

2 – Neoplatonismo renascentista - Pico Della Mirandola e o Discurso sobre a Dignidade do Homem.

Em 1485, o grande humanista veneziano Ermolao Barbaro¹, estudioso dos textos de Aristóteles, escrevia a Pico Della Mirandola, na carta, enfatizava a necessidade da obediência aos cânones da retórica clássica para a escrita de obras filosóficas, e criticava os autores medievais, qualificando-os de bárbaros e incultos, cujos trabalhos sequer mereciam ser lidos e estudados. A resposta de Pico foi uma defesa aberta dos grandes mestres árabes e latinos da Idade Média. Dizia ter passado os melhores anos de sua vida debruçado sobre os escritos de São Tomas de Aquino, Duns Scottus e Averróis. Considerava superficial a preocupação humanista com a retórica, e afirmava que em obras de filosofia, a ornamentação da linguagem poderia obscurecer as verdades profundas da física e da metafísica. Se para Barbaro, escrevendo de acordo com a tradição de Petrarca, a linguagem tinha um fim em si mesma, para Pico, ela era apenas um instrumento, uma ferramenta a ser manipulada pelos filósofos, ainda que, ironicamente, escrevesse a Barbaro dentro das regras do bom latim. Apreciava o estilo clássico tanto quanto ele, estava disposto, entretanto, a reconhecer a solidez de pensamento dos autores medievais, e aprender com eles.

Este evento ilustra bem a atitude filosófica de Pico Della Mirandola. Sua vontade de liberdade se expressa num universalismo radical, na sua abertura para os pensadores escolásticos, tipicamente rejeitados pelos humanistas, assim como em sua curiosidade pelas idéias de tradições alheias ao cristianismo europeu. Apesar de membro destacado da Academia de Florença, fundada por Marsilio Ficino, seu pensamento não se restringiu ao platonismo, ainda que, fortemente determinado por ele. Tampouco ele se definiu pela adoção de qualquer corrente específica ou uma outra escola filosófica, ao contrário, afirmou-se sempre em sua total autonomia face

¹ A natureza da polêmica entre Pico e Barbaro, como aponta Kristeller, possui grande importância na definição do ideário humanista em sua oposição essencial à escolástica medieval. Após a morte de Pico, Melanchthon retomará o conflito escrevendo uma réplica em defesa da posição de Barbaro. Kristeller, P. O., *Ocho filósofos Del Renacimiento Italiano*, p. 82.

às restrições ao livre pensar impostas pelos esquemas teóricos e explicativos em vigor na Europa. Em suas *Conclusiones* Pico nos fala de sua formação:

“me adentrei sobre todos os mestres da filosofia, desenrolei todos os pergaminhos e examinei todas as escolas, tive que me pronunciar sobre todas elas, não parecerá que por defender uma opinião particular deixava as demais e me aferrava a ela.”²

Em 1478 estuda direito em Bolonha, e, mais tarde, filosofia e teologia em Ferrara e depois em Pádua, onde toma contato com a filosofia aristotélica. Com a ajuda de dois grandes mestres judeus, Elias Del Medigo e Mitrídates, aprende o hebraico, mergulhando nos estudos da cabala, e envolvendo-se na leitura dos exegetas orientais, através dos quais, se aproxima do hermetismo. Em 1485-86 viaja para Paris, a fim de ampliar seus conhecimentos sobre a escolástica. Nesta época se convence de que suas reflexões já estão maduras o suficiente para serem postas à prova.

Pico compôs suas *Novecentas Teses* em 1486, pretendendo defendê-las em Roma. Nelas demonstrou sua reverência às tradições antigas das mais variadas fontes, desde a escolástica medieval ao averroísmo, do pitagorismo à tradição hermética de Zoroastro, do Islão à Antiguidade clássica e à cabala judaica, e até à magia e as ciências ocultas. As *Novecentas Teses* expressam o extremo ecletismo de seu pensamento, e o quanto se mostrava condescendente com as tradições antigas, sem jamais pretender romper seus critérios de autoridade em nome de um novo ideal. A conciliação era um ponto essencial de seu pensamento, sendo um dos seus principais anseios a harmonização entre a filosofia platônica e a aristotélica. Sobre a filosofia de Pico, assim nos fala Joseph Lecler³: “Desde o início de sua carreira escolar, o jovem estudante esteve possuído pela idéia de uma doutrina que reconciliasse, sob a égide da fé cristã, os sistemas filosóficos e religiosos mais diversos, e, aparentemente mais opostos.” Sua atitude fez com que muitos de seus contemporâneos o qualificassem como *Príncipe da Concórdia*, idealizador da *Pax Philosophica*.

² Apud. RODRIGUES, A. E. M., *Saber, Cultura e Modernidade*, In: *Tempos Modernos*, p. 104.

³ LECLER, J., op. cit., p. 131.

Como nos mostra Cassirer⁴, esta característica levou especialistas, como Egenio Anagnine e Eugenio Garin, a considerar sua obra como não mais que um curioso exemplo de sincretismo. Deste ponto de vista, ela surgia como uma combinação excêntrica de problemas incompatíveis, uma curiosidade literária sem coerência interna, e, portanto, indigna de figurar na história da verdadeira filosofia. Tal julgamento, porém, revela-se equivocado tão logo analisamos mais de perto sua obra. Isto é, quando resgatamos o sentido próprio de verdade filosófica que a ela subjaz, e seu princípio norteador, ou seja, sua concepção do homem, a partir de uma nova concepção de suas relações com Deus e o mundo. Encontramos o princípio fundamental da filosofia de Pico, na obra que compôs como introdução de suas *Novocentas Teses*, o *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Com ele, Pico pretendia defender-se da condenação de sua obra pelo Papa Inocêncio VIII.

O *Discurso* é, talvez, a obra melhor conhecida da literatura filosófica do primeiro Renascimento⁵, nele, como veremos mais adiante, Pico expôs uma nova concepção do cristianismo, de natureza espiritualista, centrada na valorização do homem e do exercício de seu livre arbítrio. Seu espiritualismo cristão nos lembra Cantimori⁶, é uma das maiores expressões da atmosfera ideológica do primeiro Renascimento, em que o ideal humanista da renovação da vida social pelo resgate da sabedoria dos Antigos, se assimilava aos anseios por reformas religiosas e pela purificação da fé cristã. Mais tarde, suas idéias seriam retomadas e difundidas por toda a Europa por Erasmo de Roterdã.

A breve análise do *Discurso sobre a Dignidade do Homem* nos interessa aqui como ponto de partida dessa dissertação, já que nela encontramos o estabelecimento teórico do ideal de valorização do homem na renascença e do conteúdo ético, moral e religioso do exercício de sua liberdade no mundo. Para uma melhor compreensão da obra de Pico, e da importância que tem para o mundo intelectual de seu tempo, consideramos importante um exame do contexto ideológico em que se insere, no

⁴ Cassirer afirma que nem Anagnine em sua obra *G. Pico della Mirandola*, nem Eugenio Garin em seu *Pico della Mirandola, Vita e Dottrina* superam a tradicional compreensão da obra de Pico entre os historiadores da filosofia como marcada por um sincretismo que a torna confusa e sem valor filosófico verdadeiro, ainda que sublinhe o esforço de Garin em retirar do termo *sincretismo* suas conotações negativas. Cassirer, E. *Giovanni Pico Della Mirandola*. In: *Renaissance Essays*, p16.

⁵ KRISTELLER, P. O., op. cit., p 91.

âmbito das relações entre os tempos modernos e a Idade Média, no que diz respeito ao desenvolvimento de um ideário centrado no homem, e à formação da subjetividade renascentista.

Burckhardt⁷ classificou o *Discurso* como um dos mais nobres legados da Cultura do Renascimento, na medida em que exerceu impacto decisivo sobre o desenvolvimento do individualismo que caracterizou o movimento humanista em sua acepção mais ampla. Concordamos com Cesare Vasoli⁸, para quem o humanismo não pode ser considerado simplesmente como um movimento retórico e literário. A ênfase dos humanistas na formalidade da linguagem pela qual se dava sua aversão à escolástica medieval, não se definiu simplesmente como uma rejeição radical das obras de filosofia, tal como pode parecer à primeira vista. Na verdade, a crítica filológica das fontes, pelas quais os eruditos humanistas traziam à tona o verdadeiro conteúdo das obras da Antiguidade, Clássica e cristã, purificadas dos dogmas e valores da tradição medieval aristotélico-tomista, estimulavam uma nova relação com a tradição filosófica. Esta se fundava numa apropriação das idéias de filósofos como Aristóteles e Platão, centrada, não mais na metafísica, mas sim na ética e na política, ou seja, na existência humana imediata e em sua atuação direta no mundo e na sociedade. Nos primeiros tempos do Renascimento, Petrarca encontrava em Platão e Cícero, a essência de uma doutrina que restituía à filosofia a sua dimensão moral.

O conceito ciceroniano de *Sapientia*⁹ é central na idéia do homem de Petrarca. Ele implica, no pensamento do primeiro dos grandes mestres humanistas, o reconhecimento da suprema nobreza do homem como criação divina, a ser realizado mediante o cultivo das *humanae literae* pelo qual o homem atinge sua perfeição em vida. Para Petrarca, assim, como para os primeiros humanistas, era fundamental a conciliação entre a fé e a tradição humanista no resgate da cultura dos Antigos, na continuidade entre literatura, filosofia e moral cristã. Tal perfeição moral do homem se traduzia em sua forma mais perfeita, para a maior parte dos humanistas italianos do século XV, no ideal da vida cívica, tal como Salutati e Leonardo Bruni, que

⁶ CANTIMORI, D., op. cit., p. 154.

⁷ CASSIRER, E., *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p144.

⁸ VASOLI, C., *The Renaissance Concept of Philosophy*. In: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, p60.

⁹ Ibid., p62.

concebiam essa mais alta realização do homem na plenitude da liberdade republicana de Florença, tida como herdeira da Roma republicana. Em nome da manutenção da liberdade cívica florentina, Salutati e Bruni louvavam a filosofia como mãe de todas as artes e ciências¹⁰.

Pico, como membro destacado da Academia de Florença, está plenamente absorvido por esta atmosfera de renovação. Seu *Discurso Sobre a Dignidade do Homem* se insere também neste contexto, entretanto, refletindo a influência das idéias de outros dois grandes neoplatônicos deste período, Nicolau de Cusa e Marsilio Ficino, suas reflexões, não se orientaram tanto, para o ideal da vida cívica, quanto para problemas universais como a dignidade do homem, sua relação com Deus e com o mundo. Suas idéias, são produtos da confluência de várias tradições, indo além da leitura crítica humanista, no resgate da Antiguidade clássica, para as correntes orientais da tradição hermética, do judaísmo ao zoroastrismo, da escolástica à espiritualidade mística medieval. Pico, assim como Cusa e Ficino, preocupou-se em legitimar a liberdade e capacidade de movimento do homem em todas as direções no que se refere à sua relação com a natureza. No sentido da valorização da experiência mundana, eles podem ser definidos como construtores do *teatro do mundo*¹¹, reinterpretando o cristianismo por um viés filosófico e cultural, baseado na exaltação das elevadas possibilidades do homem¹², celebrando a ascensão humana à transcendência divina mediante seus próprios esforços, a partir de suas ações virtuosas no cultivo do espírito. Eles ajudaram a forjar um conteúdo metafísico e religioso ao ideal humanista, conferindo-lhe, portanto, sua forma filosófica, para além da experiência imediata da cidade e do espírito cívico. Mas, o ideal da dignidade do homem e de sua liberdade, e, enfim, o tipo específico da subjetividade renascentista, como veremos, só atinge sua mais alta e influente expressão filosófica no *Discurso* de Pico.¹³

¹⁰ Ibid., p63.

¹¹ RODRIGUES, A. E. M., op. cit., p. 78.

¹² CANTIMORI, D., op. cit., p. 157.

¹³ KRISTELLER, P. O., *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, p 64.

Se quisermos compreender com mais profundidade o desenvolvimento deste ideário que marca os inícios dos tempos modernos, é preciso, não o contrapor em bloco ao espírito da Idade Média.

Se nos séculos medievais as concepções do homem e do mundo estiveram em geral dadas a partir do domínio da tradição aristotélico-escolástica no ortodoxismo da Igreja Romana, onde a vida do homem transcorria dentro dos limites de sua posição fixa no mundo e na sociedade prescrita pela transcendência da ordem divina, é preciso lembrar das correntes espirituais profundas que também estiveram presentes nesta época. Elas se traduzem no anseio generalizado por uma religiosidade definida como uma experiência interior. As várias formas do misticismo na Idade Média são expressões de uma nova relação entre o homem e Deus, que implicava a vivência de uma dimensão subjetiva do espírito. Tal vivência iria exercer enorme influência sobre o desenvolvimento do individualismo nos séculos do Renascimento, conferindo força moral e ideológica aos ideais humanistas, tal como vemos em Petrarca, grande leitor das obras de Sto Agostinho.

As *Confissões* de Sto Agostinho, onde o *eu* se definia como espaço privilegiado de fruição da autenticidade da fé cristã, foi uma das principais inspirações de todas as correntes místicas deste período. Este ideário esteve presente na mística alemã em Mestre Eckhart e Tauler, e impulsionou na Idade Média a fundação das Ordens Franciscana e Dominicana, assim como da *Devotio Moderna* nos Países Baixos, na busca de uma religiosidade mais verdadeira fundada numa transformação interna, resultante do encontro da alma com Deus. Esta traduzia-se numa vida simples, conforme a filosofia de Cristo, que, em última instância, se opunha à religiosidade propagada pela Igreja, definida por uma dogmática ritualística de caráter meramente externo. Tal forma de conceber o cristianismo, nesta perspectiva, parecia desdenhar a onipotência absoluta de Deus, que, como tal, não poderia ser expresso, nem muito menos louvado desta forma.

Com isso, sublinhamos que aquilo que se processa no Renascimento, não é tanto uma descoberta do eu, mas antes seu destaque como algo substantivo¹⁴. Isto é, o que caracteriza os tempos modernos é o destaque do eu, o seu desgarramento das

¹⁴ CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, p. 113.

conexões tradicionais que o enquadravam no âmbito da psicologia religiosa da Idade Média. O ser do homem no Renascimento já não era mais dado por sua posição fixa na hierarquia universal do Cosmos. Mas, para que este movimento se efetuassem, ou seja, a superação da tradição aristotélico-escolástica, era preciso forjar-se uma nova cosmologia, uma nova filosofia sistemática que, partindo da mística, tivesse o homem como centro. Encontramos a melhor expressão desta evolução na doutrina de Nicolau de Cusa, que sintetizou em si as correntes mais heterogêneas da época do *Quattrocento*, período de transição por excelência entre a Idade Média e os tempos modernos.

A cosmologia de Nicolau de Cusa teve papel significativo no estabelecimento filosófico do ideal da liberdade humana no âmbito do círculo platônico florentino, a partir do qual se forjaria uma nova concepção sobre o homem de influência fundamental no espírito do Renascimento.

2. 1 - Nicolau de Cusa.

Nicolau de Cusa formara-se em filosofia, Direito e teologia em Heidelberg, Pádua e Colônia. Em 1450 foi ordenado Cardeal, tomando contato em Basiléia, com os humanistas italianos que trabalhavam para o papado. Após seus anos de estudo, deixou a universidade para desenvolver livremente seu pensamento eclético e original. Lia Aristóteles tanto nas versões escolásticas quanto nas humanistas. Descobriu a tradição platônica antes de Ficino, tendo como principais inspirações os escritos do Pseudo Dionísio, de Sto Agostinho, de Proclus, entre outros. O platonismo teria papel significativo em sua concepção da relação entre o homem e Deus.

Sua filosofia tinha como centro o conceito socrático de *Docta Ignorantia*, que renovava a idéia mística de Deus como incognoscível e inexprimível com que tomara contato em sua primeira formação na *Devotio Moderna*, com os escritos de Eckhart e Tauler. Com isso, Cusa também reafirmava a divisão platônica entre o sensível e o inteligível, entre o mundo efêmero da matéria e o mundo divino e eterno das idéias,

desferindo seu primeiro golpe sobre a tradição escolástica que tinha como mote a união entre a teologia e a lógica.

No âmbito da concepção aristotélica do universo escalonado entre o mundo inferior finito ao mundo superior infinito da perfectibilidade divina, havia uma mediação a ser expressa pela força do pensamento lógico, uma via contínua na qual se distribuía os seres e elementos segundo sua proximidade em relação ao centro, isto é, Deus. No cerne desta tradição estava uma concepção física do universo, que admitia sua expressão exata pelo conhecimento humano. A negação deste princípio é, assim, um dos pilares da filosofia de Nicolau de Cusa. Partia da indagação sobre as possibilidades do conhecimento humano, e enfatizava não haver mediação possível entre o mundo finito e o infinito. Considerando a impossibilidade de se estabelecer critérios comparativos entre o condicionado (homem) e o incondicionado absoluto (Deus), afirmava ele, não ser possível manifestar a grandeza divina, e a exatidão da forma do universo pelos conceitos da lógica aristotélica. Deste modo, em primeiro lugar, na doutrina de Nicolau de Cusa, toda e qualquer forma de teologia racional era rejeitada em nome de uma teologia mística.

Mas, assim como nela se verificava o ultrapasse da lógica, se verificava também, até certo ponto, o ultrapasse da mística tradicional¹⁵, sinal da força que exerceu o ideário humanista no pensamento de Cusa. Ou seja, para ele, a força fundamental de união do homem com Deus, não se definia como sentimento, pela contemplação mística passiva, mas sim, como intelecto, como trabalho mental contínuo, enquanto força primordial do espírito. Nesta perspectiva, A *visão intelectual*, ato único e espontâneo do espírito, estabelecia sua relação direta com a transcendência divina, e se revelava como o verdadeiro amor de Deus. Ele se dava como um novo tipo de conhecimento, já que o ser divino escapava ao conhecimento discursivo. Desta forma, o conhecimento intelectual do homem, conquanto, expressão de sua união com a divindade, passava a se definir sempre como relativo, e a experiência como conjectura, face à verdade inatingível e eterna de Deus.

Na base desta concepção da excelência do ato intelectual em Cusa, está a peculiaridade de sua visão cosmológica. Ao abolir a mediação aristotélica entre o

¹⁵ Id., *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p.22.

finito e o infinito, ele passou de uma concepção física do cosmos para uma concepção metafísica. Nela, o universo se torna homogêneo e toda a diversidade de elementos que o compõem se acham diretamente ligados à força primordial do ser essencial, não estando nenhum corpo mais próximo de Deus do que outro, tendo todos, ao contrário, igual participação na divindade que a tudo move. Assim, é a própria singularidade dos elementos em sua multiplicidade que assegura a onipotência divina.

Esta compreensão cosmológica se articula perfeitamente com a primazia que o conceito de *Docta Ignorantia* assume na doutrina de Nicolau de Cusa, e se faz princípio de um novo sentimento religioso, baseado no ecumenismo. Pois, assim como, toda a diversidade dos corpos possui igual participação na divindade, e assim como todas as formas do conhecimento humano se definem como conjecturas, aproximando-se da mesma maneira da verdade inatingível de Deus, assim também, nenhuma religião pode declarar-se superior a outra, sendo todas, em sua diversidade, expressões do amor universal do espírito humano ao Deus único. Em poucas palavras, para Cusa, a diversidade dos ritos não elimina a unidade da fé.

Este ideário impulsionou sua ação política e eclesiástica, quando em 1433, redigiu sua obra *De Concordantia Catholica*, onde pela primeira vez, destacou as bases de seu ecumenismo. Propunha reformas nas instituições clericais, que tinham como mote um ideal do poder da Igreja universal como imagem de Cristo, que questionava os fundamentos da hierarquia interna da Igreja, a supremacia do poder do Papado e dos Bispos. Alguns anos mais tarde, no Concílio de Florença, concentrou seus esforços na união entre a Igreja Romana e a Igreja Grega, e em 1450 e 1452, na Alemanha, trabalhou pela reconciliação dos Hussitas com a Igreja. Em sua obra *De Pace Fidei* pensou um cristianismo universal, que harmonizasse cristãos, judeus, turcos e hindus.

Ao centrar-se na natureza da figura de Cristo, sua religiosidade implicava a dignificação do homem, pois, através de Cristo, o Deus feito homem, a humanidade passava a participar diretamente da divindade. Neste sentido, Cristo aparecendo como síntese entre Deus e o mundo, consagrava o homem que deveria realizar sua semelhança com o divino através de seu ato interventor, de sua ação criativa no mundo. No âmbito do ecumenismo de Cusa, todo o sentimento religioso do homem

se define como o impulso inerente da alma em direção a Deus. O cristianismo do cusano realiza a passagem da Idade Média para os tempos modernos, fundando-se não numa metafísica do ser, mas sim numa metafísica do sujeito¹⁶.

Apenas uma geração separa as obras capitais de Nicolau de Cusa das de Ficino e Pico. Seus pontos em comum são marcados pela nova relação entre homem e Deus, pela valorização da liberdade do homem no mundo, pela concepção da religiosidade como provinda de um núcleo interno à alma, implicando um ideal de união com Deus baseado no livre arbítrio humano. Restringia assim, a eficácia da Graça para a ascensão do espírito se afastando da concepção agostiniana da predestinação do homem por sua natureza decaída. Sua convicção de que a estrutura da realidade estava dada pela ordem matemática, no entanto, o distanciava bastante das idéias dos neoplatônicos florentinos marcadas por uma intensificação do sentimento místico religioso. Sua concepção do conhecimento intelectual levava a um encarecimento do número como critério privilegiado, promovendo a geometria, a aritmética e a música como expressões do conhecimento ideal. Este ideário levaria Cusa à valorização da experiência sensível abrindo caminho para o desenvolvimento posterior do que seria a nova ciência da natureza do Renascimento, que teria em Galileu e Giordano Bruno, alguns de seus principais expoentes.

A influência de sua doutrina sobre as correntes do platonismo florentino diz respeito, sobretudo a questões de metafísica e filosofia da religião, e não tanto ao problema do conhecimento¹⁷. Se ele buscava o fundamento da justificativa religiosa do mundo em problemas de matemática e cosmologia, a Academia se voltaria cada vez mais para a idéia do bem, o milagre do belo, da forma e da criação artísticas.

¹⁶ RODRIGUES, A. E. M., op. cit., p. 90.

2. 2 – Marsilio Ficino.

A época de maior predomínio da Academia platônica de Florença, isto é, em fins do século XV, coincidiu com a intensificação de um movimento de reacionarismo religioso na Itália, que pretendia restaurar certas formas de pensamento da escolástica, e que se fizera presente ao longo de todo o século, cujo movimento filosófico fora marcado pela tensão entre fé e conhecimento. Como afirma Cassirer¹⁸, “ *A filosofia transforma-se, então, em couraça contra as forças seculares que ameaçam de todos os lados*”. Assim, Ficino deu à sua principal obra o título de *Theologia Platônica*, e Pico iniciou sua carreira filosófica com o *Heptaplus*, um comentário à história da Criação.

Tanto a cosmologia de Ficino quanto a de Pico, embora fortemente influenciadas pelas idéias de Nicolau de Cusa restauraram a concepção hierárquica do cosmos que havia sido por ele abolida. O exame da filosofia de Ficino nos ambientará na atmosfera do círculo florentino, e nos ajudará a compreender melhor o *Discurso* de Pico, naquilo que ele tem de distinto em relação às idéias de seu mestre neoplatônico.

No ano de 1462, Cosme de Médicis deu a Ficino uma casa em Careggi, incumbindo-o da tradução de vários manuscritos gregos, e dos textos herméticos. Este é, em geral considerado o ano de fundação da Academia. A chegada em Florença do filósofo bizantino Pléton, estudioso da filosofia platônica que a todos deslumbrava com seus conhecimentos sobre a Antiguidade clássica, entusiasmou Cosme de Médicis, que resolveu atender aos pedidos de Ficino, patrocinando a fundação de uma nova Academia platônica.

Através de uma política de recepção de intelectuais, a Academia de Ficino ajudou a intensificar a posição cosmopolita da cidade de Florença, como espaço de produção do novo, em que os filósofos se atribuíam um papel intermediário entre o divino e o humano¹⁹. Entre muitos deles, Pico teve especial importância, por sua contribuição pessoal e por ter tornado possível a Ficino o conhecimento das obras de

¹⁷ CASSIRER, E., *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103

¹⁹ RODRIGUES, A. E. M., *op. cit.*, p. 92.

Nicolau de Cusa²⁰. Conquanto mais tarde se afastasse da filosofia de Ficino, Pico se declararia sempre seu discípulo.

Marsilio Ficino recebeu sua formação intelectual primeiro em humanidades, depois em filosofia e medicina. Começou a estudar grego em 1456 com o propósito expresso de examinar as fontes originais da filosofia platônica. Como afirma Charles Schmitt²¹, após Sto Agostinho, o conhecimento de Platão esteve restrito na Idade Média a apenas alguns lampejos casuais, foi o trabalho de Ficino e seus sucessores que tornaram o platonismo acessível ao ocidente europeu, marcando os tempos modernos.

Isso é verdade, mesmo que tenhamos que reconhecer que as fontes de que Ficino se utilizou foram em sua maioria neoplatônicas, e que sua preocupação essencial era a conciliação entre a filosofia e o cristianismo²², onde entrava muito da teologia medieval. A filosofia de Ficino não tinha como objetivo somente o desenvolvimento intelectual do homem, mas sobretudo o estímulo à sua reforma moral e espiritual, em consonância com o ideário humanista. Na Academia, promoveu um movimento de renovação da fé, baseado nas novas demonstrações filosóficas mais acomodadas à nova cultura. Com o conceito de *virtus universalis*²³ Ficino estabeleceu a unificação entre os filósofos pagãos da Antiguidade e os grandes escritores cristãos, no ideal de uma moral universal do homem responsável por sua salvação eterna.

A *Theologia Platônica* foi escrita entre 1469 e 1474, a obra tem como tema central a imortalidade da alma, a ascensão do espírito humano rumo à transcendência divina. Ficino herdou do neoplatonismo e das fontes medievais sua idéia do cosmos como uma grande hierarquia que tem em Deus seu grau mais alto de perfeição e se organiza a partir dele nos degraus superiores das esferas celestes das almas e dos anjos, passando pelas diferentes espécies de plantas e animais até chegar nos degraus inferiores da matéria informe. Mas a hierarquia em Ficino se distinguia das concepções tradicionais, por ter o homem como centro. O homem era, assim, o meio

²⁰ Ibid.

²¹ SCHMITT, C., *Renaissance Philosophy*, p.133

²² Ibid., p.134

²³ CANTIMORI, D., op. cit., p. 156.

de todas as coisas criadas, o ponto médio entre os seres mais baixos e os seres mais altos. A força primordial de seu espírito, seu conteúdo, se definia pelo seu amor da beleza e da bondade divinas, na autodeterminação que levava à união com Deus e à sua meta principal, ou seja, a imortalidade.

A ascensão da alma humana, nesta perspectiva, insufla vida ao cosmos, realiza sua unidade dinâmica na diversidade de elementos que o compõem, evidenciando, assim, sua perfeição, sua beleza e harmonia, e enfim, sua origem divina. O cosmos de Ficino tem na imortalidade da alma humana em sua união direta com Deus, o seu centro ontológico²⁴, se a alma perece, também perece toda a ordem do universo, portanto, o homem deve confiar em sua natureza, e buscar em si a espiritualidade pura de sua origem em Deus.

Com isso chegamos a outro aspecto fundamental de sua filosofia, ou seja, sua análise da vida espiritual, ou contemplativa, o meio por excelência da ascensão do espírito. De acordo com Ficino, o homem deve levar uma vida concentrada em sua substância interior, purificando seu espírito das coisas externas, desta forma alcançando o conhecimento mais alto, chegando ao incorpóreo e o inteligível, preparando-se para o estágio último e meta de sua existência ou seja, o conhecimento e visão imediata de Deus. Ficino afirma ser possível realizar esta meta em vida, porém, somente por algumas pessoas privilegiadas e por um curto espaço de tempo. Seu otimismo em relação à capacidade do espírito do homem em uma cosmologia ordenada para a realização de seus fins confere sanção metafísica ao ideário humanista de seu tempo²⁵. Neste aspecto fundamental sua filosofia da religião difere de Sto Agostinho, cuja influência se faz sentir nos demais pontos. Para ele, assim como para Nicolau de Cusa, não é por uma determinação da Graça que a alma chega a Deus, mas sim por uma qualidade própria, por uma força que lhe é inata.

Mas a afirmação da natureza humana é também afirmação do mundo. Como nos lembra Charles Schmitt²⁶, apesar de retirado em Careggi, trabalhando nas traduções de Platão, Ficino jamais isolou-se da vida de sua cidade. Para ele, a vida

²⁴ SCHMITT, C., op. cit., p. 152

²⁵ KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p.63.

²⁶ “Este foi o gênio do neoplatonismo, abrir canais entre o divino e o mundano, transcendendo o mundo ao mesmo tempo que o preserva como plataforma da ascensão a perfeição de Deus.” Schmitt, C., op. cit., p.144.

contemplativa se definia como um degrau superior numa hierarquia das ações humanas. A vida ativa surgia também, assim, como um meio de ascensão da alma. A sua filosofia do amor platônico, como força inata do espírito em direção a Deus, compreendia também o amor entre as pessoas, que era considerado como preparação para o amor divino. Conquanto ele tivesse um valor secundário, adquiria sentido como expressão do amor de Deus, para o qual, afinal todo amor legítimo convergia. A vida na cidade surgia, assim, como expressão de uma comunhão espiritual entre os cidadãos, ganhando grande força ideológica, como espaço de regeneração e desenvolvimento do espírito. Posicionada entre Deus e o mundo, a alma humana torna-se o meio em que ambos se fundem numa unidade verdadeira. A concepção da relação homem/mundo em Ficino ganha seu sentido mais alto na idéia de que ao voltar-se para sua própria origem espiritual, no conhecimento das idéias e das coisas incorpóreas, o homem volta-se também para o mundo, torna-se seu meio espiritual, lhe atribuindo valor e forma através do conhecimento do belo que lhe é inerente.

A partir deste ponto de vista assinalamos a influência que a Academia platônica exerceu sobre os grandes artistas do Renascimento²⁷. A beleza do mundo sensível só se realiza quando ele se torna palco da força criativa humana, e só ela é capaz de dar corporeidade à beleza e à harmonia ideais. Esta é para Ficino a expressão mais alta do conhecimento filosófico-religioso, ou seja, a renovação e espiritualização do mundo pela redenção do espírito humano, sua autêntica *reformatio*, signo de sua ascensão, realizada a partir de sua ação criativa. A concordância entre homem e Deus está na natureza mesma do ato de produzir²⁸. Ao realizar tal concordância o homem promove a unificação dinâmica do universo na força ativa do amor platônico.

Mas, Ficino como sacerdote e canônico da Catedral de Florença, sempre se submetera por inteiro à sua fé, e ao juízo da Igreja, acreditava que o platonismo deveria necessariamente apoiar a fé e a autoridade cristãs. Para ele, filosofia e teologia se harmonizavam num todo contínuo. No entanto, embora pretendesse ser ortodoxo em matéria de fé²⁹, o sincretismo impregnava sua filosofia da religião, tal

²⁷ CASSIRER, E., *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p.107.

²⁸ *Ibid.*, p.115.

²⁹ KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos Del Renacimiento italiano*, p.71.

como ocorrera com Cusa. No âmbito de sua concepção do homem universal, a diversidade de cultos e religiões deveria ser aceita e reafirmada enquanto expressões diferentes do amor do Deus único, implantado no coração do homem, como essência de sua alma. Em 1489, foi ameaçado de condenação eclesiástica por suas opiniões sobre magia e astrologia na obra *De Vita*, mas logo cedeu à Igreja, mostrando-se disposto, inclusive a desistir da opinião de seus filósofos platônicos favoritos se fossem tidas como contraditórias à doutrina cristã³⁰.

2.3 – Pico Della Mirandola e o Discurso sobre a Dignidade do Homem.

O sincretismo na filosofia de Pico Della Mirandola é mais ambicioso e marcante do que em Ficino, como podemos ver em suas *Novecentas Teses*. Assim, em um dos tópicos mais controversos desta obra, condenado como heresia, afirmava não haver ciência que desse mais certeza da divindade de Cristo do que a magia e a cabala³¹. Se Ficino sabia um pouco da cabala judaica, Pico a estudara a fundo como extensão de suas habilidades lingüísticas³². Afastava-se, ainda do pensamento de Ficino, por um outro aspecto fundamental, ou seja, sua inclinação ao aristotelismo, que pretendia harmonizar com o platonismo. Dedicara boa parte de suas teses às idéias dos peripatéticos medievais como Averróis, Albertus e Scotus. A filosofia da concórdia de Pico, como já vimos, remonta ao ecumenismo de Cusa e Ficino, porém, vai além deles em seu sincretismo, abarcando nas *Novecentas teses*, uma espantosa diversidade de tradições e temas.

Mas o pensamento de Pico se destaca dos outros dois filósofos, sobretudo, na maneira como trata de seu motivo fundamental, isto é, o homem, não no interior de uma grande obra dedicada a outros temas, mas sim num elegante discurso³³. O ideal

³⁰ Ibid.

³¹ SCHMITT, C., op. cit., p.169.

³² Ibid., p168.

³³ KRISTELLER, P. O., op. cit., p. 91.

da concórdia e o espiritualismo cristão de Pico, tendo o homem como centro se faria presente no pensamento de Erasmo, e inspiraria, ainda, a *Utopia* de Tomas More³⁴ impulsionando, a partir desta nova concepção do cristianismo, um anseio por reformas na Igreja, ainda antes de Lutero³⁵, sendo de novo tipo, porém, por definir-se pelo ideal da dignidade humana, mote de um ideal de reforma que pretendia agir no interior da cristandade católica, promovendo um espírito de harmonia que não podia permitir a ruptura com a Igreja.

Os princípios norteadores da filosofia sincrética de Pico, conforme já dissemos, está em seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, cujo conteúdo analisaremos agora. Antes de tudo, ela não consiste numa definição da natureza humana pela identificação da essência universal de seu espírito. Ao restaurar a concepção hierárquica do cosmos, Pico não assinalou nele, um lugar fixo para o homem, ainda que privilegiado. Diferentemente de Ficino, que distinguiu o espírito humano pelo amor inato de Deus que do centro do universo o levava necessariamente à imortalidade divina, Pico definiu a natureza humana pela ênfase dada antes à sua liberdade que à sua universalidade³⁶.

Segundo a definição ousada da natureza humana no *Discurso*, cessam de existir para o homem as regras da criação. Se todos os demais elementos do cosmos são identificados em termos de substância, decorrente da posição que ocupam na hierarquia universal, a natureza humana distingue-se pela insubstancialidade. Isto é, por seu caráter dinâmico, pela mobilidade essencial do espírito, movendo-se sempre segundo seu livre arbítrio. Assim, Pico narra sua versão da criação do homem pelo demiurgo nos inícios do *Discurso*:

*" A ti, ó Adão, não te temos dado nem uma sede determinada, nem um aspecto peculiar, nem um múnus singular precisamente para que o lugar, a imagem e as tarefas que reclamas para ti, tudo isso tenhas e realizes, mas por mérito de tua vontade e livre consentimento "*³⁷

Nesta perspectiva, portanto, a dignidade humana depende menos de seu ser que de seu livre arbítrio. Ou, em outras palavras, o seu ser é fruto de seu agir

³⁴ CANTIMORI, D., op. cit., p. 158.

³⁵ LECLER, J., op. cit., p.127.

³⁶ KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p.92.

constante, de sua livre determinação. É esta a potencialidade que o distingue, e o habilita a movimentar-se por todos os níveis da hierarquia, tal como continua Pico: “*poderás descer ao nível dos seres baixos e embrutecidos; poderás ao invés, por livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores que são divinos.*”³⁸

Se Pico opera com a retomada da idéia do homem como microcosmos do universo, já presente na mitologia das mais diversas culturas da antiguidade, o faz para dar-lhe uma inflexão fundamental para o pensamento do Renascimento. Se, tradicionalmente, tal idéia implicava a definição do homem como um produto compósito das coisas do mundo, ressaltando, assim, sua similaridade com a natureza, em Pico, ela ressurge para acentuar sua diferença essencial, que se dá pelo poder inerente ao espírito, de poder assemelhar-se a qualquer elemento, segundo sua própria vontade, sem ter, no entanto, sua forma definitiva em nenhum deles, pois sua natureza própria, define-se por seu movimento e por sua insubstancialidade. Tal o caráter que identifica a natureza do espírito humano:

*“A ele foi dado possuir o que escolhesse; ser o que quisesse. Os animais, desde o nascer, já trazem em si, o que irão possuir depois. Os espíritos superiores, a partir do início, ou logo depois, já eram aquilo que pela eternidade seriam. No homem, todavia, quando este estava por desabrochar, o Pai infundiu todo tipo de sementes, de tal sorte que tivesse toda e qualquer variedade de vida.”*³⁹

Como ressalta Thomas Greene⁴⁰, talvez não exista uma concepção mais extravagante da liberdade humana, que, a partir de uma concepção do *self* como flexível, concede ao homem a capacidade de moldar-se de acordo com sua vontade, transformando-se em besta, planta ou anjo. Ela rompia definitivamente com a concepção escolástica, segundo a qual, o *self* é fixo e inalterável, dado por sua posição no cosmos, e ainda com a tradição agostiniana, que enfatiza a intervenção da Graça divina, na salvação de uma natureza humana corrompida pelo pecado, predestinada à danação, diante da qual, de nada vale sua ação e experiência do mundo.

³⁷ DELLA MIRANDOLA, P., *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, p.53.

³⁸ *Ibid.*, p54.

³⁹ *Ibid.*

Longe disso, as possibilidades de ação do homem no mundo, em Pico, transcendem qualquer círculo finito, que determine seu ser no âmbito da hierarquia dos elementos, e nenhuma condição é capaz de limitar seu alcance, nem mesmo a mancha do pecado. Na perspectiva da *Discurso*, o homem, tendo em si, a possibilidade de desenvolver todas as potencialidades dos elementos da hierarquia da natureza, só pode conhecer sua própria esfera de determinação, percorrendo-a em sua totalidade.

Como afirma Cassirer⁴¹, o pensamento de Pico expressa o confronto entre dois pólos, representantes de uma tensão moral que é peculiar ao espírito do Renascimento. Nele, se expõem as exigências que se fazem nesta época acerca da fundamentação da vontade do homem e de seu conhecimento, ou seja, um total *voltar-se* para o mundo, e um total *separar-se* dele. Nesta perspectiva, a falta de substância do homem é a condição e sentido de sua liberdade pela qual exerce o conhecimento do mundo. É esta característica peculiar que a um tempo, o distingue da natureza e o leva a voltar-se para ela:

*“desperta e exorta para o conhecimento de toda a natureza da qual o ser humano é o meio-termo e como que a síntese. Pois, quem a si conhece, em si tudo o mais conhece, como já escreveram, primeiro, Zoroastro, e, depois, Platão no Alcibiades.”*⁴²

De acordo com esta tradição, o conhecimento de si depende do conhecimento da esfera do Todo, tanto quanto o conhecimento do Todo implica a liberdade de não se estar ligado, determinado definitivamente por nenhuma das formas que o compõem. A dualidade entre espírito e natureza é rigorosamente mantida, e assim, aquilo que o homem tem de específico. Esta dualidade remete a uma das concepções básicas do platonismo florentino, que irrompe tanto na obra de Pico quanto na de Ficino, ou seja, a interpenetração entre “transcendência” e “participação”. Na perspectiva platônica a “transcendência” exige a “participação” tanto quanto a “participação” exige e estabelece a “transcendência”. Esta concepção se realiza no livre ato do conhecimento, que promove concomitantemente separação e união. Isto

⁴⁰ GREENE, T., op. cit., p. 243.

⁴¹ CASSIRER, E., *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p.101.

é, o impulso do eu para o conhecimento das coisas do mundo, tem por finalidade a união consigo mesmo, através dele o homem conhece a si mesmo, desenvolve sua própria humanidade, e descobre que aquilo que cria, que aquilo que conhece já estava no interior de seu espírito.

Com isso, voltamos ao ecletismo das *Novecentas Teses*, para reafirmar seu ponto central, o princípio que lhe confere uma forma interna para além de seu sincretismo. Traduz-se, sobretudo, numa visão da História da filosofia como expressão do exercício da liberdade do homem no conhecimento. Ela é, nesta perspectiva, constituída por uma sucessão de novos começos, na medida em que a ação criativa do intelecto, encerra sempre a novidade. A história da filosofia, assim, tem seu sentido como espaço de manifestação do intelecto individual⁴³, realização da dignidade humana. Tal como Nicolau de Cusa, Pico considera a verdade filosófica, isto é, a verdade eterna de Deus, a *unidade absoluta*, como inacessível ao conhecimento humano. Segundo ele, ela só se apresenta ao homem por meio do pensamento simbólico, enquanto expressão e imagem de Deus. A dignidade humana consiste, portanto, na busca da verdade e não em sua posse.

É preciso lembrarmos que para Pico, a verdade filosófica é, por definição, eterna e atemporal, portanto, transcendente e imutável. Desta forma, jamais pode ser descoberta, apenas pode ser tornada manifesta pelo homem através do pensamento simbólico, da visão intelectual, verdadeiro amor de Deus⁴⁴. A especulação tem, assim, para ele, um valor intrínseco, significa em si, a ascensão do espírito humano. O seu ideal de harmonia entre filosofia e religião leva um acento mais místico do que em Ficino, que considerava não haver limite para o conhecimento filosófico⁴⁵. Para ele a filosofia nos prepara para a ascensão última de nosso espírito em direção a Deus, que só a religião pode realizar, tal como afirma no *Discurso*:

“não seria ela (a filosofia) que nos iria propiciar a verdadeira tranquilidade e a paz sólida. Pois isso é competência e privilégio de suas senhora, ou seja, a santíssima teologia. Para esta, aquela indicará o caminho, fazendo-se de guia. Assim que avistar de longe que estamos

⁴² DELLA MIRANDOLA, P., op. cit., p.76.

⁴³ CASSIRER, E., *Giovanni Pico Della Mirandola*, In: *Renaissance essays*, p.42.

⁴⁴ *Ibid.*, p12

⁴⁵ KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos Del Renacimiento italiano*, p.95.

*caminhando em sua direção, então exclamará: 'Vinde a mim, vós que labutais; vinde e eu vos aliviarei; vinde a mim e vos darei a paz que o mundo e a natureza não podem dar.'*⁴⁶

A concepção de dignidade humana de Pico, na relação do homem com o mundo e com Deus é, enfim, a *occulta concatenatio*⁴⁷ das *Novecentas Teses*, o princípio que confere unidade à diversidade dos temas que a compõem. O que desponta desde já na sua antropologia é o encarecimento do livre arbítrio do homem. A incompletude que caracteriza seu espírito, desprovido de um lugar na hierarquia universal, e, portanto, fadado ao constante movimento, o situa no âmbito do puro vir-a-ser⁴⁸. Se o mundo é substancial e estático, o homem é mundo racional e dinâmico. Mas, tudo aquilo que parece furtar-se sem cessar na esfera da existência humana em sua incompletude, se concretiza no livre ato da vontade, no livre ato do saber, pelos quais o homem cria sua humanidade. Desta forma, o fim do conhecimento do mundo é o conhecimento do homem por si mesmo.

Assim como ocorre em Cusa e Ficino, também as idéias de Pico mostram-se fortemente influenciadas pela metafísica e teoria do conhecimento do platonismo agostiniano⁴⁹. Para ele, se as formas das idéias inatas existem unicamente na consciência, carecem de força, é necessário, nesta perspectiva, que elas se realizem na correspondência direta com um mundo de verdades espirituais existente em si mesmo. Com isso remontam à concepção de Agostinho de que todas as coisas são intuídas por nós em Deus. Porém, ao contrário deste último, para quem tal intuição consistia na absorção do espírito na totalidade do ser divino, para Pico, ela significava a afirmação da liberdade humana, e realização de sua dignidade própria face à natureza. De acordo com ele, o homem enquanto ser consciente de si se define por isso como superior às demais criaturas, e imprime através da totalidade de suas forças criadoras, sentido, valor e harmonia à natureza. Por meio da razão e autoconsciência do homem, portanto, é que a natureza retorna a si mesma, e completa seu ciclo.

⁴⁶ DELLA MIRANDOLA, P., op. cit., p 68.

⁴⁷ CASSIRER, E., *Giovanni Pico Della Mirandola*. In: *Renaissance essays*, p. 17.

⁴⁸ Id., *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p.146.

⁴⁹ Id., *El problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*, p.133.

Também a filosofia de Pico, embora influenciada por Agostinho, tinha como aspecto fundamental o afastamento da doutrina da miséria humana, rejeitava essa teoria em seu *Discurso*, enquanto negação da característica que define o homem, em sua especificidade, ou seja, sua habilidade de se autotransformar: “o homem não tem por si e por nascimento uma configuração própria senão muitas outras estranhas e adventícias.”⁵⁰ Pico reafirma a capacidade do espírito humano de ascender à vizinhança da augustíssima deidade, onde vivem os seres celestiais, os Serafins, os Querubins e os Tronos. Mas isso depende sempre do livre arbítrio de cada um, tal como enfatiza no *Discurso*: “*Todos vós sois deuses e filhos do Altíssimo. Que não suceda por abuso da indulgentíssima liberalidade do Pai, venha a se tornar motivo de condenação o mesmo recurso salvífico que ele nos galardoou com a liberalidade do arbítrio.*”⁵¹ A ascensão não é para ele uma força inata e universal do espírito, não tendo uma substância definida, o ser do homem, nunca estático, mas sempre dinâmico, pode consistir sempre em algo maior ou menor que ele mesmo:

*“se viver um homem devotado às coisas do ventre, como uma serpente que rasteja sobre o solo, aquilo é um cepo e não foi a um homem racional que vistes. Se vires alguém envolto nos múltiplos enganos da fantasia, qual outro Calipso, aliciado por subreptícia sedução ou dominado pelos sentidos, então se trata de um ser irracional e não foi ao homem que vistes. Se, em contrapartida, ao filósofo que, com reta razão, discerne todas as coisas, se a ele venerares, então és um ente celeste e não terreno (...) Quem, portanto, não admiraria ao homem? (...) já que ele se forja a si mesmo e se transforma em imagem de toda a carne, em símbolo que expressa toda a corporeidade.”*⁵²

Como afirma Greene⁵³, o exercício do livre arbítrio em Pico, se define por um otimismo herético, admitindo a autodeterminação humana em tornar-se uno com a divindade, desprezando ainda, neste sentido, qualquer mediação por parte da Igreja e suas instituições. É do ponto de vista de uma ação no mundo que leva o homem a Deus, que Greene qualifica a flexibilidade do *self* em Pico, como uma liberdade de autoformar-se definida como tendo uma natureza vertical⁵⁴. Isto é, a capacidade do homem em moldar-se, reger-se e orientar seu próprio destino, é um dom que ele

⁵⁰ DELLA MIRANDOLA, P., op. cit., p.56.

⁵¹ Ibid., p.58.

⁵² Ibid., p.56.

⁵³ GREENE, T., op. cit., p. 243.

partilha com a divindade, e se realizado em sua direção, o aproxima necessariamente de sua perfeição. O *Discurso*, desta forma, aparece como uma das expressões mais acabadas do tipo de subjetividade renascentista, que tem por essência, a concepção mística de que o homem guarda em si algo do sublime que pertence a Deus. É esta, enfim, a sua característica distintiva em relação aos outros seres da natureza, traduzida na transformação constante de suas faculdades, e em sua capacidade de criar e intervir na ordem do mundo enquanto meio de chegar a Deus.

Tal concepção da subjetividade aparecerá, de formas variadas, nas obras de humanistas como Castiglioni, Erasmo, Tomas More e Rabelais⁵⁵. A escalada do espírito rumo à esfera dos seres celestiais e à transcendência divina, se inicia segundo Pico pelo cultivo do espírito na filosofia e nas artes liberais, que se fazem expressões mais altas do exercício da liberdade humana, preparando-o, como já vimos mais acima, para a perfeição do conhecimento teológico. Fundamental na antropologia de Pico é a diferença marcada entre o mundo da natureza como ser-em-si, estático e substancial e o mundo subjetivo como ser-por-si, definido pela liberdade de movimento⁵⁶. Assim, o mundo natural da necessidade se distingue do mundo da cultura como espaço e expressão da liberdade e dignidade do homem.

Nas formas alegóricas do pensamento antropológico do Renascimento, Prometeu, enquanto herói humano da cultura, criador de sua própria forma específica, substitui Adão, tradução da concepção medieval da miséria, da humanidade decaída pela mancha do pecado original. Desta forma, o homem no mundo da arte e da cultura, ocupando um segundo lugar na ordem do tempo, em relação à figura do homem natural, passa a assumir o primeiro lugar na ordem do valor, fazendo-se herói e semideus por realizar através de sua livre determinação, sua semelhança com a divindade. Desta forma, Pico louva, no *Discurso*, a ação do homem no estabelecimento de sua dignidade:

*“Ó Senhores sejamos sim transportados em êxtases socráticos.
São eles que nos situam além do intelecto de sorte a nos colocar a mente
e a nós mesmos em Deus. Ai estaremos, com toda a certeza, se antes,*

⁵⁴ Ibid., p. 248.

⁵⁵ Ibid., p. 255.

⁵⁶ CASSIRER, E., *El Problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia modernas*, p.182.

*tivermos realizado quanto depende de nós. Se, de fato, por meio da moral, a força dos apetites for direcionada por freios reguladores segundo suas exatas medidas, de modo a se harmonizarem entre si em concordância estável; se, ainda, graças à dialética, a razão progredir dentro de sua ordem e medida; então, tangidos pelo forte sentimento das musas, haveremos de absorver, com os ouvidos de nossa interioridade, a celeste harmonia.*⁵⁷

Na verdade, com seu ideal da *Dignidade Humana*, ele retomava certos temas que o velho humanismo já tratara retoricamente em diversas ocasiões. Assim, a oposição entre o mundo da natureza como o mundo do que é, e o mundo da cultura como mundo do *vir-a-ser*, ou da liberdade, já havia sido estabelecida por Gianozzo Manetti em 1452 que com seu tratado *De Dignitate et excellentia hominis*⁵⁸, refutava ponto por ponto, o profundo pessimismo expresso pelo papa Inocêncio III em sua obra sobre a miséria do homem.

A tradicional discussão medieval sobre as relações entre a liberdade do agir humano e a necessidade na onipotência e onisciência divinas não foi abandonada, portanto, pelos humanistas da renascença. Procurava-se, então, estabelecer-se um equilíbrio entre a certeza medieval da determinação divina do mundo e a confiança do homem renascentista em si mesmo. Se no âmbito da doutrina medieval dos dois mundos da liberdade e da necessidade, o homem encontrava-se à mercê das forças circundantes, o que encontramos nas obras filosóficas da renascença é uma valorização progressiva do livre arbítrio humano no domínio das forças da necessidade. Este é o tom do tratado *De libero Arbitrio* escrito pelo grande humanista Lorenzo Valla em 1436, que dá introdução à discussão teórica sobre liberdade e necessidade no Renascimento⁵⁹. Nele, o elogio da razão humana leva ao desenvolvimento de uma crítica que põe em jogo os fundamentos morais e jurídicos do sistema hierárquico medieval. Uma vez liberto da hierarquia, o pensamento e a ação adquirem uma amplitude nova. O tratado de Valla promove a ruptura entre fé e filosofia, nos quadros da autoridade da tradição aristotélico-tomista. Através do desenvolvimento das novas técnicas da crítica filológica, Valla passa a resgatar o sentido original dos textos antigos, levando seus métodos críticos à demonstração da

⁵⁷ DELLA MIRANDOLA, P., op. cit., p.63.

⁵⁸ SKINNER, Q., *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p.114.

nulidade das pretensões jurídico-seculares da Igreja, tal como expressou em seu trabalho mais famoso, onde comprovava a falsidade da Doação de Constantino⁶⁰. A crítica de Valla teria forte influência no pensamento de Erasmo, que se esforçaria para desentranhar das Escrituras a pureza da fé cristã, corrompida por séculos de obscuridade pelos mestres medievais.

Conquanto não se centre no exercício da crítica, o *Discurso* de Pico situa-se nesse processo de valorização do livre arbítrio humano e valorização do intelecto e da razão, que caracteriza, desde seus inícios, o movimento humanista. Ele representa o ápice da influência que a Academia platônica de Florença exerceu sobre o ideário de emulação do homem no Renascimento. Mas, se Pico retoma, como já dissemos, alguns dos temas tradicionais da retórica humanista, é importante marcarmos que ele os associa a alguns pontos básicos da nova concepção do homem em sua relação com Deus e o mundo contidos nas doutrinas de Cusa e de Ficino. Sua afirmação radical da liberdade celebra o poder de experimentação do homem, no âmbito da sociedade florentina que mais e mais se encaminhava para a normatização de sua ação segundo os grandes modelos de virtude de heróis e gênios da antiguidade. A idealização de uma explosão criativa do homem em Pico restaura o impulso e valor essencial do humanismo, assim como funda uma nova dimensão deste movimento na produção de novos tipos de conhecimento através da recuperação de autores vistos como opostos a este ideário⁶¹. Sua antropologia, nesta perspectiva, e tal como aparece no *Discurso*, ultrapassa os limites de uma peça de oratória para obter legitimidade filosófica. De fato, como nos lembra Cassirer⁶²: “*O humanismo teve que retomar essas afirmações fundamentais toda vez que procurou dar a si mesmo uma forma e uma fundamentação filosóficas*”.

⁵⁹ CASSIRER, E., *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p. 131.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁶¹ RODRIGUES, A.E.M., *op. cit.*, p. 105.

⁶² *Ibid.*, p. 147.

2. 3. 1 – Pico e a Astrologia.

Mas, o estabelecimento teórico do livre arbítrio não teve que enfrentar somente a resistência da tradição agostiniana do homem decaído, avançando sobre o terreno da dogmática teológica. Além do reino da Graça, o ideal da liberdade humana teve que combater o reino da Natureza, que do mesmo modo exigia a submissão do homem. O conceito de Natureza desenvolvido no Renascimento alimentou-se das mesmas forças espirituais que o conceito do homem⁶³, isto é, exigia um entendimento que partisse de seus princípios próprios, de suas forças inatas. A Natureza era, então, necessariamente concebida, pela observação da consistência de sua ordem interna, tida como organismo. A consideração dos movimentos dos corpos celestes na astrologia tornava-se expressão deste novo entendimento que procurava desvendar a natureza a partir de seus fundamentos próprios.

Mas, a afirmação da astrologia significava, também, afirmação da determinação absoluta dos astros sobre a vida. Eles eram tidos, nesta perspectiva, como o médium da intervenção das forças divinas sobre o mundo, expressão da regularidade universal que a tudo compreende. Esta concepção é afirmada por Pomponazzi em sua obra *De incantationibus* de 1520⁶⁴, nela, todas as experiências terrestres são invocadas para confirmar a ligação fundamental entre o céu e a terra. Este ponto de vista valoriza a extensão do conhecimento humano, uma vez que através da consideração da influência dos astros, não há mais nenhum evento da natureza que não possa ser conhecido e explicado, mas, por outro lado, ao mesmo tempo, vincula o homem diretamente à natureza, situando-o na esfera da determinação absoluta da ordem natural. A admissão da existência paralela do mundo histórico-intelectual destruiria esta concepção da ordem da natureza que a tudo deve necessariamente abarcar.

Durante a Idade Média, a astrologia havia sido tolerada da mesma forma que a mitologia clássica, ou seja, como expressão de forças contrárias ao poder do Deus único, como esfera de influência de espíritos baixos e maléficos. Porém, à medida

⁶³ Ibid., p. 169.

que a cultura da Antiguidade se impunha face à dogmática cristã medieval, nos inícios dos tempos modernos, e desenvolvia-se uma nova concepção do mundo natural, o recurso aos mitos e a crença na astrologia se intensificam como formas de responder ao anseio generalizado de unificação entre o indivíduo e o cosmos. Assim, como vimos em Pomponazzi, a visão moderna da natureza na renascença não se dissocia da inteligibilidade astrológica. Mas a tensão entre esta última e o ideal da liberdade humana permanecia como um impasse na filosofia do Renascimento. O pensamento de Ficino é um bom exemplo da tentativa de superação desta dicotomia.

A primeira grande obra de tradução feita por Ficino foi o *Corpus Hermeticum* em 1463, desde então, o hermetismo foi uma referência constante em sua filosofia. Nele encontrava o fundamento teológico e metafísico de sua crença na astrologia e na magia⁶⁵. Sua convicção de que o sol e os astros determinavam universalmente os eventos históricos, e particularmente, pelos horóscopos, a totalidade dos hábitos físicos e morais do homem, se alicerçava não sobre as características dos próprios corpos, mas sim sobre a constatação das forças incorpóreas que agem através deles, determinando o destino dos homens. Estas eram consideradas como demônios, na medida em que a força é essência dos demônios⁶⁶. De acordo com seu ponto de vista, os corpos, as figuras e movimentos dos astros são a forma de que os motores divinos se utilizam para exprimir seus conceitos e anunciar o futuro.

Seu sentimento da vida estava, portanto, como a maior parte de seus contemporâneos, marcado pela crença na influência dos astros. A esfera do agir e do querer humanos estava dada por sua filiação planetária natural, tal como afirmava em sua grande obra *De Vita Coelitus Comparanda*⁶⁷. Ainda assim, Ficino abriu espaço em sua concepção da causalidade astrológica, para o livre arbítrio humano, procurando superar a divergência flagrante entre as duas concepções. Destacou a infinidade de forças e formas diferentes de vida que cada planeta contém, afirmando a

⁶⁴ GARIN, E., *O Zodíaco da Vida*, p.116.

⁶⁵ *Ibid.*, p.83.

⁶⁶ Assim se define a natureza dos demônios em Ficino: “*Ministros dos astros e dos céus materializam em forças ou radiações físicas a energia emitida pelos corpos celestes, personificando o dinamismo cósmico*” *Ibid.*, p.86.

⁶⁷ *Ibid.*, p 93.

capacidade do homem em direcionar a sua vontade para as potencialidades específicas que pretende desenvolver em si.

Mas ele ainda foi ainda mais longe no encarecimento do livre arbítrio, sublinhando a força de ascensão do espírito humano tal como delinear a em sua *Theologia Platônica*. Afirmava que, paralelamente à sua filiação planetária natural, o homem tinha uma filiação planetária eletiva. Com efeito, dependendo das inclinações espirituais e forças que fomentasse em si, ele poderia colocar-se sob a esfera de influência de um planeta diferente. Entretanto, a solução de compromisso apresentada por Ficino para a reafirmação do ideal da liberdade humana é frágil e meramente aparente, se comparada à luta travada por Pico Della Mirandola contra a astrologia em sua obra *Disputationes* de 1494⁶⁸.

A crítica de Pico nos coloca num terreno absolutamente novo, em que a zona de influência da astrologia é quebrada de um só golpe. Se sua filosofia da natureza, sua metafísica e sua teologia evidenciam sua forte ligação com o passado, sendo seu pensamento dominado pela mística neoplatônica e neopitagórica, sua ética o situa como um dos principais precursores do verdadeiro espírito do Renascimento, e é ela, o cerne de sua luta contra a causalidade astrológica. Cassirer⁶⁹ reconheceu nas *Disputationes* o eco mais puro e completo do pensamento que dominou o *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Aqui, Pico se despoja do sincretismo que marca seu pensamento. Afirmar que a astrologia provém de crenças religiosas antiqüíssimas dos Caldeus e Egípcios que foram exercendo influência progressiva sobre todos os campos do saber humano, trata, então, de libertar-lhes do equívoco que os aprisiona à ordem da natureza. Desta forma, restaura ao homem, a responsabilidade da ação, a liberdade e a dignidade do querer e do saber.

O ponto nevrálgico de sua crítica está na ênfase reafirmada da diferença essencial entre o mundo da cultura e o mundo da natureza, lembrando que a mente humana está fora da cadeia da necessidade das coisas naturais. Isolando a astrologia como elemento estranho a invadir o espaço da filosofia e da ciência, desembaraça a medicina das superstições e renova a filosofia, mostrando que nem Platão nem

⁶⁸ CASSIRER, E., *Individuo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p.190.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 191.

Aristóteles sequer mencionaram a astrologia em seus escritos⁷⁰. De fato, como afirma Eugenio Garin⁷¹ ao combater a causalidade astrológica, Pico não combatia apenas um erro científico, mas sim, uma concepção geral e unitária da realidade. Assim, delimitou o estudo dos movimentos dos corpos celestes ao empirismo da ciência físico-matemática, reduzindo, portanto, suas influências sobre a vida no mundo, às condições físicas, à luz, ao calor e ao movimento. Ao negar as qualidades ocultas e irradiações dos astros, sobre os quais se afirmava a astrologia, abria espaço para o desenvolvimento de uma concepção científica moderna do cosmos físico, tal como apareceria em Kepler⁷².

Segundo o *Discurso*, sublinhamos, a característica que define o homem em sua supremacia, sobre os demais seres da natureza, é o fato de não ter recebido uma essência já pronta, e poder dar a si mesmo a forma que mais lhe agrada de acordo com seu livre arbítrio. Tal capacidade contradiz quaisquer determinações exteriores, materiais ou espirituais. É em nome da crença na autonomia do homem e em sua força criativa, que Pico ataca a astrologia, que impregnava, então, com seus conceitos, todos os costumes e a vida dos homens. Já no *Discurso*, faz alusão direta a esta tradição:

*“Oxalá nossa alma se deixe conduzir pela santa ambição de superar a mediocridade e de anelar por coisas mais sublimes, envidando esforços para as conseguir, dado, que, se realmente o quisermos, haveremos de concretizar. Desdenhemos então as realidades materiais tratemos com indiferença as coisas astrais e, enfim, alheios a tudo de mundano, sejamos transportados para a corte supraterestral, para a vizinhança da augustíssima deidade.”*⁷³

⁷⁰ GARIN, E.. op. cit. , p. 107.

⁷¹ Ibid., p. 108.

⁷² COPENHAVER, B. P., *Astrology and Magic*. In: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, p.270.

⁷³ DELLA MIRANDOLA, P., op. cit., p.58.

2. 3. 2 – Dignidade do homem e uma nova apologética do cristianismo.

A tal concepção da subjetividade, subjaz, como afirma Cantimori⁷⁴, a primeira formulação do conceito moderno de religião natural, e do valor religioso da vida moral, que se estrutura, sobre a análise do problema de se os pagãos de vida reta e moral elevada participam da salvação prometida aos cristãos. Ficino já havia afirmado a idéia de uma *virtus universalis*, pela qual todo homem era reconhecido como filho de Deus, obtendo, portanto, a salvação e a beatitude divinas. Ela será reafirmada no âmbito do cristianismo espiritualista de Pico, em que o homem, enquanto nexos e microcosmo do universo, deve concentrar todos os seus esforços para subir até Deus, mediante uma conduta moral reta, moldada pelo cultivo do espírito nas artes liberais e na teologia. Segundo Cantimori⁷⁵:

“É característico e muito significativo que no célebre e tão lido Discurso Sobre a Dignidade do Homem, em que Pico faz falar o Altíssimo que se dirige a Adão, não se mencionem as instituições eclesiásticas. Como não menos significativo é que, por situar toda a sua meditação no período mítico anterior à queda, Pico faça caso omissos desta, como farão uns anos depois os reformistas.”

Essa confiança ilimitada nas possibilidades do homem, em sua razão e em seu intelecto, esse interesse por seu mundo e suas atividades, impulsionarão, a partir de uma nova concepção do cristianismo, um movimento por reformas na Igreja, dentro dos quadros de um ideário que tinha na religião o elemento de renovação da sociedade civil e cristã. Erasmo de Roterdã, mais do que qualquer outro humanista, dará corpo a este movimento, e o difundirá por toda a Europa, reunindo em si, o espírito crítico filológico de Valla e o espiritualismo anticerimonialista de Pico⁷⁶. Mas, representante de uma fase mais madura do humanismo, a doutrina da inspiração divina e do amor espiritual, que, em Ficino e Pico, fazia dos homens, heróis e semideuses, funcionará para Erasmo, como método para entender o Evangelho, e pôr

⁷⁴ CANTIMORI, D., op. cit., p. 156.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., p. 159.

em ação suas normas e advertências⁷⁷. Se a apologia do cristianismo em Pico se fundamentava numa reinterpretação de base filosófica e cultural, em Erasmo ela se assentará, sobretudo, numa base bíblica, e num ideal de transformação do homem e do mundo pela educação na virtude dos Antigos e na simplicidade dos ensinamentos cristãos. Para Erasmo, a natureza humana era antes formada do que inata, e, portanto, não era de forma alguma marcada por uma depravação original. Neste sentido, a educação surgia como força motriz da revolução humanista⁷⁸, orientando o exercício do livre arbítrio em direção à salvação.

As duas concepções representam o duplo aspecto da profunda religiosidade humanista, marcada, como já vimos pelo poder do homem em transformar-se. Diante dela, a Igreja Romana, expressão de um cristianismo baseado no cumprimento de ritos e cerimônias externas, que nada tinham a ver com a transformação do espírito aparecia como corrupção da verdadeira fé, acentuada ainda pela suntuosidade de seu poder, e pela degradação moral de seus membros.

⁷⁷ Ibid., p. 160.

⁷⁸ GREENE, T., op. cit., p. 249.