



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANA CAROLINA MATIAS COSTA ALDECI

**Sobre a *hominis dignitate* em Pico della Mirandola: Entre a vertigem
da liberdade e a purificação da alma.**

Natal – RN

2017

ANA CAROLINA MATIAS COSTA ALDECI

Sobre a *hominis dignitate* em Pico della Mirandola: Entre a vertigem da liberdade e a purificação da alma.

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Monalisa Carrilho de Macedo.

Natal – RN

2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Aldeci, Ana Carolina Matias Costa.
Sobre a hominis dignitate em Pico della Mirandola: entre a
vertigem da liberdade e a purificação da alma / Ana Carolina Matias
Costa Aldeci. - Natal, 2018.
86f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do
Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de
pós-graduação em Filosofia.
Orientadora: Profa. Dra. Monalisa Carrilho de Macedo.

1. Pico della Mirandola - Dissertação. 2. Renascimento -
Dissertação. 3. Dignidade - Dissertação. 4. Liberdade - Dissertação.
5. Retórica - Dissertação. I. Macedo, Monalisa Carrilho de. II.
Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 17.026.4




MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA


**ATA DA 136ª SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

01 No vigésimo segundo dia do mês de agosto do ano de dois mil e dezoito, às quinze horas, na sala
02 D4 do setor II do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, teve início o trabalho da banca
03 examinadora responsável pela avaliação da dissertação de mestrado intitulada "Sobre a hominis
04 dignitate em Pico della Mirandola: entre a vertigem da liberdade e a purificação da alma" da
05 mestranda **Ana Carolina Matias Costa Aldeci** ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia
06 (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a
07 obtenção do título de **mestre em filosofia**. A comissão examinadora foi presidida pela
08 orientadora professora doutora Monalisa Carrilho de Macedo (UFRN) e contou com a
09 participação dos professores doutores Markus Figueira da Silva (UFRN) e Lourival Bezerra da
10 Costa Junior (UERN), na qualidade de membros examinadores. O exame teve a duração de 2
11 horas e a comissão examinadora emitiu o seguinte parecer:

12 O trabalho apresentado revelou-se por uma argumentação consistente,
13 clareza de linguagem, boa estruturação e uma excelente utilização
14 bibliográfica. A dissertação foi indicada para esta comissão a concorrer
15 ao prêmio CAPES e a ser publicada.
16 _____
17 _____

18 Diante do exposto, a candidata foi considerada aprovada com o conceito A.


Prof. Dr. Monalisa Carrilho de Macedo
UFRN- Presidente


Prof. Dr. Markus Figueira da Silva
UFRN - Membro Interno


Prof. Dr. Lourival Bezerra da Costa Junior
UERN - MEMBRO EXTERNO

Secretaria do PPGFIL


Ana Carolina Matias Costa Aldeci
Mestrand

AGRADECIMENTOS

A todas as instituições e pessoas que me auxiliaram psicológica, emocional, intelectual e financeiramente para que eu pudesse finalizar este ciclo de estudos.

À professora Monalisa Carrilho, pela paciência, pela orientação e por me acolher sempre de maneira tão prestativa e atenciosa.

Aos professores Lílian do Valle e Markus Figueira por terem contribuído enormemente para o aperfeiçoamento deste trabalho.

Aos meus pais, pela confiança de cada dia.

À Caroline, pela ajuda nas revisões, pelo amor e carinho imensos.

Aos responsáveis pela criação e manutenção dos sítios que disponibilizam artigos, livros e dicionários de maneira ampla e irrestrita.

A todos os que contribuíram e contribuem para a construção do que sou.

À vida, por motivos óbvios.

Ser humano não deveria ser um ideal para o homem que é fatalmente humano, ser humano tem que ser o modo como eu, coisa viva, obedecendo por liberdade ao caminho do que é vivo, sou humana. E não preciso cuidar sequer de minha alma, ela cuidará fatalmente de mim, e não tenho que fazer para mim mesma uma alma: tenho apenas que escolher viver. [...] mas há tantas baratas que parece uma prece.

(Clarice Lispector – A Paixão segundo G.H.)

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo expor, analisar e identificar os limites da concepção de dignidade humana, definida por Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), bem como averiguar os desdobramentos atuais deste conceito. Estreitamente relacionada à noção de liberdade, a dignidade que nos é atribuída pelo autor, tanto exalta a nossa autonomia como nos mantém, fatalmente, ligados a critérios morais que são abalizados por uma suposta verdade divina. A relação que Pico estabelece entre liberdade e verdade, revela o seu posicionamento acerca dos papéis da retórica e da filosofia, mas além disso, algumas de suas opiniões, formuladas em meio a esta relação, também repercutem em certas problemáticas sociais. Todas essas questões são desenvolvidas e aprofundadas, sobretudo, a partir do *Discurso da dignidade do homem*, no qual o autor desenvolve o conceito posto em foco e, de maneira complementar, a partir da análise de três correspondências, remetidas por Pico, Ermolao Barbaro e Philipp Melanchthon, nas quais os autores discorrem sobre o embate entre a retórica e a filosofia.

Palavras-Chave: Pico della Mirandola – Renascimento – Dignidade – Retórica – Liberdade

RESUMÉ

Cette dissertation vise à exposer, analyser et identifier les limites de la conception de la dignité humaine, définie par Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), ainsi que de vérifier les développements actuels de ce concept. Étroitement liée à la notion de liberté, la dignité qui nous est attribuée par l'auteur exalte à la fois notre autonomie et nous maintient inévitablement liés à des critères moraux soulignés par une supposée vérité divine. La relation que P établit entre la liberté et la vérité révèle sa position sur les rôles de la rhétorique et de la philosophie, mais en outre, certaines de ses opinions formulées au sein de cette relation ont aussi des répercussions sur certains problèmes sociaux. Toutes ces questions sont développées et approfondies, notamment à partir du *Discours sur la dignité de l'homme*, dans lequel l'auteur développe le concept en perspective et, de manière complémentaire, de l'analyse de trois correspondances, envoyées par Pico, Ermolao Barbaro et Philipp Melanchthon, dans lequel les auteurs discutent le choc entre la rhétorique et la philosophie.

Mots-clé: Pico della Mirandola - Renaissance - Dignité - Rhétorique - Liberté

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. Giovanni Pico della Mirandola: contextualizações e biografia	15
1.1 A maleabilidade das fronteiras: Pico e o Renascimento	15
1.2 Esboço cronológico: itinerário biográfico e bibliográfico do autor	18
2. Acerca do conhecimento de tudo (<i>Omni scibil</i>): traços da insubmissão piquiana	23
2.1 Opiniões e verdade: para além do humanismo renascentista.....	23
2.2 O projeto da concórdia filosófica: Implicações e desdobramentos	28
3. Filosofia e retórica: conflitos e afinidades	34
3.1. Contrastes e aproximações: a beleza e a verdade no discurso dos filósofos	34
3.2 A retórica no <i>Discurso da Dignidade do Homem</i>	45
4. A dignidade humana segundo Pico: consequências, limitações e análises	50
4.1 Introdução à obra: o <i>Discurso da dignidade do Homem</i>	50
4.2. A formulação do conceito de dignidade: antecedentes, definições e conjecturas .	56
4.3. Dignos ou não dignos, eis a questão: acerca da liberdade, da responsabilidade e das limitações oferecidas pelos critérios divinos.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
BIBLIOGRAFIA	78
Traduções do <i>Discurso da dignidade do homem</i>	78
Obras de Pico della Mirandola	79
Obras primárias:.....	80
Obras secundárias:	81

INTRODUÇÃO

Perguntar-se sobre o que seja a dignidade do homem e, antes, admitir que existe algo de digno em ser humano, colocando-nos em uma posição distinta e superior perante o universo que nos envolve, como se esquecêssemos que também o constituímos, parece algo que hoje nos afigura como secundário e ultrapassado. Teoricamente, alguns andam menos preocupados em afirmar a própria excelência e mais impelidos a conferir dignidade a tudo o que é, por esta, negligenciado, quando aplicada somente aos humanos. Outros, também insatisfeitos, desejam afastar deste conceito a medida das qualidades celestiais, tentando expurgar de nós a ideia de uma perfeição divina, que podemos supostamente alcançar, mas permanece sempre por ser alcançada. Situação que nos infla exageradamente o ego de amor próprio ou de culpa e desprezo pelo que somos.

No Renascimento, a exaltação de nossas potencialidades é reivindicada e, assim, colocadas em pauta as questões da liberdade e da responsabilidade dos cidadãos. Neste contexto, uma série de pesquisas e investigações acontecem ao mesmo tempo e sobre os mais variados temas. O humano anseia conhecer o mundo, dominar os princípios do céu e da terra, inventar, enfim, as regras, os artifícios e os subterfúgios da própria existência. Na medida em que nos classificam como seres à parte das determinações divinas e/ou naturais, os renascentistas, no entanto, não rompem seus laços com a divindade.

Nesta onda de descobertas e redescobertas, as oposições não existem de maneira absoluta, tudo pode e deve ser estudado, inclusive, as teorias pagãs. A opressão da Igreja, em contrapartida, também não tarda a se manifestar, e tanto o êxtase da liberdade como o despropósito das censuras, terminam por caracterizar o período. Teorias que se excluem são utilizadas agora para se completarem. O enaltecimento da vida civil, não elimina a cultura da religiosidade transmitida pelos medievais, simultaneamente, os clássicos antigos são resgatados e abertos os caminhos para a modernidade. Mesclam-se as crenças, as teorias, as verdades, e, aqui, definir um conceito precisa e distintamente, fixando-o em um determinado lugar, sem que as contradições e os paradoxos se façam presentes, é tarefa árdua e, mesmo, impossível de ser realizada, porque o espírito do Renascimento é propriamente plástico e multiforme, semelhante, talvez, ao “espírito da contemporaneidade”, que estamos hoje nos propondo a pensar.

Inserido nesta conjuntura, sedento pelo conhecimento de todas as coisas, Pico della Mirandola não só fortalece suas relações com o cristianismo e com a Igreja Católica, como os contrapõem, ao ampliar os seus horizontes de estudo. Opta por conhecer diversas teorias, de

origens distintas, sejam elas gregas, árabes, cristãs, caldáicas, judaicas ou herméticas, e, além de estudá-las, idealiza um projeto, no qual pretende harmonizá-las e conciliá-las, mesmo as consideradas antagônicas e mutuamente excludentes

Ainda que o autor estruture as suas obras, explorando a multiplicidade das perspectivas e das doutrinas do pensamento, reunindo-as sem descartar as suas diferenças, ele também defende a existência de uma verdade essencial, imutável e universal, que interliga todas elas. A harmonização universal dessas teorias, no entanto, deve tender para uma paz absoluta encontrada na verdade divina e, neste ponto, o elemento que as interliga, torna-se o elemento que as unifica. É possível existir harmonia em uma unidade absoluta?

Novamente em favor dessa pluralidade, no entanto, instalado na fronteira do pensamento entre a afirmação da existência de um Deus e a exaltação da liberdade do ser humano, Pico não só corrobora esta exaltação como a eleva ao limite, no momento em que nos qualifica como entidades dignas e admiráveis, porque possuidores de uma natureza indeterminada, dotados da capacidade de construí-la, bem como fadados a fazê-lo, através da liberdade de nossas próprias escolhas. O ser humano, em sua particularidade, deve construir a própria essência enquanto existe, e, por isso, lhe é dado escolher qualquer rumo, estilo, linguagem e escola de pensamento. Este encontra-se imerso nas múltiplas possibilidades de existência e cada uma delas se apresenta como via possível de conhecimento para a verdade.

O autor radicaliza, assim, a noção de liberdade e nos define como um ser emancipado de nosso Criador, privilegiado na hierarquia cosmológica da realidade, por poder assumir qualquer um de seus termos, da planta ao divino. Em contrapartida a essa extrema liberdade, ele também se mostrar preocupado em delimitar um objetivo para as nossas vidas, a partir de critérios morais que ele acredita advirem de uma revelação divina. Talvez, temendo a desordem que poderia resultar de seu empreendimento, em virtude da falta de elementos que pudessem nortear as nossas condutas, talvez, apenas, temendo a sua excomunicação. De todo modo, esses cuidados e orientações, versaram sobre o cultivo da filosofia moral, da dialética, da filosofia natural e da santíssima teologia. No entanto, como falar de absoluta liberdade quando ainda devemos submetê-la a parâmetros divinos?

Apesar de tendermos a perceber de maneira negativa a superestimação que Pico realiza do ser humano, também não podemos deixar de notar que essa pretensão de afirmarmos aquilo que somos ou podemos ser, permanece na experiência de nosso cotidiano, quando demarcamos inflexivelmente a nossa individualidade e tentamos impor certo domínio sobre os demais, humanos ou não, seja intervindo desastrosamente na natureza, por exemplo, ou ridicularizando pessoas por possuírem opiniões diferentes das nossas.

Para além desse enaltecimento hiperbólico da natureza humana, Pico reflete e elabora soluções para algumas questões que se, decerto, não foram tão aprofundadas por ele em seu curto período de vida, foram assinaladas como parte de um projeto em curso, tão vasto quanto audacioso. Somos dignos? O que nos faz dignos? No que implica a nossa dignidade? Existem limites ou critérios para ela? Como esses parâmetros são estabelecidos? Como sabemos quando alcançamos as expectativas desses parâmetros?

A teorização do autor acerca da condição e dos privilégios da humanidade, e acerca dos modos como podemos alcançar a verdade divina, encontra-se registrada, sobremaneira, no *Discurso da dignidade do homem (De Dignitate Hominis)*¹, que é também um preâmbulo de suas *900 Conclusões Filosóficas, Cabalísticas e Teológicas*². A primeira obra é escrita aos moldes da retórica humanista e, como tal, se encontra repleta de metáforas, repetições, adjetivos fortes e floreios linguísticos dos mais variados, mas as *Conclusões* são apresentadas de maneira mais enxuta e concisa, à forma dos escolásticos.

Essa variação de estilos remete ao seu posicionamento maleável mediante esses dois movimentos intelectuais. No entanto, apesar de estabelecer uma relação de afinidade entre a retórica e a filosofia, na medida em que as conecta em seu texto, Pico della Mirandola se mostra firme, ao revelar o que deve ser priorizado e preterido no discurso dos filósofos. Diferentemente dos humanistas, ele distingue completamente essas duas dimensões e submete o propósito de convencimento da primeira ao objetivo da segunda, que é, para ele, o alcance da verdade, logo, a união com Deus.

Por não satisfazerem os critérios de erudição exigidos pelos humanistas, os filósofos medievais escolásticos são, por estes, inferiorizados e subestimados, mas em uma carta destinada a seu amigo Ermolao Barbaro, sob as vestes de um personagem escolástico, Pico contesta todas as críticas lançadas pelos primeiros, julgando-as insensatas. O que parece ser um documento fictício ou um mero exercício de retórica, apresenta-se, de outro modo, como um testemunho de cunho personalíssimo, marca da célebre “brincadeira séria” da pessoa “cortês”.

Sob esta máscara, o autor assinala o equívoco, daqueles que desprezam toda a carga de conhecimento dos escolásticos, e a arrogância, dos que repudiam o latim utilizado por eles, em nome do latim dos autores clássicos antigos, como se as línguas, construídas de maneira igualmente arbitrária, pudessem ser de algum modo hierarquizadas. Submetendo ao critério da dúvida todas as opiniões elaboradas pelos seres humanos, Giovanni Pico as classifica como possibilidades de conhecimento e jamais como verdades incontestáveis. Deste modo, ainda que

¹A partir daqui, referido por *Discurso*.

²*Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum*. A partir daqui, referido por *Conclusões*.

acredite que todas elas abriguem uma verdade essencial, também assinala que elas não são a própria verdade e, por isso, devem ser igualmente questionadas, observadas e analisadas cuidadosamente. A efetuação de todos esses processos nos garante encontrar uma verdade? Como fazemos dessa verdade, encontrada individualmente, uma verdade universal? E como podemos saber que ela corresponde a uma verdade divina?

A filosofia e o compromisso com a verdade são postos em primeiro lugar e, conseqüentemente, o vigor e a amplitude dos estudos, necessários para se enveredar responsabilmente nessa empreitada. No entanto, apesar de preferir um discurso horrendo, mas grave e profundo, a um discurso bonito de miolo vazio, ao servir-se dos artifícios da retórica dos humanistas, Pico não apenas demarca, inevitavelmente, a importância de um belo discurso, como defende que a verdade precisa ser exposta ao público sob as brumas de mistério que lhe são originais, de modo a se compreender apenas pelos que estão preparados para compreendê-la. Mas do que vale aos seres humanos, de uma maneira geral, a existência de uma verdade que não pode ser comunicada devidamente e compreendida por todos? Como se pode observar, em Pico, a multiplicidade e a unidade se confundem, assim como a verdade e a opinião, mutuamente e a todo instante, essas balizas se suportam, se destroem e se refazem.

Tanto o autor em questão como o período no qual ele esteve inserido foram e ainda são muito pouco estudados e contemplados pelos manuais de filosofia e cátedras acadêmicas. Ambos descredibilizados por desestabilizarem as certezas e a estaticidade das definições, misturando-as e multiplicando as perspectivas, os arranjos, as possibilidades de pensamento. Isto porque, de fato assusta desafiar a exatidão de nossas ideais, lançando-as ao arrojo da dúvida, da imprecisão e das contradições que as acometem, trazendo para o jogo da vida o que nesta há de absurdo. Em virtude dessa rejeição, este trabalho se dedica a contribuir, ainda que minimamente, para que as vozes do Renascimento permaneçam sendo estudadas, de maneira a entusiasmar e incomodar os nossos espíritos excessivamente sistemáticos.

Ele estrutura-se em quatro capítulos e o seu objetivo consiste em expor, analisar e identificar os limites da concepção de dignidade humana, definida por Giovanni Pico della Mirandola no *Discurso da dignidade do homem*. Esta será, portanto, a principal obra a ser estudada e analisada neste trabalho, mas, de maneira complementar, também nos dedicaremos ao exame das cartas destinadas a Ermolao Barbaro e as destinadas a Pico, tanto em nome de Ermolao, como em nome do luterano Philipp Melanchthon.

Os objetivos de cada capítulo consistem, respectivamente, em: (i) realizar um apanhado histórico, biográfico e bibliográfico de Giovanni Pico della Mirandola; (ii) analisar o vínculo do autor com os humanistas e a relação que ele estabelece entre verdade e opinião; apresentar

o projeto da “paz filosófica”; problematizar a sua compatibilidade com a questão da liberdade humana; (iii) averiguar a relação que o autor estabelece entre retórica e filosofia, beleza e verdade; indicar como isso se manifesta no *Discurso da dignidade do homem*; (iv) apresentar mais detalhadamente a obra posta em foco, a origem e a significação histórica do conceito de dignidade; explorar como o autor desenvolve este conceito; identificar e questionar as suas limitações.

1. Giovanni Pico della Mirandola: contextualizações e biografia

1.1 A maleabilidade das fronteiras: Pico e o Renascimento

Sedento por conhecimento e estimado por sua capacidade de memorização, Giovanni Pico della Mirandola, que nasceu em 1463, com pouca idade já dominava a maioria dos trabalhos escritos em grego e em latim e compreendia vinte e duas línguas, dentre as quais, o hebraico, o aramaico e o árabe. Filho de Gian Francesco I e Giulia Boiardo, conde e condessa de Concordia sulla Secchia e Mirandola — comunas italianas da região da Emília-Romanha —, Pico esteve amparado por uma privilegiada condição financeira e social que o permitiu conduzir seus estudos sem grandes dificuldades nestes aspectos, mesmo que posteriormente tenha demonstrado preterir as riquezas e honrarias, em virtude do amor à sabedoria. Aos 20 anos, ele confia ao irmão a administração de sua herança e aos 28 anos, renuncia definitivamente à parte que lhe cabe do principado. Na verdade, vende-a a seu sobrinho Giovanni Francesco por trinta mil ducados de ativos de ouro de Mirandola e viaja com Pietro Crinito e o dramaturgo e poeta Angelo Poliziano, também eruditos italianos, com o propósito de conhecer as bibliotecas de Bolonha, Ferrara, Pádua e Veneza. Aos 30 anos, um ano antes de sua morte, ele ainda doa seus bens mobiliários para o hospital de Santa Maria Novella, incluindo sua biblioteca.

Compreender e dominar tantas línguas e manuscritos não se tratava, no entanto, de uma característica particular do autor, mas de um pré-requisito para os eruditos do período renascentista no qual ele esteve inserido, identificado como o período da história da Europa que oscila entre meados do século XV até o final do século XVI. Pico nasce, então, em meio aos movimentos renascentistas de resgate da cultura da Antiguidade Clássica e de anúncio dos caminhos para a Idade Moderna.³

No medievo, todas as atenções são voltadas para Deus, sendo louvada a singular bondade deste divino, pois a natureza humana é condenada pelo pecado original à maldade, à imperfeição e ao sofrimento. A doutrina do pecado original, formulada por Agostinho, assevera a incorreção da natureza humana, corrompida no momento em que Eva e depois Adão, comem o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, desobedecendo as ordens divinas que haviam recebido e sendo expulsos do Jardim do Éden (Gan Eden, גן עדן), cenário dos acontecimentos descritos no Livro do Genesis.

³ É preciso lembrar que as demarcações temporais, “Idade Média, Renascimento e Idade Moderna”, se, por um lado, nos ajudam a compreender e organizar os dados considerados marcantes em nossa história, por outro, nos induzem a imaginar que ela ocorreu e ocorre de maneira linear e exata. Sabemos que essas demarcações cronológicas são flutuantes, imprecisas e questionáveis, mas nos demorar para justificá-las é, para nós, infecundo.

Tudo o que desvia o humano da retidão dos exemplos e das orientações consideradas divinas é, então, relegado ao desprezo, mas o que é feito daqueles que não arriscam suas certezas e dogmatismos nas encruzilhadas do pensamento? O que é feito daqueles que não se entregam às delícias da carne? Se nos desvios também podemos encontrar o melhor de nós, nossas melhores lições e pensamentos? Se nas veredas do descaminho, talvez nos aguarde a serendipidade, tudo aquilo que encontramos quando não estamos propriamente seguindo caminho algum?

Projetar a existência inteiramente nesse Deus, negligenciando os desvios da própria vida, custou ao ser humano o seu poder de inventividade e criação. O poder de conhecer a si mesmo, verdadeiramente, a partir de suas próprias demandas afetivas, sociais, intelectuais, sexuais, artísticas e políticas. No Renascimento, essas demandas são reivindicadas e a estabilidade das certezas é posta à prova no campo das ciências, da arte, da política e da religião, por exemplo. O ser humano, e não apenas seu Deus, aparece agora como criador e se torna aquele que inventiva e livremente concebe e fabrica suas máquinas, suas leis, sua arte.

Os renascentistas acreditavam que o auge da história ocidental havia ocorrido na Antiguidade e, por isso, a resgatam, mas a religiosidade, marcante no medievo, também resta em suas reflexões. Nesta conjuntura, a religião não se opõe completamente à cultura e à vida civil. Assim, as filosofias do Renascimento dão voz às contradições e seus absurdos, pois misturam-se “rupturas e continuidades”⁴. A partir delas, já não podemos agradar os nossos espíritos cartesianos, fixando “um lugar para um conceito”, pois tudo está em tudo e cada ideia configura um aspecto de uma verdade absoluta⁵:

O Renascimento explode e não tem tempo de apurar ideias claras e distintas. [...] mistura voluntariamente as hierarquias e os níveis porque, para ele, a verdade aparece sob formas de imagens quebradas por um único sincretismo. Os sistemas não se excluem, completam-se. [...] o movimento explica-se tanto (ou tão bem) por uma alma automotora como por um motor exterior, o que teoricamente se exclui. [...] Nessa desordem das hierarquias e dos sistemas, o Renascimento faz a experiência da liberdade”⁶

Ao decidir construir os próprios caminhos para sua “salvação”, estabelecendo livremente as regras de sua vida, demarcando-se do divino, o humano se concentra em investigar suas capacidades, dúvidas, corpo e o universo no qual habita. Nessa jornada, ele cobra o seu poder

⁴ Hélène VÉDRINE, *As Filosofias do Renascimento*. trad. Maria Alberty. Lisboa: Europa-América. Coleção Saber, 77, 1974, p. 15

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 26.

⁶ *Ibidem*, p. 18, 19 e 21.

de criação e se torna o criador do próprio destino e não mais aquele que passivamente o aguarda, na expectativa de uma intervenção divina. A partir daí um ideal de liberdade desponta.⁷

A ânsia por conhecimento, que irrompe desse fluxo antropocêntrico, resulta em uma série de descobertas e invenções. Neste contexto, os estudos sobre a anatomia humana são aprofundados, as caravelas descortinam novos mundos e perspectivas, que se confrontam, a imprensa e o estudo de novas línguas, tornam acessível e ampliam o compartilhamento de informações, a Terra perde para o Sol o posto de centro do universo, os moinhos de vento facilitam a agricultura e a distribuição de alimentos, as superfícies de madeira são substituídas pelas telas de pintura. Dominar o mundo com as próprias mãos torna-se um objetivo e são inúmeros os empreendimentos científicos e as vias abertas para que essa criatividade, por assim dizer, continuasse a se propagar nos séculos seguintes.

Conforme Hélène Védrine, “em vez da apologia da pobreza e da solidão faz-se a exaltação do trabalho, da família. Toda uma ética revaloriza as responsabilidades cívicas, a participação no século, a cultura profana e, porque não, as riquezas adquiridas pelo comércio e pela indústria”⁸. Os esforços para atingir objetivos e aspirações particulares começam a ser valorizados e a valorização do trabalho que se traduz nesses esforços, anuncia as bases do sistema econômico capitalista, no qual ainda estamos inseridos. Antes da lógica capitalista do lucro, promovida pela exploração do trabalho, já conhecíamos a lógica do domínio, do poder e da exploração, que ainda fundamentam o nosso sistema. Nesta época, o abuso dessa lógica é, então, representado pelas desigualdades sociais, pela corrupção das instituições políticas e religiosas, pela tirania de um governo monárquico, opressor e pelas consequentes guerras religiosas.

O desenvolvimento de um espírito crítico, que resulta em uma série de inovações nas ciências, na arte, na filosofia, e viabiliza a manifestação de religiões pagãs, o estudo da alquimia, da astrologia e da cabala, por exemplo, é o mesmo que promove um questionamento ostensivo sobre a credibilidade das instituições religiosas e governamentais da época. A exigência de uma reforma, sobretudo, religiosa, que põe em xeque o poder da Igreja Católica, resulta em violentos massacres promovidos tanto por parte da Igreja como por parte dos reformadores. As pessoas e suas obras são condenadas à fogueira, católicos e protestantes

⁷ “O momento da floração do Renascimento vem precedido por todos os movimentos que tendem a afirmar o sentido e o valor do espírito humano, sua dignidade e sua liberdade. Cada vez que, em uma reminiscência dos clássicos, o espírito crítico começa a romper uma barreira, afirmando os direitos do espírito, exaltando suas criações, celebrando a santidade da vida, encontramos um “renascer” que desponta (Eugenio GARIN. *Op. cit.*, 1986, p. 13)

⁸ Hélène VÉDRINE. *Op. cit.*, 1972, p. 22.

também sofrem perseguições, e se existiram alguns pensadores, como Ficino e Pico della Mirandola, que tentaram apaziguar os conflitos humanos, afirmando a possibilidade de aproximá-los, em virtude da unidade divina, a cobiça pelo poder transformou qualquer pretensão de harmonia em repressão.

As ideias de Giovanni Pico conversam com a descontinuidade e a plasticidade dos ideais renascentistas, mas tensionado também pelos propósitos medievais e até modernos, ele incorpora em suas obras a divindade, a Criação, o cosmos, o misticismo, a metafísica, a contemplação, mas também o ser humano, a vida civil e prática deste ser, o não-divino, o mundano. Tanto afirma a existência de Deus, reforçando a importância de seguirmos as orientações que nos foram divinamente reveladas, como anuncia o ser humano na qualidade de um ser autônomo, magnificado por suas potencialidades.

Para que o leitor fique a par de sua trajetória de vida, bem como do círculo social do qual fez parte e do processo de construção de suas obras, no próximo tópico registraremos uma breve biografia do autor.

1.2 Esboço cronológico: itinerário biográfico e bibliográfico do autor

Na mesma época dessa mobilização renascentista iniciada na Itália, relações comerciais entre italianos, bizantinos e árabes estavam sendo estabelecidas, mas essas relações não se limitaram ao comércio. Segundo a biografia de Pico della Mirandola, disponibilizada pelo *Progetto Pico* da Università degli Studi di Bologna e Brown University⁹, em 1396, Coluccio Salutati Manuele Crisolora, douto bizantino, é chamado de Constantinopla à Florença para ensinar grego e deixa para a Abadia Florentina uma coleção de textos gregos em volumes de clássicos, de Homero à Aristóteles. Em 1439, em ocasião do Concílio de Florença para a união das Igrejas (1438 – 1443), no qual foi deliberada a questão da diminuição do poder papal, Giorgio Gemisto, erudito grego e neoplatônico, chega em Constantinopla e difunde seu interesse pela filosofia platônica. Dentre seus ouvintes mais atentos estava Cosme de Médici, que futuramente se aproximaria de Figliino Valdarno Marsilio di Diotifeci d'Agnolo (1433-1499), mais conhecido por Marsilio Ficino, mentor de Giovanni Pico della Mirandola. Em 1453, ocorre a tomada de Constantinopla pelos turcos e um conseqüente afluxo de estudiosos

⁹ Todas as datas foram retiradas desta fonte: *Pico e il contesto fiorentino: Cronologia*. Disponível em: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/. Acesso em 2017.

gregos para o Ocidente evidencia ainda mais os intercâmbios culturais, científicos e artísticos, estabelecidos na época.

Em 1457, Marsilio Ficino escreve o tratado *De voluptate* e entre 1460 –70 se estabelece o período de maior atividade da academia platônica de Florença dirigida por ele, que além de resgatar os estudos sobre Platão, tenta harmonizar o sistema de pensamento platônico com a teologia cristã e o paganismo. Unindo medicina, cristianismo, astrologia, magia e filosofia, por exemplo, Ficino se aproxima dos neoplatônicos. Embora a expressão ‘neoplatonismo’ tenha sido forjada somente no séc. XIX, ela serviu para designar os filósofos platônicos, depois de Platão, já imbuídos de valores ocidentais e cristãos.¹⁰ Em 1462, na vila de Careggi, financiado por Cosme de Médici, Ficino começa seu trabalho de tradução e difusão da sabedoria grega e, entre 62 e 88, ele escreve o *De christiana religione*, a *Theologia platonica de immortalitate animorum* o *De vita comparanda coelitus*, além de traduzir todas as obras de Platão, o corpo dos escritos herméticos, Plotino, Porfírio, Atenágoras, Jâmblico, Proclo e Hesíodo.

Entre 1469 e 74, o neto de Cosme de Médici, Lorenzo de Médici, futuro amigo de Pico della Mirandola, sucede ao governo de seu pai em Florença; Angelo Poliziano traduz o segundo e o terceiro livro da *Íliada* e os dedica a Lorenzo de Médici; Ficino é ordenado padre; e Poliziano passa a ser secretário de Lorenzo e tutor de seus filhos.

Pico desfruta de toda essa onda de estudos e traduções dos clássicos realizados por seus amigos e mestre, mas se interessa pelo estudo de todas as escolas filosóficas e doutrinas do pensamento às quais teve acesso, que abrangem, por exemplo, tradições platônicas, neoplatônicas, aristotélicas, herméticas, hebraicas, talmúdicas, caldáicas e árabes.

Em 1477, aos 14 anos, acompanhado de sua mãe, ele começa a estudar direito canônico em Bolonha, mas no ano seguinte a sua mãe falece e, abandonando o direito canônico, ele decide aprofundar seus estudos em filosofia e teologia. Solicita ao Marquês de Mântua, Federico Gonzaga, passagem livre para se deslocar à Ferrara, onde planejava ficar alguns anos estudando letras, e em 1479, reúne-se pela primeira vez com Girolamo Savonarola, padre dominicano, conhecido por suas profecias e protestos em favor da reforma da Igreja Católica. Amigo de Giovanni Pico, mas avesso ao governo hegemônico dos Médici, Savonarola, ao longo da vida, conserva uma série de inimizades, inclusive com o próprio Ficino¹¹

¹⁰ Cf. Antonio MINGHETTI. “Filosofia Remanente” in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Discurso pela dignidade do homem*. Trad. Antonio Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi. 2015 p.29. Ver também: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Plotinus*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/plotinus/>. Acesso em 2017.

¹¹ “A aventura de Savonarola prefigura as fogueiras que inflamarão toda a Europa. Savonarola não se parece nada com um humanista. Mas representa um outro aspecto do Renascimento, tão importante certamente como as

No ano seguinte, já em Pádua, onde permanece dois anos, Pico conhece muitos mestres da filosofia, incluindo Elias de Medigo, grande tradutor e comentador das obras de Averroes. Apenas em 1482, ele conhece Marsilio Ficino, que havia recentemente publicado a *Theologia platonica de immortalitate animorum*, e lhe solicita que traduza inteiramente o corpo plotiniano de obras.

Em Florença, 1485, demonstrando não concordar com as críticas que os humanistas fizeram dos escolásticos medievais, Pico escreve uma carta para Ermolao Barbaro, amigo e notável humanista italiano, em defesa do estilo dos escolásticos, e justifica o seu posicionamento colocando o valor da filosofia e da verdade à frente do valor da retórica. Em julho do mesmo ano, ele viaja para Paris e no dia 10 de maio, em Arezzo, tenta sequestrar Margarete, esposa de Giuliano de Médici, causando grande escândalo, mas as consequências dessa atitude insensata são apaziguadas pela intervenção de seu amigo Lorenzo.

Depois do ocorrido, Pico decide se dedicar integralmente à filosofia e à vida contemplativa. Retira-se em Perúgia e, em seguida, viaja para a Fratta, onde estuda árabe, aramaico e a cabala judaica, instruído pelo humanista judeu italiano, conhecido pelo pseudônimo de Flavius Mithridates¹². Nesse período, ele se dedica à preparação de uma disputa pública, na qual defenderia suas *900 Conclusões Filosóficas, Cabalísticas e Teológicas*, e, em 1486, escreve, para a abertura da disputa, o *Discurso da dignidade do homem*.

O sucesso da disputa talvez fizesse esquecer a vergonha dos acontecimentos de maio, mas no ano seguinte ela é suspensa por decreto papal. Inocêncio VIII nomeia uma comissão para examinar a legalidade de suas *Conclusões* e, em 5 de março, sete teses são condenadas e outras seis são postas em dúvida. As tentativas de esclarecimento e refutações subsequentes por parte de Pico, em seu opúsculo *Apologia Ioannis Pici Mirandolani, concordiae comitês*, foram rejeitadas e consideradas afrontosas. Como consequência disto, em agosto, Inocêncio VIII

reflexões dos puros filósofos. É um desses homens para quem o problema essencial se tornou o da reforma da Igreja. Temperamento ardente, Savonarola pôs-se a profetizar, a inflamar multidões e a impor aos Florentinos uma reforma dos costumes. Durante perto de três anos, ele dominou a vida política. Mais de dez mil pessoas assistiam aos seus sermões e três mil crianças eram encarregadas de fazer reinar a virtude, denunciando às autoridades os adultos que jogavam às cartas ou se entregavam a outras atividades menos confessáveis. Tudo isso terminou mal. O papa, os partidários dos Médicis e os burgueses exasperados prepararam uma incrível maquinação contra o profeta desarmado, que acabou por ser queimado vivo.” (Helène VÉDRINE. *Op. cit.*, 1972, p.45)

¹² “Samuel ben Nissim Abulfaraj, convertido ao cristianismo com o nome de Guillermo Raymundo Moncada”. (Paolo Edoardo FORNACIARI. *L'itinerario qabbalístico di Giovanni Pico della Mirandola*. Livorno: s.ed, marzo 2000, p.1.)

emite a condenação de todas as suas *Conclusões*, que são, contudo, publicadas em 15 de dezembro do mesmo ano. Depois do ocorrido, o autor se abriga em Paris.

Em janeiro de 1488, a pedido do Papa, ele é preso em Lyon por Filipe de Sabóia e encarcerado na fortaleza de Vincennes. Depois de deportado da França, em maio do mesmo ano, ele aceita a hospitalidade de Lorenzo de Médici e se retira em uma casa em Fiesole, mantendo contato com os amigos de Florença. Nesse meio tempo, Ficino vive uma história similar, pois é acusado de necromancia por Inocêncio VIII e escreve, em 1489, uma *Apologia* em resposta a essas acusações. No mesmo ano, Pico della Mirandola dedica o *Heptaplus, de septiformi sexo dierum Geneseos e narratione* a Lorenzo de Médici. Nele, Pico comenta em sete livros, dividido em sete capítulos, os primeiros vinte e sete versículos do Gênesis, dissertando sobre o mundo corruptível, o celeste, o angélico e invisível, sobre a natureza humana as relações entre os mundos e a vida eterna, e, por fim, sobre a leitura que ele realiza da palavra bíblica inaugural *bereshit* (בראשית, “em princípio”), atribuindo a ela significações diversas que apontam para o mistério do dogma católico da Santíssima Trindade.

Em 1490-91, são escritos os sermões apocalípticos de Girolamo Savonarola, interpretações dele sobre a passagem bíblica do Apocalipse. Savonarola defende que as virtudes cristãs sirvam de guia para a vida e denuncia a imoralidade, a corrupção e o abuso dos prazeres terrenos, principalmente por parte do clero e dos príncipes italianos. Apesar de algumas dessas críticas atacarem diretamente os seus amigos Lorenzo e Ficino, Pico della Mirandola foi um dos seus maiores apoiadores, em favor da regeneração e interiorização da fé cristã.

Em 1492, morre Lorenzo de Médici, cuja perda marca um grave momento de crise e o início do declínio para o círculo neoplatônico. Marsilio Ficino publica a edição completa de Plotino e Pico publica o *De ente et uno*, consagrando-o a Poliziano. Participa, no mesmo ano, em Ferrara, do Capítulo Geral dos dominicanos e dedica-se paralelamente ao estudo de alguns manuscritos orientais.

Em 18 de Junho de 1493, as *Conclusões* recebem um curto perdão emitido por Alexandre VI, após o relatório de uma nova comissão, e Pico trabalha em uma obra, na qual promete refutar todas as superstições existentes, mas apresenta, por fim, apenas a parte na qual se posiciona contra a astrologia, o *Tratado divino contra a astrologia*¹³, postumamente publicada por seu sobrinho em 96. Em 17 de Novembro de 1494, ele morre envenenado, e Poliziano, do

¹³ *Disputationes adversus astrologiam divinatricem.*

mesmo modo, falece dois meses depois¹⁴. Os Médici são expulsos de Florença e a República de Savonarola é estabelecida.

O fim da experiência da academia ficiniana é marcada, assim, pela expulsão dos Médici e pela morte de dois dos membros mais ilustres da Academia. A partir de então, Ficino continua sua pesquisa isoladamente em Careggi. Em 1496, as obras de Giovanni Pico são publicadas em dois volumes, precedidas de uma biografia escrita por seu sobrinho Gianfrancesco e em 1498, ocorre em Florença a instalação de uma república oligárquica. Ficino produz uma apologia contra Savonarola e morre no ano seguinte.

Influente erudito compõem o círculo social de Pico della Mirandola e, dos ensinamentos platônicos aos cabalísticos, diversas são as tradições de pensamento que permeiam a sua trajetória. Conforme registramos, o autor não descarta nenhuma dessas tradições, mesmo as consideradas dissonantes, pois as reúne e as harmoniza em suas obras, como se todas elas houvessem imprimido marcas definitivas em seu entendimento, e fossem capazes de juntas emitir uma melodiosa harmonia, semelhante às ranhuras de um disco de vinil. Sobre o englobamento de todas essas doutrinas falaremos no próximo tópico.

¹⁴“Especialistas das Universidades de Bolonha, Pisa e Lecce examinaram os restos do humanista e filósofo do Renascimento italiano Giovanni Pico della Mirandola, morto há 514 anos, e concluíram que ele foi envenenado com arsênico. [...] ‘Um homem chegou a confessar ter assassinado Pico della Mirandola. É Cristoforo di Casalmaggiore, seu secretário’, afirma o professor da Universidade de Bolonha. O mandante do crime teria sido o filho de Lorenzo de Médici, Piero, irritado porque Pico della Mirandola se aproximou demais do frei dominicano Girolamo Savonarola, que criticava abertamente o papa Alessandro VI e pregava a expulsão dos Médici de Florença. ‘Os Médici chegaram à conclusão de que, por causa da intimidade com Savonarola, Pico della Mirandola tivesse se tornado adversário político de Piero, filho de seu protetor, e do papa, que chegou a atenuar as acusações de heresia contra o filósofo’, explica Silvano Vinceti, diretor do comitê nacional para a valorização dos bens históricos e ambientais, que participou das pesquisas. [...] os pesquisadores examinaram também os restos do poeta Angelo Poliziano, grande amigo e, segundo algumas versões, amante de Pico, que teria morrido de sífilis dois meses depois do filósofo. Os resultados das análises comprovaram, no entanto, que Poliziano também foi envenenado com arsênico. Além de arsênico, os exames de laboratório detectaram a presença elevada de chumbo, que provavelmente teria sido usado na preparação do veneno, conforme a avaliação do professor Gruppioni.” (Assimina VLAHOU. *Itália esclarece mistério sobre morte de filósofo renascentista*, 8 fev.2008. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2008/02/080208_mirandola_misteriorg.shtml. Acesso em 2017).

2. Acerca do conhecimento de tudo (*Omni scibil*): traços da insubmissão piquiana

2.1 Opiniões e verdade: para além do humanismo renascentista

Para alguns, a volumosa gama de doutrinas, escolas filosóficas e línguas estudadas por Pico della Mirandola, em tão pouco tempo, rendeu-lhe um conhecimento raso e ingênuo sobre todas elas, e a superficialidade de sua erudição não permitiu nem que ele se desenvolvesse nas letras como um Poliziano, nem na filosofia como um Ficino¹⁵. Para outros, a vastidão de seus estudos repercutiu em suas obras “uma notável riqueza de conhecimento e erudição” que contém “sugestões brilhantes, frutíferas e peculiares”¹⁶. O fato é que Giovanni Pico desenvolveu um projeto de vida audacioso e vasto, do qual, porém, empreendeu apenas os primeiros passos, dado o seu curto tempo de vida (31 anos).

A vastidão de seu projeto é resultado do cuidado e da amplitude de seus estudos, que, como vimos, englobam além dos escritos gregos e cristãos, a cabala judaica, documentos árabes, caldáicos e herméticos. Motivo pelo qual seria imprudente tentar enquadrá-lo de maneira determinante como seguidor de apenas uma escola filosófica ou doutrina do pensamento. A audácia do projeto piquiano provém, então, de certa insubmissão do autor à rigidez dos dogmatismos, tanto disseminados pelos teólogos, pais da Igreja, como pelos filósofos estudados por ele.

Mesmo agregado à Igreja Católica Romana, acreditando no aspecto divino das Sagradas Escrituras, bem como nos milagres e profecias que as revelam, o autor recusa-se a se submeter completamente ao que é concebido e legitimado pelos doutores da Igreja. Deste modo, ao defender a verdade soberana das Escrituras, ele reduz ao posto de “opinião” tudo o que, a partir delas, é humanamente interpretado e proferido.¹⁷ As consequências disto, é que ele mesmo restringe a possibilidade de reivindicar para as suas ideias o estatuto de verdade absoluta, reservado apenas às Revelações genuinamente celestiais. Inclusive os pronunciamentos do líder da Igreja Católica Romana, estando sujeitos ao engano, são considerados questionáveis. Uma afronta à autoridade papal e ao clero como um todo.

Ora, se tudo o que é humanamente interpretado e pensado se trata de opinião, apenas nos é dado possuir suspeições de conhecimento verdadeiro e jamais um conhecimento absoluto e

¹⁵ Cf. Pasquale VILLARI. *Life and times of Girolamo Savonarola*. Trad. Linda Villari. London: T. Fisher Unwin LTD, 1888, p.75.

¹⁶ Ernst CASSIRER; Paul Oskar KRISTELLER; John Herman RANDALL (Eds.). *The Renaissance philosophy of man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1974, p. 215.

¹⁷ Cf. Amos EDELHEIT. *Ficino, Pico and Savonarola: The evolution of Humanist Theology*. 2008, p.329

autêntico sobre a verdade, a menos que a nossa alma seja fundida à alma do Criador e a partir dessa fusão nós compreendamos a unidade do conhecimento, que integralmente abraça a multiplicidade de nossas opiniões. O que podemos compreender, então, a partir de nossa realidade humana é que essa realidade é diversa e que todas as nossas opiniões e possibilidades de existência podem ser igualmente interrogadas, analisadas e discutidas, pois não são impecáveis, não são a verdade.

Ancorado na existência da possibilidade de erro em tudo o que é humanamente pensado e desenvolvido e indo de encontro à autoridade de alguns eclesiásticos, Pico disserta em sua *Apologia* sobre a diferença entre fé e opinião, tentando distinguir tudo o que é essencial, no que diz respeito à fé e à Escritura, sem acréscimos ou supressões, das produções desenvolvidas pelos doutos teólogos a respeito dessas revelações.

Por meio dessa diferenciação, considerando que “todas as opiniões teológicas dos Padres e dos Doutores da Igreja estão abertas ao debate, e que todas as nossas decisões no campo das opiniões teológicas são incertas”¹⁸, Giovanni Pico defende suas *Conclusões* das acusações do Papa Inocêncio VIII e do corpo de professores teólogos e especialistas em direito romano e canônico que também as julgaram¹⁹. Alega que, diferentemente do que afirmam as acusações, suas *Conclusões* não são heréticas, não ofendem os preceitos cristãos e nem vão de encontro às revelações divinas, apenas divergem de algumas opiniões que foram julgadas como verdadeiras e equivocadamente tomadas por dogmáticas e inquestionáveis.²⁰

Apesar de negar o caráter imperativo e divino das opiniões dos grandes representantes da Igreja, ele não afirma, tampouco, que devemos rejeitá-las, mas aponta para a necessidade de estudarmos e realizarmos uma análise crítica e sistemática de todos esses conhecimentos, produtos de seus contextos históricos e sociais e não apenas da fé ou da revisão apurada e contínua de uma verdade que fora revelada divinamente.²¹ Os instrumentos assinalados pelo

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Garin sobrescreve o pronunciamento da acusação das *900 Conclusões*: “Os acima mencionados professores de teologia e especialistas em Direito Romano e Canônico, após uma longa e detalhada discussão e um cuidadoso e valioso exame [...] das conclusões acima mencionadas e seu conteúdo, notificamos unanimemente que muitas dessas conclusões - tanto aquelas de acordo com a opinião do mesmo príncipe como aquelas de acordo com a opinião de outros - são heréticas ou cheias de heresia; outras são escandalosas e ofendem os sentimentos dos crentes; muitas das conclusões restauram os erros dos filósofos pagãos que há muito tempo foram abolidos e tornaram-se obsoletos; e outros favorecem a falta de fé dos judeus, e há também muitas conclusões que, usando o disfarce da filosofia natural, tentam dignificar certas disciplinas que são hostis à fé católica e à humanidade; essas proposições são mais severamente condenadas pela autoridade de seus cânones e das doutrinas dos professores católicos”. (Eugenio GARIN [ed.], *Commento sopra una Canzone de Amore, De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*. Firenze: Vallecchi, 1942, p. 64–65 *apud* Amos EDELHEIT. *Op. cit.*, 2008, p. 286-287)

²⁰Cf. Amos EDELHEIT. *Op. cit.*, 2008, p. 283 - 302.

²¹Cf. *Ibidem*.

autor para que possamos realizar essa análise de maneira criteriosa, são, como enumera Edelheit²², a observação da experiência e autoridade de outros autores, o uso apurado da razão e o estudo histórico e filológico das diferentes fontes e contextos.

Neste cenário, sempre habitando os “entre lugares”, sem se encaixar pontualmente em lugar algum, Pico della Mirandola tanto incorpora os ideais da escolástica, que, segundo Kristeller²³, estavam sendo retomados na Itália, como se encontra imerso na atmosfera do que hoje denominamos humanismo renascentista, movimento que, como veremos, direcionou o autor para a realização de muitos de seus estudos.

Inicialmente, o termo humanismo é utilizado para se referir à tradição ocidental, de natureza literária e pedagógica, de culto ao estudo das línguas e das obras clássicas escritas em grego e em latim. Apesar dessa tradição ter se manifestado, sobretudo, em meados do período medieval e renascentista, o vocábulo alemão *humanismus*, ao que tudo indica, é cunhado apenas em 1808 pelo teólogo e filósofo, adepto do movimento reformista cristão, Friedrich Niethammer, em sua obra intitulada *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus*²⁴.

Os humanistas renascentistas remetem essa tradição de estudo sistemático dos clássicos antigos ao cultivo dos *studia humanitatis*, estudos de gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral. Eles desejam, com isso, ultrapassar o propósito educacional dos escolásticos medievais, centrado na aplicação prática dos ensinamentos e na formação profissionalizante dos alunos. Mais do que ensiná-los a serem médicos, teólogos e peritos em leis positivas, os humanistas pretendem educar aqueles que, em geral, financeira e socialmente abastados, desejam estudar apenas por amor ao conhecimento e não em vista de um fim prático, de um retorno financeiro. Como descreve Védrine, “o programa do primeiro humanismo implica uma sociologia do compromisso”²⁵ e, neste cenário, afloram-se os grandes temas humanistas: “poder do homem, responsabilidade do cidadão, liberdade de investigação”²⁶.

Esses eruditos ficaram conhecidos como *humanae litterae*, locução herdada da cultura clássica que retoma o ideal de amor pela sabedoria, presente nas bases da filosofia grega, e, como se sabe, manifesto na origem do próprio termo ‘filosofia’, formado pela combinação das palavras gregas, amizade e sabedoria (*philia e sophia*). Os *Humanae litterae*, que,

²² *Ibidem*, p.289.

²³ Paul Oskar KRISTELLER. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Trad. Arthur Morão, Lisboa: Edições 70, 1995, p. 22.

²⁴ Fernando Bastos de ÁVILA. Pequena enciclopédia de doutrina social da Igreja. Edições Loyola, 1991, p. 218.

²⁵ Hélène VÉDRINE. *Op. cit.*, 1972, p. 31.

²⁶ *Ibidem*, p. 22.

supostamente, escolhiam aprender “por amor à aprendizagem”²⁷, orientados pela cultura dos autores clássicos, desconsideraram tanto o ensino de medicina, direito canônico e civil, como os estudos bíblicos, classificados como literatura divina (*litterae divinae*) impossível de ser ensinada.²⁸

Infelizmente, muitos são os que se valem desse conhecimento apenas para construírem, vaidosos, um pedestal para o próprio ego e a sua pretensa erudição. É neste contexto, portanto, como descreve Védrine, que “professorzinhos de filologia, gênios da *Ars memoriae*, peritos em línguas, dividem entre si a clientela dos esnobes, príncipes e grandes deste mundo que querem esfregar-se na cultura para parecerem...”²⁹

Como explica James Hankins³⁰, o ideal educacional dos humanistas é, no século XIX, algumas vezes confrontado com o Realismo (*Realismus*), referindo-se, este, à educação técnica e científica, e, também nesta época, a terminação *humanismus* é aplicada pela primeira vez ao fenômeno do humanismo renascentista, em 1859, na obra *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*, de Georg Voigt, historiador alemão.

Em resposta a descristianização de grande parte dos estudiosos, no final do século XVIII emerge o chamado “humanismo filosófico”. Movimento que caracteriza o humano como entidade autônoma e o anuncia como um ser capaz de significar o mundo apenas através de suas próprias experiências, e não a partir de supostas revelações divinas. O que requer, conseqüentemente, que o humano supere as imposições das autoridades religiosas e crie para si, a partir da observação de suas próprias relações e necessidades, as normas e valores éticos que regerão as suas vidas.

Apesar desse amor à sabedoria ser romântica e comumente apresentado como um domínio desvinculado de objetivos utilitários, esses literatos, livremente disciplinados pelos estudos humanos, estavam sendo educados para assumir os papéis de liderança dos tribunais e da vida cívica, porque além de instruídos, hipoteticamente, para se tornarem moralmente virtuosos e prudentes, estavam sendo preparados para dominar as artes da eloquência e da persuasão.

Fica evidente a conveniência em destinar uma instrução moral e retórica aos mais abastados para que eles possam assumir os cargos sociais de liderança. Aumenta-se, assim, o foço entre os “brutos” e os intelectuais, entre os que mandam e os que, sem questionar, obedecem e, muitas

²⁷ Vito R. GIUSTINIANI. *Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'*. University of Pennsylvania, Vol. 46, N. 2, Apr. - Jun., 1985, p. 169.

²⁸ Cf. *Ibidem*. Ver também: James HANKIS. “Dois Intérpretes do Humanismo Renascentista no Século XX: Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 58, 2002, p. 903 e 904.

²⁹ Vito R. GIUSTINIANI. *Op. cit.*, p. 17.

³⁰ James HANKIS. *Op. cit.*, 2002, p. 904 e 905.

vezes, precisam obedecer em vista de sua própria sobrevivência. Mais uma vez, o desejo de dominação sobre o outro é colocado acima do desejo de aprimoramento da humanidade e de suas relações, porque se pressupomos que esse tipo de educação auxilia no aperfeiçoamento do intelecto e da índole humanas, não deveríamos lutar para que a maioria dos seres humanos tivesse acesso a esses ensinamentos, a fim de também se tornarem moralmente virtuosos e prudentes? O que ocorre é que essa educação exemplar destinada aos humanos “livres” e privilegiados, na prática só corroborou para que nossa sociedade e sistemas educacionais permanecessem como ainda são, debilitados, segregadores e elitistas. Observações à parte, voltemos ao autor em foco.

Pico della Mirandola, que pertence a essa elite intelectual, por assim dizer, tanto abarca as diretrizes do humanismo renascentista, como aponta para o ideal de autonomia humana, que viria a ser defendida pelos humanistas no séc. XVIII. Mas, além disso, ele conduz os “estudos humanos”, de natureza eminentemente retórica, para além de seus limites, aplicando-os em outras áreas do conhecimento, como na filosofia. Sem opor os *studia humanitatis* ao *studia divinitatis*, opta por conhecer uma grande variedade de sistemas e doutrinas do pensamento, não se limitando aos autores e tradições que foram eleitos pelos humanistas como superiores aos pensadores escolásticos, por exemplo.

Discordando de muitos para sugerir o acordo dessas tradições, consideradas dissonantes, o autor revela características próprias do Renascimento³¹, porque além de prezar o refinamento de sua erudição, através do estudo de uma ampla gama de perspectivas, ele alimenta em seu espírito crítico, apropriadamente renascentista, a necessidade de revisitá-las conforme o seu próprio tempo, espaço e perspectiva. Retomando essas tradições, mas também as redescobrimo a partir de seu julgamento, ele ultrapassa o propósito de imitação e não somente registra o que aprendeu sobre elas, mas as analisa sem os filtros de uma pretensa impessoalidade.

Quando nos dedicamos a observar e examinar obras filosóficas ou produções artísticas, por exemplo, percebemos que, de fato, essa ‘impessoalidade’ apenas configura uma humana pretensão. Por mais que nos esforcemos para alcançá-la de maneira plena, o nosso entendimento sobre as pessoas, sobre o mundo e sobre as informações que acessamos, submete-se inevitavelmente, em alguma medida, aos filtros de nossas experiências, sensibilidades e estudos. Submete-se às associações e dissociações que fazemos a partir de todas essas variáveis. É o que nos faz dirigir nossas atenções para uma questão, para um detalhe, em detrimento de

³¹ Eugenio GARIN. *El Renacimiento italiano*. Trad. A. Vicens. Barcelona: Ariel, 1986, p. 11.

outros. Analisar, aqui, significa, portanto, travar um diálogo entre as próprias concepções e as concepções de um autor que, talvez, viveu em outra época, e, com certeza, à luz de sua própria ótica.

Esse exercício dialógico é exatamente o que Pico promove em suas obras, e seus pontos de vista são, por ele, expressamente considerados. Das *900 Conclusões*, quinhentas são formuladas “segundo sua opinião pessoal”, e, não à toa, no *Discurso*, enquanto afirma querer se dedicar ao estudo de todos os mestres da filosofia, ele também manifesta que seus posicionamentos não serão invisibilizados, comunicando aos leitores: “[...]propus interessarme seriamente por todos os mestres da filosofia, examinar todas as posições, conhecer todas as escolas, mas não jurar sobre a palavra de ninguém.”³²

É nessa busca pelo conhecimento de tudo (*omni scibil*), que ele intenta harmonizar e conciliar todas as teorias filosóficas às quais teve acesso, e, com isso, afirmar a existência de uma verdade essencial, imutável e universal, que subsiste em cada uma dessas formulações teóricas. Assim, surge o seu projeto da concórdia filosófica.

2.2 O projeto da concórdia filosófica: Implicações e desdobramentos

Levando a cabo o desejo de demonstrar a existência de uma “sabedoria universal”, no *Heptaplus*, , por exemplo, Pico reúne “em uma única obra cosmológica a revelação hebraica de Moisés, a doutrina de Platão e Aristóteles, a escolástica medieval, o hermetismo e a teoria sobre a cabala”³³; em *Do ente e do Uno*, obra dedicada a Poliziano, ele propõe uma conciliação entre o pensamento platônico e o aristotélico³⁴; e nas *900 Conclusões*, compila eclética e ecumenicamente ideias filosóficas, teológicas e cabalísticas.

Na exegese do pensamento piquiano, a idealização dessa concórdia é identificada ao “projeto da paz filosófica”, e apesar do termo *pax philosophica* ou *pax philosophorum* não aparecer nas versões do *Discurso* referenciadas neste trabalho, é inegável que o projeto de conciliação das doutrinas, em vista de uma paz absoluta encontrada no uno divino, é um projeto posto em curso pelo próprio autor e não se trata apenas de uma interpretação de seu pensamento, visto que, explicitamente, ele direciona as intenções de sua vida e obra para o encontro de uma

³² Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008. p.91-9

³³ Disponível em: <https://it.wikipedia.org/wiki/Heptaplus>

³⁴ Conciliação que resulta em uma polêmica com Antônio Cittadini de Faenza. Para mais detalhes ver as objeções do filósofo de Faenza Antonio Cittadini ao *De Ente et Uno* e a resposta de Giovanni Pico em: Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Dell'Ente e dell'Uno*. A cura de Raphael Ebgi e Franco Bancchelli. Testo latino a fronte. Milano: Bompiani, 2010.

santíssima paz, a qual, de uma maneira inefável, funde todas as mentes em uma só. Sobre o encontro dessa paz, dessa verdade atribuída ao divino, Pico descreve:

Chamados de um modo tão persuasivo, convidados com tanta benignidade, voando para o abraço da beatíssima mãe, com pés alados como terrenos Mercúrios, gozaremos a paz desejada, a santíssima paz, a indissolúvel união, a amizade concorde pela qual todos as almas não só se acordam numa única Mente que está acima de cada mente, mas também de uma maneira inefável se fundem num só. Esta é a amizade que os Pitagóricos dizem ser o fim de toda a filosofia, esta é a paz que Deus põe em acto nos seus céus, que os anjos descendo à terra anunciaram aos homens de boa vontade, a fim de que mediante esta também os homens, subindo ao céu, se tornassem anjos.³⁵

Antonio Minghetti indica o autor como o idealizador de uma paz filosófica e Maria de Lourdes Sirgado o aponta como o primeiro filósofo a aplicar a noção de concórdia de maneira tão ampla no âmbito da filosofia, mesmo reconhecendo que esse entendimento possui seus antecedentes, como, por exemplo, as propostas oferecidas por Marsilio Ficino na definição de *prisca theologia*³⁶.

A noção de “teologia primeira”, formulada por Ficino e respaldada em seus ideais neoplatônicos, de acordo com Maria de Lourdes Sirgado, indica a existência de uma tradição religiosa ininterrupta que conecta todas as religiões e as unificam, desde as mais antigas até o Cristianismo. Propõe-se, a partir dela, que a “arcana sabedoria dos egípcios, caldeus e gregos” teria sido transmitida de geração em geração, e, por isso, nesta tradição, interligam-se Zoroastro e Hermes Trismegisto — os primeiros —, e sucedendo a eles, Aglaofemo, Pitágoras, Platão, Plotino, Jâmblico, Proclo e todos os medievais platonizantes. Marsilio Ficino considerava-se o último anel desta cadeia, mas Pico della Mirandola, apropriando-se deste conceito, o reelabora, englobando nesta teia outras escolas filosóficas e pensadores, sobretudo, a cabala judaica que, “segundo a sua convicção, se harmoniza com o essencial da verdade que o Cristianismo afirma”.³⁷

A universalização de uma concórdia filosófica, que permite resguardar a pluralidade das perspectivas e, por conseguinte, a diversidade das correntes teóricas utilizadas pelo autor, também torna manifestos a fé e o compromisso que ele sela com o divino. Ao associar a verdade divina às diversas probabilidades do pensamento, vasculhando-as através do uso esclarecido da

³⁵ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.71.

³⁶ Cf. Antonio MINGHETTI. “Biografia de Pici Mirandulensis” in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. Cit.*, 2015 p.40 e Maria de Lourdes Sirgado GANHO. “Apresentação” in *Op. cit.*, 2008, p. XXVIII.

³⁷ Cf. Maria de Lourdes Sirgado GANHO. “Apresentação” in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.XXVII.

razão, Pico busca pelos “invisíveis segredos de Deus”³⁸ nos “sinais visíveis da natureza”³⁹ e permanece atento a todas as Suas formas de manifestação.⁴⁰

O objetivo da concórdia entre a multiplicidade terrena e o uno divino, não se encerra, no entanto, com a harmonização de todas as doutrinas do pensamento, porque a procura por uma paz absoluta não deve se limitar ao âmbito das teorias. Ela também se trata de um propósito ideal para as nossas vidas, sugerido pelo autor, e faz menção a um processo de pacificação da alma, isto é, a um processo, interno e individual, de harmonização de nossas próprias discórdias, vícios e desequilíbrios.

Imerso na onda de redescobertas que foi o Renascimento e inebriado pelas possibilidades intelectuais, artísticas, sociais e políticas, despertadas pelos ideais de liberdade aflorados na época, Giovanni Pico não apenas demonstra sua devoção ao divino, mas simultaneamente registra seu compromisso com a humanidade, pleiteando a exaltação do ser humano e, mais especificamente, a exaltação do sentido, do valor, da dignidade e da liberdade de nossa natureza.

Os ideais de liberdade, que nos alforriam de algumas amarras religiosas, políticas e sociais, também podem nos compelir a engrandecê-la, em prejuízo da liberdade dos outros. Lembremos aqui, que da ideia de liberdade absoluta e da ânsia pelo poder, nasce a figura do tirano. Aquele que não possui limites para as suas ações, porque prioriza, irresponsavelmente, a satisfação de seus caprichos pessoais; aquele que quando governante, como descreve Eugenio Garin⁴¹, não se considera instrumento e expressão de uma vontade abstrata e universal, “de uma lei que poria freio em sua vontade pessoal, assim como aos outros indivíduos. O ‘tirano’ queria ser, e é, como o artista que modela seu trabalho a seu gosto, sem qualquer outro condicionante além de sua própria arte”.

A fim de que este perfil tirânico não se alastrasse, principalmente em meio aos filósofos, e que estes não colocassem a gana do sucesso e do poder à frente do compromisso com a verdade, mesmo erigindo a bandeira da liberdade, Pico propõe algumas orientações àquele que

³⁸Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. 75

³⁹*Ibidem.*

⁴⁰No *Discurso*, Pico della Mirandola “funda e justifica” a magia natural através de uma visão mística da natureza, a considerando uma forma legítima de saber, por meio da qual podemos conhecer esses segredos invisíveis de Deus. A figura do mago é delineada na obra, parafraseando Plotino, como aquele que consegue reunir, consumir o casamento entre o céu e a terra, entre as forças inferiores e as propriedades superiores. Pico opõe a magia natural à magia maléfica, que submete os seus cultores a essa malignidade, trazendo apenas prejuízo para aquele que a pratica e para quem é destinada. (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.105. PLOTINO. *Éneada*. IV 4(28), 40. Ver também: Louis VALCKE. *Jean Pic de la Mirandole et le chant néoplatonicien*. Laval théologique et philosophique: Laval, 49(3), 492, 1993).

⁴¹Eugenio GARIN. *Op. cit.*, 1986, p. 17.

decida mirar os ensinamentos divinos e responsabilizar-se por si e pelo seu entorno. Considera que, se apenas interna e profundamente somos capazes de, honestamente, nos aperfeiçoar, só através da íntima disciplina da alma e do estabelecimento de limites para a nossa liberdade, poderíamos alcançar a almejada paz e empreender, de maneira responsável, as reformas que desejamos.

Quando o autor recomenda algumas dessas orientações, ele sugere que os nossos limites, as nossas balizas morais, sejam estabelecidos por preceitos que ele acredita terem sido revelados divinamente. Neste ponto, a audácia de seu projeto, que foi aqui caracterizada, também, como produto de sua insubmissão aos dogmatismos religiosos, é por ele mesmo tornada ambígua e limitada, na medida em que essa insubmissão se efetiva apenas de maneira parcial. A exemplo disto, ao longo de seu *Discurso*, ele sustenta suas teses e apontamentos, sempre tentando comprovar que elas se adequam às orientações das revelações divinas e aos propósitos da Igreja.

As limitações oferecidas ao encadeamento de algumas questões e definições elaboradas nesta obra que, como teremos a oportunidade de observar, apontam também para as propostas de liberdade e de autonomia plenas do ser humano, não podem ser atribuídas apenas a curta duração de vida do autor, porque também são consequência das restrições oferecidas pelas suas próprias crenças e religião. Caso ele houvesse vivido por mais tempo, o seu sistema de pensamento poderia ter sido aprimorado e questões, que parecem ficar pendentes, possivelmente seriam pensadas de maneira mais cuidadosa e detalhada, como a questão da liberdade humana e suas implicações em nossa existência. No entanto, os limites oferecidos pela religião continuariam. É possível acreditar na existência de um divino e, ainda assim, afirmar a nossa autonomia, se acreditarmos que essa divindade jamais opera em nossas vidas. No entanto, não parece possível falar em absoluta liberdade quando o desenho de um objetivo ideal para a vida do ser humano ainda é delineado a partir de orientações consideradas divinas. A ousadia de Pico é, portanto, condenada por ele mesmo a um limite, Deus. Mas, também, por ele mesmo, a sugestão de superação deste limite é lançada.

Se as teorias filosóficas, classificadas como opiniões humanas, devem ser igualmente consideradas como possibilidades de conhecimento acerca de uma verdade una e universal, que constitui a essência de todas as coisas, e se nenhuma dessas opiniões corresponde plenamente à verdade, como poderíamos, apenas através de nosso julgamento, discernir precisamente, em cada uma dessas opiniões, os elementos que se referem à verdade dos que dela se distanciam? Se nos guiarmos pelas "leis divinas" para efetivar essa distinção, sempre teremos que as interpretar, porque não somos a própria divindade que desde sempre as criou e, por isso, não as

conhecemos em sua perfeição. Segundo o que já foi dissertado, nenhuma dessas opiniões, que são consideradas possibilidades de conhecimento verdadeiro, devem ser completamente aceitas ou descartadas, mas igualmente estudadas e meticulosamente analisadas. Conhecer e analisar essas opiniões não garante, no entanto, que alcancemos a verdade através delas, porque não temos como definir precisamente, na qualidade de criatura, o que nessas opiniões equivale ou não a uma verdade divina. Se essa verdade divina, através do julgamento humano das opiniões, é humanamente inalcançável, a própria verdade afigura-se para nós como múltipla.

Diante dessas múltiplas verdades, resta-nos a preocupação de fixar certos encaminhamentos, limites e normatizações sociais, para que os seres humanos, através de sua liberdade, não subjuguem tiranicamente a liberdade e a verdade dos outros. Se quisermos que a nossa emancipação se efetive, no entanto, é preciso que essas normas não se fundamentem mais em uma moral divinamente estabelecida, mas emergjam e converseem com as nossas próprias urgências. Neste ponto, enfrentamos mais um dilema. Quais urgências e demandas deveriam ser priorizadas, como e porquê?

Sugerir que é necessário explorar criteriosamente todas as manifestações de verdade, em busca de uma verdade divina, através de doutrinas filosóficas, cabalistas ou teológicas, e que, além disso, é valoroso sempre desejar o aperfeiçoamento da própria inteligência espiritual e intelectual, parece, então, modo encontrado pelo autor, baseado em suas crenças, para conter e orientar o humano diante do atordoamento e do êxtase gerados pela possibilidade de essencialmente existir em liberdade. Nenhuma dessas sugestões, no entanto, parece convencer que aquela verdade prometida, na qual poderíamos desfrutar de uma santíssima e absoluta paz, pode ou deve ser alcançada por nós.

Ao considerar que essas doutrinas são compostas por uma centelha divina, que corresponde a essência de uma verdade una e universal, poderíamos pensar que a concórdia almejada por Pico, isto é, a harmonização de todos esses pensamentos, é permitida porque existe em todos eles uma essência comum que os unificam, mas se harmonizar significa combinar elementos diversos, gerando entre eles uma relação de coerência, a harmonização dessas doutrinas só é permitida, antes, porque existe nelas algo que as diferenciam. No uno divino nada precisa ser harmonizado porque nele a absoluta identificação de todas as coisas criadas, reduz todas elas a uma só.

Em Deus tudo é perfeitamente idêntico e verdadeiro, e o verdadeiro é considerado bom por excelência, mas se a própria harmonia precisa da multiplicidade para existir, a beleza, que dela emana, também é fruto dessa diversidade. Poderíamos questionar se a beleza é sempre resultado das harmonias, mas ainda que o seja das desarmonias, Deus, permanece sendo bom,

mas não belo. Diferentemente dos filósofos clássicos, Pico della Mirandola já distingue a bondade da beleza, e, respaldado nesta distinção, tece suas considerações sobre os papéis da retórica e da filosofia, como veremos no próximo capítulo

3. Filosofia e retórica: conflitos e afinidades

3.1. Contrastes e aproximações: a beleza e a verdade no discurso dos filósofos

Na Grécia Antiga, a realização dos primeiros estudos sobre a retórica, conhecida como a arte de falar bem, de maneira clara e convincente, é normalmente atribuída aos sofistas. Os sofistas eram mestres de oratória que defendiam a existência de uma verdade mutável, plural, subjetiva e relativa, e preparavam os jovens, mediante remuneração, para atuarem politicamente e defenderem seus interesses nas assembleias, onde, democraticamente, entre os cidadãos atenienses — homens acima de 21 anos, atenienses e filhos de pais atenienses —, discutiam-se os encaminhamentos culturais, sociais e políticos da cidade-estado (*Pólis*).

Pouco se sabe sobre os sofistas além do que Platão e Aristóteles escrevem sobre eles. E por estes dois filósofos, eles são classificados como enganadores, por prescindirem da busca pela verdade em nome da persuasão dos ouvintes. Para intervir nas transformações da cidade-estado, os cidadãos precisariam vencer os debates, convencendo os demais da relevância de suas propostas. Os sofistas, portanto, direcionavam seus ensinamentos para estes objetivos, preocupando-se com a resolução de problemas de ordens política e social e preterindo os estudos metafísicos que especulavam, por exemplo, a existência de um ideal de verdade.

De maneira genérica, a retórica volta a ganhar destaque no Renascimento frente à dialética, tendo sido esta evidenciada no período anterior, porque enquanto os dialéticos medievais demoravam-se absortos nas sutilezas da palavra, o projeto humanista visava diluir o fosso existente entre a palavra e a coisa, entre uma “realidade originária” e a vida do ser humano. Neste contexto, a preocupação dos humanistas não se volta para o desvelamento de uma verdade apartada e distante de nós, mas para a revalorização da vida mundana.

Não basta agora que a “palavra” seja construída e analisada de maneira ascética, mas que ela seja pensada e aplicada dentro de uma conjuntura social, de modo a contribuir para o exercício de nossas práticas civis e políticas. Explorar as possibilidades de aplicação, construção e análise desta palavra, não significa aqui, apenas emprega-la de maneira lógica e racional, mas aprender a transmiti-la de maneira devida, envolvendo-a emocional e afetivamente, de acordo com as exigências de cada público e situação, porque já não importa, tão somente, que “a verdade ensine, mas que ela seja, ao mesmo tempo, capaz de deleitar e de mover os ânimos, tarefas que a retórica, mais do que a dialética, está em condições de cumprir”⁴²

⁴² Leonel Ribeiro dos SANTOS. *Op. cit.*, 2004, p. 14.

Segundo Leonel dos Santos⁴³, sem desconsiderar as continuidades existentes entre a Idade Média e o Renascimento, podemos, de fato, constatar que, neste período, os humanistas realizam uma viragem para a questão da linguagem e da retórica e adotam, explícita ou tacitamente, cinco pressupostos ou axiomas interdependentes que definem o “*logos* retórico” da época. São eles:

1º o reconhecimento da importância social, antropológica e mesmo ontológica da linguagem; 2º – a afirmação do primado da vida activa e da vida civil sobre a vida contemplativa e privada; 3º – a concepção do homem não apenas como um ser dotado de razão, mas sobretudo como um ser de acção, de paixões e de afectos; 4º – a afirmação da retórica como ciência civil e da racionalidade retórica como uma racionalidade prudencial, fundada no reconhecimento duma essencial e íntima relação triangular entre sapiência, eloquência e prudência; 5º – a afirmação, enfim, da íntima e natural solidariedade entre sabedoria e eloquência.⁴⁴

Isto não significa, no entanto, que os escolásticos ignorem completamente a importância de um estilo linguístico, que seja capaz de comunicar a verdade de maneira agradável, bonita e harmoniosa. Os ideais de proporção e harmonia também aparecem em obras medievais e, segundo Jenny Smith⁴⁵, um bom exemplo disto é o texto “*Sic et Non*” de Pedro Abelardo. Nesta obra, ao expor uma série de contradições presentes na Bíblia e nas obras dos grandes pais da Igreja, desenvolvendo difíceis questões de linguagem e de estilo, o autor manifesta o cultivo desses ideais, anteriores e similares aos debates humanistas. Neste contexto, Smith também relaciona a estética presente na filosofia de Sto. Tomás de Aquino, a partir da análise de Umberto Eco, com a estética de Pico della Mirandola no *Discurso*. Identifica em ambos os autores, uma “harmonia moral ou um esplendor metafísico” que resvala em suas ideias e torna os seus escritos confiáveis, proporcionais e íntegros.⁴⁶

Do mesmo modo, os ditames da retórica no período renascentista também não são incorporados por todos como superiores à dialética⁴⁷. Kristeller, por exemplo, alega ser muito

⁴³ Cf. *Ibidem*. p. 15.

⁴⁴ *Ibidem*. p. 15.

⁴⁵ Cf. Jenny SMITH. *The Morality of Rhetoric in Giovanni Pico della Mirandola's Oration*. 74 f., 2004, (Honours thesis) – Faculdade de artes, departamento de história, Universidade de Melbourne, p.48.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 50

⁴⁷ “[...]a Retórica tende a desempenhar a função que na Idade Média fora desempenhada pela Dialéctica e esta, quando cultivada, tende a ser considerada também como uma ciência do discurso subordinada à Retórica ou nela englobada. Muitos humanistas são autores simultaneamente de tratados de Retórica e de Dialéctica (Jorge de Trebizonda, Juan Luis Vives, Philip Melanchthon, Pedro Ramo), encontrando espaço, objecto e função próprios para cada uma delas e reconhecendo a necessidade tanto de uma quanto de outra, embora por vezes alguns acabem confessando a dificuldade de separar uma de outra e reconhecendo que tanto os dialéticos necessitam da Retórica como os oradores necessitam da Dialéctica, aparecendo estas misturadas nos discursos de uns e de outros.” (*Ibidem*, p.53)

significativo que profissionais, como Pico della Mirandola, bastante influenciados pelos humanistas, não tenham optado por sacrificar a tradição escolástica medieval em nome das vagas críticas assinaladas por este grupo de intelectuais, que, de acordo com o primeiro, se concentram em falar superficialmente de um mau estilo latino dos autores e atacar uma suposta ignorância destes, sobre a história e a literatura dos clássicos, como se isso os impossibilitassem de pensar e formular ideias igualmente relevantes e inovadoras.⁴⁸

Tal como os humanistas, Giovanni Pico dissemina a importância do estudo filológico dos clássicos antigos, investigando e refletindo sobre todos esses pensamentos que foram desenvolvidos nos primórdios da civilização ocidental. No entanto, como vimos, ele também almeja estudar o máximo de doutrinas que estavam ao seu alcance, vislumbrando, além de uma mera formação enciclopédica e gramatical, a formulação e o aperfeiçoamento de suas próprias meditações. Desta maneira, o autor não atribui ao latim dos medievais a condição de significar apenas retrocesso de um latim clássico, estimado como elegante, nem assume o ponto de vista de alguns humanistas que classificam a Idade Média como um período de simples desvirtuamento e declínio dos antigos.⁴⁹ Assente aos discursos a certeza da dúvida, à medida que abraça a todos eles, e quando o assunto é retórica e estilo linguístico, essa característica permanece.

Mesmo imbuído do estilo humanista de escrita e pensamento, reconhecendo para si o valor da retórica e da eloquência, na medida em que as utiliza, Pico também se mostra contrário ao imperativo da retórica e às imposições realizadas, nesta matéria, por esse grupo de intelectuais. Exalta-se contra eles, em desfavor da retórica e da eloquência, e em 1485, respondendo a uma carta de seu amigo veneziano Ermolao Barbaro, escreve o que hoje identificamos como um “ensaio acerca da linguagem dos filósofos”.

⁴⁸ Cf. Paul Oskar KRISTELLER. *Renaissance Thought: The Classic Scholastic And Humanistic Strains*. New York: Harper & Brothers, 1961, p. 23.

⁴⁹ “Não só o latim, também o grego, e depois o hebraico recebem um tratamento diferenciado em relação ao procedimento medieval. Estas três línguas passam a ser consideradas verdadeiros tesouros, onde se conservam todas as invenções humanas e divinas. A língua é assim considerada o lugar onde estão guardados os grandes feitos da humanidade, a elaboração das grandes sabedorias, ou seja, o patrimônio de toda erudição. Além das últimas ruínas conservadas, monumentos, objetos e utensílios, a apropriação da língua é o meio mais adequado para se entrar no mundo de sentido dos antigos. Tornava-se, assim, atividade dos doutos avançarem no conhecimento das três línguas, a fim de estabelecerem a máxima compreensão dos autores antigos. Tal tratamento resultava da tentativa de se restabelecer os vínculos com todo o patrimônio de erudição da Antiguidade clássica e também com os primeiros autores e sábios da tradição cristã. Essas três línguas passam a ser consideradas o meio pelo qual o douto pode, não só entrar em contato com outro mundo de erudição, senão reavivar a sabedoria dos clássicos, dos padres da Igreja, bem como desvendar os múltiplos sentidos dos quais escritores antiquíssimos dotaram os textos sacros.” (Fran de Oliveira ALAVINA. *Op. cit.*, p.33 e 34).

Para incentivar o mirandolano a se aprofundar nos estudos do grego, Ermolao afirma em sua carta — escrita em um tom que parece descontraído —, que todas as obras escritas em bom Latim foram escritas por aqueles que também dominavam o grego, e critica, por conseguinte, o estilo dos filósofos escolásticos, denominando-os “impuros, rudes, incultos e bárbaros”⁵⁰. Pico não trata suas palavras com a mesma descontração e, em resposta, promove a defesa do estilo “inculto” desses filósofos que, julgados como “deselegantes” e pouco eruditos, haviam contribuído bastante para a elevação de seu nível de erudição, como Sto. Tomás de Aquino, João Escoto, Alberto Magno e Averroes. Não satisfeito, ele ainda lança ao crivo do público, sem o consentimento prévio da outra parte, todas essas correspondências, que se transformam em uma famosa disputa em torno da definição das atribuições da retórica e da filosofia.

Em contrapartida, Ermolao o responde através de duas cartas. Na primeira, lamenta as publicações que foram realizadas sem o seu consentimento, alegando se tratarem de documentos particulares não escritos para este fim, e promete elaborar uma resposta à altura que comporá a segunda carta mencionada. Reforça, por fim, ainda contrariado, que nada será publicado sem o devido assentimento do mirandolano.⁵¹

Para promover a defesa dos medievais, Giovanni Pico escreve uma prosopopeia, assumido o papel de um filósofo escolástico medieval, “bárbaro” aos olhos dos humanistas, concedendo, assim, um ar de ficção ao documento. No entanto, o cenário de impessoalidade construído pelo autor é o que, na verdade, se mostra fictício, porque é de ordem personalíssima, a maneira como ele hierarquiza filosofia e retórica, priorizando a verdade e a profundidade de um discurso, frente à beleza de sua exposição eloquente. De acordo com Jill Kraye, o mesmo valor atribuído às instâncias da eloquência e da filosofia na missiva a Ermolao pode ser observado em uma carta destinada a Lorenzo de Médici, na qual Pico, sob a própria alcunha, julga superior a poesia de Dante à de Petrarca, porque os poemas do primeiro, apesar de escritos em um elegante estilo poético, não recorriam aos embelezamentos artificiais típicos da retórica.⁵² Ainda a respeito do caráter pessoal contido nesta carta, Leonel dos Santos comenta:

⁵⁰ Ermolao BARBARO. “Letter by Ermolao Barbaro to Giovanni Pico della Mirandola” in Quirinus BREE. “Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”. *Journal of the History of Ideas*. 1952, p. 393.

⁵¹ Leonel Ribeiro dos SANTOS. *Op.cit.*, 2004, p. 402.

⁵² Cf. Jill KRAYE. “Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy” in *Pico della Mirandola: New essays*. Editado por Michael Dougherty. Cambridge: Cambridge Companions to philosophy, 2007, p.26. Segundo Kraye, a carta destinada a Lorenzo de Médici, que tinha sido atribuída a 15 de julho de 1484, “foi atribuída de maneira convincente a 15 de julho de 1486, posterior a de Barbaro, escrita em 1485” (*Ibidem*). Ele também elucida que se Barbaro não teve dúvidas de que Pico possuía habilidade para distinguir-se nas três profissões (poesia, oratória e

A carta de Pico poderia assim ser lida como um mero exercício retórico de eloquência contra a Retórica e a eloquência, ou como uma emblemática amostra daquilo a que Leonid Baktin chamou o caráter dialógico do pensamento humanista, que precisamente se manifesta na capacidade de assumir e protagonizar posições antagônicas, tendo, porém, em vista, chegar a uma síntese das antinomias, mostrando, por conseguinte, a natural e necessária conciliação entre a eloquência e a Filosofia. Mas, na verdade, e como teremos ocasião de o verificar a propósito de vários tópicos, as teses expostas na carta de Pico fazem coerência, em muitos pontos fundamentais, com o pensamento do jovem conde de Mirandola exposto noutras obras da mesma época, e até com o seu estilo, que, se sabe imitar as orationes dos humanistas, também se exerce, nas famosas Conclusiones, segundo ele mesmo diz, «não ao modo do brilho da língua romana, mas imitando o género de discurso usado pelos celebradíssimos disputadores parisienses».⁵³

Desde Platão, a atividade filosófica respalda-se na busca de uma verdade universal e de uma teorização do pensamento que se identifique a essa verdade. Refletir sobre as convergências e divergências existentes entre a filosofia e a retórica, e, mais precisamente, refletir sobre as possíveis contribuições da retórica para a filosofia, implica refletir sobre o modo como ela pode, ou não, colaborar na busca por essa verdade. Neste contexto, Pico atribui à retórica apenas “o domínio do estilo e da elocução e não do conhecimento”⁵⁴ e, para se opor às críticas negativas dirigidas ao estilo dos filósofos escolásticos, ele delibera exaustivamente acerca da supremacia da filosofia frente à retórica e acerca das incompatibilidades desses domínios. Desfazendo, assim, a aliança entre sabedoria e eloquência, reforçada entre os humanistas, o autor anuncia que “tão grave é o conflito entre o ofício do orador e do filósofo que não pode haver conflito maior do que esse”⁵⁵

Discorrendo sobre estes conflitos, ele enumera quatro fatores a partir dos quais a filosofia e a retórica se distanciam: objeto, método, objetivo e pressupostos. Elas possuem objetos diferentes, porque a filosofia trata de realidades, coisas doadas antes ao intelecto e não à ação, e a retórica trata propriamente da ação, das palavras, que devem ser exibidas e adornadas de acordo com as exigências de cada situação, a fim de serem objeto de aprovação ou desaprovação dos ouvintes; possuem método e propósitos diferentes, pois enquanto o filósofo se vale do conhecimento e se ocupa unicamente com a demonstração da verdade, o orador se

filosofia), o próprio Pico não estava tão certo disso e suspeitava que tentando sentar-se em dois lugares, seria excluído de ambos, de modo que, ao final, não seria nem poeta e orador por um lado, nem filósofo, por outro. Pico temia ter de escolher entre a Filosofia e a eloquência. (*Ibidem*. p. 17-18)

⁵³ Leonel Ribeiro dos SANTOS. *Op. cit.*, 2004, p. 35 -36.

⁵⁴ *Ibidem* p. 54.

⁵⁵ Giovanni Pico della MIRANDOLA. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” in Quirinus BREE, *Op. cit.*, 1952, p.395.

serve de ornamentos verbais e se compromete com as técnicas do poder de convencimento, recorrendo, para tanto, ao engano, à desonestidade, à mentira⁵⁶; e, por fim, possuem pressupostos diferentes, na medida em que o retórico enaltece o valor da palavra, enquanto o filósofo reconhece a existência de um domínio do conhecimento que pode apenas ser contemplado e não plenamente traduzido em palavras.⁵⁷

Deste modo, apesar de contribuírem para que a verdade seja dita de uma maneira bela, os artifícios da retórica, além de não favorecerem o processo de busca pela verdade, atrapalham-no, na medida em que não se encarregam do objetivo de procurá-la, mas do objetivo de convencer os ouvintes de que o que se diz é verdadeiro. A beleza, portanto, que ornamenta as feições de um discurso, para que ele pareça verdadeiro, não desaguam inevitavelmente na verdade e na excelência de seu conteúdo. Esta indicação de que o belo não é necessariamente bom, é o que fundamenta a maioria das críticas destinadas aos sofistas, por exemplo, mas Pico della Mirandola avança na diferenciação dessas duas instâncias, porque ao defender o estilo dos escolásticos, ele conduz suas argumentações para a afirmação de que o bom e o verdadeiro também não são obrigatoriamente belos.

Se a verdade pode se manifestar de maneira não bela, porque os domínios do belo e do verdadeiro não são idênticos, o estilo “rude” dos escolásticos apenas frustra as expectativas gramaticais e estéticas dos humanistas, mas não informa sobre a riqueza e a verdade das ideias que são desenvolvidas a partir desse estilo. Palavras não lapidadas, por assim dizer, podem ser mais profundas do que aquelas que, repletas de adornos, escondem um núcleo pobre e inconsistente, e ocupam o leitor desde o início “com uma cadência e harmonia variadas, pela simples razão de que, no interior, estão vazias e vazias”⁵⁸.

Apesar da radical distinção entre o belo e o bom, a autonomia do estético ainda não é reconhecida, como ocorre na Modernidade. Este domínio é subjugado ao domínio da verdade e da excelência divinas, na medida em que o sumo bem, o bom e a verdade, são colocados

⁵⁶“Qual é o papel da retórica senão mentir, atrapalhar, contornar, praticar truques? Pois, como você diz, é seu negócio ser capaz de tornar preto em branco, branco em preto, para poder elevar, degradar, ampliar e reduzir, falando o que quiser. [...] através dos poderes da eloquência, você os constrói de tal forma que eles tomam a forma de qualquer face e traje que você desejar, para que eles não sejam o que é a sua própria natureza, mas o que foi forjado sobre eles. É claro que eles não podem realmente se tornar o que quiser, mas é isso que pode parecer, mesmo para o seu público. Tudo isso não é nada além de pura mendacidade, pura impostura, puro truque; pois a sua natureza é aumentar ou subtrair e forjar uma falsa harmonia de palavras com tantas máscaras e similitudes que engana as mentes ouvintes por inverdades” (*Ibidem*, pp.395-96)

⁵⁷*Ibidem*, pp. 395-402. Ver também: Quirinus BREE. *Op.cit.*, 1952, p. 386, 388-389.

⁵⁸ Sob as vestes de um escolástico medieval, Giovanni Pico também questiona a relevância das temáticas discutidas pelos humanistas: “Viveremos nos tempos vindouros, não nas escolas de gramáticos e pedagogos, mas nos círculos que disputam, não sobre a mãe de Andrômaca, nem sobre os filhos de Niobe, e sob tal luz Nada, mas sobre as razões das coisas humanas e divinas.” (*Ibidem*, p. 395 e 397)

acima do belo. A beleza, que necessita dos contrastes presentes na diversidade para existir, não é, portanto, atributo da verdade, deste objeto último e uno do conhecimento denominado Deus, pois submete-se a Ele⁵⁹. Sob esta perspectiva, torna-se mais importante formar o entendimento e conhecer verdadeira e substancialmente as doutrinas, do que os dissimular através do embelezamento dos discursos, falando desonestamente sobre uma verdade que nem sequer foi primeiramente compreendida.

Além de descartarem o conteúdo dos escritos escolásticos, em razão de seu estilo, os humanistas hierarquizam o latim utilizado pelos antigos e pelo medievais, julgando o primeiro com gramatical e estilisticamente superior. As línguas, porém, também são construídas a partir de critérios arbitrários e, dada essa arbitrariedade, hierarquiza-las parece algo estúpido e pernicioso, mesmo porque “a linguagem dos Egípcios, Árabes, Hispânicos, Gauleses, Escoceses, Teutões, Britânicos, etc, são tão ininteligíveis para um romano como o Latim é incompreensível para eles”⁶⁰. Não cabe, portanto, ao filósofo o papel de indicar uma língua ideal, superiormente distinta e honrável da humanidade, mas investigar todas elas, à procura da verdade.

Considerando que existe um domínio do conhecimento que pode ser apenas contemplado e sentido, e não plenamente traduzido em palavras, Pico della Mirandola também parece ponderar que os princípios da sabedoria humana e divina, antes de serem assim traduzidos, devem ser compreendidos em espaço íntimo daquele que os contempla. Isto porque, ele coloca a palavra em segundo plano, frente ao entendimento e à contemplação, afirmando que, em situação extrema, como diante da inefável revelação divina, podemos dela prescindir. Afinal, “podemos viver sem a língua, embora não comodamente, mas não podemos viver sem o coração”⁶¹.

Ora, “os bárbaros tiveram o deus da eloquência não na língua, mas no coração”⁶², e, por isso, não lhes faltou sabedoria. Mesmo sem dominar as estratégias da oratória, da poesia, e desconhecendo a literatura sofisticada dos humanistas, eles se dedicaram a conhecer os

⁵⁹Cf. Fran de Oliveira ALAVINA. *A dimensão estética na filosofia de Pico della Mirandola*. 2012. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2012, p. 176 – 179. “A beleza exige a contrariedade, oposição que em Deus inexistente. A beleza exige, assim a discórdia para que possa surgir como elemento que dispõe harmonicamente os contrários. Sem a contrariedade não existiria a criação e, sem tal elemento, não seria possível haver fruição da beleza” (*Ibidem*, p. 179)

⁶⁰Leonel Ribeiro dos SANTOS. *Op. cit.*, 2004, p.38. Ver também: Giovanni Pico della MIRANDOLA. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” in Quirinus BREE, *Op. cit.*, 1952, p. 400.

⁶¹ Giovanni Pico della MIRANDOLA. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” in Quirinus BREE, *Op. cit.*, 1952, p. 401

⁶² *Ibidem*, p. 395, 402.

preceitos de Deus e da natureza, sem ignorar o que realmente importa ao filósofo, que é o compromisso com a busca da verdade⁶³. Mas de que vale aos humanos a existência de uma verdade que não pode ser devidamente comunicada e partilhada? Como uma verdade pode ser compreendida e pensada sem que haja palavras, se apenas através delas, construímos os nossos raciocínios?

Deliberando sobre estas problematizações e questionando as definições facultadas aos propósitos da retórica, Ermolao Barbaro, nas cartas, reforça a indispensabilidade da união entre sabedoria e eloquência, entre pensamento e discurso. No entanto, ao que parece, a sua réplica não alcança o impacto ocasionado pela carta do mirandolano, porque, em 1558, outro humanista, vendo que a filosofia havia saído vitoriosa da contenda, incumbe-se da responsabilidade de defender a eloquência das acusações de Pico e lhe remete uma carta em nome de Ermolao. Este humanista, se não foi o próprio Philipp Melanchthon, aluno de teologia de Lutero e grande sistematizador da reforma protestante, ocultou-se sob este nome e incorporou dele e do seu círculo, os mesmos ideais de retórica. Kraye⁶⁴, por exemplo, indica Franz Burchard, estudioso alemão, como autor da missiva atribuída ao seu professor. De todo modo, dadas as devidas considerações, a autoria desta carta será aqui remetida ao próprio Philipp Melanchthon.

Deliberando sobre a imprescindível união entre eloquência e sabedoria, o reformador defende que um conhecimento que dispensa a linguagem, significa conhecimento inexistente, vão; e que a retórica, além de associada à filosofia, deveria ser integrada às ciências e à teologia, por possuir um papel fundamental na busca pela verdade. Diferentemente do que foi disseminado, a eloquência não equivaleria à ornamentação fútil e presunçosa dos discursos, nem serviria aos retóricos como serviu aos sofistas para proporcionar o deleite ou provocar o engano dos ouvintes. De modo contrário, o seu objetivo é poder explicar com mais clareza e distinção aquilo que sentimos e pensamos, filtrando do discurso que pretende comunicar esses ânimos e pensamentos, a falsidade, a irrelevância e o engano.⁶⁵

A eloquência e a filosofia são, enfim, definidas por ele como as duas virtudes “peculiares e superiores” do ser humano, responsáveis por fazê-lo “contemplan as coisas boas com a mente”. Se para podermos comunicar todas estas coisas, precisamos recorrer ao discurso, o que Pico está constatando em sua exposição é “um paradoxo que luta contra a própria

⁶³ *Ibidem*, p. 401-402.

⁶⁴ Jill KRAYE. “Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy” in *Pico della Mirandola: New essays*. Editado por Michael Dougherty. Cambridge: Cambridge Companions to philosophy, 2007. p.34.

⁶⁵ Philipp MELANCHTHON. in Quirinus BREE. *Op.cit.*, 1952, p. 416.

natureza”, posto que de nada vale a sabedoria se não pudermos transmitir aos outros “as coisas que temos com sabedoria deliberada e pensada”; se não conseguirmos refinar o nosso próprio entendimento, acerca do que dizemos conhecer, por meio da palavra.⁶⁶ A arte da retórica é, então, comparada, neste contexto, à arte da pintura, porque assim como o pintor deve curar a proporcionalidade do contorno dos corpos que representa, o retórico deve curar o discurso para explicar adequadamente as coisas:

O objeto do retórico, ou da eloquência (se você preferir essa palavra), é pintar, por assim dizer, e representar os próprios pensamentos da mente em linguagem apropriada e clara; quando trabalha sobre eles, precisa de uma grande variedade de cores, de palavras, frases e figuras, e, finalmente, até mesmo uma espécie de arte que, ao menos, acho muito maior do que a arte de um pintor consumado e perfeito pode ser.⁶⁷

A nossa experiência nos leva a acreditar que os pensamentos, de fato, precisam de palavras para serem formulados. No entanto, a indispensável união entre a retórica e a filosofia permanece questionável, porque a retórica só é capaz de beneficiar a atividade filosófica se almejar como um fim a verdade, não a persuasão — caso alcançar a verdade seja mesmo o objetivo da filosofia. Diante destas condições, a retórica poderia ser apresentada como um elemento auxiliar dessa atividade, mas não como algo indispensável para ela.

Se, como sugere Angelini⁶⁸, a verdade que a filosofia procura “não está na essência das realidades que ela pretende nomear”, nem “na caverna de Demóstenes ou nos silenos de Alcibiades, como queria Pico”, mas na “correção dos conceitos que a mente desdobra e que a fala expressa”, “nos espaços abertos do Discurso”; pensar filosoficamente, não significa apenas pensar através de palavras e estabelecer adequadamente seus empregos e definições, mas ir de encontro a essas palavras, questionando-as e superando-as, constantemente, a fim de refinar o próprio pensamento e alcançar aquilo que, a partir dele, se deseja dizer. Neste caso, a retórica possui um papel importantíssimo na filosofia, pois levando em conta que um discurso incongruente e confuso também pode corromper as feições da verdade, seria bastante relevante que conseguíssemos nos aproximar dela com o máximo grau de clareza e correção possíveis.

Ao criticar negativa e fervorosamente a eloquência, Giovanni Pico dá margem para que o acusem de fazer justo aquilo que rejeitava nos humanistas, porque de maneira entusiasta ele finda por destacar a superioridade dos “bárbaros”, afirmando a indignidade daqueles que se

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 414, 417, 422.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 416.

⁶⁸ Annarita ANGELINI. *Op. cit.*, p.40

utilizam das táticas da eloquência, como se todos ambicionassem, a partir dela, o engodo e a mentira.⁶⁹ É acusado por Melanchthon por ter ultrajado a eloquência até mais do que defendido os “bárbaros” e de ter agido como um sofista mais do que como um retórico ou um filósofo, fazendo chacota de coisas sérias⁷⁰. Depreciando a eloquência, através da disseminação de argumentos caluniosos sobre o real propósito da arte. Provoca:

Com que finalidade você recolheu em todos os lugares, suas muitas comparações, que não só diminuem a dignidade da eloquência, mas propõem aos homens que fujam dela como de uma praga? A menos que você pretenda confundir o leitor para que ele não possa ter respeito pela dignidade da eloquência, pergunto-lhe: estes não são os dispositivos de um retórico ou de um sofista? Eles certamente não se encaixam na boca de um homem filosófico.⁷¹

Apesar do embate, tanto Pico della Mirandola como Melanchthon, acreditando na existência de uma verdade, retiram do “vulgo” as competências de investiga-la e interpretá-la, que são atribuídas apenas ao filósofo: aquele que de maneira meticulosa e feroz, estuda, observa e analisa as suas aparições e nuances. O primeiro, no entanto, entende que a verdade não deve ser comunicada aos que não sabem interpretá-la originalmente, e o segundo, mesmo concebendo que apenas os filósofos são capazes de compreendê-la, requer que ela seja devidamente comunicada a todos.

Pico não esconde do público os mistérios e segredos do universo. Entrega-os, como fez com suas cartas a Ermolao, mas acredita que a própria verdade se afigura de maneira misteriosa, e que é dado a poucos compreender esta sabedoria, que se oculta e se revela por meio de enigmas. Alegando preservar a forma enigmática da verdade, ele justifica o uso de suas metáforas e floreios textuais, bastante criticados por ele na qualidade de artifícios retóricos, e, assim, reserva as suas preleções aos exaltados como espiritualmente puros, digníssimos e igualmente eruditos. “Aqui, a apresentação pública do engano confronta-se com o velamento da verdade”⁷²

⁶⁹ “Ainda pode haver alguma desculpa para sua posição, se você defender os bárbaros sem insultar a eloquência; [se] você lhes der um elogio próprio por diligência e prudência ao examinar e pesar as coisas, e [se] você admite que ou eles ou os seus tempos tinham falta de algo ou outro. Pois não há nada surpreendente no fato de que os homens têm deficiências, já que em todos os tempos tem havido muito poucos bons operários mesmo nas artes mais leves; como, então, devemos esperar que na mais eminente das artes tudo se destaque igualmente? Mas você os defende de forma a reduzir a Eloquência como tal, alegando que é obviamente indigna de homens bons e sábios” (Philipp MELANCHTHON. *in* Quirinus BREE. *Op.cit.*, 1952, p 415)

⁷⁰ “[...] quem não vê que você tomou para divertir-se com um assunto novo e absurdo?” (*Ibidem*, p 414)

⁷¹ Giovanni Pico della MIRANDOLA. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” *in* Quirinus BREE, *Op. cit.*, 1952, p.421.

⁷² Fran de Oliveira ALAVINA. *A dimensão estética na filosofia de Pico della Mirandola*. 2012. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2012, p.137.

Ele nos diz, que enquanto os oradores priorizam a beleza e preterem a verdade em nome do engano e da satisfação dos ouvintes, os filósofos muitas vezes precisam expor a verdade de uma maneira velada e cheia de adornos para mantê-la resguardada, e não necessariamente para forjar a aceitação do público. Por esta razão, não cabe ao filósofo se fazer compreender por todos, mas investigar e comunicar a verdade àqueles que a compreenderão mesmo quando em roupagem obscura e desagradável. Afinal, o que interessa à filosofia e ao filósofo, que com ela se compromete, não são as glórias e a vaidade de ser ovacionado pelo mérito da beleza e da polidez de suas palavras, mas, antes, ser reconhecido pelo incômodo, horror e magnitude de suas ideias.⁷³

Em contrapartida, Melanchthon defende que o filósofo que se utiliza com acerto da retórica, visa celebrar a figura do humano que atua socialmente e não aquele que vive asceticamente em meio a elucubrações estéreis do pensamento. Além disso, anseia comunicar a verdade, sem restringi-la a um círculo de iniciados.⁷⁴ Mesmo a favor dessa “verdade para todos”, no entanto, o autor também estabelece um limite para o vulgo, defendendo que a verdade só pode ser “corretamente” compreendida e interpretada por quem conhece profundamente a linguagem dos clássicos e domina as artes da retórica e do discurso.⁷⁵

Em resumo, Giovanni Pico entrega ao filósofo a tarefa de interpretar os mistérios e os enigmas, por meio dos quais a verdade se desvela, e a missão de acobertá-la dos “ignorantes”.⁷⁶ Mas, diferentemente dos humanistas, determina que esta verdade seja investigada a partir de todas as escolas filosóficas e doutrinas do pensamento. Melanchthon, por sua vez, anula outras possibilidades e estilos de manifestações linguísticas, em detrimento de um estilo e de uma linguagem que julga superior às demais. No entanto, mesmo atribuindo ao filósofo a mesma tarefa de análise e interpretação da verdade, defende que ela seja comunicada acessivelmente a todos.

Dissimular profundidade e importância nos discursos através de seu embelezamento, é, de fato, desinteressante para o filósofo que se engaja na busca de uma verdade, mas adequar os discursos, a fim de que mais pessoas o compreendam, é abrir espaço para que essa verdade comunicada possa ser questionada e manipulada, também, por mais pessoas. Apesar de somente

⁷³ Cf. Giovanni Pico della MIRANDOLA. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” in Quirinus BREE, *Op. cit.*, 1952, p. 397. “Nós perseguimos quem, como dissemos antes, não se empenha em atrair a multidão, mas em assustá-la” (*Ibidem*, p. 398).

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 420.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*.

⁷⁶ “Embora essa atitude por parte do escolástico possa refletir o desdém aristocrático do conde de Mirandola, [...] o que se propõe aqui não é um elitismo social, mas intelectual, muito parecido com o do seu amigo Poliziano, que veio de origens mais humildes” (Jill KRAYER. *Op. cit.*, p.24)

Pico rechaçar o “vulgo”, ambos os autores argumentam em favor de um elitismo intelectual, no qual as deliberações de uma minoria sobre a verdade, devem orientar a vida da maioria ou serem reservadas aos “escolhidos”. Mais uma vez, o conhecimento aparece como um artifício de poder e dominação, pois se essa verdade é capaz de melhorar nossas vidas, porque não ser amplamente discutida, mas apenas comunicada por alguns? Se ela é capaz de aperfeiçoar moralmente a nossa natureza e pode nos conduzir a uma santíssima paz, porque restringi-la?

Embora explique que as metáforas e adornos textuais devem servir aos filósofos para manter o velamento original da verdade, e conteste certo grau de importância concedido à retórica, Pico della Mirandola não se distancia das tradições humanistas. Fiel a elas, a exemplo disto, ele escreve seu epistolário e suas principais obras em bom latim — em italiano, apenas seus sonetos e o Comentário sobre a obra *A canção de amor celeste e divino* de Girolamo Benivieni (*Commento sopra una Canzone de Amore*) —, e no *Discurso da dignidade do homem*, também não demonstra negar as vantagens da retórica, abusando de seus artifícios, como veremos no próximo tópico.

3.2 A retórica no *Discurso da Dignidade do Homem*

Diferente do feitio das *900 Conclusões Filosóficas, Cabalísticas e Teológicas*, escrita de maneira concisa e objetiva aos moldes da tradição escolástica, o *Discurso* apresenta-se sob a disciplina de um latim clássico e elegante. Nesta obra, a retórica dos humanistas, criticada na carta destinada a Ermolao, é traduzida em nova dialética: moral, substanciosa e, de quebra, grandiloquente. “De quebra” porque mesmo reconhecendo os benefícios da retórica e os utilizando, Pico permanece colocando em primeiro lugar a responsabilidade do filósofo para com a busca da verdade, considerando mais honroso e digno declinar do refinamento e da beleza das palavras do que de sua veracidade.

A retórica foi aqui referida como elemento de destaque intelectual dos humanistas, mas os recursos retóricos utilizados no *Discurso* não devem ser apenas remetidos à influência deste grupo de eruditos. Como já mencionamos, as noções de proporção e harmonia também constam na estética medieval e tanto o modelo de escrita cuidadosamente desenvolvido pelos filósofos medievais, a exemplo de Pedro Abelardo e Sto. Tomás, como o modelo ideal de eloquência desempenhado pelos humanistas, tal como define Philipp Melanchthon, parecem se aproximar do que Pico salvaguarda no *Discurso da dignidade do homem*.

Ao colocar em segundo plano as conveniências momentâneas e o convencimento dos leitores e ouvintes, submetendo os mecanismos da eloquência aos critérios de verdade e moral, para engendrar sua dialética, Pico, aparentemente, tenta compor e exaltar uma estrutura discursiva, sem que precise conceder uma bela aparência ao que não é bom em essência. Alguns destes mecanismos, massivamente criticados por ele, foram também, por ele, bastante utilizados, a começar pela cura sensível e emotiva das palavras. Com elas, além de minimizar os incômodos que poderiam ser gerados pelo teor polêmico de algumas de suas ideias e posicionamentos, ele cativa o leitor, que mesmo discordando do que está lendo, resiste para não deixar transparecer um sorriso sutil, que brota na boca daqueles que se deleitam em gravidade e inspiração.

Outros elementos retóricos utilizados na obra e assinalados por Smith⁷⁷, são o uso de frases bipartidas, responsáveis por invocar a tensão existente entre as duas partes que a compõem; o uso de frases tripartidas, aquelas que evoluem linearmente possuindo início, meio e fim; e o uso repetido de palavras e adjetivos fortes, que vão sendo paulatinamente acrescentados, como se o autor pretendesse simular, textualmente, o arranjo gradual de uma escada. Esta proporção “crescente”, utilizada como estrutura para as construções argumentativas do *Discurso*, faz menção à estrutura cosmológica da realidade descrita pelo autor, sobre a qual falaremos no próximo capítulo.

Além de compor o texto desta maneira, Pico harmoniza os floreios retóricos com a sobriedade de sua linguagem e, ao se apropriar de diversos autores e fontes do pensamento, parece querer propiciar ao leitor uma sensação de completude e equilíbrio, tentando convencê-lo de que todos os conhecimentos estão sendo adequadamente observados. A partir dessa gama de perspectivas, cumulativamente, ele argumenta em favor de um posicionamento uníssono e globalizante acerca da existência do Uno divino, da genuinidade da doutrina cristã e da capacidade de autotutela humana.

Não é preciso avançar bastante na leitura para perceber alguns dos elementos que integram e formatam a sua obra. Logo nas primeiras páginas do *Discurso*, nas quais o autor inicia uma exortação ao ser humano, várias referências da literatura são incorporadas para constituir uma mesma assertiva: a de que este ser é a mais admirável das criaturas, porque capaz de modelar livremente sua natureza. Com o intuito de produzir no leitor a sensação de plenitude que há pouco mencionamos, nestas primeiras páginas, ele invoca Abdala Sarraceno dos escritos árabes, e, em sequência, Hermes Trismegisto, Lucílio, Asclépio ateniense, os Hebreus e os

⁷⁷ *Ibidem*, p. 39-40

Pitagóricos. Também recorre a comparações e metáforas, bem como a palavras intensas e inspiradoras, com o intuito de fortalecer gradualmente suas assertivas. Neste contexto, o ser humano é identificado como “o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo”, o “grande milagre”, e o magnífico “camaleão”. Classificado como o mais feliz dentre os seres e digno. Por isto também, o mais admirável. Invejável pelas bestas, pelos astros e pelos espíritos supramundanos, “coisa inacreditável e maravilhosa”, a quem é “concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer”⁷⁸

Na segunda parte do *Discurso*, o texto assume uma feição mais argumentativa, diferente do tom eloquente, poético e persuasivo aplicado na primeira. Atento a contrapor possíveis objeções, Pico della Mirandola emprega no segundo ato de sua fala um tom defensivo, sob forma mais enxuta e concisa, semelhante à lógica textual empregue pelos escolásticos. Dispõe de frases mais curtas direcionadas ao público e menos impessoais, escritas, aliás, na primeira pessoa, como pode-se observar:

Se, nos nossos tempos, muitos, imitando Górgias de Leontino, propuseram disputas, não sem louvor, não só sobre novecentas teses, mas mesmo sobre todos os assuntos de todas as artes, porque não poderei eu, sem ser reprovado, discutir sobre muitas, sim, mas bem precisas e determinadas? Mas replicam que isso é supérfluo e ambicioso. Eu, pelo contrário, contraponho que não só não é supérfluo, mas que para mim é necessário fazê-lo, e se aqueles considerassem as razões do meu filosofar seriam constringidos a reconhecer tal absoluta necessidade⁷⁹.

É difícil identificar e agrupar, de maneira precisa, todas as influências que permeiam as obras do autor. Neste caso, mais especificamente, distinguir quais delas, no *Discurso da dignidade do homem*, concernem aos ideais dos escolásticos e dos humanistas. Observemos que elas se confundem.

⁷⁸“Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: «Grande milagre, ó Asclépio, é o homem. »; [...] pareceu-me ter compreendido por que razão é o homem o mais feliz de todos os seres animados e digno, por isso, de toda a admiração, e qual enfim a condição que lhe coube em sorte na ordem universal, invejável não só pelas bestas, mas também pelos astros e até pelos espíritos supramundanos. Coisa inacreditável e maravilhosa. E como não? Já que precisamente por isso o homem é dito e considerado justamente um grande milagre e um ser animado, sem dúvida digno de ser admirado; [...] Ó suma liberalidade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! Ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer. As bestas, no momento em que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílio, tudo aquilo que depois terão; [...] Quem não admirará este nosso camaleão?; [...] Não sem razão Asclépio, ateniense, devido ao aspecto mutável e devido a uma natureza que a si mesma se transforma, disse que nos mistérios era simbolizado por Proteu. Daqui as metamorfoses celebradas pelos Hebreus e pelos Pitagóricos” (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. 54-59).

⁷⁹ *Ibidem*, p. 91

A prática de anunciar as questões de um debate com um discurso solene, preambular, é uma tradição escolástica⁸⁰. No entanto, diferentemente das *quaestiones quodlibetales*, Pico anuncia e expõe algumas de suas teses antes mesmo do debate planejado⁸¹. Por outro lado, o discurso é também o principal método dos oradores, logo, exaltado pelos humanistas. A atitude filosófica de, meticulosamente, procurar pela verdade em diversas fontes do pensamento, é uma atitude que equivale à dos escolásticos, mas o conceito de dignidade, definido por Pico, responsável por expandir a noção de liberdade, possui um semblante humanista.

Embora apresentado em linguagem metafórica, ao modo dos humanistas, o *Discurso* acompanha o currículo dos escolásticos. Começando pela ética, “que nos ensina a controlar nossas paixões e emoções; passando para a lógica, que orienta nossa razão; para a filosofia natural, que resolve desordens e desacordos de opinião e, finalmente, para a teologia que nos fornece a verdadeira tranquilidade e paz de espírito”⁸². Por vezes, o autor segue um ideal estético medieval para compor ideias humanistas e, por outras, reavalia a genuinidade das “catedrais de ideias” erguidas pelos medievais, tentando exibí-las sob a égide de um estilo igualmente imponente.

Ao final, nem mesmo Pico nega o valor de uma verdade dita de maneira bonita e elegante, aquela que, apropriadamente, aparenta ser tão benéfica quanto realmente é. Apenas nega a supervalorização da eloquência, em detrimento da verdade, e a existência de uma via única, através da qual esta pode se manifestar. O que os humanistas entendem como corrupção absurda dos clássicos, o autor parece compreender como transformação, movimento, mudança de perspectiva, e anuncia: “Nem me venham reprovar que em qualquer lado que a tempestade se apresente aí chego eu como hóspede. Por todos os antigos, de facto, foi observada esta regra, que, examinado cada autor, não deixassem de ler, tanto quanto possível, nenhum escrito”⁸³

⁸⁰ “A *disputatio* consistia no diálogo entre o mestre e os alunos acerca de determinada tese ou assunto[...] Tornou-se, por isso, o processo demonstrativo dos conhecimentos adquiridos e da respectiva compreensão e aplicação doutrinal, filiando-se a sua origem na *quaestio*, a qual, por seu turno, nasceu da *expositio* e da *comentatio*. A discussão dos temas de *disputatio* fazia-se por *pro*, *contra* e *solutio*, isto é, pela exposição da argumentação afirmativa, pela da negativa, ou contrária, terminando pela resolução. As *disputationes* podiam ser: ordinárias, nas quais o mestre formulava o tema da *disputatio* (ou *quaestio*), assistia à respectiva discussão e terminava por formular a resolução; gerais ou de *quodlibet*, que versavam sobre temas livres (*quaestiones de quodlibet*) [...] As Questões discutidas expunham a matéria versada nas *Disputationes*, que eram normalmente quinzenais, e os *quodlibetos* ou questões *quodlibetales*, a matéria das disputas solenes. Os escritos independentes ou de exposição mais curta reuniam-se, em geral, sob o título de Opúsculos. (Joaquim de CARVALHO, “Método de ensino nas Universidades medievais (método escolástico)” in *História das Instituições e Pensamento Político*. s/a, s/p. Disponível em: <http://www.joaquimdecavalho.org/obra/obra_seccao/230>. Acesso em 2018).

⁸¹ Cf. Michael DOUGHERTY. “Three Precursors to Pico della Mirandola’s Roman Disputation and the Question of Human Nature in the Oratio” in *Pico della Mirandola: New essays*. Editado por Michael Dougherty. Cambridge: Cambridge Companions to philosophy,, 2007, p.118.

⁸² Jill KRAYER. *Op. cit.*, p. 35.

⁸³ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008. p.91-93.

Por esta razão, ao apresentar o seu projeto da paz filosófica, ele não apenas enaltece a pureza e a autenticidade dos gregos ou, em suas palavras, a riqueza de Simplício, a elegância de Temísto, a constância e a erudição de Alexandre de Afrodísia, a profundidade de Teofrasto, a agilidade e a graça de Amónio, a complexidade da religião e a abundância de temas em Porfírio. Ele também destaca a filosofia oculta e os mistérios bárbaros de Jâmblico, tudo o que há de divino, sagaz e sutil em Plotino, a riqueza asiática de Proclo e seus alunos Hérmiás, Damásio e Olimpíodoro; o vigor e a sutileza de João Duns Escoto, a solidez e o equilíbrio de Sto. Tomás de Aquino, a exatidão e a polidez de Egídio Romano, a agudeza de Francisco de Mayronne, a amplitude e a imponência das ideias de Alberto Magno, o que há de sublime e respeitável em Henrique de Gand, a segurança e a solidez de Averrois, o que há de grave e de meditado em Avenpace e em Alfarrabi, e, enfim, a divindade e o platonismo presentes nas obras de Avicena.⁸⁴

Fazendo uso de todas as artimanhas da retórica, Giovanni Pico empreende uma conciliação entre ela, a filosofia, a teologia e a filologia, sem identificá-las entre si, nem sequer ignorar suas respectivas particularidades. Deste modo, apesar de assinalar o compromisso acessório que o filósofo deve ter para com a satisfação do público, e de reservar a verdade aos considerados eruditos, ele também se mostra cauteloso e disposto a ilustrar o seu discurso com amabilidade. Parece, também, querer reunir os conceitos que julga profundos e grandiosos a uma aparência que os acompanhe em magnitude. Articulando, em certa medida, a verdade dos filósofos à aspiração dos retóricos.⁸⁵

O ser humano que reside no mundo na qualidade de ente social e político, demanda que a busca pela verdade se revele proveitosa, sobretudo, para a vida que se anuncia como espaço coletivo. O caráter prático, humanizador e civilizador da linguagem, são, então, evocados, porque graças a ela estabelecemos nossos vínculos sociais, e podemos comunicar e formular as nossas ideias, sentimentos, valores e normas, por exemplo. Se essas carências civis e políticas devem ser construídas coletivamente, vincula-se a elas a necessidade de afirmação de nossa autonomia e, justamente, deliberando sobre esta autonomia Pico della Mirandola define, no *Discurso*, o conceito de dignidade humana. Antes de discorreremos sobre este conceito, no entanto, apresentaremos mais detalhadamente a obra em pauta.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p.95.

⁸⁵ Segundo Kraye, a filologia de Pico aparece como um subconjunto da filosofia, e a eloquência um meio de trazer “as forças de nossas paixões” para aquela harmonia que pode ser atribuída tanto ao ideal do retórico como ao do filósofo. (*Ibidem*. p.56)

4. A dignidade humana segundo Pico: consequências, limitações e análises

4.1 Introdução à obra: o *Discurso da dignidade do Homem*

Pico della Mirandola propôs-se a defender publicamente suas *900 Conclusões Filosóficas, Cabalísticas e Teológicas (Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum)* por meio de uma disputa aberta que seria realizada em Roma. Para fornecer uma introdução cerimonial à disputa, além de, de antemão, refutar possíveis objeções às suas *Conclusões*, ele escreve a *Epístola Elegantíssima (Elegantissime Epistolae)*, posteriormente denominada *Discurso sobre a dignidade do homem (De Dignitate Hominis)*.⁸⁶

O projeto de uma concórdia filosófica empreendida nas *Conclusões*, na qual Pico reúne e harmoniza doutrinas dissonantes consideradas incomunicáveis, deveria reverberar no corpo da assembleia de doutos que as julgariam, por isso ele convoca a maior quantidade de eruditos da Itália e arredores para participar do debate, ansiando diversidade tanto geográfica como filosófica. Apesar de não podermos dimensionar precisamente a extensão dessas divulgações para além do território italiano, o interesse do autor em realizar um debate grandioso é evidenciado quando ele se compromete, inclusive, a subvencionar a vinda daqueles que moravam nas extremidades da Itália e desejavam participar do debate em Roma⁸⁷ — onde também, não por acaso, encontravam-se o Papa e os cardeais, com os quais, mais do que qualquer um, Pico ensejaria travar esse diálogo.

Disposto a discutir sobre todos os modos de aparição da verdade, manifestos ao longo da história, e a articular diversos aspectos e problemáticas do pensamento; o autor não perde de vista a afirmação da genuinidade da doutrina cristã, mas, lembremos, a incorpora em meio a uma cadeia de religiões que desaguam na “teologia primeira”, ponte para a revelação da verdade divina e de sua santíssima paz. Assim como alguns místicos medievais, Pico concebe a religião como um espaço que se efetiva em dimensão subjetiva do espírito, pois acredita que apenas intimamente podemos gozar autenticamente da fé. Em conformidade com isto, relata: “Finalmente, quando estavam preparados, sobrevinha aquela *epópteia* (ἑποπτεία) isto é, a visão das coisas divinas através da luz da teologia”⁸⁸.

⁸⁶ Antonio MINGHETTI. “Biografia de Pico Mirandulensis” in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. Cit.*, 2015 p.40

⁸⁷ “Na publicidade, a versão das teses da editio princeps, Pico se referiu a si mesmo como um mestre que disputará (*Dominus disputaturus*) e generosamente se ofereceu para pagar as despesas de qualquer filósofo ou teólogo que desejasse viajar dos extremos da Itália para participar do debate” (Michael DOUGHERTY. *Op. cit.*, p.116).

⁸⁸ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.73. Uma nota sobre o termo em grego é acrescentada por Antonio Minghetti em sua tradução. Reproduzo-a (nº 91): “a palavra grega *epoptéia*, conforme dicionário de Misticismo e Ocultismo, se refere ao sétimo grau, o mais elevado de iniciação nos mistérios de *Eleusinian*, quando o Deus brilha internamente no ser humano.” (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2015, p. 102)

Ainda que o valor da cristandade seja enaltecido em sua obra e que seus objetivos se dirijam para a busca de uma verdade universal; a legitimidade e o monopólio de apenas um rito religioso ou de uma doutrina filosófica, não são colocados em pauta, mas a genuinidade da essência do ser que subsiste em sua própria perfeição (*Ipsum Esse*). Toda essa organização trata-se, portanto, de uma estratégia metodológica do autor, através da qual ele deseja demonstrar, publicamente, a irrefutabilidade de seu projeto. Isto porque, ao garantir que uma gama diversa de eruditos pudesse discutir amplamente as incompatibilidades de suas ideias, ele pressupunha poder alcançar a almejada conciliação filosófica universal, mediando um acordo entre as bases que assentam a verdade de todo e qualquer pensamento.

Em virtude da discórdia gerada, de pronto, pela divulgação de sua proposta, a tão esperada disputa nunca pôde ser realizada. Após essas divulgações iniciais, os adversários não tardaram a aparecer, tratando a empreitada piquiana como reflexo de sua presunção e imaturidade juvenis. O próprio Ermolao o acusa de sofisma, comparando-o a Górgias, desqualificando o método da disputa como algo que não se compromete com a verdade e com a sabedoria, mas apenas com o prestígio das aparências⁸⁹ — justo o que Pico criticou tanto nos retóricos. Contudo, o que realmente o forçou a declinar do debate público foi a condenação parcial e depois total de suas *Conclusões*, já mencionada na biografia do autor, pelo Papa Inocêncio VIII.

As 900 *Conclusões* foram publicadas no mesmo ano de sua censura, editadas pelo próprio autor, mas o *Discurso da dignidade do homem* nunca foi, por ele, divulgado oficialmente. Desta forma, não é possível assinalar com exatidão todas as modificações e acréscimos efetuados no texto, desde a sua primeira versão, nem assegurar que a edição inicial, realizada pelo seu sobrinho Gianfrancesco, com o suporte de Savonarola, esteve livre da intervenção destes autores. Nesta obra, de todo modo, as particularidades da natureza humana são delineadas; o estudo da filosofia e, por conseguinte, a figura do filósofo, são enaltecidos; assuntos incomuns às disputas públicas são nela mencionados, como a magia, os textos bíblicos em hebraico, a cabala, os ensinamentos dos Caldeus e Árabes; e possíveis objeções ao empreendimento intelectual do autor, são antecipadamente respondidas.

Para salvaguardar o projeto da concórdia e defender seus pontos de vista, Pico della Mirandola delibera sobre os benefícios do método da disputa, e refuta aqueles que o criticaram por sua pouca idade e/ou pela quantidade exuberante de suas *Conclusões*. Tecendo considerações sobre a relevância e o espaço que devemos conceder ao método da disputa, ele o

⁸⁹ Cf. Maria de Lourdes Sirgado GANHO in Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Op. cit.*, 2008 p. XVIII.

anuncia, invocando as figuras de Platão e Aristóteles, como uma excelente maneira de se alcançar a verdade. A partir deste método, seria possível deliberar sobre as ideias que acometem o pensamento, da maneira mais ampla e contínua possíveis, e, não à toa, os poetas entregaram à Palas suas armas de ferro e os Hebreus elegeram o ferro como símbolo da sabedoria⁹⁰. O ferro significa a luta presente no caminho daqueles que perscrutam sapiência, o ataque e a defesa; significa disputa, por isso, “nesta espécie de palestra do espírito, a energia da alma se torna mais forte e firme”⁹¹.

Com relação a sua pouca idade, talvez aborrecido, talvez resignado, o autor conclui que será de todo modo criticado negativamente, pois, ao se considerar apto para tal empreendimento será tido por presunçoso; e, ao se considerar incapaz, será tomado por imprudente ou temerário. Admite ser estudioso e curioso, mas não arroga para si o título de “douto”, assim como diz ter consciência de suas fraquezas, tanto quanto de que sucumbir em uma disputa dessa magnitude não significa perder, mas voltar para casa mais nobre, erudito e preparado para futuras batalhas⁹², razão pela qual seria mais prudente que os juízes voltassem suas atenções para os resultados do debate, para os méritos e deméritos da obra e não para a pouca idade de seu proponente⁹³.

Aos que o criticaram em razão do volume de conclusões — reflexo do cuidado e da magnitude de seus estudos —, ele diz não compreender porque estão a reclamar aqueles que nem sequer carregam sobre os ombros a fadiga de produzi-las em tão grande quantidade e porque estão a limitar a obra dos outros, exigindo mediocridade daquilo que é tanto maior como melhor⁹⁴. Sobre isto, conclui:

Numa empresa tão grande como esta, é necessário que eu sucumba ou triunfe; se consigo, não vejo por que motivo é digno de louvor conseguir com dez assuntos e se deva considerar uma culpa fazê-lo com novecentos. Se sucumbir, aqueles, se me odeiam, terão motivo para me acusarem; se me amam, para me desculparem”⁹⁵

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p.87.

⁹¹ Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Op. cit.*, 2008, p.87.

⁹² Cf. *Ibidem*, p.89.

⁹³ *Ibidem*, p.89 e 99.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, p.91.

De acordo com Federica Caldera⁹⁶, enquanto as temáticas principais *Do ente e do Uno* e do *Heptaplus*, são, respectivamente, Deus e o mundo, o *Discurso da dignidade do homem* trata-se, basicamente, de uma teorização sobre o ser humano. Se, por um lado, Pico della Mirandola não se desvincula do “alinhamento transcendente e religioso da cultura anterior”⁹⁷, por outro, já revela a necessidade social e política, radicalizada na modernidade, de nos reconhecermos e nos observarmos, também, como seres à parte dos determinismos divinos.

Ao se questionar sobre a liberdade, a autonomia da razão e o potencial criativo dos seres humanos, ponderando seus comportamentos, costumes sociais, culturais e religiosos, o autor aponta para a formação do que hoje denominamos antropologia. Na acepção mais ampla do termo: a ciência que investiga o humano. Além de se preocupar com a divindade, com as causas primeiras e os fundamentos do mundo material, portanto, ele transforma-se em objeto de suas próprias investigações.

É neste cenário, que o príncipe de Concórdia oferece uma alternativa para a história da criação encontrada no Gênesis⁹⁸, porque se apropriando da estrutura cosmológica da realidade, herdada dos neoplatônicos — antes sugerida pelo próprio Platão⁹⁹ —, ele suprime dela a existência de um lugar fixo para o ser humano, atribuindo a ele um novo valor que o distingue das demais criaturas e o torna, dentre elas, o merecedor da máxima admiração. A estrutura da qual falamos, assemelha-se a uma escada, cujos degraus partem dos seres inferiores e culminam em um Ser superior, isto é, das criaturas submetidas a leis fixas da natureza a uma divindade que as ultrapassa. Em Pico, todas as criaturas, como as plantas, os animais, os corpos celestes e os anjos, detêm um lugar fixo e pré-determinado numa hierarquia metafísica, movendo-se harmônica e definidamente, exceto os seres humanos.

Privar-nos de ser uma coisa particularmente determinada, implica não nos privar de ser uma outra; e eximir nossas vidas de um destino, prescrito transcendental e divinamente, significa nos conceder a oportunidade de o construir. Nestes termos, podemos ser qualquer coisa, assumir qualquer baliza da escala: do animal ao divino e, disto, Giovanni Pico compreende advir a nossa dignidade.

⁹⁶ Federica CALDERA. Pico della Mirandola: filosofia, cabala e il progetto della concordia universalis. Disponível em: <https://library.weschool.com/lezione/pico-della-mirandola-filosofia-cabala-e-il-progetto-della-concordia-universalis--19195.html>. Acesso em 2018.

⁹⁷ Luiz FERACINE “Introdução” in MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *A Dignidade do Homem* [1486]. Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2000, p.21.

⁹⁸ *Ibidem*. p.134.

⁹⁹ Ver, por exemplo: o *Fedro* e o *Banquete* de Platão, acerca da ascensão da alma e da *scala amoris*. (PLATÃO. *Diálogos III: Fedón; Banquete; Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. 1. ed. Espanha: Editorial Gredos, 1988. 409 p.)

Graças à independência intelectual e à indeterminação de nossa natureza, somos os únicos aptos a tomar consciência de quem somos, do mundo no qual habitamos, e a poder conhecer a magnitude da obra Daquele que nos criou. Sob as palavras de Hermes Trismegisto, no início do *Discurso*, o humano é assemelhado a um “grande milagre”¹⁰⁰, por operar fora dos limites da natureza, transgredindo suas leis. Nesta circunstância, por meio de nossas ações livres e não da Graça divina, somos capazes de alcançar o patamar dos Serafins, Querubins e Tronos, e, até mesmo, de superá-los, assemelhando radicalmente a nossa essência à essência de Deus.

No momento em que nos reconhecemos no mundo como seres autônomos e essencialmente indeterminados, uma maior responsabilidade pesa sobre nossas ações, porque já não se pode transferi-la para uma divindade. À vista disso, algumas orientações são sugeridas pelo autor, para que, circunscritos numa liberdade absurda, possamos elevar nossa natureza à natureza divina. Neste sentido, a liberdade de autodeterminação, que nos garante a possibilidade de escolher nossos próprios caminhos, idealmente, não deve ser desfrutada de maneira arbitrária e leviana, mas se efetivar por intermédio de escolhas moral e intelectualmente responsáveis, capazes de nos aperfeiçoar fundamentalmente¹⁰¹. Aqui, uma espécie de ontologia moral é, então, estabelecida, e apesar de o homem poder construir a própria natureza por intermédio de suas livres ações, ele só a torna “celestial” quando respalda essa liberdade com ideais e atitudes igualmente celestiais, logo, moralmente superiores.

Ainda que no “plano das fundamentações últimas” a filosofia dependa da teologia, arrogase um espaço distinto para a primeira, ao longo do *Discurso*; cabendo a ela o ofício de investigar “as causas dos processos da natureza, a razão do universo e do homem, os conselhos de Deus, enfim, os mistérios do céu e da terra”¹⁰². Nesta medida, não só a figura do ser humano é elogiada, mas, sobretudo, a figura de quem se dedica ao estudo da filosofia e que, por meio dela, deseja elevar seu espírito em dignidade.

Se o uso criterioso e razoável da razão permite que o homem se conscientize e se responsabilize pela sua liberdade, e se a necessidade de agir em conformidade com essa retidão reverbera nele, de maneira positiva, tanto moral como ontologicamente, não só o humano, mas o filósofo aparece como o ser mais admirável e digno dentre as criaturas, porque além de poder ser qualquer coisa, vislumbra, quando comprometido com a filosofia, ser a melhor coisa dentre as coisas que pode ser, isto é, ser em união com a verdade. Quando o filósofo assume para si o

¹⁰⁰ “*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*” (Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Op. cit.*, 2008, p. 52).

¹⁰¹ Cf. Luís LOIA. “Estudo pedagógico introdutório” in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. XLV.

¹⁰² Maria de Lourdes Sirgado GANHO in Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Op. cit.*, 2008, p. IX e X.

mesmo propósito da filosofia, portanto, e através do exercício da indagação e de uma justa razão, busca e prima pela verdade, ele tende muito mais a gerar e nutrir a própria natureza com a excelência digna dos seres celestiais.

É possível observar que a diversidade de referências utilizadas no *Discurso*, que reverbera o projeto da paz filosófica, também sustenta metodologicamente a concepção da indeterminação da natureza humana. Assim, a condição de sermos livres e a priori indefinidos, capazes de escolher os nossos caminhos de maneira individual e diversa, é resguardada, na medida em que se considera que a verdade, fundamento de todas as coisas, pode ser encontrada através de vias dissidentes.¹⁰³

Um claro “otimismo antropológico”¹⁰⁴ é, então, revelado pelo autor, tanto pelo valor que ele confere à natureza do ser humano, como por sua convicção de que realizar uma concórdia solidária entre as escolas filosóficas seja possível. Não seria prudente, no entanto, concebê-lo como um colecionador de ideias, que deliberadamente as amontoa e as unifica, porque mais do que resgatar a teologia de Hermes Trismegisto, as teorias dos Caldeus e Pitagóricos, os mistérios Hebreus, e propor um acordo entre Platão e Aristóteles¹⁰⁵, “já antes considerado possível, mas por ninguém suficientemente provado”¹⁰⁶; Pico registra, em meio a isso, suas opiniões pessoais acerca de “muitíssimos assuntos”, relativos ao mundo natural e divino, sem “jurar sobre a palavra de ninguém”¹⁰⁷.

¹⁰³ Apesar de Pico della Mirandola defender a pluralidade e o estudo de diversas escolas filosóficas e doutrinas do pensamento, ele rejeita a astrologia em seu *Tratado divino contra a astrologia*. Segundo Ruktin, parece problemático, que ele possa reunir tanto a magia natural quanto uma forma cristianizada da cabala, de maneira tão aberta e vigorosa — inclusive, sem prescindir de sua teorização sobre a condição da liberdade dos seres humanos —, mas rejeite, por fim, a astrologia. Como esta obra foi publicada postumamente, editada pelo sobrinho de Giovanni Pico e por Savonarola, a integridade de seu conteúdo é bastante questionável. Isto porque, mesmo não se mostrando um exímio defensor da astrologia, tal como Marsilio Ficino, Pico já havia manifestado sua simpatia pelo estudo da influência dos astros, utilizando-o para sustentar alguns de seus posicionamentos. Em seu comentário à poesia de Girolamo Benivieni, por exemplo, respaldando os seus argumentos na astrologia, ele disserta sobre a razão, ou a desrazão, de nos sentirmos atraídos por determinadas pessoas e não por outras (justifica que alguns de nós possuem a natureza em sintonia com Saturno e outros em sintonia com Júpiter). De todo modo, a justificativa para essa rejeição posterior, foi nutrir a ideia de que os seres humanos são tão absolutamente livres, que aceitar a existência de relações causais diretas entre os astros e a nossa vida, significaria limitar essa liberdade. (Cf. Pico della MIRANDOLA, *Commentary on a canzone of Benivieni*, trad. Sears Jayne, New York: Lang, 1984, p. 160. Cf. H. Darrel RUKTIN. *Mysteries of attraction: Giovanni Pico della Mirandola, astrology and desire*. Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences. New York University: Institute for the Study of the Ancient World. 41, 2010, p. 117-124).

¹⁰⁴ Cf. Maria de Lourdes Sirgado GANHO in Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Op. cit.*, 2008, p. XXXI.

¹⁰⁵ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. 99.

¹⁰⁶“Boécio, entre os Latinos, embora tivesse prometido fazê-lo, parece que nunca cumpriu o que sempre disse querer fazer: Simplício, entre os Gregos, tinha sustentado a mesma coisa, oxalá tivesse mantido quanto prometera. Até mesmo Agostinho, no livro *Contra os Acadêmicos*, escreve que muitos foram os que tentaram provar nas suas subtilíssimas disputas que a filosofia de Platão e de Aristóteles são uma mesma filosofia. Assim, João Gramático, que afirma que Platão difere de Aristóteles só para os que não percebem o texto de Platão, deixou aos vindouros a demonstração” (*Ibidem*).

¹⁰⁷Ver nota supracitada nº 32.

O uso de várias fontes é utilizado para justificar ou fundamentar a veracidade dos argumentos do autor, mas ele recorre a elas de maneira tão ampla que, como observa Loia, acaba por estabelecer uma “nova filosofia”¹⁰⁸. Nesta medida, além de atravessado por uma gama enorme de influências, Pico della Mirandola intervém pessoalmente em cada uma delas e as articula, transformando-as.

Mas que valor é esse que ele atribui à natureza humana? Qual o sentido de sua dignidade? Qual a relação entre a dignidade humana e a questão da verdade enfatizada até agora? A fim de esclarecermos estas questões, faremos, antes, no próximo tópico, um apanhado histórico da significação do conceito de dignidade e dos autores que possivelmente contribuíram para que este conceito fosse construído, da maneira que foi, na obra posta foco.

4.2. A formulação do conceito de dignidade: antecedentes, definições e conjecturas

As tradições platônico-aristotélicas já pressupunham a existência de uma essência peculiar inerente ao ser humano, a qual se desenvolve à medida que se desenvolve a capacidade individual de guiar sua própria existência por meio da razão. Este desenvolvimento do espírito, que implica em exercício disciplinado da razão, encontra-se expresso no conceito de *areté*. Segundo o dicionário etimológico da língua grega de Chantraine¹⁰⁹, o verbete *areté* (ἀρετή) “é inserido dentro de um sistema filosófico e moral, a partir de Platão, no contexto comunitário da pólis”, podendo significar: excelência, virtude e valor humanos. Sócrates, por exemplo, apesar de não ter utilizado o termo dignidade, vale-se desta “excelência”, para remeter ao humano o mérito de sua respeitabilidade, e o indica como única criatura racional, detentora de alma (*Psyché*)¹¹⁰.

A origem do termo *dignitas*, no entanto, é latina e se reporta ao significado que ele possuía inicialmente na Roma Antiga. A saber, e de acordo com as definições presentes no dicionário do Gaffiot¹¹¹, *dignitas* pode significar: mérito, estima, prestígio, influência honorável, honra, respeito, consideração social, nobreza, virilidade, bem como a imponente magnificência das expressões. Através, então, de todos estes atributos, de acordo com o seu grau de dignidade, cada um estabeleceria e conquistaria o lugar que lhe cabe dentro da hierarquia social.

¹⁰⁸ Cf. Luís LOIA. *Op. cit.*, p. XLVIII.

¹⁰⁹ Pierre CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

¹¹⁰ Ver: Lledó ÍÑIGO. “introdução geral” in PLATÃO. *Diálogos I: Apologia, Críton, Eutífron, Lísias, Carmides, Hípias menor, Hípias maior, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge RUIZ, C. García Gual, E. Lledó Íñigo. 1. ed. Espanha: Editorial Gredos, 1985, p. 93 -101.

¹¹¹ Félix GAFFIOT. *Dictionnaire Latin- Français*. Paris: Hachette Education, 2016.

Marco Túlio Cícero, advogado, político, orador e filósofo, que viveu entre 106 a.C a 43 a.C, inserido neste último contexto, trata o conceito de *dignidade* tal como o resultado da assunção de uma qualidade moral, social e política, desenvolvida e construída pelo homem que age civil, moral e politicamente para tornar-se bom e honesto. Ação que, por sua vez, só se torna possível através do exercício da faculdade da razão, esta sim, considerada inata a qualquer ser humano. Sobre a distinção entre os humanos e as demais criaturas, ele afirma no *De Officiis*:

[...]Mas a maior diferença entre homens e animais, é a seguinte: a besta, tanto é movida pelos sentidos como pela pouca percepção do passado ou do futuro, adapta-se ao presente momento; enquanto o homem - porque é dotado de razão, através da qual, compreende a cadeia de consequências, percebe as causas das coisas, entende a relação entre a causa do efeito e o efeito da causa, desenha analogias e conecta e associa o presente e o futuro - pesquisa facilmente o curso de sua vida inteira e faz os preparativos necessários para sua conduta.¹¹²

Examinar valores humanos, que se manifestam e devem ser aperfeiçoados, dentro de uma conjuntura social e política, não é uma novidade para o contexto grego¹¹³. Contudo, não podemos afirmar categoricamente a existência de uma relação entre os termos *areté* e *dignitas*, porque, na literatura estudada, esta relação não se afigurou de maneira tão evidente, como poderíamos supor. O conceito de *areté*, todavia, costuma ser assemelhado ao de *virtus*¹¹⁴, que de acordo com o dicionário do Gaffiot pode significar: qualidades que fazem o valor do homem moral e físico; característica distintiva do homem, mérito essencial, bem como, as qualidades de um orador, seus maravilhosos talentos, vigor, bravura e coragem.

Com o intuito de refinar a *dignitas* romana, Cícero a articula com o conceito de *virtus*. E, além disso, para distinguir o aspecto que concede dignidade ao ser humano, mas é por este construído, conquistado e desenvolvido, do aspecto que o dignifica desde a sua criação, por se referir à excelência fundamental de sua natureza; ele desdobra o primeiro termo em duas outras terminologias, a saber: *dignitas sapientis e dignitas hominis*. A primeira cumpre a função, na prática, de distinguir, valorar e classificar a dignidade dos homens, pois reporta-se a uma virtude própria dos sábios, magnânimos, a qual se efetiva apenas verdadeira e intimamente; a segunda

¹¹² Marco Túlio CICERO. *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd, 1928, §11.

¹¹³ O platonismo, por exemplo, “aparece primeiro como uma ética do homem concreto, uma recusa das consolações abstractas [...] Centralizado no indivíduo, despreza de bom grado as investigações científicas ou lógicas, mas firma-se muito naturalmente na vida civil”. (Hélène VÉDRINE. *Op. cit.*, p. 30)

¹¹⁴ Cf. Achille OLIVIERI. (org). *Immagini dell'uomo e Trasformazioni della storia del Rinascimento*. Milano: Unicopli, 2000. p. 55- 57 apud DE AZEVEDO, E. *Natureza humana e liberdade na oratio de hominis dignitate de pico della mirandola*. Dissertação (mestrado em filosofia): Universidade Estadual do Ceará, 2013, p. 26.

cumpra a função de igualar os homens em natureza e não os diferenciar, porque reporta-se ao que existe de peculiar na natureza humana.¹¹⁵

Através da combinação dessas duas instâncias, portanto, a dignidade em Cícero precisa se efetivar mediante dois movimentos: um interno, que se caracteriza pelo trabalho íntimo de desenvolvimento e aprimoramento de qualidades morais e virtuosas, e um externo, que se realiza por meio do exercício da dignidade na prática civil e do reconhecimento dessas qualidades por parte de outros civis, que compartilham e constituem um mesmo espaço social.

Ao averiguar o conceito de *dignitas*, Severino Boécio (ca.450–525), filósofo, poeta, e teólogo romano, desdobra-o em *vera dignitas*, e não apenas o compara como o identifica ao conceito de “virtude em sentido clássico”. Requer, desta forma, que ele não seja equivocadamente utilizado de maneira vã e em favor dos que apenas possuem riqueza e poder materiais, mas em função daqueles que alimentam verdadeiramente suas ações e espírito com a nobreza da bondade e a generosidade manifesta pelas orientações divinas.¹¹⁶ No tocante à distinção entre a nobreza material e a nobreza de espírito, ele escreve:

E nem as riquezas podem apagar a avidez inextinguível, nem o poder torna proprietários de si aqueles que os prazeres do vício mantêm presos em correntes irresolúveis, e a honra conferida aos malvados não só não os rende dignos, mas revela e coloca em clara luz que são indignos. Por que isso ocorre? Porque vós encontrais prazer em chamar com nomes errados coisas que são diferentes, e o valor de tais nomes vem facilmente demonstrado falso pelas conclusões dos fatos: dessa forma, não é justo chamá-las de riquezas, nem chamar de potências aquelas, nem chamar estas de dignidade.¹¹⁷

Esta concepção, que influencia de modo geral o medieval, também alcança Sto. Tomás de Aquino (1225-1274), frade dominicano, filósofo e teólogo, de grande relevância para a tradição escolástica. Ele define o conceito de “pessoa” como substância individual de natureza racional¹¹⁸, igualmente a Boécio, e reflete sobre a relação entre Deus e o homem, considerando-o a única criatura gerada, propriamente, à imagem e semelhança de seu Criador¹¹⁹. Por intermédio destas observações, o autor edifica o conceito de dignidade, e seleciona o humano como a mais digna das criaturas, capaz de agir por sua conta e dominar seus próprios atos. No

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶Cf. Luciene DAL RI. “Dignitas: continuidades e discontinuidades entre o antigo e o medieval” in *Pistis&Praxis: teologia pastoral*, Curitiba, v. 3, n. 6, 2014, p 763.

¹¹⁷ Severino BOÉCIO, *Della consolazione della filosofia*. Volume único. Padova: coi tipi della minerva, 1832, pp. 35-36.

¹¹⁸ “Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda a natureza, isto é, a substância de natureza racional.” (São Tomás de AQUINO, *Suma de Teologia I*. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, [MMI]. 1026 p. v. 1. I, q.29, a.3.). Ver também: São Tomás de AQUINO. *Op.cit*, I, q.29.

¹¹⁹Gênesis, I, 26.

entanto, ele também resguarda as semelhanças que todos os seres Criados possuem entre si, nos dizendo: “O poder de Deus, o Criador, manifesta-se no corpo humano[...], mas foi conveniente que o corpo humano fosse feito da matéria dos quatro elementos, de modo que o homem tivesse algo em comum com os corpos inferiores [...]”¹²⁰.

Três obras apontadas como fundamentais por Olivieri¹²¹, nas quais os autores já entendiam a *dignidade humana* a partir da aproximação da imagem do humano com a do seu Criador, são: o *De anima* de Hugues de Saint-Victor, o *In Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry e a *carta 104* de São Bernardo (Bernard de Clairvaux). Em São Bernardo, por exemplo, a noção de livre-arbítrio é identificada à noção de *dignidade* e utilizada de modo a expandir a noção de *ratio* (razão), sendo esta, mais uma vez, apresentada como elemento crucial para a possibilidade de consolidação e aperfeiçoamento da dignidade humana. Mesmo considerando que estamos mais propensos à maldade, porque decaídos, o autor acredita que somos perfectíveis, e defende que apenas através da razão podemos reconhecer e compreender o livre-arbítrio, assim como o objetivo que devemos alcançar através deste dom, isto é, unir-se a Ele em virtude e dignidade.¹²²

Valendo-se das palavras de Agostinho, Petrarca (1304-1374), erudito, poeta e humanista italiano, enfatiza que além de responsabilizar-se pelo mundo e tentar conhecê-lo profundamente, o ser humano deveria voltar suas atenções para o conhecimento e o cuidado de si¹²³. Em consonância com essas acepções, pouco antes do nascimento de Pico, em 1452, Giannozzo Manetti, diplomata e habilidoso orador italiano, já estrutura suas ideias com o “mesmo esquema formal e intelectual”¹²⁴ utilizado no *Discurso*. E em sua obra *Da dignidade e da excelência humana (De dignitate et excellentia hominis)*, ele escreve a respeito de nossa

¹²⁰ *Ibidem*, 1 q. 91 a.1 arg. 1

¹²¹ Achille OLIVIERI (org). *Immagini dell "uomo e trasformazioni della storia del Rinascimento*, p.59 apud Eleanro DE AZEVEDO. *Op. cit.*, 2013, p. 28.

¹²² “Ter liberdade de escolha é constitutivo de seu ser, como criaturas racionais de alta dignidade; mas é também o atributo que provocou sua queda, e em seu estado decaído eles não podem mais usar suas vontades para o bem tão prontamente quanto para o mal.” (Gillian R. EVANS. *Bernard of Clairvaux (Great Medieval Thinkers)*. New York: Oxford University Press. 2000, p.162)

¹²³ “Passagem na obra de Petrarca, na qual faz menção às confissões de Santo Agostinho (VIII, 15): “And they go to admire the summits of mountains and the vast billows of the sea and the broadest rivers and the expanses of the ocean and the revolutions of the stars and they overlook themselves.” (Francesco PETRARCA. *Rerum familiarium libri I-VIII*, traduzido por Aldos Bernardo, New York: State University of New York press, 1975, IV, I, p.178). Tradução da mesma passagem na obra de Leonel Ribeiro dos SANTOS (2007, p. 46): “vão os homens admirar os cumes dos montes, as enormes vagas do mar, as altas quedas dos rios, a imensidão do oceano e os movimentos dos astros e não cuidam de si próprios”

¹²⁴ Ernst CASSIRER. *Indivíduo e cosmo na filosofia da Renascença*. Trad. João Azanha Jr./Mario Eduardo Viário (gr. e lat.). São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.140.

responsabilidade e domínio sobre as demais criaturas, sobre o mundo no qual habitamos, sobre as coisas que inventamos e com as quais interagimos:

[...]. Nossas as pinturas, nossa a escultura, nossas as artes, nossas as ciências, nossa a sabedoria. Nossos [...], em seu número quase infinito, todos os inventos, nossos todos os gêneros de línguas e literaturas [...], nossos, finalmente, todos os mecanismos admiráveis e quase incríveis que a energia e o esforço do engenho humano (dir-se-ia antes divino) conseguiram produzir e construir por sua singular e extraordinária indústria”¹²⁵

Há bastante tempo, estudiosos, filósofos e teólogos, tentam compreender o nosso encargo no mundo e estabelecer os propósitos de nossas vidas. Em virtude disto, como vimos, alguns discorrem acerca da superioridade ou distinção do humano em relação aos seres que com ele coexistem, especulam a existência de uma natureza humana, e esboçam falar sobre o caráter microcósmico dessa natureza, assemelhando-a à essência de Deus — que se constitui potencialmente por todas as coisas que gera e é capaz de gerar.

É bem anterior ao período renascentista, portanto, a reflexão sobre a singularidade de nossa natureza, que se apresentará mais à frente como um justificador de uma dignidade, e sobre a sua condição de microcosmo, representação completa e consciente do universo. No entanto, em geral, enquanto no período clássico os objetivos se voltam primordialmente para a compreensão das regras do mundo e para o estabelecimento do lugar do ser humano no cosmos; no Renascimento, todas essas meditações o colocam à parte de uma necessária obediência às regras naturais superiores e apontam para uma nova definição de liberdade, que não apenas consta nas obras de Pico della Mirandola, mas na variedade de discursos antropológicos, característicos da época, reflexos de uma nova maneira de perceber, pensar e vivenciar o mundo¹²⁶. Como atesta Leonel dos Santos:

Em torno de alguns motivos comuns – o homem como microcosmo, a situação média do homem na cadeia do ser, o homem como vínculo de ligação entre o mundo inferior (material) e o mundo superior (espiritual de divino) ou como *copula mundi* –, constrói-se uma variedade de discursos antropológicos, como

¹²⁵ Giannozzo MANETTI. *De dignitate et excellentia hominis*, 1452 apud Ernst CASSIRER. *Op. cit.*, 2001, p.140. “Nostra namq̄tle, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae ... sapientiae. Nostrae sunt ... omnes adinventiones, nostra omnium diversarum linguarum ac variarum litterarum genera, de quarum necessariis usibus quanto magis magisque cogitamus, tanto vehementius admirari et obstupescere cogimur.” (Giannozzo MANETTI. *De dignitate et excellentia hominis*, 1452 apud Ernst CASSIRER. *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Dover, 2000, p. 83)

¹²⁶ Ver: Antônio PELE. *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo en el humanismo del Renacimiento*, 2010, p.53.

talvez em nenhuma outra época tenha acontecido. E não se trata apenas de diversidade nos discursos, mas também nas formas de vivência e de realização efectiva da humanidade: o humanista erudito, o mago, o artista, o político.¹²⁷

Apesar da palavra *dignitatem* constar em título principal, na versão em latim do *Discurso da dignidade do homem*, a locução aparece expressamente apenas duas vezes no corpo principal do texto (§49-50 e §103¹²⁸); e somente nos parágrafos 49-50 o autor remete diretamente a dignidade ao ser humano, afirmando:

Serafins, Querubins e Tronos ocupam os primeiros lugares; também nós emulemos a dignidade e a glória, incapazes agora de recuar e não suportando o segundo lugar. E se quisermos, não seremos em nada inferiores a eles.¹²⁹

Contudo, a ocorrência escassa da expressão não dirime a força que esta noção imprime à liberdade e, por conseguinte, à responsabilização sob nosso arbítrio individual. Pode-se dizer, a esta altura, que, por um lado, para Pico, somos dignos porque antes livres e possuímos a capacidade de, através do exercício de nossa liberdade, alcançar a dignidade celsa, segundo a qual fomos criados em semelhança, de modo a poder identificar nossa natureza à natureza divina e não apenas a ela se assemelhar.

Em conformidade com o cenário renascentista, o autor coloca a liberdade humana no topo de suas reflexões. E neste contexto, além de carregar em si a potência de ser todos os elementos do cosmos, o humano torna-se o “centro móvel” desse cosmos, o intérprete, o mediador e o representante da natureza criadora de Deus, criado à Sua semelhança, capaz de transformar o mundo e a sua própria natureza.

A exaltação de nossa dignidade no Renascimento, encontra-se, no mais das vezes, situada em contraposição ao discurso da miséria humana, evidenciado na Idade Média, através do qual somos condenados em vida à sordidez e à perversão, fruto do pecado original — sobre o qual já aludimos. No entanto, isto não implica dizer que o pensamento sobre a miséria é sobrepujado completamente no Renascimento, nem que a tese sobre a dignidade humana não

¹²⁷ Leonel Ribeiro dos SANTOS. *Op. cit.*, 2007, p.48.

¹²⁸ No parágrafo 103 Pico remete a dignidade às artes liberais (*trivium e quadrivium*), que, diferente das artes servis, possuem um valor próprio e desvincilhado da necessidade de uma possível utilidade prática: “[...]sed priscorum quoque theologia harum, de quibus disputaturus accessi, liberalium artium et emolumenta nobis et dignitatem ostendit.” (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Discorso sulla dignità dell'uomo*. Curado por Francesco Bausi. Milão: Guanda, 2014, §103). “[...] também a teologia dos antigos nos mostra o valor e a dignidade das artes liberais, que estou a discutir. (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. 73)

¹²⁹ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.61-63; “Saraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos iam cedere nescií et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam aemulemur. Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores.” (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2014, §49-50).

existiu na Idade Média. Como afirma Leonel dos Santos, a diferença entre essas duas épocas “não reside tanto nos temas”, mas no “tom e na intensidade como são desenvolvidos”¹³⁰. Esses dois aspectos aparecem na obra piquiana, por exemplo, e tanto a miséria como a dignidade podem igualmente constituir a essência humana¹³¹.

Ao repensar sobre o posicionamento do ser humano na hierarquia cosmológica, o autor distancia-o das determinações divinas e o afirma como criatura perfectível, capaz de inventivamente atuar na dinâmica de sua própria história. Isto não significa que ele passa a ser considerado causa eficiente de si, porque, na estância de criatura, não lhe é dada a capacidade de se auto originar do nada. De outro modo, significa que, mesmo na condição de criatura, ele possui uma natureza impremeditada, bem como a capacidade de aperfeiçoá-la ou degenerá-la.

Neste contexto, o humano aparece como a única criatura capaz de compreender e amar a grandiosidade da obra divina, de maneira a poder reviver em si a maravilha da criação. É “vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores; pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto[...] intérprete da natureza; intermédio entre o tempo e a eternidade”¹³². Fora criado depois dos espíritos da esfera supra celeste, das almas imortais e dos animais do mundo inferior e é tido como extraordinário, não apenas pelo o microcosmo que representa, nem por sua racionalidade, nem por sua imortalidade, mas pela faculdade que possui de se autocriar livremente e de realizar as coisas que reclama para si apenas através do seu livre consentimento e arbítrio.¹³³

¹³⁰ Leonel Ribeiro dos SANTOS. *Op. cit.*, 2007, p.49.

¹³¹ Essa consideração vale para todos os temas que foram aqui apontados como “demarcadores” de cada período ou escola filosófica, capazes de auxiliar nossa compreensão historiográfica e, ao mesmo tempo, limitá-la, quando apreciados na qualidade de instâncias temáticas absolutas. Como assinala Leonel dos Santos: “Essas classificações poderão ser muito cómodas, mas todos sabemos que são também muito frágeis e caem à medida que o conhecimento que se tem de qualquer destes períodos ultrapassa o nível das generalidades e se torna mais vasto, mais pormenorizado e mais profundo. Pelo que respeita ao pensamento antigo, já Rodolfo Monfolfo (*La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*), há precisamente cinco décadas, se encarregou de mostrar a importância e a extensão que nele teve a reflexão antropológica. Quanto à Idade Média, também Étienne Gilson (*Humanisme medieval et Renaissance*) mostrou como segundo a qual essa época seria deserta do cultivo daqueles tópicos de exaltação do homem, da sua dignidade e das suas faculdades e realizações que geralmente se associam ao Humanismo e ao Renascimento, e o mesmo medievalista punha até em realce os aspectos de anti-humanismo presentes em algumas manifestações da época renascentista, nomeadamente, na Reforma Luterana. E, mais recentemente, Chales Trinkaus (*In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*), numa monumental obra em dois volumes, provou com abundância de documentos e de razões o quanto a reflexão antropológica dos humanistas italianos quatrocentistas é devedora das meditações dos pensadores tardo-antigos e medievais da Patrística e até da Escolástica sobre os tópicos da antropologia bíblica e em particular sobre aquele em que o homem é apresentado como criado “à imagem e semelhança” do próprio Deus” (*Ibidem*, pp.44-45)

¹³² Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.53

¹³³ Cf. *Ibidem*, p. 53-61. Segundo Hélène Védrine, Pico não define o homem apenas pela relação de micro e macrocósmo, mesmo que ele tenha considerado e dissertado também sobre esta perspectiva, porque isso significaria limitar o homem a ser apenas uma espécie de modelo reduzido da totalidade e a audácia das

Desta maneira, o humano não fora criado nem consoante a um ser celestial nem a um ser terrestre, mas é detentor de uma natureza indeterminada que o permite definir a si mesmo de acordo com a imagem que preferir evidenciar. Isto significa que mesmo tendo acesso a tudo o que foi distribuído às demais criaturas nada lhe pertence definitivamente, mas apenas potencialmente.

O humano é assim “como dizem os Persas, cópula, portanto, himeneu do mundo e, segundo atestou David, em pouco inferior aos anjos”¹³⁴. No entanto, na condição de criatura merecedora da máxima admiração, suplantamos inclusive, as criaturas angelicais que, apesar de excelentes por natureza, não possuem a maleabilidade ontológica de serem o que escolhem ser. Sobre isto, Giovanni Pico descreve:

Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tomar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas. Quem não admirará este nosso camaleão?¹³⁵

A nossa capacidade de autotransformação é tão admirada pelo autor que se torna difícil discernir se ele considera que o humano se dignifica à medida que sobe os degraus da escala cosmológica e aspira fundir a sua alma com Deus, ou se ele já fora dignificado desde sempre pelo seu Criador, no momento em que lhe foi concedido a capacidade de construir a sua própria natureza. Em outras palavras, se a dignidade humana se encontra na própria possibilidade de livre escolha, ou se ela se efetiva apenas quando optamos por trilhar caminhos considerados corretos e divinos.

É certo que Pico não especula com mais afincos as implicações da noção de liberdade e, tampouco, como se sabe, foi o primeiro a presumir o valor do ser humano a partir de um aspecto que o diferencia dos demais. Contudo, ao conduzir a liberdade da natureza do homem “ao sentido radical de liberdade enquanto automodelação, autodeterminação e autogoverno”¹³⁶, ele propõe uma transformação cosmológica e social, evidenciando, mais do que a perfectibilidade,

formulações piquianas acerca da dignidade humana versam sobre a afirmação do homem como um ser à parte da criação. (Cf. Hélène VÉDRINE. *Op. Cit.*, 1974, p.31)

¹³⁴ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.53

¹³⁵ *Ibidem*, p.57 e 59.

¹³⁶ Lara Cruz CORREIA. *Dignidade de Pico a Kant: Da pax filosofica à paz perpétua*. Encontro da ABCP (Associação Brasileira de Ciência Política), 9, 2014, Brasília. Anais. Brasília: s.n, 2014, p. 21.

a plasticidade da natureza humana. Obviamente, o autor não se contenta em ter de desvendar esta natureza e por isso se esforça para ultrapassar a estaticidade deste domínio.

A partir desta teoria, não podemos dizer que a dignidade se encontra essencialmente no ser humano, afinal, ele fora destituído desta essência, e o que se exige, em contrapartida, é que esta dignidade desponte do que lhe é dado, agora, deliberadamente criar. No entanto, como já foi assinalado, o fato de o ser humano ter de criar e transformar livremente a sua natureza é estimado como uma particularidade que desde sempre o dignifica e o torna muitíssimo admirável. Além disso, em oposição a esta liberdade, o autor ainda afirma que, em meio a ela, deveríamos idealmente perseguir um propósito que desagua na verdade divina.

Parece, neste ponto, que existe uma dignidade originalmente entregue por Deus e que, sob posse dessa “dignidade original”, ou melhor, sob a custódia e o fado da liberdade que caracteriza esta dignidade, o humano deve se reafirmar como ser digno, orientando as transformações de si para o melhor possível, o que significa aqui, perseguir os exemplos divinos, priorizando a vida contemplativa, sem ignorar a vida civil. Sobre isso Pico della Mirandola anuncia:

Se virmos alguém dedicado ao ventre rastejar por terra como serpente, não é homem o que vê, mas planta; se alguém cego, como Calipso, por vãs miragens da fantasia, seduzido por sensuais engodos, escravo dos sentidos, é uma besta o que vemos, não é um homem. Se é um filósofo que discerne com recta razão todas as coisas, venerá-lo-emos, é animal celeste, não terreno. Se é um puro contemplante, ignaro do corpo, todo embrenhado no âmago da mente, este não é animal terreno, nem mesmo celeste: é um espírito mais elevado, revestido de carne humana.¹³⁷

Dir-se-á, portanto, que liberdade que nos dignifica desde o princípio, é permitida pela imagem e semelhança de Deus, segundo a qual fomos criados, e que a nossa autorrecondução ao divino, acontecimento que nos hierarquiza em dignidade, perpassa pela via ética. Desta maneira, submetido à liberdade e escolhendo submeter-se aos exemplos sublimes “o homem acaba por aparecer como um Deus terreno”¹³⁸.

Acreditando na existência de um objetivo moral e metafísico ideal, o autor sugere, então, que voltemos nossas atenções para os ensinamentos superiores e angelicais e atuemos no mundo, talvez como Cristo, um Deus feito homem, que, de alma livre e inventiva, demonstrou que poderíamos seguir os passos de nosso semelhante divino. “A ascensão da alma humana, nesta perspectiva, insufla vida ao cosmos, realiza sua unidade dinâmica na diversidade de

¹³⁷ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.59 e 61.

¹³⁸ Maria de Lourdes SIRGADO in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. XXIV.

elementos que o compõem, evidenciando, assim, sua perfeição, sua beleza e harmonia, e enfim, sua origem divina”¹³⁹. Pico della Mirandola, aliás, sugere alguns meios através dos quais podemos alcançar este desígnio, de modo a nos igualar em dignidade aos seres celestes. Sobre eles falaremos no próximo tópico.

4.3. Dignos ou não dignos, eis a questão: acerca da liberdade, da responsabilidade e das limitações oferecidas pelos critérios divinos.

Ora, não é de se estranhar que, para desfrutar da mesma magnanimidade dos seres celestiais, os três seres perfeitos e inferiores apenas a Deus, o humano deva seguir os seus passos, espelhando-se na caridade e no amor do Serafim, no esplendor da inteligência e da contemplação do Querubim, e na firmeza do julgamento dos Tronos¹⁴⁰.

Para este fim, precisaríamos, então, nos purificar e depois nos iluminar, através da (i) filosofia moral, (ii) da dialética, (iii) da filosofia natural e, por fim, (iv) da santíssima teologia. Através dessas quatro competências, respectivamente, o autor defende (i) ser possível refrear as rivalidades, os ímpetos das paixões e dos vícios imoderados; (ii) esclarecer as ideias e se afastar da ignorância, das inquietudes do raciocínio e dos conflitos da palavra; (iii) aperfeiçoar os conhecimentos sobre as realidades divinas, apaziguar a desarmonia das opiniões; e, por fim, (iv) alcançar a paz e a felicidade plenas de ser em Deus¹⁴¹.

Executando o que nos guiam os exemplos angelicais, deveríamos, enfim, cumprir o papel desempenhado pelos anjos na escada sonhada pelo patriarca Jacó ¹⁴², e, desse modo, transitar livremente por seus degraus. Diferentemente dos anjos, no entanto, que possuem uma natureza impecável, harmoniosa e divinamente determinada, os seres humanos, possuidores de

¹³⁹ Sergio Xavier Gomes de ARAÚJO. *Liberdade e servidão entre o humanismo e a reforma: um enfoque acerca das experiências de subjetividade na cultura do renascimento*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2005, p. 25

¹⁴⁰ Os Serafins, os Querubins e os Tronos representam, respectivamente, “a vida disciplinada; a contemplação e a intelectualidade; e a união mística no amor.” (Cf. Eleandro DE AZEVEDO, E. *Op. cit.*, 2013, p.99)

¹⁴¹ “Esta paz desejemo-la aos amigos, desejemo-la ao nosso tempo, invoquemo-la em cada casa em que entremos, invoquemo-la para a nossa alma para que ela se tome morada de Deus, para que, rejeitadas as impurezas com a moral e a dialética, se adorne da mais vasta filosofia como se fosse um ornamento real, que coroe o frontão das portas com a grinalda da teologia, de tal modo que desça sobre ela o Rei da glória e, vindo com o Pai, estabeleça nela a sua morada”. (*Ibidem*, p.71)

¹⁴² *Gênesis*, 28, 12-13. “O sapientíssimo patriarca ensinar-nos-á que, se dormia no mundo terreno, velava no reino dos céus. Mas ensinar-nos-á mediante um símbolo (tudo assim se lhes apresentava) que existem escadas que sobem do fundo da terra até ao cume dos céus, distintas numa longa série de degraus, no alto dos quais está sentado o Senhor, enquanto os anjos contemplantes por elas sobem e descem, alternando-se, cada um por sua vez. E se é nosso dever fazer a mesma coisa, imitando a vida dos anjos [...]” (Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p. 65-67)

uma natureza indeterminada, corruptível e suscetível aos afetos, precisariam permanecer em vigília para conduzir-se com retidão. Temos aqui que, empenhar nossas ações no amor e na verdade divinos, emulando, investigando, e tentando compreendê-los, “de modo a sermos arrebatados até aos fastígios do amor”¹⁴³, são apenas os primeiros passos da jornada, posto que, em seguida, deveremos descer e agora sim, “instruídos e preparados para as tarefas da acção”¹⁴⁴, as executaremos.

Outras orientações, acerca dessa elevação espiritual, são oferecidas por Pico della Mirandola. Reportando-se aos ensinamentos de Pitágoras, por exemplo, ele nos lembra que além de precisarmos deixar sempre desperta a nossa parte racional, “com a qual a alma tudo mede, julga e examina”¹⁴⁵, jamais deveremos “urinar voltados para o sol e cortar as unhas durante o sacrifício”¹⁴⁶, isto é, esquecer de despoluir nosso corpo e mente antes de adentrar no templo do Altíssimo, posto que “aos impuros é vedado tocar o que é puro”¹⁴⁷.

No que se refere aos cuidados e processos necessários para a realização da ascensão mística, por meio da tríade pitagórica (purificação, iluminação e perfeição), o autor desenvolve:

Só quando tivermos expulso de nós, mediante a moral, os turvos apetites da voluptuosidade e tivermos cortado as garras aduncas da ira, removidos os agulhões da alma, só então começaremos a tomar parte nos sacros mistérios de Baco, dos quais já falámos e dedicar-nos-emos à contemplação de que o Sol merecidamente é considerado pai e senhor. Aconselharnos-á, por fim, a alimentar o galo, isto é, a saciar com sólida alimentação e com a celeste ambrósia das coisas divinas a parte divina da nossa alma.¹⁴⁸

Cortar as unhas significa purificar a alma, mirar o sol, contemplar o que é divino, e alimentar o galo significa conhecer esse divino, nutri-lo e nutrir-se, por consequência de se tornarem o mesmo.¹⁴⁹

Neste contexto, repetindo e aprimorando sua argumentação retoricamente, o autor também lista três preceitos delfícos destacados como indispensáveis para esse processo de ascensão espiritual, a saber: “Nada em excesso” (μηδεν αγαν); “conhece-te a ti mesmo” (γνωθι

¹⁴³ *Ibidem*, p 63 e 65

¹⁴⁴ *Ibidem*

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.77

¹⁴⁶ *Ibidem*

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 67

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.77 e 79

¹⁴⁹ “É este o galo cujo aspecto teme e venera o leão, isto é, toda a potência terrena. É este o galo, ao qual, segundo Job, foi conferida a inteligência. Com o canto deste galo arrepende-se o homem extraviado. Este é o galo que canta todos os dias de madrugada, quando as estrelas de manhã louvam a Deus. É este o galo que Sócrates, na hora da morte, no momento em que esperava reunir o divino da sua alma à divindade de tudo e já afastado do perigo de qualquer doença corpórea, considerava que devia a Esculápio, isto é, ao médico da alma.” (*Ibidem*, p. 79)

σεαυτόν) e “Tu és Atma”¹⁵⁰. A primeira orientação discorre sobre a justa medida e o justo meio, através dos quais cada pensamento e ação devem se perfazer; a segunda diz respeito ao conhecimento de toda a natureza que nos constitui e pode nos constituir; e a última indica o reconhecimento de Deus como o todo, o sopro vital que se encontra em toda natureza.¹⁵¹

Reiterando a possibilidade de aprimoramento da natureza humana, invoca-se no *Discurso* o testemunho dos Caldeus. Recorda-se que Zoroastro havia proclamado a alma como coisa alada que, ao perder as suas asas, precipitava-se no corpo. Essas asas poderiam tornar a crescer, e com elas o corpo alçaria voo. O modo de fazê-las crescer, portanto, seria regá-las com a água da vida, disposta em quatro rios que banham o paraíso de Deus: “O nome daquele que corre de setentrião é Pischon, que significa justiça; o que vem do ocaso chama-se Dichon, isto é, expiação; o que vem do oriente é Chiddekel e significa luz; por fim, aquele que corre do Sul chama-se Perath e podemos interpretar como fé”¹⁵².

Por intermédio das palavras de Zoroastro e retomando a metáfora do sol, Giovanni Pico reafirma também os papéis concedidos à ciência moral, à dialética e à teologia. Com a ciência moral somos capazes de purificar os olhos, com a dialética podemos orientá-los com atenção e, depois de nos termos habituado paulatinamente com a luz da verdade através desses dois processos, tornando a voar, poderemos suportar o esplendor do sol do meio-dia, por intermédio da meditação teológica.¹⁵³

Devemos assinalar aqui, os papéis cedidos também à retórica e à filosofia, discutidos no capítulo anterior, para a composição do percurso que nos auxilia a efetivar esse ideal metafísico. A importância dada à dialética indica a relevância da questão da retórica, porque, como foi visto, a proposta do autor é que a primeira emerja da articulação entre a argumentação lógica e a eloquência — eloquência que deve se comprometer também com a verdade e aparece “como um véu inspirador por trás do qual estão escondidas harmonias misteriosas”¹⁵⁴. À filosofia, por sua vez, atribui-se o dever de meditar acerca da plenitude da vida encontrada

¹⁵⁰ Atma (आत्म) é uma palavra em sânscrito que significa “sopro vital”, assinalada como preceito délfico por Antonio Minghetti. (Antonio MINGHETTI. “Filosofia da *Oratio*” in Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2015, p.47).

¹⁵¹ Cf. *Ibidem* p.77. Antonio Minghetti também traz à tona o papel da “tríade superior” nesse processo, que são a meditação, a inteligência intuitiva e a compaixão (Cf. *Ibidem*, p.43.)

¹⁵² Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.81

¹⁵³ Pico acrescenta, por fim, que esses mesmos conhecimentos são os “cantados primeiro por David e em seguida explicados amplamente por Agostinho. ”, que “esta é a região para a qual tendia sempre o antigo pai Abraão”, e este é “o lugar onde, segundo o ensino dos Cabalistas e dos Árabes, não há lugar para os espíritos impuros” (*Ibidem*)

¹⁵⁴ Jenny SMITH. *Op. cit.*, 2004, p.31

através da santíssima teologia.¹⁵⁵ Por intermédio dela, estimando as palavras de Moisés, Pico “incita-nos e exorta-nos” a preparar, enquanto pudermos, a via para a futura glória dos céus”¹⁵⁶

Considerada o ápice de uma paz interior que denota a concórdia com a alma que está acima de toda alma, a santíssima teologia é possuída no âmago daquele que à custa de muita discórdia¹⁵⁷, através da filosofia, empenha seus pensamentos e ações no divino. Aquele que se dedica ao exercício da contemplação, portanto, quando se encontra no liame entre a sensibilidade, a inteligibilidade, o furor e a quietude, próprios da revelação divina descrita pelo autor, “deleita-se com um canto cósmico de inefáveis sons, que somente aqueles que buscam o princípio das coisas podem ouvir. Tratar-se-ia de uma música celeste, melodia que escapa aos sentidos, mas comove o intelecto.”¹⁵⁸ Acerca do momento no qual o ser humano é acometido pela revelação divina, descreve-nos Pico:

Sublimados, portanto, no seu excelso observatório, referindo à medida do eterno as coisas que são, que serão e que foram observando nelas a beleza original, seremos, como vates apolíneos, os amadores alados até que num inefável amor, como invadidos por um estro, postos fora de nós e cheios de Deus como Serafins ardentes, já não seremos mais nós próprios, mas Aquele mesmo que nos fez.¹⁵⁹

Nesse processo de busca pela verdade, a necessidade de um certo afastamento da esfera sensível, é, então, assinalada, pois ainda que ao fim aquela paz absoluta seja sentida por intermédio do corpo, é traduzida em profundo silêncio, já que não existem palavras para remetê-la, salvo as que fazem menção ao fato de ela ser inexprimível. A propósito, “quem é que não deseja, ainda peregrino na terra, mas desprezando tudo o que é terreno e desprezando os bens da fortuna, esquecido do corpo, tornar-se comensal dos deuses e dessedentado pelo néctar da eternidade, receber, animal mortal, o dom da imortalidade?”¹⁶⁰

Mesmo reconhecendo os méritos da retórica, o autor considera, então, que o pensamento se aproxima da realidade e da verdade, mais do que a fala, porque “alcançamos a palavra com o pensamento, não a palavra como expressão”¹⁶¹. Desta maneira, o homem da

¹⁵⁵ Cf. Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.73

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ Pico acena que em seus poemas Empédocles simboliza o aspecto dúbio de nossa natureza, colocando em cena o ódio e o amor; a guerra e a paz, e, com isso, afirma que somos constituídos por discórdias, “lutas intestinais graves e piores do que as guerras civis”, que só podem ser apaziguadas pela filosofia moral. Enfatiza: a natureza, tal como propunha Heráclito, é fruto da guerra, denominada por Homero, luta, por isso, através dela não podemos encontrar a paz, que apenas nos invade via teologia (Cf. *Ibidem*, p. 69 e 71)

¹⁵⁸ Jenny SMITH. *Op. cit.*, P.138

¹⁵⁹ Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.75

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.75

¹⁶¹ Giovanni Pico della MIRANDOLA. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” in Quirinus BREE, *Op. cit.*, 1952, p. 398.

contemplação é posto em prioridade frente ao homem da ação, ainda que na prática ambos devam compor uma mesma natureza.

É certo que a radicalização de posturas pessimistas, evidenciada no medievo, desencadeou um entusiasmo exagerado em torno da excelência da natureza humana, mas em Giovanni Pico a formulação do conceito de dignidade, que se dá por meio da combinação da razão, da liberdade e da indeterminação dessa natureza, também não exclui desta a possibilidade de miséria, como já foi brevemente assinalado. O que nos é fornecido pela combinação dessas nuances é a possibilidade de reconhecermos, compreendermos e atuarmos no mundo, sem termos de perseguir dogmas morais ou religiosos específicos, e, por este motivo, não estaríamos fadados a perseguir nem a *miséria*, nem a excelência de uma essência primordial, mas a poder ser qualquer coisa diante disto.

Em meio a tantas orientações, portanto, ele credita ao ser humano o poder de controle sobre a própria natureza e não pensa que a ascensão da alma humana se dá por meio da Graça divina, como propunha Agostinho, mas através das escolhas que cada um empreende diante da liberdade que possui. A possibilidade que foi dada ao homem de se autorrealizar, esta sim, é considerada fruto de uma Graça divina “primordial”, pois, para ele, o pecado original não extingue a dignidade que nos é concedida inicialmente.

O ser humano é revelado como criatura emancipada e não abandonada pelo seu Criador que, por isso, detém a capacidade de conhecer profundamente aquilo que lhe chega através das disposições corporais, bem como o poder de ultrapassar essas disposições, convertendo-se em divino. “Mas com que objetivo recordar tudo isso?”, indaga Pico retoricamente e responde:

Para que compreendamos, a partir do momento em que nascemos na condição de sermos o que quisermos, que o nosso dever é preocuparmo-nos sobretudo com isto: que não se diga de nós que estando em tal honra não nos demos conta de nos termos tornado semelhantes às bestas e aos estúpidos jumentos de carga. [...] não tornemos nociva, em vez de salutar, a livre escolha que ele nos concedeu. Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível.¹⁶²

Embora ancorado no cristianismo, afirmando a unidade da verdade divina (quando nos diz que as sentenças “contrastantes de Escoto e de Tomás, de Averróis e de Avicena, são pelo contrário concordantes.¹⁶³”, e que devemos acolher dentro da “múltipla variedade dos saberes,

¹⁶² Giovanni Pico della MIRANDOLA. *Op. cit.*, 2008, p.61.

¹⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 99.

o singular hóspede”¹⁶⁴), o autor indica também que a nossa existência não acontece por uma via única que nos conduz à verdade, mas enquanto multiplicidade, assim como “em cada escola há algo de peculiarmente insigne não comum com as outras”¹⁶⁵. O próprio dever humano de se construir a partir de infinitas possibilidades, é o que nos permite, enfim, tanto transitar livremente por algum caminho dogmático escolhido, como ultrapassar qualquer dogma instituído.

Trazendo essa perspectiva para o âmbito de nosso cotidiano — afinal, como alerta o próprio Giovanni Pico: “De que teria valido ter discutido as opiniões dos outros, se, convidados para o banquete como quem não leva nada consigo, não tivéssemos trazido nada de nosso, nada produzido e elaborado pelo nosso engenho?”¹⁶⁶ —, a liberdade em Pico della Mirandola, mais do que conceituada, parece ser experimentada, na medida em que nos conscientizamos e nos responsabilizamos pelo que nos tornamos, pelo que fazemos, e pelo que conhecemos do mundo. A responsabilidade para com o outro deriva, assim, da responsabilidade que o ser humano constrói para consigo e não o contrário. É deste modo, então, que ele exerce domínio sobre o outro; conforme o constitui como reflexo de si, isto é, projetando no alheio aquilo que ele almeja para a composição de sua própria natureza.¹⁶⁷

De acordo com o que vimos, quando nos relacionamos com um outro que é ser humano, animal, planta, ou qualquer outra criatura não celestial, essa operação se dá do modo como acaba de ser descrita: do eu para o outro. No entanto, ela se inverte quando passamos a nos relacionar com os seres celestiais e com a divindade superior, porque devemos nos entregar ao outro divino e construir, através deste, a nossa natureza, deixando-nos permear por essa força que agora nos molda.¹⁶⁸

No momento em que o autor destaca a verdade existente em cada doutrina do pensamento e a verdade que habita em nós intimamente, ao desenvolver seu projeto da paz filosófica, não há de se falar em dominação, mas em fraternidade e solidariedade, que se estabelecem quando o outro, enquanto objeto de dominação, desaparece. Onde as diferenças podem coexistir sem que os embates destrutivos sejam necessários.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.71.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.93.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.97.

¹⁶⁷ O domínio também se estabelece por meio do conhecimento que o homem adquire sobre o mundo e sobre o outro quando os torna objeto de conhecimento.

¹⁶⁸ “Em Pico, a ideia do domínio existe, no sentido que a criatura humana com o seu olhar domina as coisas e, de fato, pode se tornar aquilo que deseja, como microcosmo que contém em si os princípios, as razões seminais de todo o ser. Mas a sua finalidade não é principalmente isto: a sua finalidade é transcender todo princípio (vegetal, animal, racional, intelectual) para a união mística com a divindade, que ele encontra no centro do seu cosmo interior, através do espírito.” (Pier Cesare BORI. *Pluralità Delle Vie Alle Origini Del Discorso Sulla Dignità Umana di Pico della Mirandola*. Milão: Feltrinelli, 2000, p.37)

Quando Pico conduz o projeto da paz filosófica para o âmbito dos sistemas epistemológicos, sugerindo haver um caráter solidário entre eles, finda por trazer consigo também a ideia da maleabilidade do eu perante o outro que nos atinge enquanto objeto de domínio. Sugerir a flexibilidade de um eu que também se encontra em um momento de autoafirmação ferrenha e luta por constituir-se, é alertá-lo para a necessidade de também deixar-se constituir.

Recaímos aqui na linda utopia do equilíbrio e da fraternidade que deve se estabelecer sem o apagamento de si, ética e metafisicamente promissora, porque harmoniosa, e metodologicamente difícilíssima, sobretudo, quando ultrapassamos a confortante resposta “Deus” e falamos da vida diária com o outro, objeto de nós. Quando, onde e como ceder? Quem determina qual é a verdade mais promissora? Do que disso se depreende?

Retomando de uma maneira geral o que foi abordado em todo o capítulo, ainda se faz necessário formular e recuperar algumas colocações. O objetivo ideal para a vida, delineado por Pico, é determinado por quem? E como ele pode ser universal? O duplo caráter da dignidade — sendo uma facultada originalmente e a outra conquistada — é realmente possível nos termos do autor? O que podemos concluir, afinal, acerca da dignidade humana?

Apesar de Pico sugerir um percurso e uma meta louvável para as nossas vidas, que estão em consonância com as orientações divinas reveladas nas Sagradas Escrituras, nada garante que essas diretrizes sejam, propriamente, o que ele compreende sobre elas, nem que as suas interpretações sejam igualmente divinas e universalmente verdadeiras. Quem está a determinar o valor e a genuinidade dessa trajetória é, portanto, o próprio Pico della Mirandola e, talvez, Deus, mas apenas talvez. Se a verdade divina se faz presente em todas as opiniões, mas não podemos dizer o que nelas corresponde fielmente ou não a essa verdade, porque não somos o Criador, como diremos que a interpretação de nosso autor, possui inquestionavelmente uma validade absoluta e universal?

Ainda que acreditemos ter acesso a uma verdade divina ou optemos por acreditar em alguém que declare tê-lo, a verdade que rege cada um de nós continua se afigurando, na prática, como múltipla. Permanece, assim, a necessidade de avaliarmos e abalizarmos os nossos comportamentos, pensar sobre a natureza das leis, da justiça, estabelecer nossas regras e deveres, para que, a partir de tudo isso, possamos conviver da maneira mais harmoniosa e justa possível. Quando os parâmetros divinos perdem a sua força, o estabelecimento de valores morais plenos, como a bondade e a maldade, norteadores de nossas condutas, também se tornam questionáveis e relativos. Neste caso, exige-se que a ética, não seja pensada apenas como um conjunto de normas definitivas e impecáveis, capazes de nos guiar para um bem maior, mas

que seja, antes, reconhecida como um encargo filosófico, através do qual podemos observar e revisar, continuamente, todas essas condutas, em meio as nossas demandas.

Ao dissertar sobre as possibilidades de desenvolvimento da natureza humana, o autor, através de suas próprias divisas morais, relativiza o valor dessa natureza em matéria de dignidade. Contudo, no *Discurso*, ele concede inicialmente à liberdade humana uma significação positiva, pois a define como dádiva divina, como “dignidade”. Mas como atribuir determinado valor a algo que se fundamenta na indeterminação absoluta?

O valor facultado originalmente ao ser humano, que é anunciado como ser digno porque livre, não corresponde a radical indefinição de sua natureza e é atribuído deliberadamente pelo autor, para exaltá-lo. Se somos lançados no mundo como seres absolutamente livres, com o propósito de construir a nossa essência, de acordo com as escolhas que fazemos, não podemos constatar, de antemão, que somos dignos ou indignos porque livres, mas apenas que somos livres e que essa liberdade caracteriza uma particularidade humana. Esta particularidade, no entanto, que foi utilizada para nos magnificar, não revela, propriamente, uma qualidade, nem nos torna a priori, mais dignos, nobres e superiores às demais criaturas. O que a liberdade traz à tona, é uma enorme responsabilidade sobre o que nos tornamos e sobre como agimos.

Concluimos que, neste contexto, nos encontramos inicial e essencialmente destituídos de valor. Podemos, então, nos dignificar ao longo da vida? A dignificação foi assinalada no *Discurso* como um processo de aperfeiçoamento de nossa natureza, que deve ser conduzido pelos exemplos divinos. A dignidade é, neste momento, apresentada como algo construído e assemelhado à virtude, através da qual podemos nos tornar ou não seres respeitáveis. Mesmo que a divindade desses exemplos seja questionável, a nossa experiência nos leva a acreditar que alguns dos encaminhamentos sugeridos pelo autor são promissores, como: compreender que nossa realidade é diversa e que precisamos ser cautelosos em nossos estudos, análises e decisões; ser honesto e sempre reavaliar as nossas opiniões e normas (relação com a filosofia moral); tentar refinar o próprio entendimento das coisas (relação com a dialética), conhecer certos princípios que regem o mundo material (relação com a filosofia natural). Neste caso, uma pessoa digna seria talvez uma pessoa honesta, responsável, razoavelmente coerente. Comprometida, de uma maneira geral, a não anular o bem-estar dos outros apenas em favor de seu proveito pessoal.

A dignidade que ensaiamos construir e formular todos os dias parece ser, no entanto, algo muito mais flutuante do que definitivo. Tomando a nossa essência como um completo indeterminado, ela se apresenta muito mais como uma disposição da alma, aberta a todas as possibilidades, do que como uma coisa, propriamente dita, carente de valorações ou definições

estanques. Podemos dizer, assim, que tanto a essência do ser humano como o valor dessa essência, não devem ser definidos de maneira estática e determinada, porque são propriamente dinâmicos. Se a liberdade e a dignidade são tão estreitamente próximas, de modo a se confundirem, como propõe Pico, o valor de nossa liberdade, e, portanto, de nossa dignidade, estranho aos sistemas hierárquicos rígidos, não se encontra no *é*, mas na dinâmica do tornar-se, enquanto passamos livremente do animal ao divino, podendo ser Deus humano, bicho humano, Deus humanamente.¹⁶⁹

Como observa Cassirer, “por mais que a doutrina de Giovanni Pico seja determinada em sua totalidade pela tradição aristotélico-escolástica, de um lado, e pela tradição neoplatônica, de outro, processa-se uma nova ruptura”¹⁷⁰. Somos capazes agora de tanto romper as limitações dos determinismos essenciais da Criação, como extrapolar o espaço, tradicionalmente considerado, dentro do qual podemos manifestar a nossa vontade e o nosso poder de realização, sob controle de uma divindade.¹⁷¹

Nesta condição, agindo sobre o mundo, nos opomos a ele de forma consciente, distinguindo-se aqui o sujeito da ação e o seu objeto, mas essa oposição não permanece nem se encerra em um resultado definitivo. Neste processo, é preciso que o ser humano se abra, entregue-se completamente ao mundo e, ao mesmo passo, aliene-se completamente dele. A polaridade entre humano e mundo, entre humano e Deus, permanece, mas de forma relativa¹⁷², diferente do que é desenhado pela escolástica medieval, pois a dissemelhança entre os polos compreende também uma relação de reciprocidade entre eles. A força que separa é a mesma que une.¹⁷³

Garantir um espaço de atuação onde pudéssemos criar nossas obras, desenvolver nossas máquinas e ideias, elevou o nosso nível de conhecimento e nos beneficiou de inúmeras maneiras. No entanto, em virtude de nossa própria magnificação, a responsabilidade que deveríamos ter para com o mundo, acabou se convertendo em negligência e destruição. Nos colocando em um patamar de superioridade, distanciamos de nós, de maneira absurda, o mundo no qual habitamos e as criaturas que conosco coexistem, como se juntos, não compuséssemos

¹⁶⁹ *Ibidem*

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 142.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² “Por mais forte que seja a influência de temas neoplatônicos sobre toda a obra de Ficino e de Pico, novamente irrompe aqui o sentido genuinamente platônico de *chorismós* (divisão) e *methexis* (participação). A própria “transcendência” “estabelece e exige a “transcendência”. Do ponto de vista de uma observação objetiva, tal determinação recíproca pode parecer enigmática e paradoxal: mas ela se revela necessária e compreensível, no momento mesmo em que tomamos como ponto de partida a natureza do eu do sujeito que quer e que sabe. O livre ato da vontade e do livre ato do saber reúnem tudo o que na mera *existência* parecia furtar-se sem cessar. Pois neste ato interagem concomitantemente a força da separação e da união.” (Ernst CASSIRER. *Op. cit.*, 2001, P.145)

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, pp. 141-145.

uma mesma harmonia. Como se o nosso bem-estar não dependesse também da manutenção responsável desse espaço.

De todo modo, existe um motivo que ainda nos leva a afirmar a existência de um valor intrínseco a cada um de nós. A necessidade de assegurar a existência de um elo que, teoricamente, nos uniformiza em uma mesma condição e justifica a ideia de que devemos ser tratados de maneira equivalente, assim como possuir os mesmos direitos de viver bem e sob determinadas condições. Neste caso, a dignidade não se trata apenas de uma virtuosidade construída intimamente, mas de uma garantia social. O que constatamos, no entanto, é que essa dignidade não alcança, nem beneficia a todos que supostamente são abarcados por ela. Enquanto as desigualdades permanecem, assim como as conveniências do poder e da ganância, o bem-estar de uma maioria continua se submetendo a todos esses impasses e a dignidade resta, assim, à serviço de poucos. Como poderíamos afirmar que todos os seres humanos podem ser aquilo que desejam, quando as circunstâncias sociais, ainda tão absurdamente assimétricas, limitam muito mais as possibilidades de escolha de alguns? Ainda que precisemos nos responsabilizar pelas nossas escolhas, até que ponto escolher é realmente um exercício de liberdade?

Retomar a responsabilidade com os demais e com as demais criaturas, e continuar lutando para que a maioria dos seres humanos viva sob condições menos desiguais, sendo nós iguais em dignidade, talvez seja o caminho que nos possibilite, enfim, exercer nossa liberdade de maneira mais ampla e semelhante, dentro de um contexto social que, inevitavelmente, a limita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que a completa desvinculação com instituições decadentes ou o abandono de privilégios não tenha de fato ocorrido no Renascimento, foi, talvez, o quadro de denúncias e insatisfações da época que deu voz às revoluções criativas e permitiu que ideias e teorias de ordens diversas fossem revisitadas e desenvolvidas. Por vezes confusas, por vezes estimulantemente controversas, as ideias de Giovanni Pico della Mirandola, frutos desse contexto histórico, insurgem na fronteira do entendimento e do absurdo, onde os limites se confundem, se destroem e se refazem. Entre aquilo que dominamos e o que nos domina, entre a crença de uma verdade absoluta e a impossibilidade de alcançá-la, entre o mistério da verdade que não deve ser comunicado e a possibilidade de encontrá-la em todo e qualquer lugar.

Como vimos, não é inédito o entendimento do autor sobre o papel da filosofia na busca de uma verdade absoluta que nos é revelada, por fim, apenas por intermédio das Sagradas Escrituras, nem inédita a apropriação e tentativa de conciliação de certas dissidências, que marcam a história do pensamento. No entanto, refletindo sobre questões recorrentes, de maneira extraordinária, ele amplia a possibilidade de conciliação universal das escolas filosóficas e doutrinas do pensamento, põe em cheque a opinião de grandes autoridades e teólogos da Igreja, anuncia o ser humano como senhor de si e de sua natureza, e tanto questiona como incorpora passado e presente, linguagens, ideias, crenças e religiões, consideradas nobres ou vulgares, em nome de um novo porvir.

Abraçando a multiplicidade da vida, ele assinala como opinião e não como verdade, todas as perspectivas humanas. Defende a legitimidade da manifestação, do questionamento e do estudo de qualquer língua ou vertente filosófica. Em contrapartida, apontando para a unidade, ele assinala a existência de uma verdade universal que compreende a diversidade, e anula as suas diferenças. Às vezes, apresenta as suas ideias de maneira eclética e sincrética e, outras, parece integrar a pluralidade dos pontos de vista para afirmar a existência de uma verdade filosófica e teológica, que existe para além de cada uma delas. Como o tema centralmente abordado neste trabalho foi a dignidade humana, sobre ela voltamos as nossas atenções.

No momento em que nos define como seres essencialmente indeterminados pela divindade que nos criou, Pico afirma que a nossa dignidade advém da liberdade que possuímos para construir esta essência. Enquanto existimos, podemos escolher ser o que quisermos e assumir qualquer termo da hierarquia cosmológica, vivendo na qualidade de planta, de animal, humano ou divino. O que determina o nosso posicionamento nesta escala são as decisões que

tomamos, portanto, para chegarmos ao seu topo como seres divinos, devemos orientar as nossas vidas pelos exemplos destes seres. No entanto, nada nos garante que sabemos, ou podemos saber, o que corresponde perfeitamente a estes exemplos e, conseqüentemente, à verdade de Deus. Apesar de nos emancipar, em certa medida, da divindade, os critérios para o nosso aperfeiçoamento moral, continuam, na obra de Pico, submetidos aos critérios de uma moralidade supostamente divina e nossa relação com o divino continua sendo estabelecida, de modo a limitar a plenitude dessa liberdade.

Na perspectiva do autor, a dignidade que provém de nossa indeterminação ontológica, nos dota de um valor positivo e nos qualifica como seres superiores, os mais admiráveis de toda a criação. Contudo, não podemos valorar originalmente algo que é originalmente indeterminado. Se a dignidade não pode ser assinalada desde o princípio como uma qualidade humana, mas como algo que adquirimos ao longo da vida e, assim, ela nos é atribuída quando agimos dentro dos padrões de “bondade” e “maldade” — estabelecidos divina ou humanamente —, ela não pode ser uma coisa fixa, mas mutável e flutuante, na medida em que não somos seres perfeitos e como tais, não agimos integralmente conforme essa perfeição. Ainda assim, a indefinição que nos submete à liberdade, nos dota de uma imensa responsabilidade para conosco e para com os outros, sejam eles humanos ou não, mas nos exaltar frente a tudo e a todos, como ainda costumamos fazer, nos fez negligenciá-los, invisibilizá-los ou destruí-los. Parece, então, ser urgente que voltemos a coexistir e a nos relacionar, propriamente, com o mundo e com as pessoas ao nosso redor, apaziguando a ânsia por dominá-los e inferiorizá-los de alguma maneira.

Apesar de termos de nos responsabilizar por nossas atitudes, a liberdade que possuímos de escolher o que queremos ser, encontra-se circunscrita em um contexto social e, para alguns, as possibilidades de exercício dessa liberdade, são muito mais restritas. Ainda que sejamos igualmente livres, certas restrições, se não determinam o que somos, podem quase determinar o que não poderemos ser, seja como humano, como cidadão, como profissional ou como servo de Cristo. A questão da liberdade surge, então, em meio a esse paradoxo entre a sua afirmação absoluta e as suas limitações, sejam oferecidas por uma divindade ou pelo constructo social.

Assegurar, portanto, a existência de uma dignidade que torna os seres humanos igualmente respeitáveis, e, por conseguinte, dotados do direito de viver sob condições mínimas que garantam o seu bem-estar, retira essa dignidade do plano da virtuosidade adquirida individualmente e a transforma em uma demanda social. Sabemos que nos encontramos em condições extremamente desiguais e, talvez, diminuir essa disparidade, nos importando e nos responsabilizando mais pelos outros e pelo mundo no qual habitamos, permita que, um dia, uma

maioria de nós exerça essa liberdade de maneira mais ampla e semelhante, ainda que, neste contexto, ela jamais possa se efetivar plenamente.

BIBLIOGRAFIA

Traduções do *Discurso da dignidade do homem*

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *A Dignidade do Homem* [1486]. Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2000.

_____. *Discurso pela dignidade do homem*. Trad. Antonio Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi. 2015.

_____. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Oratio de hominis dignitate*. Pordenone: Studio di Tesi, 1994

_____. *Discorso Sulla Dignità Dell' Uomo* [1486]. Parma: Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda, 2007.

_____. *Discorso sulla dignità dell'uomo*. (Edição bilingue). Trad. de Giuseppe Tognon, Pref. de Eugenio Garin, Brescia, Scuola, 1992.

_____. *La dignità dell'uomo*. Trad. F. Sante Pignagnoli, Bolonha: Patron, 1969.

_____. *Orazione sulla dignità dell'uomo*. Trad. Giovanni Semprini em apêndice, "La Filosofia di Pico della Mirandola", Milão, Lib. Lombarda, 1936.

_____. *Projecto Pico De Hominis Dignitate - Projecto de tradução anotada e comentada da obra de Pico, para italiano e inglês, realizado pela Università degli Studi di Bologna e pela Brown University*. Disponível em: <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/>. Acesso em 2017.

_____. *De la dignidad del hombre*. Trad. Luis Martinez Gomez, Madrid, Ed. Nacional, 1986.

_____. *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Trad. Adolfo Ruiz Diaz. Buenos Aires: Editorial y Libreria Goncourt, 1978.

_____. *Oration on the Dignity of Man*. Trad. E. Livermore Forbes, in "The Renaissance Philosophy of man", Chicago: The University of Chicago press, 1948.

_____. *Oration on the Dignity of Man*. Trad. A. Robert Caponigri. Chicago: Gateway Editions, 1956.

_____. *De hominis dignitate*. Texto bilingue com trad. P. M. Cordier, in "Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'Humanisme Chrétien", Paris: Debresse, 1958.

Obras de Pico della Mirandola

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *Opera omnia, Opera omnia*, reprint of the Basel 1557 edition, Hildesheim: Olms, 1969.

_____. *Apologia: L'Autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, ed. Paolo Fornaciari, Florence: Edizioni del Galluzzo, 2010.

_____. *Apologia: Ioan. Pici Mirandulae*. Edição de 1532 apresentada por José V. de Pina Martins. Lisboa: O mundo do livro, 1963.

_____. *Commentary on a canzone of Benivieni*, trad. Sears Jayne, New York: Lang, 1984.

_____. *Commentary on a Poem of Platonic Love*, trad. D. Carmichael, Lanham: University Press of America, 1986.

_____. *Commento sopra una Canzone de Amore, De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*. A cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi, 1942.

_____. *Commento*. Trad. Stéphane Toussaint. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1989.

_____. *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques et theologiques*. Edition Établie, Trad. Bertrand Schefer. Paris: Allia, 1999

_____. *Conclusiones Nongentae* [1486]. Città di Castello: Leo S. Olschki, 1995.

_____. *Dell'Ente e dell'Uno*. A cura de Raphael Ebgi e Franco Bancchelli. Testo Latino a fronte. Milano: Bompiani, 2010.

_____. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. A cura de E. Garin. Firenze: Vallecchi, 1946-1952.

_____. *Heptaplus*. La Settemplice Interpretazione Dei Sei Giorni della Genesi [1489]. Carmagnola: Arktos, 1996.

_____. “Letter by Giovanni Pico della Mirandola to Ermolao Barbaro” in BREE, Quirinus. “Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”. *Journal of the History of Ideas*, 1952.

_____; BARBARO, E., “Filosofia o Eloquenza?” [1485]. Napoli: Liguori, 1998 in *Prosatori Latini del Quattrocento*. A cura di Eugenio Garin. Milano-Napoli: Ricciardi Editore, 1952.

_____. *Sonetti*, ed. Giorgio Dilemmi, Torino: Einaudi, 1994.

Obras primárias:

AGOSTINHO, SANTO. *Confissões; De magistro*. Confissões, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; De magistro, tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teologia: Tomo I*. 4. ed. MADRID: Biblioteca de Autores Cristianos, [MMI]. 1026 p. v. 1. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>>. Acesso em: 2018.

BARBARO, Ermolao. “Letter by Ermolao Barbaro to Giovanni Pico della Mirandola” in BREE, Quirinus. “Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”. *Journal of the History of Ideas*, 1952.

BOÉCIO, Severino. *Della consolazione della filosofia*. Volume único. Padova: coi tipi della minerva, 1832. Disponível em: <file:///C:/Users/dezva/Downloads/della_consolazione_della_filosofia.pdf>. Acesso em 2017.

CICERO. *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd, 1928. Disponível em: <http://books.google.com/>. Acesso em 2017.

CICERO. *De republica*. Roma: I IntraText Edition CT, 2007.

MELANCTHON, P. “Melancthon's Reply to G. Pico della Mirandola” in BREE, Quirinus. “Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”. *Journal of the History of Ideas*, 1952. Reprinted in: *Christianity and Humanism: Studies in the History of Ideas*, edited by Nelson Peter Ross (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986).

PASCAL, Blaise. *O homem perante a natureza*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000039.pdf>. Acesso em: 2017.

PLATÃO. *Diálogos I: Apologia, Críton, Eutifron, Lísias, Carmides, Hípias menor, Hípias maior, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge RUIZ, C. García Gual, E. Lledó Íñigo. 1. ed. Espanha: Editorial Gredos, 1985. 592p.

_____. *Diálogos III: Fedón ; Banquete ; Fedro*. Trad. GUAL,G.; HERNÁNDEZ, M; IÑIGO, L; 1. ed. Espanha: Editorial Gredos, 1988. 409 p.

PETRARCA, F. *Rerum familiarium libri I-VIII*, traduzido por Aldos Bernardo, New York: State University of New York press, 1975.

PLOTINO. *Enéada IV*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/293309393/Plotino-Eneada-IV>. Acesso em 2018.

TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. Disponível em: http://www.contactosdeluz.com/Archivos/Trismegisto_Hermes_Corpus_Hermeticum.pdf. Acesso em: 2016.

Obras secundárias:

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, volume 5. Antonio Ramos Rosa et al. Lisboa: Presença, 2000.

ALAVINA, F. de O. *A dimensão estética na filosofia de Pico della Mirandola*. 2012. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2012.

AMBELAIN, Robert. *La Kabbale Pratique*. Paris: Editions Bussière, 1990.

ANGELINI, A. “Il camaleonte in cerca di ordine. Giovanni Pico tra pluralismo religioso e concordia filosofica” in *Pico tra cultura e letteratura dell’Umanesimo*. Bologna: Alma Mater Studiorum, 2017, pp. 25 -40

ARAÚJO, Sergio Xavier Gomes de. “Neoplatonismo renascentista – Pico della Mirandola e o Discurso sobre a Dignidade do Homem” in ARAÚJO, Sergio Xavier Gomes de. *Liberdade e servidão entre o humanismo e a reforma: um enfoque acerca das experiências de subjetividade na cultura do renascimento*. Dissertação (mestrado em história) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2005. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7678/7678_3.PDF. Acesso em: Dez 2015.

AYRES, Lewis. *Augustine and the trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BARON, Hans. *En busca del humanismo cívico florentino: Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Trad. Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: FCE, 1993.

BATTLORI, Miguel. *Humanismo y Renacimiento: Estudios hispano-europeos*. Trad. Montserrat Parramon/Horacio Vázquez. Barcelona: Ariel, 1987.

BLUM, Paul Richard. *Philosophy of religion in the Renaissance Philosophy*. Loyola University Maryland, 2010.

BOER, J.H. “Faith and Knowledge in the Religion of the Renaissance: Nicholas of Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, and Savonarola” in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 83, No. 1, 2009, pp. 51-78.

BORI, Pier C. *Pluralità Delle Vie Alle Origini Del Discorso Sulla Dignità Umana di Pico della Mirandola*. Milão: Feltrinelli, 2000. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?redir_esc=y&hl=pt-BR&id=P6LGsy_wdToC&q=transcender+todo#v=onepage&q=transcender%20todo&f=false>. Acesso em: 2018

BREE, Quirinus. “Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”. *Journal of the History of Ideas*, 1952. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/168861910/Q-Bren-Giovanni-Pico-della-Mirandola-on-the-Conflict-of-Philosophy-and-Rhetoric>> Acesso em 2017.

BURKE, Peter. *O Renascimento*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 1997

_____. *O Renascimento italiano: Cultura e sociedade na Itália*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CALDERA, Federica. Pico della Mirandola: filosofia, cabala e il progetto della concordia universalis. Disponível em: <https://library.weschool.com/lezione/pico-della-mirandola-filosofia-cabala-e-il-progetto-della-concordia-universalis--19195.html>. Acesso em 2018.

CARBONARA, Cleto. *La filosofia di Plotino*. Napoli: Libreria Scientifica, 1954.

CARVALHO, J. “Método de ensino nas Universidades medievais (método escolástico)” in *História das Instituições e Pensamento Político*. s/a, s/p. Disponível em: <http://www.joaquimdecavalho.org/obra/obra_seccao/230>. Acesso em 2018.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmo na filosofia da Renascença*. Trad. João Azanha Jr./Mario Eduardo Viário (gr. e lat.). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Dover, 2000.

_____; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL, John Herman (Eds.). *The Renaissance philosophy of man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1974.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. Trad. Rodrigo Ruza. México: FCE, 1990

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

CHIARADONNA, Riccardo. *Plotino*. Roma: Carocci, 2009.

COPPES JR., Gerson Ribeiro. *Forjando o historiador: periodização e longa Idade Média*. São Paulo: Faces da história, v.2, nº2, p.202-206, jun.-dez., 2015.

CORREIA, L. *Dignidade de Pico a Kant: Da pax filosofica à paz perpétua*. Encontro da ABCP (Associação Brasileira de Ciência Política), 9, 2014, Brasília. Anais... Brasília: s.n, 2014. Disponível em: <<https://cienciapolitica.org.br/eventos/9o-encontro-abcp/anais?page=17>>. Acesso em 2018.

D'AGOSTINHO, M. *A arquitetura, o corpo e o espelho sobre a beleza e o tempo na arte do Renascimento e em nossos dias*. Tempo social. vol.15 no.1 São Paulo Apr. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702003000100007>. Acesso em 2017.

DAL RI, Luciene. “Dignitas: continuidades e descontinuidades entre o antigo e o medieval”. *Pistis&Praxis: teologia pastoral*, Curitiba, v. 3, n. 6, p. 753-772, set. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/2749/2671>>. Acesso em: 2018.

DE AZEVEDO, E. *Natureza humana e liberdade na oratio de hominis dignitate de Pico della Mirandola*. Dissertação (mestrado em filosofia): Universidade Estadual do Ceará, 2013

DOUGHERTY, M. “Three Precursors to Pico della Mirandola’s Roman Disputation and the Question of Human Nature in the Oratio” in *Pico della Mirandola: New essays*. Editado por Michael Dougherty. Cambridge: Cambridge Companions to philosophy, 2007. p. 114- 151.

_____. *Two possible sources for Giovanni Pico della Mirandola's 'Oratio' (Shedding light on the history of Renaissance humanism)*. Vivariu [0042-7543]. Vol. 40, n.2, p. 219 -241. 2002. Disponível em: <<http://periodicos.capes.gov.br>>. Acesso em: Dez 2015.

DRESDEN, Sem. *O humanismo no Renascimento*. Trad. Daniel Gonçalves. Porto: Inova, 1968.

EDELHEIT, Amos. *Ficino, Pico and Savonarola: The evolution of Humanist Theology*. Boston: Brill Academic Pub, 78v, 2008.

FARMER, Stephen A. *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486): the evolution of traditional religious and philosophical systems*. Tempe: medieval and Renaissance texts and studies, v.167, 1998.

FORNACIARI, Paolo Edoardo. *L'itinerario qabbalistico di Giovanni Pico della Mirandola*. Livorno: s.ed, 2000.

FORTUNE, DION. *A Cabala Mística*. 1935. Disponível em: <http://www.samaelgnosis.mx/libro/html/cabala_mistica/index.htm>. Acesso em: 2017.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin- Français*. Paris: Hachette Education, 2016

GARIN, E. *Idade Média e Renascimento*. Trad. Isabel Teresa Santos/Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *La revolución cultural del Renacimiento*. Trad. Domènec Bergadà. Barcelona: Crítica, 1984.

_____. *El Renacimiento italiano*. Trad. A. Vicens. Barcelona: Ariel, 1986.

_____. *O zodíaco da vida: A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Trad. Isabel Teresa Santos/Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Estampa, 1997.

_____. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. Cecília Prada. Rev. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Unesp, 1996.

GIUSTINIANI, Vito R. *Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'*. University of Pennsylvania, Vol. 46, N. 2, Apr. - Jun., 1985, pp. 167-19. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709633>>. Acesso em: 2017.

GRANADA, Miguel Angel. *Cosmologia, religion y politica en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos, 1988.

HADOT, Ilsetraut. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the harmonization of Aristotle and Plato*. Boston: Brill, 2015.

HILLAR, Marian. *From logos to trinity: the evolution of religious beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HANKIS, James. “Dois Intérpretes do Humanismo Renascentista no Século XX: Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller”. Trad. Deolinda M. Vila-Chà. *Revista Portuguesa de Filosofia* 58 (2002), P. 903-916.

KAMEN, Henry Arthur Francis. *O amanhecer da tolerância*. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, s/a.

KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbala*. Weiser Books; Edição: Revised ed. 1982

KRAYER, J. “Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy” in *Pico della Mirandola: New essays*. Editado por Michael Dougherty. Cambridge: Cambridge Companions to philosophy, 2007. p. 13-36.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Comp. M. Mooney. Trad. Federico Patán López. México: FCE, 1993.

_____. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Trad. María Martínez Peñaloza. México: FCE, 1970.

_____. *El pensamiento renacentista y las artes – Colección de ensayos*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Taurus, 1986.

_____. *Renaissance Thought: The Classic Scholastic And Humanistic Strains*. New York: Harper & Brothers, 1961, p. 23 Disponível em: <<https://archive.org/details/renaissancethoug008962mbp>>. Acesso em 2017.

_____. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Trad. port. Arthur Morão, Lisboa: Edições 70, 1954.

KURYLEWICZ, G. *Being and Good according to Giovanni Pico della Mirandola*, Lublin: KUL, 2004

L'ODYSSÉE DES DROITS DE L'HOMME. Paris: L'Harmattan; La Librairie des Humanités, 2003. Tome 1, p. 13-47.

LA FONDAZIONE VALLA (*Scrittori greci e latini*). *La rivelazione segreta di ermete trismegisto*. Cura de P. Scarpi. 1. Ed, Milão: Mondadori, 2 v. 2011.

LACERDA, B. A. *A dignidade humana em Giovanni Pico della Mirandola*. 16 Revista Legis Augustus, Vol. 3, n. 1, p. 16-23, 2010.

MARTINS, José V. de Pina. *Giovanni Pico della Mirandola no V centenário de sua morte*. Lisboa: Inst. da Biblioteca Nacional e do Livro, catálogo 47, 1994.

MATOS, M. C. de. *Giovanni Pico, o cultor das línguas orientais, o averroísta e sua epistolografia*. HVMANITAS, XLVIII. 1996. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas48/17_Cadafaz_de_Matos.pdf>. Acesso em: 2017.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MORAND, Anne-France. *Études sur les Hymnes Orphiques*. Genève: Budé. 148v, 2001.

NEUSER, Wolfgang. *The education and the concept of the individual in the Renaissance*. Educação, n.1, 2011, 34 v, p.25 -32.

NICHOLS, V. *Nombreux sont ceux qui se essayés à la définition de la dignité humaine, et nombreux sont ceux qui se sont trompés*, 2012. Disponível em: <<https://www.lacroix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2498/Qu-est-ce-que-la-dignite-humaine-2013-04-09-934385>>. Acesso em 2017.

PELE, A. *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo en el humanismo del Renacimiento*, 2010. Disponível em: <<https://international.vlex.com/vid/antropologia-dignitas-hominis-407452526>>. Acesso em 2017

POCOCK, John G.A. *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Trad. Marta Vasquez-Pimentel/Eloy Garcia. Madrid: Tecnos, 2002.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Do Humanismo Ridículo: a crítica da perfectibilidade em Pascal e Lutero*. Kriterion, Belo Horizonte, nº114, 2006, p.347-366.

PROGETTO PICO DE HOMINIS DIGNITATE: Um progetto de collaborazione tra Università degli studi di Bologna e Brown University Disponível em: <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/>. Acesso em 2017.

RAMOS, María José Vega. *La solitaria oscuridad del padre. El Dios de las tinieblas en la Oratio de dignitate hominis de Pico della Mirandola*. Quaderns d'Italia, n. 6, 2001, p. 195-200, 2001. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/QuadernsItalia/article/download/26248/26082+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: Dez 2015.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Do humanismo a Descartes*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REVERSO, L. “La pensée juridique romaine face aux Droits de l’Homme: l’exemple de Cicéron” in *L’Odysée des droits de l’homme*, Tome 1, Paris: L’Harmattan, La Librairie des Humanités, 2003, pp.13-47

RIVA, M. Pico e il Post-umanesimo: attualità e inattualità di un pensiero vivente in *Pico tra cultura e letteratura dell’Umanesimo*. Bologna: Alma Mater Studiorum, 2017, p. 65 - 70.

ROHDEN, Valério. *Pico della mirandola e a natureza humana*. Organon. v. 12, n. 12, 1967. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/38968/24910>>. Acesso:2017.

ROSEN, M. *Dignity: its history and meaning*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.

RUKTIN, H. Darrel. “Mysteries of attraction: Giovanni Pico della Mirandola, astrology and desire”. Studies in *History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. New York University: Institute for the Study of the Ancient World. 41, 2010, p. 117–124.

SAFA, Karine. *L’humanisme de Pic de la Mirandole*. Paris: J. Vrin, 2001.

SALATINI, Rafael. *O tema da dignidade humana em Pico*. REVISTA: Cultura e Direitos Humanos nas Relações Internacionais Vol. 2: Reflexões sobre direitos humanos, 2017. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/31422726-O-tema-da-dignidade-humana-em-pico.html>>. Acesso em 2017.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *O espírito das letras: Ensaio de hermenêutica da modernidade*. Estudos gerais: série universitária. Lisboa, 2007.

_____. *Linguagem, retórica e filosofia no Renascimento*. Lisboa: colibri, 2004.

SCHOLEM, Gershom. *Origins of the Kaballah*. Princeton: Princeton University Press Editado por R. J. Zwi Werblowsky, Traduzido do Alemão por Allan Arkush, 1987.

SECRET, François. *Les Kabbalistes Chrétiens De la Renaissance*. Archè, 1985.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 2000.

SMITH, J. *The Morality of Rhetoric in Giovanni Pico della Mirandola’s Oration*. 74 f. 2004, (Honours thesis) – Faculdade de artes, departamento de história, Universidade de Melbourne.

SOARES, André. *Um breve apontamento sobre o conceito de dignidade da pessoa humana*. Presbíteros, set, 2009. Disponível em: <<http://www.presbiteros.org.br/um-breve-apontamento-sobre-o-conceito-de-dignidade-da-pessoa-humana/>>. Acesso em 2017

TOUSSAINT, S. *L’esprit du quattrocento*. Paris: Honoré Champion, 1995.

TRUGLIA, Craig .*Al-Ghazali and Giovanni Pico della Mirandola on the question of human freedom and the chain of being.(Report)*.Philosophy East and West, Vol.60, p.143(24), 2009.Disponível em: <<https://www.highbeam.com/doc/1G1-223373618.html>>. Acesso em: 2017.

UŽDAVINYS, Algis. *Orpheus and the Roots of Platonism*. London: The Matheson Trust, 2011.

VALCKE, L. *Jean Pic de la Mirandole et le chant néoplatonicien*. Laval théologique et philosophique: Laval, 49(3), 487– 504, 1993.

VALVERDE, Antônio José Romera. “Contributions to Oratio de Hominis Dignitate by Pico della Mirandola”. *Revista de filosofia Aurora*, vol.21, n.29 p.457 -480, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.capes.gov.br>>. Acesso em: 2017.

VÉDRINE, Hélène. *As Filosofias do Renascimento*. trad. Maria Albery. Lisboa: Europa-América. Coleção Saber, 77, 1974.

_____. *Philosophie et magie à la Renaissance*. Paris:Le Livre de Poche, 1996.

VEJA, González Felipe. “El estilo de uma felicidad teológica truncada: las espístolas de bien vivir y treinta y seis Reglas espirituales de Pico dela Mirandola en la version romance del bachiller Pedro de rua”. *eHumanista*, 28, p. 437 – 469, 2014.

VILLARI, P. *Life and times of Girolamo Savonarola*. Trad. Linda Villari. London: T. Fisher Unwin LTD, 1888, p.75. Disponível em: <<https://ia800206.us.archive.org/25/items/lifetimesofgirol00vill/lifetimesofgirol00vill.pdf> > Acesso em: 2017.

VINCENTI, U. *Diritti e dignità umana*. Bari: Laterza, 2009.

VLAHOU, A. *Itália esclarece mistério sobre morte de filósofo renascentista*, 8 fev.2008. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2008/02/080208_mirandola_misteriorg.shtml>. Acesso em 2017

WALLEN, Jr. *Our natural and original illness": tracking the human/animal distinction in montaigne and Nietzsche*. Comparative literature studies, vol. 52, n.3, p.449 -478, 2015. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/comparative_literature_studies/v052/52.3.wallens.pdf>. Acesso em: 2017

WIND, Edgar. *Mystères Paiens de la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1992.

WIRSZUBSKI, Chaim. *Pic de la Mirandole e la cabale*. Paris: éditions de l'éclat, 2007.

WIRSZUBSKI, Chaim; KRISTELLER, Paul Oskar. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge : Havard University Press, 1989.