoleon, *Plato’s Idea of Poetical Inspiration. Commentationes humanarum litterarum*, vol. 44, n° 2, Helsinki-Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 1969, p. 1-76 y más recientemente el artículo de Billaut, Alain, “La Folie poétique: Remarques sur les concepts grecques de l’Inspiration”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, n° 4, décembre 2002, p. 18-35.

<sup>9</sup> No nos ocuparemos aquí de un problema que merece un abordaje detallado y que consiste en determinar el sentido que Ficino le atribuye a la palabra “profeta”. Creemos que un estudio minucioso mostraría la diversidad de experiencias históricas, religiosas y filosóficas que son invocadas por Ficino cada vez que éste utiliza ese vocablo. Sin embargo, es claro al menos que hace referencia a los profetas bíblicos, a los profetas platónicos, como Diótima, y a los profetas legendarios como Hermes o las Sibilas. Sobre los problemas filológicos vinculados a la profetismo, cf. Heintz, Jean-Georges, *Oracles et Prophéties dans l’Antiquité*, Paris, De Boccard, 1997.

<sup>10</sup> Ficino, Marsilio, *Disputatio contra Iudicium Astrologorum*, citado por Kristeller, Paul Oskar, *Supplementum... op. cit.*, volumen I, p. 49: “*Tres providendi sunt species: prima fit infusione divina, secunda instinctu nature, tertia colligitur arte*”.

<sup>11</sup> Para este tipo de predicción, ver el estudio fundamental de Allen, Michael, *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of his Phaedrus Commentary, its sources and genesis*, Berkeley, University of California Press, 1984, así como del mismo autor, “Two commentaries on the Phaedrus; Ficino’s indebtedness to Hermias”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), p. 110-129 y Gentile, Sebastiano, “Margine all’epistola ‘De Divino Furore’ di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, 23, (1983), p. 33-77.

religioso<sup>12</sup>. Sin duda, el ejemplo más elevado de profeta es para Platón el propio Sócrates que realiza en sí mismo todos los furores. Para Ficino también, el ejemplo socrático es comparable al de los profetas antiguos y al de las Sibilas que testimonian justamente acerca de la presencia en los Antiguos de la profecía sobre el advenimiento del Cristianismo. Sin embargo, Ficino se interesa principalmente en este texto de aclarar el aspecto “natural” de toda profecía, es decir cómo un presagio llega al alma. Para comprender este proceso, la noción de *idolum* es fundamental. Paul Oskar Kristeller ha estudiado en detalle las facultades del alma propuestas por Ficino<sup>13</sup> y ha resaltado que el *idolum* es la facultad de la imaginación que provee la razón de las imágenes.

No obstante, Kristeller subraya que existe una segunda definición del *idolum* en Ficino según la cual el *idolum* es una imagen (*simulacrum*) del alma racional que se refleja en el *spiritus*. Pero este *idolum* contiene los gérmenes de todas las cosas corporales que están implantadas en el cuerpo a través del alma. En este sentido, el *idolum* no es una facultad sino más bien “una facultad del alma racional que da la vida a través del *spiritus*”<sup>14</sup>. Pero existe también un tercer sentido para la palabra *idolum* que ha sido analizado exhaustivamente por Michael Allen y que tiene sus orígenes en ese dominio que podríamos denominar la magia óptica de Ficino. En este dominio, Ficino llama “ídolos” a las imágenes espirituales o radiales que constituyen la mayoría de las imágenes percibidas, son completamente inmateriales y dependen de la luz, para distinguirlos de los *simulacra* de Lucrecio que conservan un cierto tipo de materialidad que proviene de los cuerpos<sup>15</sup> y pueden ser percibidos en ausencia de luz.

En último análisis, la óptica ficiniana proviene de Platón pero ella contiene también elementos provenientes de otras teorías (aristotélica, plotiniana y escolástica) acerca de la materia y de la forma puesto que los “ídolos” platónicos o las imágenes radiales a través de las cuales se perciben normalmente los objetos no son sino una “forma atenuada” de la *species* (forma) sensible que está mezclada con la materia de un ente. Estos ídolos salen de los cuerpos y pueden sobrevivir durante un cierto tiempo fuera de estos últimos haciendo posible la visión que consiste en la

<sup>12</sup> Cf. Platón, *Fedro*, 244d-245.

<sup>13</sup> Kristeller, Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 1988, p. 370-371.

<sup>14</sup> Allen, Michael, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 202.

<sup>15</sup> Allen, Michael, *Icastes... op. cit.* p. 192, n. 30.



intersección de nuestro “fuego interior” (*spiritus*) con estos “ídolos” que salen de los cuerpos<sup>16</sup>. Los espejos tienen el poder de transformar los “ídolos” platónicos en “efluvios materiales” tales como los *simulacra* de Lucrecio. Haciendo esto, los espejos poseen de este modo la facultad de borrar la distinción entre los “ídolos” materiales e inmateriales. El mago es quien puede justamente manipular los “ídolos” materiales o inmateriales con la ayuda de un espejo o, mejor aún, utilizando su propio *spiritus* como un espejo interior para capturar estas imágenes. Sin embargo, este tipo de magia no estaría exenta, según Michael Allen, de una cierta relación con los demonios su idolatría puesto que éstos son los “señores de las imágenes” como Ficino reconoce.

Después de haber realizado la distinción entre los “ídolos” de la magia óptica ficiniana y este otro *idolum* de origen cosmológico, hay que analizar con más detalle la segunda concepción del *idolum* subrayada por Kristeller, es decir aquella que muestra los elementos metafísicos del sistema filosófico del Florentino. Ficino dice que, primero, hay que colocar, después de Dios, a las inteligencias completamente separadas de los cuerpos, que Dionisio llama los ángeles puros, es decir los intelectos<sup>17</sup>. Luego, existe un grado inferior de las inteligencias ya unidas a los cuerpos, las almas razonables, ya sea del mundo, de las esferas del universo, de los astros, de los demonios y de los hombres. En tercer lugar, podemos encontrar las esferas celestes, las de los elementos y las de los humores<sup>18</sup>.

Existe entonces, en primer lugar, la Providencia, fruto de la inscripción de la figura general del mundo (*mundi figuram*) en todos los ángeles y, a través de éstos, en las inteligencias de las almas razonables (es decir el alma de las esferas del universo, de los astros, de los demonios y de los hombres). Esta inscripción se realiza a través del rayo divino que posee las “razones” de todas las criaturas, de los ángeles a los hombres<sup>19</sup>. Ciertamente existe un encadenamiento recíproco de las inteligencias

<sup>16</sup> Para las teorías de la visión antiguas y medievales, Cf. Simon, Gérard, *Le Regard, L'Être et l'Apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1988 así como Lindberg, David, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.

<sup>17</sup> Cf. Dionisio Areopagita, *De Coelesti Hierarchia* 196 B-C, en: Dionisio Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*. Edición de Heil, Günter y Ritter, Adolf Martin. *Corpus Dionysiacum II (Patristische Texte und Studien 36)*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1991.

<sup>18</sup> Ficino, Marsilio, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*. Edición de Raymond Marcel. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, XIII, II.

<sup>19</sup> Ficino, Marsilio, *Theologia Platonica*, *op. cit.*, XIII, II.

así “inscriptas”, y es justamente esta transmisión constante de las luces superiores a las inferiores que Ficino denomina providencia<sup>20</sup>.

Luego, tenemos el destino. Las almas razonables tienen la capacidad de comprender y, por esto, son angélicas y están incluidas en el orden de la providencia. Pero, simétricamente, ellas poseen la potencia de vivificar y de regir el cuerpo (sea de nutrirlo, de hacerle sentir el mundo y de ponerlo en movimiento a través del espacio). A esta potencia Ficino la llama “ídolo” (*idolum*), a saber, la imagen sensible del alma razonable. Los “ídolos” son los “simulacros” del alma. Existe en su sistema el ídolo del alma del mundo al cual se ligan las doce almas que animan las doce esferas. Pero, debido a que existen varias almas en cada esfera, sus “ídolos” estarán ligados al único “ídolo” de la única alma común que rige toda esta esfera. Así todos los “ídolos” de las almas razonables, por una suerte de armonía recíproca, dependen de un solo “ídolo” supremo, de forma tal que todos los órdenes del primer “ídolo” son transmitidos a los intermediarios y de los intermediarios a los inferiores y que los gérmenes de todas las cosas corporales están implantados por los primeros “ídolos” en los siguientes. Esta armonía o esta transmisión de gérmenes recibe el nombre de destino<sup>21</sup>.

Luego del destino, viene finalmente el orden natural. En todo cuerpo animado existe una cierta disposición o “complexión activa o vital” que la potencia vivificante de su alma distribuye al cuerpo. La naturaleza corporal es una suerte de vestigio del alma en el cuerpo, una sombra rica en gérmenes. En consecuencia, según Ficino, la vida del cuerpo emana de la vida del alma<sup>22</sup>.

De este sistema cosmológico y metafísico, Ficino deriva su teoría de la “profecía natural” puesto que es a través de los “ídolos” que los designios de la providencia llegan al alma en un descenso metafísico:

A través de los ídolos de las almas (*animarum idola*), los elementos y las naturalezas de los elementos, ella [la disposición del universo que se encuentra grabada en las inteligencias y en las razones de las almas superiores] desciende también hasta que golpea el ídolo de nuestra alma y al mismo tiempo la naturaleza de los humores. La pulsación de nuestro ídolo se hace por medio de los ídolos, la pulsación de nuestra naturaleza por estas naturalezas y por nuestro ídolo. Cuando este influjo de las inteligencias encuentra nuestra alma libre o disponible para la inteligencia, le muestra algunas de las cosas que relacionan con el conocimiento general de las realidades eternas o con el gobierno del mundo para que perciba por adelantado la ley de Dios y la jerarquía de los

<sup>20</sup> Ficino, Marsilio, *Theologia Platonica*, op. cit., XIII, II.

<sup>21</sup> Ficino, Marsilio, *Theologia Platonica*, op. cit., XIII, II.

<sup>22</sup> Ficino, Marsilio, *Theologia Platonica*, op. cit., XIII, II.

Angeles, o la restitución de los siglos y los cambios de reino. Cuando la impulsión de los ídolos y de las naturalezas encuentra la razón y la fantasía libres por completo, ella se representa algo de lo concerniente a los retornos periódicos de las épocas o las agitaciones de los elementos para que pueda prever la lluvia futura, los temblores de tierra y los acontecimientos similares (*Quando idolorum naturarumque instinctus rationem omnino et phantasiam offendit vacuam, aliquid sibi portendit eorum quae ad temporum vicissitudines elementorumque turbationes attinent, ut futuram praevideat pluviam, térrea motus atque similia*)<sup>23</sup>.

Podemos entonces concluir que la profecía llega al alma por medio de un camino natural que comienza en las almas celestes y continúa a través de los “ídolos” hasta nuestras propias almas. Sin embargo, para que la profecía pueda encontrar su lugar en el alma, es necesario que esta última se encuentre en estado de “vacancia” para que pueda notar estas influencias naturales. Para Ficino hay siete géneros de vacancia: el sueño, el desvanecimiento, el humor melancólico, el equilibrio de la complexión, la soledad, la admiración y la castidad. Si la vacancia del alma es necesaria para que el profeta pueda recibir la profecía, no hay muchas diferencias, desde el punto de vista del profeta, entre una profecía inspirada y una profecía natural. Si es Dios mismo quien envía las predicciones, se trata entonces de una profecía inspirada “pura”; si, por el contrario, si lo que le llega al profeta es el resultado del movimiento natural del universo que hace descender los designios de las inteligencias superiores, entonces estamos en presencia de una profecía natural. Pero desde el punto de vista del profeta, esta diferencia no parece ser importante en la medida en que en los dos casos, es necesaria una “vacancia” del alma para que la profecía sea recibida.

Hemos querido mostrar la importancia del mecanismo natural o cosmológico de la profecía para la filosofía ficiniana en la medida en que en ese orden *oikonomico* de la profecía que llega al alma, podemos apreciar el doble mecanismo de la providencia y del destino astral que constituyen los fundamentos de la astrología de Ficino. Las almas de los astros y los “ídolos” no son la causa de lo que acontece en el mundo sublunar, sino que éstos transmiten los designios de la providencia divina, y el alma del hombre es libre, según Ficino, cuando acepta de buen grado estos designios. De este modo, la profecía, ya sea inspirada, ya sea natural, muestra siempre la voluntad de Dios y, cuando manifiesta lo que está inscripto en los astros,

---

<sup>23</sup> Ficino, Marsilio, *Theologia Platonica*, op. cit., XIII, II.

no hay que olvidar que es la divinidad quien trata a los astros como caracteres de un alfabeto providencial con el cual ella escribe el porvenir.

El *idolum* astrológico tiene relaciones con los “ídolos” ópticos y Michael J.B. Allen cree poder distinguir en esta ligazón, una posibilidad para la existencia de una magia demoníaca en Ficino en la medida en que el florentino propone una magia óptico-geométrica cuando justamente la óptica y la geometría constituyen el reino de los demonios. El *De Vita* parecía alejarse resueltamente de la “taumaturgia de los fantasmas” y de la demonología, pero la óptica, la numerología y la aritmología de Ficino sugieren, quizás, otro camino inesperado para la reintroducción de los demonios en la magia natural. De este modo, por medio de la polaridad que se produce entre la condena de la idolatría de los demonios en las estatuas parlantes y la reivindicación del *idolum* como agente metafísico de la profecía natural, Ficino logra introducir en la máquina gubernamental moderna la teoría de la *oikonomia*, eje articulador de ambas concepciones de la administración divina del mundo que habría de secularizarse en la filosofía política de la modernidad tardía.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

ALLEN, Michael, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley, University of California Press, 1989.

ALLEN, Michael, *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of his Phaedrus Commentary, its sources and genesis*, Berkeley, University of California Press, 1984.

ALLEN, Michael, “Two commentaries on the Phaedrus; Ficino's indebtedness to Hermias”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), p. 110-129.

BILLAUT, Alain, “La Folie poétique: Remarques sur les concepts grecques de l'Inspiration”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 4, décembre 2002, p. 18-35.

DIONISIO AREOPAGITA, *De Coelesti Hierarchia*. Edición de Heil, Günter y Ritter, Adolf Martin. *Corpus Dionysiacum II (Patristische Texte und Studien 36)*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1991.

FICINO, Marsilio, *Three Books on Life (De Vita)*. Edición de C. Kaske & J. Clark, Binghamton – New York: Renaissance Society of America, 1989.

FICINO, Marsilio, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*. Edición de Raymond Marcel. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970.

FICINO, Marsilio, *Opera Omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576.

GENTILE Sebastiano - GILLY, Carlos, *Marsilio Ficino e il Ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Firenze, Centro Di, 1999.

GENTILE, Sebastiano, “Margine all’epistola ‘De Divino Furore’ di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, 23, (1983), p. 33-77.

HEINTZ, Jean-Georges, *Oracles et Prophéties dans l’Antiquité*, Paris, De Boccard, 1997.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 1988.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Supplementum Ficinianum*, 2 volúmenes. Firenze, L. S. Olschki, 1937.

LINDBERG, David, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

PLATÓN, *Fedro*, Madrid: Gredos, 2003.

SIMON, Gérard, *Le Regard, L’Être et l’Apparence dans l’optique de l’Antiquité*, Paris, Seuil, 1988.

TIGERSTEDT, Eugène Napoleon, *Plato’s Idea of Poetical Inspiration. Commentationes humanarum litterarum*, vol. 44, n° 2, Helsinki-Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 1969.

TOUSSAINT, Stéphane, “L’individuo estatico: Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola”, *Bruniana et Campanelliana*, 6 (2000), p. 351-379.