



Vol. 13 | N. 03 | 2014

ISSN 2237-6291

A FILOSOFIA COMO PALIMPSESTO: CONHECIMENTO ARQUETÍPICO EM *SIRIS*¹

Costica Bradatan*

Tradução: Jaimir Conte**

Embora seja possível falar de uma rede inteira de noções platônicas, 'traços' e atitudes mentais nas primeiras obras filosóficas de Berkeley (1685-1753), seu platonismo ainda pode ser visto como velado ou de alguma forma oculto por trás da terminologia (não-platônica), das preferências metodológicas e dos registros retóricos pressupostos pela 'nova filosofia', cujo promotor, Berkeley, estava nos estágios iniciais de sua carreira filosófica.² É no último trabalho publicado de Berkeley, *Siris* (1744), que nos deparamos com todo o repertório de temas, noções específicas e argumentos, e o inconfundível 'sabor' do antigo estilo platônico de filosofar. Em *Siris*, Berkeley deixa completamente explícito e reconhece abertamente aquilo que em seus primeiros escritos às vezes só implicitamente tinha um caráter platônico. Uma vez que *Siris* é o tema de outro capítulo deste livro (Capítulo 4) e uma vez que o platonismo de *Siris* fala por si mesmo, decidi concentrar-me nas considerações a seguir sobre a forma literária, em vez de sobre o conteúdo de *Siris*, numa tentativa de descobrir os procedimentos retóricos específicos através dos quais Berkeley procurou inserir-se na tradição platônica. Portanto, as principais questões que tentarei responder são as seguintes: há um sentido no qual a forma literária dessa obra chega a revelar por si só certas suposições ou formas de pensamento platônicas? Há modos especificamente platônicos de produzir ou gerar um texto filosófico, alguns modelos preferidos de construção textual que distinguem o platonismo de outras escolas? Para tentar responder a estas questões, preciso antes discutir em algum detalhe, baseado nas fontes, um modo de entender a natureza e o papel da filosofia que

¹ 'Philosophy as Palimpsest: Archetypal Knowledge in *Siris*', retirado de: *The Other Bishop Berkeley: An Exercise in Reenchantment*. Fordham University Press, New York, 2006, p. 40-56, traduzido e publicado com autorização do autor.

* Associate Professor of Humanities in the Honors College at Texas Tech University and Honorary Research Associate Professor of Philosophy at the University of Queensland, Australia. E-mail: costica.bradatan@ttu.edu

** Professor do Departamento de Filosofia da UFSC. E-mail: conte@cfh.ufsc.br

² E isso explica por que tem sido difícil chegar a um acordo entre os estudiosos de Berkeley quanto ao platonismo de seus primeiros escritos, alguns destes autores são totalmente contra a aceitação dessa idéia.

caracteriza a tradição platônica, isto é, a filosofia como uma tentativa sistemática de recuperação de uma sabedoria primordial/imemorial, ou, como eu a chamo, a 'filosofia como palimpsesto'. Assim, procurarei integrar o *Siris* de Berkeley nesta tradição.

PHILOSOPHIA PERENNIS

A “Idade de Ouro” de Platão

Em termos de formas de realizações visíveis, uma compreensão da filosofia como a busca de uma sabedoria imemorial manifesta-se através de textos cuja produção, assim como a estrutura interna, pressupõe, necessariamente, o emprego e a referência constantes a outros textos que são mais antigos e supostamente mais autorizados e mais importantes. A metáfora do 'palimpsesto' parece-me particularmente útil neste contexto, uma vez que ela sugere, com certo grau de precisão, a existência — dentro de um e mesmo texto — de um discurso em múltiplos níveis, multifacetado, e a noção de que, dentro de um determinado texto filosófico, é possível encontrar-se diferentes fragmentos ou 'estratos', pertencentes a autores ou obras anteriores. Um palimpsesto filosófico é, então, um texto cuja economia requer a existência e a constante referência a outros textos anteriores, considerados como instrumentos de um conhecimento antigo e autêntico, como o *locus* venerado da verdade. Na ausência destes textos antigos, com toda a aura de autoridade que eles apresentam, os textos palimpsestianos simplesmente perderiam o seu ponto de referência, e qualquer reivindicação de significatividade seria seriamente solapada. O 'autor' de um texto palimpsesto não se vê como realmente produzindo ou 'escrevendo' esse texto; propriamente falando, ele nem sequer se vê como um autor, mas — mais humildemente — apenas como um intérprete, como um 'transmissor' de uma antiga tradição de pensamento à qual nada de essencial pode ser adicionado pelo estudioso atual. Ele não é tanto um produtor de novos conhecimentos como um arqueólogo em busca do conhecimento primordial, rastreamento laboriosamente as raízes do estado presente das coisas até suas origens no passado mais remoto. O que está por detrás dessa maneira de pensar? Quais são suas origens e razões? Quais são suas mais profundas pressuposições filosóficas e históricas? Seus mecanismos internos? Para responder a essas questões, um breve exame da tradição platônica, creio eu, irá revelar-se útil.

Até mesmo um olhar superficial nos diálogos de Platão revela o fato desconcertante de que um dos filósofos mais originais e influentes de todos os tempos frequentemente prefere se

disfarçar, recorrer a diversos disfarces: ao invés de simplesmente afirmar-se como um pensador original, com uma mensagem filosófica distinta, Platão aparece, muitas vezes, para desempenhar o papel modesto de porta-voz dos outros. Ele não apenas atribui seus principais ensinamentos filosóficos a Sócrates, como muitas vezes emprega personagens misteriosos aos quais ele atribui doutrinas e mitos que supostamente haviam sido estabelecidos 'muito tempo atrás'. Ele repetidas vezes apela para figuras do passado (reais ou lendárias, gregas ou estrangeiras) como conservadoras ou propagadoras de uma sabedoria perene, uma sabedoria de origem quase celestial e, comparada com a sua própria filosofia (ou, no que diz respeito a esta questão, a qualquer outra filosofia do seu tempo), parece ser, por assim dizer, uma mera imitação. Por exemplo, Platão é fascinado com o (já em sua época) antigo Egito, e em diversos dos seus diálogos, ele faz várias referências entusiasmadas ao mundo egípcio, repousando algumas de suas importantes afirmações filosóficas em uma suposta tradição da sabedoria egípcia; em vários mitos egípcios e em “estórias exemplares”. Em geral, para nosso espanto – e, de qualquer forma, para a perplexidade de alguns de seus comentadores modernos – ao invés de simplesmente seguir seus próprios argumentos e linha de pensamento, Platão é muito frequentemente inclinado (de maneira artilosa ou não) a misturar mitos antigos, ditados e histórias 'exóticas' com a sua própria linha de argumentação filosófica, e – mais do que isso – ele parece valorizar muito o emprego de tais procedimentos.

De modo mais importante, embora isso possa ser visto como uma técnica literária que acarreta poderosos efeitos retóricos, essa abordagem da autoria é, em Platão, mais do que meramente um artifício retórico, uma sutileza técnica empregada apenas para propósitos literários: esta prática origina-se essencialmente da filosofia da história de Platão, de sua maneira específica de considerar o passado, como ele a revelou em alguns de seus diálogos. Ou seja, trata-se da visão de que a história é um processo de decadência e corrupção, que as 'melhores coisas' ocorreram em algum tempo 'no início', e que, com o passar do tempo, as coisas necessariamente piorarão cada vez mais, até que outro ciclo cósmico comece de novo. Para Platão, a história (o tempo histórico) está sujeita a um processo ininterrupto de envelhecimento e deterioração. Por exemplo, no *Político*, ele faz o “estrangeiro eleático” falar em algum momento de uma “idade de Ouro”, de uma época em que tudo era marcado por uma forma de perfeição original. O estrangeiro gentilmente convida o jovem Sócrates a atendê-lo em seus esforços “de explicar a origem de nossas tradições concernentes à vida do homem nesse paraíso”:

Era o próprio deus que os pastoreava e os dirigia assim como hoje os homens pastoreiam as raças animais que lhes são inferiores – pois os homens estão mais próximos do divino do que elas. Sob o governo de Deus não havia constituições políticas, nem posse de mulheres e crianças. Pois era do seio da terra que todos nasciam... tinham frutas abundantes das árvores e plantas... Nus e sem leite, viviam na maior parte do tempo ao ar livre, pois as estações eram amenas, de tal modo que nada podiam sofrer (PLATÃO, 1961: 1037 [*Político* 271e–272a]).

O que importa aqui, a partir da perspectiva de uma história da filosofia vista como um palimpsesto é, naturalmente, não tanto o conteúdo do mito em si, com todas as suas implicações políticas, nem as narrativas específicas ou anedotas que o mito traz à tona, mas sim os elementos sofisticados da filosofia da história que Platão introduz clandestinamente na textura do *Político* com a ajuda deste mito. Pois é precisamente dessa visão platônica da história marcada por uma queda primordial e em seguida caracterizada por uma decadência contínua que a noção de filosofia como uma tentativa de recuperar um conhecimento primordial 'paradisíaco' se originou. Filosofia como palimpsesto é precisamente uma compreensão de filosofia como um esforço para reverter (mesmo que apenas mentalmente) o processo de deterioração e decadência histórica, e obter alguma forma de acesso ao modo como as coisas eram no início, no momento aureo, quando a história ainda não havia nascido e o tempo ainda não havia começado a envelhecer.

Certamente, a noção de história como um processo de decadência precedeu Platão. Ela não apenas estava presente (ou pelo menos aludida) em alguns autores pré-socráticos, mas, na verdade, ela carregava consigo todo um sistema de pensamento mítico. E, de fato, como muitos estudiosos têm observado, deve ter sido algum dos modelos deste pensamento mítico que inspirou Platão, conforme eles são facilmente reconhecíveis em sua filosofia. Segundo essa linha de pensamento mítico — característica não só da Grécia antiga, mas também das sociedades tradicionais em geral — 'no início' havia uma comunhão fundamental entre deuses e homens, entre céu e terra, e foi apenas como resultado de algum desastre cósmico traumático que essa comunhão foi irremediavelmente quebrada:

In illo tempore, os deuses desceram à terra e se misturaram com os homens; de sua parte, os homens poderiam facilmente ascender aos céus. Como um resultado de uma falha ritual, as comunicações entre céu e terra foram interrompidas e os deuses se retiraram para os mais elevados céus. Desde então, os homens devem trabalhar para a sua alimentação e não são mais imortais (ELIADE, 1971, p. 91).

O que Platão fez foi precisamente desenvolver esse *insight* mítico em um sistema coerente e sofisticado de filosofia da história. Embora, graças ao seu talento como narrador, a versão de Platão do mito ainda traz algumas das marcas e sabores do mundo mítico do qual ela veio, ele 'traduziu' a estória mítica em um conjunto de sentenças e noções filosóficas significativas, estabelecendo assim a base para toda uma tradição de pensamento no campo da filosofia da história. Em outras palavras, ele tornou o mito filosoficamente significativo.

Muito resumidamente, de acordo com o mito narrado no *Político*, a humanidade, tal como nós a conhecemos, surgiu como resultado de algum desastre primordial. As consequências deste evento catastrófico são muitas:

Uma vez privados dos cuidados deste deus que os possuía e os mantinha sob sua guarda, agora que também eles se viram sem força e sem proteção... Nos primeiros tempos, não tiveram qualquer indústria ou arte; e foi a partir deste momento de grande abandono, em que seus alimentos deixaram de vir-lhes espontaneamente, e em que não sabiam ainda procurá-los, pois que nenhuma necessidade os havia até então obrigado a isso que, segundo as antigas tradições, nos foram dadas, pelos deuses, lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo por Prometeu; as artes por Hefesto e sua companheira; as sementes e as plantas por outras divindades (PLATÃO, 1961: 1039 [*Político* 274b–d])³.

Um dos pontos fundamentais nesta visão da história é que as doutrinas professadas, assim como os modos de vida recomendados por nossos antepassados remotos, eram necessariamente muito melhores e mais adequadas que as nossas, mais genuínas e ajustadas para a prosperidade da natureza humana, precisamente porque a marca divina sobre eles estava ainda relativamente inalterada. Este era o caso, especialmente antes do desastre cósmico referido por Platão, mas mesmo depois disso, os seres humanos estavam infinitamente mais próximos dos deuses (e da sabedoria divina) do que nós estamos hoje. Quer percebamos ou não, o tempo nunca está do nosso lado, e o esquecimento é um dos nossos piores inimigos. Se há salvação para nós, ela não nos espera em algum lugar no futuro, mas – pelo contrário – teremos de encontrá-la no passado mais remoto. Enquanto tal, a melhor coisa para nós fazermos é tentar ressuscitar os ensinamentos daquele passado de ouro tanto quanto pudermos e nos comportarmos de acordo com as regras estabelecidas numa época em que a memória de uma comunhão feliz entre deuses e homens, céu e terra, ainda era recente nos homens. Pois há razões para crer que, como o estrangeiro eleático diz, “a felicidade dos

³ Utilizamos aqui a tradução para o português realizada por Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Col. Os Pensadores. PLATÃO, *Político*, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (N.T).

homens daquela época” pode ter sido “mil vezes maior do que a nossa” (PLATÃO, 1961: 1038 [272c]). Nem é preciso dizer que, como resultado direto de tudo isso, constantemente nos deparamos com um profundo 'conservadorismo' no pensamento de Platão, se nós considerarmos sua filosofia sócio-política ou, por exemplo, suas opiniões sobre o papel da poesia na sociedade. Ao mesmo tempo, tendo em vista as considerações acima, deve estar claro agora que, seu 'conservadorismo' filosófico não é um resultado de, digamos, seu pertencimento à classe aristocrática, como vários comentadores têm se inclinado a acreditar, mas, eu diria, é bem o contrário: ele é conservador em política porque é conservador e orientado pelo passado em suas visões metafísicas.

Depois de Platão

Alguns séculos depois de Platão, Plotino — de uma maneira perfeitamente platônica — afirmou que o que ele estava fazendo filosoficamente não era nada mais do que um comentário sobre a filosofia de Platão: ele insistiu repetidas vezes que era apenas um comentador da filosofia de Platão, não fazendo nada além de explicar e clarificar as doutrinas de Platão aos seus próprios discípulos. Por mais estranho que isso possa parecer para nós hoje, Plotino concebia sua missão simplesmente como um modesto professor da filosofia platônica. Em suas *Enéadas*, as referências a Platão são numerosas e sempre altamente apreciativas: “difícilmente podemos fazer mais... do que seguir Platão” (PLOTINO, 1966–88, 2, p. 86); ou “temos que recorrer ao ilustre Platão, que proferiu muitas palavras nobres sobre a Alma” (PLOTINO, 1966-88, 4, p. 357). Como um comentador corretamente observou, “Plotino se surpreenderia ao ser considerado como fundador de uma nova escola, o neoplatonismo. Ele se considerava um platônico, puro e simples, sem prefixo ou qualificação – em outras palavras, como um intérprete e seguidor de Platão” (Paul Henry, em PLOTINO, 1966-88, 1, p. 357). Ao fazer isso, Plotino prova que aprendeu perfeitamente a lição platônica fundamental sobre a sabedoria que nem sempre habita no presente ou no futuro, mas em algum lugar do passado.

Então, como ocorreu, esta sofisticada forma de modéstia filosófica acabou se tornando um dos traços distintivos de todos os movimentos platônicos subsequentes. Como resultado, não só as autoridades citadas por Platão ou Plotino eram veneradas, mas também Platão e Plotino, assim como outras figuras supostamente afins, históricas ou fictícias (Moisés,

Zoroastro, Hermes Trismegisto, e assim por diante). Todos eram vistos agora como formando uma 'corrente de ouro', ligando a sabedoria do passado remoto àqueles que vivem no presente imediato. Eles viam o seu próprio papel dentro desta corrente como limitados a simplesmente transmitir os conhecimentos recebidos a seus públicos, num esforço de garantir que esse conhecimento não fosse de modo algum alterado ou corrompido, mas antes fosse transmitido fielmente à próxima geração de estudiosos, pensadores e artistas. Ao longo dos séculos, essa noção de uma 'corrente de ouro', com Platão desempenhando o papel mais proeminente, se fortaleceu cada vez mais e tornou-se central para a tradição platônica. No início da era moderna, por exemplo, ela chegou a ser considerada como profundamente enraizada, pois entre os platônicos do Renascimento havia uma opinião generalizada segundo a qual Platão era

o herdeiro de uma linha de filósofos que remonta aos primeiros tempos. Neste esquema das coisas, Platão era o transmissor da sabedoria antiga derivada, em última instância, de Adão, e compartilhada por outros numa linha de sábios antigos que também incluía Zoroastro, Orfeu e Hermes Trismegisto. Assim, no Renascimento, a interpretação neoplatônica de Platão tornou a sua filosofia ao mesmo tempo mais sistemática, como um todo coerente, e mais eclética, incorporando correntes de pensamento não propriamente pertencentes a Platão (HUTTON, 1994, p. 70).

No Renascimento Italiano, Platão chegou a ser considerado como “o pai dos filósofos” (FICINO, 1985, p. 35), e a filosofia platônica, em estreita aliança com a teologia cristã, serviu como um quadro generoso para, provavelmente, o mais ambicioso sincretismo filosófico-religioso em toda história do ocidente. Astrologia, hermetismo, alquimia, magia, numerologia, cabala, aristotelismo, filosofia islâmica, misticismo, todas essas doutrinas divergentes e modos de pensamento poderiam coexistir pacificamente na obra do mesmo autor platônico do Renascimento, na mesma página e, às vezes, até no mesmo parágrafo. Giovanni Pico della Mirandola (1463–94) e Marsílio Ficino (1433–99), para citar apenas alguns exemplos, praticaram este estilo sincrético de filosofar como um procedimento de rotina. Giovanni Pico della Mirandola, por exemplo, é famosamente autor de *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae* (1486), novecentas teses sobre “todos os possíveis assuntos”, que ele concebeu como um ponto de partida para uma reconciliação de todas as grandes religiões, filosofias e doutrinas. Isso traria paz ao mundo, entendimento mútuo entre pessoas de diferentes convicções religiosas e políticas, assim como formas de vida mais espiritualizadas.

A verdadeira sabedoria não provém da separação e da divisão, mas da síntese, da comunicação e de um sincretismo de crenças, convicções e práticas sociais. No comentário “sobre um poema de amor platônico” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1986), dentro de uma e mesma frase, mistura filosofia grega e mitologia, a Bíblia, astrologia e filosofia judaica de uma maneira muito empolgante:

de acordo com os astrólogos antigos, cuja opinião segue a de Platão, de Aristóteles e também a de Moisés; de acordo com o que Abenaza, o espanhol [provavelmente Abeneza de Toledo, 1093–1167, gramático judeu e comentador do Pentateuco — *nota do tradutor inglês*] escreve, Vênus estava colocada no meio do céu, próxima a Marte, para que ela pudesse subjugar sua violência que, por sua natureza é destrutiva e corruptora, assim como Júpiter subjuga a maldade de Saturno (PICO DELLA MIRANDOLA 1986, p. 40).

Esse é também o método de trabalho que Marsilio Ficino seguiu. Ele viu na síntese de ideias e sistemas de pensamento a chave para o verdadeiro avivamento da espiritualidade. A verdade surge precisamente de tal síntese. Por exemplo, em algum momento de seu comentário sobre o *Banquete* de Platão (FICINO, 1985), ele reúne, ao mesmo tempo, poesia grega, filosofia pitagórica, numerologia e teologia cristã e as toma como instanciações de uma e mesma verdade: “os filósofos pitagóricos acreditavam que a Trindade era a medida de todas as coisas; é por essa razão, penso, que Deus governa as coisas pelo número ternário e também que as próprias coisas são completadas pelo número ternário. Por isso, Virgílio disse: ‘Deus se regozija no número ímpar’” (FICINO, 1985, p. 45). No entanto, seria um erro pensar que essas considerações dos filósofos antigos, as crenças religiosas pré-cristãs e mesmo as práticas mágicas, como se tem sugerido algumas vezes, destinavam-se a um “retorno ao paganismo”. Na maioria dos casos, os platônicos renascentistas eram cristãos devotos, e viam essa nova síntese do conhecimento e tradições intelectuais através de uma lente cristã. Em seu *De Vita* Ficino sugere mais de uma vez que esse projeto deve ser buscado sob a orientação de Cristo: “Hipócrates promete a saúde do corpo, Sócrates, a da alma. Mas a verdadeira saúde de ambos é fornecida por aquele que exclama: ‘Vinde a mim, todos vós que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei. Eu sou o caminho, a verdade e a vida’” (FICINO, 1989, p. 107). Este sincretismo que os platônicos renascentistas estavam propondo deve ser considerado nos termos de uma filosofia cristã da história, na qual a totalidade da história do mundo é centrada em Cristo, pois gira em torno da existência histórica e da manifestação de Jesus Cristo: “o que os egípcios antes de Cristo pensavam sobre a excelência da cruz não era propriamente um

testemunho dos dons das estrelas, mas uma profecia do poder que ela iria receber de Cristo” (FICINO, 1989, p. 335). Desta forma os humanistas cristãos da Renascença são uma das mais bem sucedidas reinstanciações da antiga aliança entre Platão e o cristianismo ao longo da história.

A mesma coisa irá acontecer com os representantes pós-renascentistas da tradição platônica. Os platônicos de Cambridge, para citar o exemplo de uma escola, compartilharam com os autores platônicos anteriores a visão de que havia uma “corrente de ouro” conectando-os, de uma forma sutil, aos sábios e às doutrinas mais antigas. Apesar da emergência e, em seguida, predomínio do novo “espírito científico”, apesar de todos os desenvolvimentos contemporâneos na experimentação e observação empíricas, e apesar do fascínio crescente dos seus contemporâneos com a cultura emergente de “inovação” (em tecnologia, ciência, sociedade) e da “descoberta” (em geografia, anatomia, etc.), os platônicos de Cambridge defenderam de maneira obstinada uma visão sobre a produção e constituição do conhecimento profundamente enraizada no “conservadorismo” da tradição platônica. Como Ernst Cassirer observou, para Cudworth e More, assim como para os platônicos do Renascimento e, sobre este assunto, para toda a tradição platônica, Platão formou um elo

desta corrente de ouro da revelação divina, que além dele inclui Moisés e Zoroastro, Sócrates e Cristo, Hermes Trismegisto e Plotino. Platão é para eles a prova viva de que a verdadeira filosofia nunca se opõe ao cristianismo genuíno. Ele é o antecessor e patrono desta *pia philosophia*, que existiu antes mesmo da revelação cristã, e que provou a sua força e vitalidade ao longo dos séculos (CASSIRER, 1953, p. 9).

Ernst Cassirer fala com perspicácia de um curioso “entrelaçamento do sagrado e do profano, do cristão e do pagão” no caso dos platônicos de Cambridge (CASSIRER, 1953, p. 25). Na verdade, a perfeita compatibilidade, ou a completa síntese, da filosofia (pagã) grega com a (estrita) exigência da fé cristã parecia ser, nos seus casos, algo além de qualquer dúvida razoável. À luz dos princípios unificadores pressupostos por uma visão da evolução do conhecimento como uma “corrente de ouro”, os autores cristãos e pagãos, os pensadores antigos e escolásticos medievais, os sábios orientais e estudiosos judeus, para além dos desacordos superficiais que parecem ter existido entre eles, são tomados agora como partes inseparáveis de uma e mesma tradição. O desacordo é apenas superficial e inconsequente porque um olhar de especialista sempre pode ver a unidade por trás da multiplicidade. Vejamos apenas um exemplo isolado: a saber, um fragmento de John Smith (1618–52), uma

das figuras mais importantes entre os platônicos de Cambridge. O que ele diz aqui não importa tanto, mas a maneira como trata o assunto é muito significativa para os propósitos da presente discussão:

Quando os sábios de *Zoroastro* lhe perguntaram o que deveriam fazer para obter *Almas aladas*, de tal maneira que pudessem elevar-se às alturas dos raios brilhantes da Verdade divina, ele lhes ordenou que se banhassem *nas águas da Vida*: eles perguntaram o que eram; ele lhes disse que eram *as quatro Virtudes Cardinais*, que são *os quatro rios do Paraíso*. Isso é apenas uma coisa, um conhecimento transparente que adquirimos por mera especulação, que é introduzido por silogismos e demonstrações; mas que nasce da verdadeira bondade, é *theioteeron ti pases apodeixeos*, como Orígenes fala... Podemos, como os homens da caverna de Platão com suas faces curvadas para baixo, conversar com *Sons* e *Sombras*; mas não com a *Vida* e a *Substância* da Verdade (SMITH, 1969, 130).

Seguindo as pegadas dos ilustres predecessores, John Smith não encontra absolutamente nenhuma inconsistência em reunir tais diferentes (e, para muitos autores, conflitantes) fontes, temas, e terminologias no interior de um mesmo parágrafo. Pois, para ele, para além das diferenças locais que possam existir entre os autores persas, gregos antigos e cristãos que ele cita, há uma unidade fundamental subjacente que os torna colaboradores ativos para a mesma tradição da verdadeira sabedoria, para a mesma *philosophia perennis*. Além disso, como podemos facilmente ver, os autores que ele reúne, tornando-os membros da mesma escola de pensamento, são separados uns dos outros não só em termos históricos e geográficos, mas também em termos de estilos de pensamento e métodos de argumentação, em termos de culturas epistêmicas e preferências metodológicas: alguns deles usam predominantemente raciocínio lógico e rigoroso, enquanto outros empregam nada mais que visão e inspiração; alguns deles gostam de defender suas noções em pequenas etapas, exclusivamente por meio de “silogismos” e “demonstrações”, ao passo que outros se preocupam somente com quão intenso é o seu sentido interno de verdade, desconsiderando qualquer verificabilidade lógica ou empírica. Para John Smith, no entanto, as diferenças que possam existir entre os princípios, doutrinas, conhecimentos e propósitos desses autores, estão — em continuidade com toda uma tradição de pensamento platônico — decisivamente ofuscados por suas semelhanças mais profundas, por sua participação na mesma ampla conversação divina.

SIRIS

Uma falsa modéstia

Uma característica marcante de *Siris* é a sua *écriture* propositalmente impessoal. Na própria base desta obra, Berkeley coloca, por assim dizer, uma impressionante quantidade de modéstia. Em *Siris* ele está sempre pronto a apelar para autoridades e fontes antigas (principalmente platônicas, alquímicas e esotéricas, mas também modernas), e reportar as opiniões dos outros sobre o assunto que ele trata, sem se esforçar muito — especialmente na segunda metade (platônico-especulativa) da obra — para expressar sua própria opinião a respeito do mesmo. Podemos eventualmente saber quais são suas opiniões não tanto pela leitura do seu texto, mas por perceber gradualmente qual é a sua atitude em relação aos autores que ele cita.

É quase desnecessário dizer que esta maneira de escrever (e praticar) filosofia está em nítido contraste com o estilo anterior de George Berkeley, como é revelado em obras tais como *Princípios do conhecimento humano* (1710) ou *Três diálogos entre Hylas e Philonous* (1713). De certo modo, à medida que Berkeley avançava em idade, ele foi se aproximando cada vez mais dos modos antigos de pensar. Por outro lado, esta maneira “conservadora” de escrever filosofia opunha-o à maioria dos defensores da “nova filosofia” (Descartes, Gassendi, Locke, e assim por diante), uma escola de pensamento à qual Berkeley pertenceu no início de sua carreira⁴. Baseado principalmente na suposição de que, em virtude de suas “luzes” naturais, poderes e habilidades, a mente humana pode compreender, e em seguida descrever fielmente a verdadeira “natureza das coisas”, os representantes da “nova filosofia” em geral não achavam que eles tinham que apelar para autoridades antigas a fim de endossar as verdades sobre o mundo natural que estavam descobrindo. Na verdade, as referências a autoridades veneradas (sejam sagradas ou profanas) eram então percebidas como tendo sido maciçamente desacreditadas pelos autores escolásticos, cujo pedantismo livresco excessivo era na verdade uma das causas do surgimento de *la nouvelle philosophie de la nature* em primeiro lugar. Por exemplo, no início do seu *Discurso do Método* o leitor se depara com a confissão de Descartes de que, em seu ambicioso programa de reformar todo o conhecimento existente, ele não confiaria em nada a não ser no que ele recebesse com certeza de suas

⁴ Se Berkeley é considerado ainda hoje simplesmente como um outro representante da “nova filosofia”, e nada mais, isso só é possível através da rejeição de seu *Siris*, um documento escrito no qual ele colocou anos de intenso trabalho e que ele valorizou muito até os últimos dias de sua vida.

faculdades intelectuais confiáveis e de *le grand livre de la nature*: “Decidi não procurar nenhum outro conhecimento além daquele que se poderia encontrar em mim mesmo, ou talvez no grande livro da natureza” (DESCARTES, 1956, p. 6). E Descartes não estava falando apenas para si mesmo: todo um programa intelectual estava encerrado em suas palavras.

Enquanto em suas primeiras obras Berkeley tentou – seguindo as diretrizes da nova maneira de filosofar – expor seus pontos de vista somente apelando para a “luz natural” da razão, e usando, ao tecer seu discurso, as mesmas ferramentas retóricas, repertório terminológico e registros como aqueles empregados na formulação do discurso científico de sua época, quase sem quaisquer referências a autoridades do passado, em *Siris* os repetidos apelos aos autores venerados e sábios antigos (que supostamente alcançaram a verdade última das coisas) torna-se o principal método de trabalho de Berkeley. Não que ele não confie mais nas “luzes naturais” de sua mente, mas ele simplesmente decide adotar uma abordagem totalmente diferente para a construção do conhecimento e para o papel que a mente de um pensador individual pode ter de desempenhar dentro desta produção. Em outras palavras, ele decide procurar a verdade em outro lugar. Sua própria contribuição em *Siris*, como ele parece vê-la, consiste apenas num melhor entendimento de como a “grande tradição” funciona, como os autores antigos estão ligados uns aos outros, e como eles se compreendem e complementam uns aos outros. Nesta obra Berkeley concebeu seu próprio papel como extremamente modesto, e ele aparentemente desistiu de qualquer ambição de descobrir e expressar a “natureza das coisas” por si mesmo, contentando-se apenas em dizer como os antigos, muito antes dele, descobriram e expressaram as verdades mais importantes que alguém é capaz de alcançar:

Se pudermos acreditar em Diógenes Laércio, os filósofos pitagóricos pensavam que havia um certo calor ou fogo puro, que havia algo de divino nele, pela participação do qual os homens se tornaram aliados aos deuses. E de acordo com os platônicos, o céu não é definido tanto por sua localização como por sua pureza. O fogo mais puro e mais excelente, este é o céu, disse Ficino. E, mais uma vez, o fogo oculto que cada um manifesta em si mesmo, ele chama de celestial (BERKELEY, 1948–57, § 5, p. 103–4).

À luz do que eu disse no início, este estilo de filosofar é, naturalmente, não algum capricho da parte de Berkeley, ou algum acidente em sua biografia intelectual, mas pertence a uma venerada tradição de pensamento e projeto espiritual: o platonismo. Como mostrei no

Capítulo 1 (BRADATAN, 2006), em seus primeiros escritos Berkeley já havia empregado um grande número de temas e noções especificamente platônicas. Eles formaram uma rede platônica que sutilmente impregnou esses escritos, embora, no nível da forma literária e dos procedimentos retóricos que eles exibiram, sugeriram um estilo de filosofar pertencente à *nouvelle philosophie de la nature* então na moda e não ao de certo platonismo antiquado. É em *Siris* que Berkeley resolve esta tensão e se insere totalmente no corpo da tradição platônica tanto no nível do próprio conteúdo filosófico como das estratégias literárias e retóricas. Visto do ponto de vista desta tradição, o que Berkeley faz em *Siris* é precisamente deixar seu texto desempenhar o papel de um palimpsesto: a ocasião favorável em que os escritos dos outros chegam a se revelar. É um sinal de uma notável abertura de espírito filosófico e humildade autoral ao mesmo tempo.

A ideia fundamental por trás deste procedimento retórico é que há – ou deve haver – alguma verdade fundamental “oculta” em todos esses escritos antigos, uma verdade da qual os autores modernos, infelizmente, têm sido privados, e que poderia ser, em certa medida, ressuscitada apenas por uma reafirmação e cultivo dos estudos clássicos, da cultura e do ensino:

Era uma opinião da antiguidade remota que o mundo era um animal... Se pudermos confiar nos escritos dos herméticos, os egípcios pensavam que todas as coisas participavam da vida. Essa opinião também era tão geral e em voga entre os gregos que Plutarco afirma que todos os outros sustentavam que o mundo era um animal e governado pela Providência, exceto Leucipo, Demócrito e Epicuro... de todos os vários tons, ações e paixões do universo, eles supunham que resultasse uma sinfonia, uma vida e ação animal (BERKELEY, 1948–57, p. 129).

Contra um contexto teológico cristão clara e repetidamente afirmado, Berkeley cita e faz um uso extenso de opiniões de uma natureza e origem surpreendentemente diversas. E é precisamente este fato que o situa extremamente bem na longa tradição de pensamento de que eu falava no início deste capítulo. Pois o que é interessante neste ponto é que, seguindo exatamente as mesmas práticas discursivas que a dos autores platônicos discutidos acima, Berkeley acha perfeitamente legítimo citar, dentro de uma e mesma frase, figuras pertencentes ao Egito antigo, Grécia antiga e ao mundo helenístico, claramente implicando assim a existência de algum acordo fundamental entre todos esses autores e, para além de eventuais divergências superficiais que possam ter existido entre eles, a possibilidade de formação de uma e mesma “família de mentes”, unidas numa e mesma “corrente de ouro”. É por isso que

se poderia dizer que *Siris* tem um acentuado caráter de “intertextualidade”: as próprias palavras de Berkeley são constantemente ecoadas pelas dos outros, assim como as palavras dos outros são refletidas e espelhadas em seu próprio estilo linguístico:

Se pudermos confiar nos escritos herméticos, os egípcios pensavam que todas as coisas participavam da vida... de todos os vários tons, ações e paixões do universo, eles supunham que resultasse uma sinfonia, uma ação animal e vida... É uma doutrina, entre outras especulações contidas nos escritos herméticos, que todas as coisas são uma só. E não é improvável que Orfeu, Parmênides e outros, entre os gregos, poderiam ter derivado sua noção do *to hen*, O UNO, do Egito. Embora este sutil metafísico Parmênides, em sua doutrina do *hen hestos*, parece ter acrescentado algo de sua autoria... uma e a mesma *Mente* é o princípio universal da ordem e harmonia em todo o mundo, contendo e conectando todas as suas partes, e dando unidade ao sistema (BERKELEY, 1948–57, p. 128–34).

No entanto, as relações entre Parmênides (ou os filósofos gregos em geral), por um lado, e os egípcios, por outro, é do mesmo tipo que a relação que o próprio Berkeley tem com todos eles. Seu discurso comum é refletido dentro do – e harmoniosamente interrelacionado com o – próprio texto de Berkeley, dando origem a um novo discurso comum e assim por diante. Cada um dos autores que Berkeley cita é, de certo modo, um elo importante dentro de uma “corrente de ouro” do conhecimento esotérico, uma corrente através da qual poderíamos talvez nos conectar com a verdadeira sabedoria do passado, e extrair dela uma ciência perfeitamente válida para lidar com o presente e o futuro. Obviamente, a retórica de *Siris*, esta adoção copiosa e imparcial das doutrinas passadas em vista de uma síntese mais ampla, sempre procurando o que elas têm em comum, e quase não prestando atenção às suas divergências, é uma reminiscência da poderosa retórica praticada pelos platônicos renascentistas. Um fragmento como este, tomado de *De vita* de Ficino poderia muito bem ter sido escrito pelo próprio Bispo Berkeley, assim como o teor estilístico de *Siris* poderia ser encontrado em qualquer dos escritos de Ficino:

Que um grande e específico poder existe em palavras específicas, é a afirmação de Orígenes em *Contra Celsum*, de Sinésio e Al-Kindi quando ele discute sobre a magia, e também de Zoroastro, quando ele proíbe a alteração de palavras bárbaras, e também de Jâmblico ao longo do mesmo argumento. Os pitagóricos também fizeram esta afirmação, que usaram para fazer maravilhas através de palavras, canções e sons à maneira dos febeus e órficos. Os médicos hebreus da antiguidade praticaram isso mais do que ninguém; e todos os poetas cantam as maravilhas que são produzidas pelas canções. E mesmo o famoso e venerável Catão em seu *De re rustica* usa, às vezes, encantamentos bárbaros para curar as doenças de seus animais de criação (FICINO, 1989, 355).

É quase desnecessário dizer que qualquer aumento no conhecimento (*augmentatio scientiarum*) poderia, em tais circunstâncias, ocorrer não em termos de uma ampliação da quantidade de informação que temos sobre o mundo circundante (junto com, digamos, uma melhor sistematização do mesmo), mas apenas em termos de uma compreensão mais ampla do passado filosófico, da tradição, e através de uma melhor interpretação e clarificação da mesma. Idealmente, toda a informação que poderíamos ter do mundo natural é filtrada através das antigas doutrinas, e, desta forma, validada:

Jâmblico declara que o mundo é um animal, em que as partes, embora distantes umas das outras, são, todavia, relacionadas e conectadas por uma natureza comum. E ele ensinou aquela que é também uma noção recebida dos pitagóricos e platônicos, de que não há nenhum abismo na natureza, mas uma Corrente ou Escala de seres que surgem por suaves gradações ininterruptas dos mais inferiores para os mais elevados, cada natureza sendo informada e aperfeiçoada pela participação de um mais elevado. (BERKELEY, 1948–57, 5, p. 128–29)

Algo é verdadeiro sobre o mundo externo somente na medida em que os antigos, que tinham uma compreensão da natureza melhor do que a nossa, aprovaram essa verdade. Se eles não chegaram a dizer alguma coisa sobre algum problema ou outro com os quais estamos interessados hoje, tudo bem: nós só temos que encontrar uma maneira de traduzir essa questão em alguma outra coisa, em alguma coisa sobre a qual os antigos tinham algo a dizer.

Antes de concluir, gostaria de acrescentar que, por um feliz acaso, existe no Museu Britânico um catálogo da biblioteca da família de Berkeley, pois ela foi posta à venda em 1796⁵. É um documento de quarenta e seis páginas, listando mais de 1.600 títulos⁶. Esse documento é de grande importância para quem estuda o pensamento de Berkeley, sua

⁵A primeira página do catálogo de vendas diz:

Um Catálogo da valiosa Biblioteca do falecido Rev. Dr. Berkeley, Lorde Bispo de Cloyne. Juntamente com as bibliotecas de seu filho e de seu neto, o falecido Rev. George Berkeley, DD, Prebendário de Canterbury, e do falecido George Monk Berkeley, esq. Incluindo uma valiosa coleção de livros *de teologia, de história estrangeira nacional Inglesa, de relatos de viagens, viagens, clássicos, belas letras, miscelâneas, poesia*, e em quase em todos os ramos da literatura erudita, seja nos idiomas modernos ou línguas mortas.
NB: Várias Edições Príncipe dos séculos XV e XVI. *As quais serão vendidas em leilão*, por Leigh e Sotheby, Livreiros, em sua casa em York Street, Covent-Garden, na segunda-feira, 6 junho, 1796, e nos cinco dias seguintes.
Começando cada dia às doze horas.
Compareça no momento das vendas.

⁶Para uma discussão detalhada sobre a fortuna e o conteúdo deste catálogo, ver o artigo de Aaron “A Catalogue of Berkeley’s Library” (AARON, 1932).

formação, fontes e desenvolvimento. Um estudo cuidadoso e detalhado deste documento contribuiria enormemente para uma compreensão mais abrangente de sua formação filosófica e geral. No que diz respeito à presente discussão, será suficiente dizer que esta biblioteca continha, entre outras coisas, quatro edições diferentes da *opera* de Platão (em grego, latim e francês)⁷, *Opera philosophica* de Plotino, *De consolatione philosophiae* de Boécio, algumas obras de Filo, o Judeu, dois volumes de Orígenes, dois de Moisés Maimônides, “Dionysii Opera”, *Religio Medici* de Sir Thomas Browne, *Aurora* de Boehme e muitas outras. Como em um espelho, no catálogo da biblioteca de Berkeley, podemos vislumbrar sua profunda imersão na tradição platônica. Todos esses livros, bem como as relações secretas que tinham uns com os outros, refletem o sutil palimpsesto com o qual nos deparamos ao ler *Siris*.

Como funciona o conhecimento arquetípico

Algumas conclusões gerais se ordenam aqui. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao problema da *autoria*, uma suposição tácita por trás deste modo de pensar (e de escrever) é que deve haver algum texto primordial, anônimo, um só e o mesmo, não concebido por um autor humano, mas de alguma forma revelado aos seres humanos em algum tempo imemorial (*in illo tempore*), e que contém virtualmente todas as verdades fundamentais às quais a mente humana jamais poderia, na melhor das hipóteses, chegar. Este texto está “aí”, ele tem uma existência misteriosa, no entanto certa, e tudo o que podemos fazer sobre isso é aguçar nossas faculdades intelectuais, de modo a sermos capazes de “extraí-lo” corretamente, por assim dizer, da multiplicidade de textos, lendas, histórias, mitos e outras relíquias que encontramos em nosso intercâmbio com o passado. Consequentemente, a missão crucial que os estudiosos, filósofos e sábios desse mundo têm de realizar é precisamente preservar, transmitir e explicar o conteúdo deste texto arquetípico a seus companheiros humanos menos dotados a fazê-lo por si mesmos. É quase desnecessário dizer: essa visão de que alguém é um autor só na medida em que participa da reafirmação e restauração de um texto primordial, anônimo, revela uma concepção de autoria profundamente marcada pela modéstia e abnegação.

⁷ A biblioteca em questão era uma biblioteca familiar, contendo também livros comprados após a morte de Berkeley por seu filho e por seu neto. Mas eu acho que a observação seguinte de Jessop é aplicável não apenas aos livros de Platão, mas também aos dos autores platônicos: “O catálogo de vendas da biblioteca da família Berkeley (1796) enumera quatro diferentes edições das obras de Platão. Se pudermos julgar a partir dos rumos de interesses do filho e do neto de Berkeley, o volume provavelmente não tinha sido deles” (T. E. Jessop, em BERKELEY 1948–57, 2, p. 156 n. 1 [*Três diálogos*]).

É muito tentador estabelecer um paralelo entre a noção de conhecimento como palimpsesto e a função de repetição nas sociedades tradicionais. Esse paralelo poderia nos fornecer uma ideia do que está por trás, filosoficamente falando, deste tipo de modéstia epistemológica:

Esta tendência pode muito bem parecer paradoxal, no sentido de que o homem de uma cultura tradicional se vê como real apenas na medida em que ele deixa de ser ele mesmo (para um observador moderno) e está satisfeito em imitar e repetir os gestos do outro. Em outras palavras, ele se vê como real, isto é, como “verdadeiramente ele mesmo”, só e precisamente, na medida em que ele deixa de ser assim (ELIADE, 1971, p. 34).

O perseguidor do conhecimento (filosofia) como palimpsesto compartilha com o “homem da cultura tradicional” de Eliade a mesma visão fundamental sobre o lugar apropriado que o indivíduo deve ocupar na história e no cosmos: ambos acreditam que existem coisas maiores e mais importantes do que eles mesmos no mundo, que os significados últimos (quer míticos ou simplesmente filosóficos) tornam-se acessíveis apenas para aqueles que sabem como atraí-los pela generosidade de espírito e humildade da alma, e que, em geral, o ser humano é apenas um dos personagens, não necessariamente o principal, na história cósmica de Deus.

Um dos pressupostos teóricos fundamentais subjacentes a esta visão da história da filosofia é precisamente a noção de que a origem do verdadeiro conhecimento (filosófico) deve ser encontrada não nas faculdades limitadas dos indivíduos (que vivem necessariamente em épocas corrompidas), nem nas observações empíricas das (ou em experiências com) coisas no mundo ao nosso redor, mas apenas nos “livros antigos”, nas lendas e mitos antigos, nas bibliotecas antigas e em manuscritos empoeirados, todos eles receptáculos privilegiados de revelações importantes, bem como os instrumentos visíveis da tradição imemorial. Em outras palavras, neste sistema de pensamento, o conhecimento não é tanto produzido, mas administrado, nem descoberto, mas preservado e ensinado. O corpo todo do conhecimento que ninguém jamais pode ter acesso está sempre lá, completo e perfeito. Não há nenhum sentido em tentar aumentá-lo, alterá-lo ou reformá-lo; a única coisa que se pode (e deve) fazer é preservá-lo fielmente. Portanto, as faculdades intelectuais que se necessita em maior grau para este tipo de conhecimento não são a capacidade de invenção ou de inovação, nem a capacidade de descobrir coisas novas ou formular novas hipóteses, mas apenas as faculdades

hermenêuticas: a memória, a capacidade de associação, interpretação e narração de histórias, de colocar coisas em contextos históricos mais amplos e remontá-las genealogicamente.

Visto de uma perspectiva mais ampla, todo esse processo é, obviamente, uma tentativa de “congelar” o tempo: o futuro já está contido no passado; o futuro não pode trazer nada de “novo”, algo que alguém já não conheça ou saiba⁸. Novamente, o que Mircea Eliade diz sobre a função da repetição e o cultivo de arquétipos nas sociedades tradicionais pode muito bem ser aplicado literalmente a essa visão do conhecimento filosófico como um palimpsesto:

Tudo começa de novo no seu começo a todo instante. O passado é apenas uma prefiguração do futuro... Em certo sentido, é possível ainda dizer que nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de repetição dos mesmos arquétipos primordiais; essa repetição, ao realizar o momento mítico quando o gesto arquetípico foi revelado, mantém constantemente o mundo no mesmo instante auroral dos primórdios (ELIADE, 1971, p. 90).

No entanto, de certa forma, se observarmos essa tradição de pensamento, o tempo *tem que ser congelado*. Como observado anteriormente, quando se discute o mito de Platão no *Político*, o tempo histórico está envelhecendo a cada segundo que passa. O que temos de fazer como buscadores da sabedoria é obter alguma forma de acesso a esse momento do tempo em que a história ainda não tinha nascido, quando as coisas ainda estavam puras e os homens eram felizes e inocentes. Claro que isso é utópico e irreal, mas quem disse que filosofia é assunto para pessoas realistas?

Em segundo lugar, e como consequência do que acabo de dizer, essa forma de pensamento é platônica não apenas no sentido de que, historicamente, Platão desempenhou um importante papel em sua configuração. Há também um sentido mais profundo em que a visão do conhecimento como um palimpsesto está ligada à filosofia de Platão. Ou seja, essa forma de pensamento é platônica no sentido de que, segundo ele, qualquer exemplo particular de conhecimento local só é possível na medida em que “participa” em algum conhecimento arquetípico, em algo que foi revelado “no início”, e do qual este conhecimento particular adquire sua realidade e veracidade. Os arquétipos que Eliade menciona em sua discussão das sociedades tradicionais adquirem, no nosso caso, a forma do sistema de conhecimento

⁸ [N]a medida em que um ato (ou um objeto), adquire uma certa realidade através da repetição de certos gestos paradigmáticos, e o adquire através desse apenas, há uma implícita supressão do tempo profano, da duração, ou “história”: e aquele que reproduz os gestos exemplares, portanto, encontra-se transportado para a época mítica em que a sua revelação ocorreu” (ELIADE, 1971, p. 35).

revelado aos seres humanos pelos deuses, da maneira como vemos narrada no *Político*. Exatamente como, segundo a teoria das ideias de Platão, qualquer coisa sensível existe e é real somente na medida em que participa de seu arquetipo ou ideia, da mesma forma, nesta consideração do conhecimento como um palimpsesto, qualquer conhecimento local, não importa o seu objeto, “torna-se real apenas na medida em que imita ou repete um arquetipo” (ELIADE, 1971, p. 34). O verdadeiro filósofo (seja estudioso ou cientista) não precisa sonhar em inventar novos conhecimentos que não estejam já contidos ou prefigurados naquele que foi dado pelos deuses *in illo tempore* (ele não pode dar-se ao luxo de entreter-se com os “fantasmas” da novidade), mas sua única preocupação é restaurar a integridade do conhecimento dado por Deus e certificar-se de que ele não contém quaisquer acréscimos indesejáveis, alienantes. E a chave para a realização deste processo é a repetição: “a realidade é adquirida exclusivamente através da repetição ou participação; tudo o que carece de um modelo exemplar é ‘sem sentido’” (ELIADE, 1971, p. 34).

Referências

- AARON, R. I. 1932. “A Catalogue of Berkeley’s Library.” *Mind* 41, p. 465–75.
- BERKELEY, George. 1948–57. **The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne**. Ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols. London: Thomas Nelson.
- CASSIRER, Ernst. 1953. **The Platonic Renaissance in England**. Trans. James P. Pettegrove. London: Thomas Nelson. (Edição original: 1932)
- DESCARTES, René. 1956. **Discourse on Method**. Trans. Laurence J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press. (Original edition: 1637)
- ELIADE, Mircea. 1971. **The Myth of the Eternal Return; or, Cosmos and History**. Trans. Willard.
- FICINO, Marsilio. 1985. **Commentary on Plato’s Symposium on Love**. Trans. Sears Jayne. Dallas: Spring.
- . 1989. **Three Books on Life**. Trans., introduction, and notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- HUTTON, Sarah. 1994. “Introduction to the Renaissance and Seventeenth Century.” In **Platonism and the English Imagination**, ed. Anna Baldwin and Sarah Hutton, 65–75. Cambridge: Cambridge University Press.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. 1986. **Commentary on a Poem of Platonic Love**. Trans. Douglas Carmichael. Lanham, Md.: University Press of America.

PLATO. 1961. **The Collected Dialogues of Plato including the Letters**. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Trans. J. B. Skemp. Princeton: Princeton University Press.

PLOTINUS. 1966–88. **Plotinus with an English Translation**. Ed. and trans. A. H. Armstrong. 6 vols. London: Loeb Classical Library.

SMITH, John. 1969. “The True Way or Method of Attaining to Divine Knowledge.” In **The Cambridge Platonists**, ed. Patrides London: Edward Arnold., 128–44. (Original edition: 1660).