

Liberdade e devoção: a afirmação da nova religiosidade humanista nos primeiros tempos do Renascimento

Sergio Xavier Gomes de Araújo¹

Resumo: Trata-se aqui de investigar a essência da religiosidade cristã dos primeiros humanistas em suas relações vivas com a promoção de um amplo movimento de renovação política e cultural baseado no resgate da cultura clássica. A fim de examinar suas implicações profundas no que dizia respeito à antropologia humanista em seu ideário de valorização da natureza do homem, damos ênfase ao exame dos ideais filosóficos e religiosos do neoplatonismo florentino, especialmente conforme aparecem no *Discurso sobre a Dignidade Humana* de Pico Della Mirandola.

Palavras-chaves: Humanismo – Reforma – Neoplatonismo.

1. Humanismo e aspirações reformadoras

Em seu já clássico *Humanismo e Religiões no Renascimento* Delio Cantimori investigou uma questão de fundamental importância no que diz respeito ao esforço por uma compreensão mais adequada do clima intelectual que marcou o período de maior vigor da cultura renascentista, imediatamente anterior ao rompimento com a Igreja Romana promovido por Lutero em 1520 e à expansão da fé reformada, cujo espírito irracional baseado na leitura do Antigo Testamento negava frontalmente

¹ Doutorando do Departamento de História Social da Cultura da PUC-Rio.
E-mail: s.xaviergomesdearaujo8@gmail.com

os valores de otimismo quanto às capacidades naturais do homem e à sua experiência no mundo, que se constituía no cerne do movimento humanista. Contudo, para apreender melhor o conteúdo deste ideário, forjado sob o resgate da cultura clássica e o alcance de sua essência renovadora, Cantimori atentou para a força de sua dimensão religiosa espiritualista e anticlerical, assim como para o anseio por reformas disseminado nas obras dos humanistas dos séculos XV e XVI. Embora estas tivessem então o caráter vago de uma esperança partilhada e não o rigor doutrinário da fé luterana, serviriam de inspiração para a cisão posterior do protestantismo no âmbito da cristandade ocidental. Assim, apesar de sublinhar as motivações essencialmente opostas entre Humanismo e Reforma, o esforço de Cantimori foi no sentido de resgatar suas conexões fundamentais antes que se resolvessem em formas profundamente diferenciadas. Com efeito, a religiosidade reformada beneficiou-se num primeiro momento da crítica das fontes bíblicas inaugurada por Lorenzo Valla e identificou-se com o repúdio dos humanistas pelos debates teológicos e abstratos da escolástica medieval e com sua busca por uma fé mais viva, pautada no espírito e na crítica aos costumes dissolutos dos membros do clero. Cantimori procurava superar então uma velha dicotomia perpetrada de diversas maneiras pela historiografia tradicional que tendia a exagerar o espírito laico da cultura humanista fazendo perder de vista o vigor de sua religiosidade e o importante papel que esta cumpria em seu ideal de valorização do homem.

Esta tendência teve na obra de Jacob Burckhardt, *A Cultura do Renascimento na Itália*, uma de suas raízes mais expressivas e influentes, no entendimento do humanismo renascentista sob o signo do individualismo, do estímulo à criação artística e ao conhecimento científico e, neste sentido, como inaugurador da modernidade, dada à sua essência anticristã e não teológica. Tal tradição se robusteceu mais tarde quando Ernst Troeltsch² procurou demonstrar que a Reforma se impôs no Ocidente como um retrocesso, uma mera continuação dos ideais medievais de desdém pela cultura secular, situando no primeiro plano da vida

humana a religiosidade e a esperança pela salvação. De todo modo, outra corrente historiográfica de contraposição entre os dois movimentos se estabeleceu na direção contrária com Leopold Von Ranke em sua *História da Alemanha na época da Reforma*, aonde esta era por sua vez, concebida como impulsionadora dos tempos modernos, a partir da atenção dada às conseqüências práticas de sua nova teologia, cujo alcance renovador desencadeou um movimento de mudanças políticas e socais muito mais profundas do que pretendiam os humanistas italianos, em sua defesa da liberdade cívica, dizendo respeito à criação de novas bases morais para o exercício da vida pública.

O que interessava a Cantimori não era a discussão acerca da precariedade ou solidez dessas teses, mas sim mostrar que o desdém pelas relações existentes entre aspiração humanista renovadora e anseio pela reforma da cristandade impossibilitava o vislumbre da atmosfera intelectual dos primeiros tempos da Renascença, em que ambos se misturavam num amplo movimento de renovação política e cultural liderado pelos humanistas. Neste contexto, que remontava ao espiritualismo de Dante e Petrarca, o culto à moralidade dos antigos e o cultivo das *humanae litterae* fazia-se indissociável do projeto de transformação espiritual dos homens e do estabelecimento de uma nova devoção, conscientemente livre da tradição eclesiástica, inspirada na figura de Cristo, como imagem da semelhança essencial entre homem e Deus, cuja relação direta os humanistas procuravam implementar, a partir do exercício das faculdades naturais do espírito. De fato, um outro ideal de reformas, humanista e católico, triunfou então como uma expectativa geral, antes que a voz de Lutero se fizesse ouvir por toda a Europa. Essa religiosidade não era menos forte do que a religiosidade reformada, mas a natureza do interesse por temas de teologia por parte de humanistas como Lorenzo Valla e Marsílio Ficino, formados mais pelos clássicos latinos do que pelos doutores da Igreja, não era de ordem teórica e doutrinária, mas sim eminentemente ética e prática. Não se orientava portanto pela ruptura com o catolicismo mas, ao contrário, fundada na ânsia de uma transformação moral profunda, tinha o espírito conciliador como valor mais alto, adequando-se aos ensinamentos cristãos mais simples, de fraternidade, humildade e tolerância.

2 Ernst Troeltsch procurou sustentar sua tese num estudo datado de 1906 intitulado "Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt" publicado na *Historique Zeitschrift*.

Um exemplo significativo desta atitude pode ser encontrado na filosofia de Pico Della Mirandola, conforme expressa em suas *Novecentas Teses* de 1486, aonde, conforme veremos melhor mais tarde, ele afirmava sua reverência pelas tradições antigas das mais variadas fontes, da escolástica medieval ao averroísmo, do pitagorismo à cabala judaica e às ciências ocultas. O jovem humanista do círculo neoplatônico de Ficino se esforçava assim pelo estabelecimento de uma nova fé cristã, centrada no desenvolvimento das potencialidades do espírito e da excelência de sua formação, aonde podiam agrupar-se em harmonia as correntes mais diversas de pensamento e aparentemente mais opostas. Não por acaso, com efeito, seus contemporâneos o qualificavam de *Príncipe da Concórdia*, idealizador da *Pax Philosophica*.

Com efeito, a partir das reflexões dos humanistas do século XV as doutrinas da religião e da teologia secularizavam-se, convertendo-se em problemas essenciais da vida cultural e da educação moral dos homens. Neste contexto o Humanismo retomou o velho debate teológico da Idade Média sobre as relações entre liberdade do agir humano e a necessidade da onipotência divina como um tema importante para a afirmação de seu ideário. O tratado *De libero Arbitrio* de Lorenzo Valla, escrito em 1436 inaugurou este debate no Renascimento na tentativa de harmonização entre a determinação divina do mundo, característica dos autores medievais e a nova valorização da liberdade. Com efeito se a abordagem desta questão era do domínio da teologia e se da perspectiva de seus termos tradicionais Valla era forçado a reconhecer em sua obra que se tratava de um problema insolúvel, isso não impedia sua observação moralista e ativista de valorização da reforma do espírito. Ao fim e ao cabo não podia negar as virtudes de uma conduta piedosa, conforme os ensinamentos de Cristo e voltada para sua propagação no mundo social: “É útil a ciência divina? Mais útil é a caridade.”

O ímpeto desta renovação em Valla encontrava sua expressão mais alta na crítica filológica, que transpôs de seu estudo da literatura clássica para o exame do conteúdo das Santas Escrituras. O sentido genuíno da mensagem divina passou a derivar então dos esforços investigativos da razão, a partir do estudo do grego e do latim dos antigos, para a apreensão das verdades divinas em sua pureza, tal como proferidas em seu

idioma autêntico, obscurecido por séculos de obscurantismo medieval. Sua obra *De professione religiosorum* se constitui num bom exemplo para que possamos apreender a dimensão ética que tinha o estudo das *humanae litterae* no âmbito da cultura humanista, a partir dos estudos críticos de Valla. Nela o humanista demonstrou com argumentos filológicos a apropriação errônea do termo latino “*religiosus*” feita pela tradição medieval, que de seu significado primeiro, designando os espíritos piedosos e devotos, passou a nomear os membros de uma ordem ou do clero regular, atestando sua posição superior ao restante dos fiéis no que dizia respeito à profissão de fé cristã e à conquista da salvação. Com isso Valla proclamou a igualdade do estado laico e clerical perante a justiça de Deus. Afirmando que todos os bons cristãos eram “*religiosus*” ele acusava os membros das ordens religiosas de se arrogarem privilégios imerecidos e conclamava todos os fiéis a desenvolver suas qualidades naturais numa conduta virtuosa, conforme a pureza da religiosidade cristã, para que pudessem realizar sua dignidade própria e se conduzissem em direção à salvação.

O chanceler florentino Coluccio Salutati também louvou o cultivo das *humanae litterae* para a excelência da formação dos espíritos no interior da República. Podemos encontrar em seu epistolário defesas apaixonadas e contundentes do estudo dos poetas latinos contra aqueles que o condenavam em nome da instrução tradicional que reconhecia o autêntico cristão exclusivamente por sua fé nas Santas Escrituras e pelo cumprimento dos sacramentos. Uma delas está em carta de 1498 a Pellegrino Zambecari, seu freqüente correspondente, aonde Salutati exaltou as qualidades da vida ativa, dedicada aos negócios da vida pública, procurando dissuadir seu amigo da decisão de abandoná-la para uma vida retirada e solitária voltada para a contemplação da perfeição divina.

É significativa a defesa da dignidade da poesia neste contexto, tomando toda a primeira parte da carta. Dada a importância que concedia à questão Salutati quis responder imediatamente às acusações feitas por Zambecari contra a poesia, como falseamento da verdade das coisas sob a elegância da linguagem. Afirmava assim o papel crucial que o louvor dos poetas às ações virtuosas dos homens cumpria na vida

republicana enquanto estímulo fundamental da boa conduta a serviço da comunidade civil. Exaltando suas altas prerrogativas Salutati lembrou que os santos e os grandes Padres da Igreja haviam utilizado largamente a poesia dos antigos para transmitir as verdades eternas das coisas de Deus:

Farei um esforço para defender os poetas os quais os Apóstolos e os sacros doutores de Teologia (que dão crédito à fé católica e a defendem) citam por eles mesmos, e mostrarei que estes autores não devem ser rejeitados mas devem ser considerados admiráveis e úteis. Que asneira mais estúpida pode se imaginar do que condenar, por uma opinião errada, os grandes poetas, cujos ditos enobrecem a eloquência de Jerônimo, fazem brilhar a de Agostinho e florescem a de Ambrósio (...). (Salutati 6, p. 95)

Desta forma, sob a autoridade transcendente das Escrituras Sagradas, a poesia encontrava a confirmação inquestionável de seu valor, como uma das mais altas criações humanas pois possibilitava a expressão mais perfeita do conteúdo das verdades divinas. Deste modo, da mesma forma, quando aplicada no domínio secular das coisas do mundo humano, possuía a grande prerrogativa de conferir-lhe sua dignidade e virtudes próprias face à transcendência das coisas de Deus. Embora, como sublinhava Salutati, a verdade manifesta pela linguagem poética das Escrituras fosse de um nível muito mais elevado do que a que se expressava no louvor das ações humanas, isso não significava que não deveríamos ter reverência pelos autores que tomavam emprestado dos antigos, tal como os grandes santos e filósofos cristãos, a beleza de suas formas discursivas para expressar sob a mais plena pureza a verdade mais digna da dinâmica dos negócios dos homens ou seja, o valor da virtude e o desprezo do vício. Desta perspectiva Salutati rebatia as acusações de Zambecari contra a poesia, retomando a definição da *Poética* de Aristóteles, para quem o poeta deveria invariavelmente ser homem da mais alta virtude, dada suas altas funções no âmbito da vida civil.

Com efeito, contra a opção de seu amigo por uma vida solitária e ociosa, ele logo iria opor, na segunda parte da carta, a excelência de uma vida ativa inspirada na imitação dos grandes exemplos de virtude celebrados pela poesia secular, como meio privilegiado de alcance da salvação. Embora admitisse a superioridade da vida contemplativa por ligar-se ao amor eterno de Deus e excluir de suas preocupações as necessidades da existência terrena, o humanista atentava também para o fato de que poucos estavam realmente preparados interiormente para ela e que na maior parte dos casos o autoexílio dos negócios humanos não significava mais que fuga do compromisso com os próprios deveres motivado por indolência ou presunção, ocasionando freqüentemente numa multiplicação dos próprios vícios.

Desta forma, Salutati não poupou esforços para convencer Zambecari a não abandonar a vida pública, sob pena de distanciar-se do verdadeiro amor cristão consubstanciado na reforma moral do espírito e nas boas ações exercidas em benefício de seus pares. Se o encontro com Deus era duvidoso sob a adoção de uma vida solitária, o caminho que se tomava em direção a ele era sempre certo no exercício de uma boa conduta no mundo público, pois esta se constituía numa primeira etapa propriamente humana para o caminho da salvação e adequada às suas formas peculiares de vivência da fé, no âmbito da experiência no mundo:

Claramente sua retirada do mundo pode enviar seu espírito das coisas divinas e precipitá-lo nas coisas terrenas, e quanto a mim, permanecendo nos negócios do mundo posso alçar meu coração para o paraíso. Quanto a você, se esforçar-se para servir à sua família, seus filhos, seus parentes, amigos e sua pátria (que abarca a todos), não poderá falhar em agradar a Deus. (...) A vida ativa é inferior, mas freqüentemente é preferível. Embora a vida contemplativa seja matéria de escolha e a vida ativa diga respeito às coisas necessárias à vida, ela não é tão atada à existência que não se baseie na consideração sobre o agir bem. Ainda assim você não acredita que esta forma de vida abre um caminho

para o céu? A eterna beatitude é um ato, não uma posse, é dada pelo amar, pelo conhecer e pelo deleitar-se; todas as operações discursivas e especulativas cessam nisso. (Salutati 6, p. 110-111)

2. A Dignidade do Homem: a nova apologética do cristianismo de Pico Della Mirandola

A essência da religiosidade humanista, oposta às abstrações da escolástica medieval e centrada na valorização das capacidades do homem ganhou sua formulação filosófica mais profunda com o círculo neoplatônico de Marsilio Ficino, na Academia de Florença, e sobretudo com a antropologia de Pico Della Mirandola, que dedicou uma obra ao motivo fundamental de seu pensamento, o homem, com seu *Discurso sobre a Dignidade Humana*, de 1486. Estes autores procuraram destruir o antigo edifício filosófico erigido pela teologia escolástica usando seus próprios termos, procurando fundamentar em bases teóricas mais firmes a afirmação das novas relações entre homem e Deus.

Tal como já havia feito Marsílio Ficino em sua *Theologia Platônica* Pico procurou compreender a natureza própria do homem a partir da restauração da cosmologia aristotélico tomista da organização hierárquica dos elementos do universo de acordo com a proximidade em relação ao seu ponto mais alto, a perfeição divina. Esta concepção na *Theologia* de Ficino se distinguia das formulações tradicionais por ter o homem como centro: situado num ponto médio entre as esferas celestes dos anjos e as regiões mais baixas dos animais ele se definia como meio de todas as coisas criadas realizando a unidade dinâmica e a harmonia primordial entre os elementos pela força do espírito e do intelecto, que desta forma, o levava à comunhão direta com a bondade infinita de Deus. Com efeito, o tema central da *Theologia* de Ficino não era outro senão a ascensão da alma humana à imortalidade e sua semelhança com Deus, a ser realizada pela ação criativa e pelo exercício do conhecimento filosófico-religioso. A identificação da natureza do homem aqui, portanto, não era dada pelo seu lugar fixo na hierarquia do cosmos, como queriam os autores medievais, mas sim por sua posição central

como centro ontológico do universo, que lhe permitia impulsionar-se em direção à mais alta perfeição através da vivência de seu amor inato da transcendência divina.

No *Discurso sobre a Dignidade Humana*, entretanto, Pico Della Mirandola foi mais longe na idealização da liberdade do homem do que seu mestre neoplatônico na *Theologia*. Antes de tudo, sua antropologia não se baseava na identificação de uma essência universal da alma. Ao restaurar a concepção hierárquica do cosmos Pico não assinalou nele um lugar próprio para o homem, ainda que privilegiado, como meio de sua ascensão. Ao contrário de Ficino, que celebrou o amor da perfeição de Deus, inato ao espírito, ele entendeu a dignidade própria e superior do homem em sua semelhança com Deus na ênfase em sua liberdade e não em sua universalidade. Segundo essa definição no *Discurso*, cessavam de existir para ele as regras da criação. Se todos os demais elementos do cosmos eram identificados em termos de substância, decorrente de sua posição na hierarquia do cosmos, a natureza humana distinguia-se por sua insubstancialidade, isto é, por seu caráter eminentemente dinâmico, por sua mobilidade fundamental. Desta perspectiva, Pico narrava sua versão da criação do homem pelo demiurgo em trecho célebre dos inícios do *Discurso* em que salientava de maneira ousada os poderes ilimitados e os grandes méritos do livre arbítrio:

A ti ó Adão, não te temos dado nem uma sede determinada, nem um aspecto peculiar, nem um múnus singular precisamente para que o lugar, a imagem e as tarefas que reclamas para ti, tudo isso tenhas e realizes, mas por mérito de tua vontade e livre consentimento. (Della Mirandola 4, p. 53)

Assim, a dignidade do homem conforme delineada por Pico, dependia menos de seu ser do que de seu livre arbítrio, ou, em outras palavras, seu ser era fruto de seu agir constante: “poderás descer ao nível dos seres baixos e embrutecidos; poderás ao invés, por livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores, que são divinos.” (Della Mirandola 4, p. 54). Se o humanista operava com a retomada da noção do homem como microcosmo do universo, já presente na mitologia das

mais diversas culturas da Antigüidade, o fazia sob uma inflexão de extrema importância para o pensamento da Renascença em seu apreço constitutivo pela renovação política e cultural da vida. Tal idéia, com efeito, já não possuía mais seu sentido tradicional da definição do homem como produto compósito dos elementos, que implicava em sua similaridade com a natureza, mas ressurgia no *Discurso* de Pico para acentuar sua diferenciação fundamental pelo poder de autodeterminação do espírito, capaz de assemelhar-se a qualquer modo de vida natural, segundo sua própria vontade, sem ter entretanto em nenhum deles sua forma determinada:

A ele foi dado possuir o que escolhesse; ser o que quisesse. Os animais, desde o nascer, já traziam em si, o que irão possuir depois. Os espíritos superiores, a partir do início, ou logo depois, já eram aquilo que pela eternidade seriam. No homem todavia, quando este estava por desabrochar, o Pai infundiu nele todo tipo de sementes, de tal sorte que tivesse toda e qualquer variedade de vida. (Della Mirandola 4, p. 54)

Como destaca Ernst Cassirer, neste sentido, o pensamento de Pico expressava o confronto entre dois pólos, representantes de uma tensão moral peculiar ao espírito do Renascimento em suas exigências quanto à fundamentação da vontade do homem e de seu conhecimento, ou seja, da dialética entre um total *voltar-se para o mundo* e um total *separar-se dele* (Cassirer 2, p. 101). Com efeito, a insubstancialidade natural do homem e sua liberdade eram as condições primeiras de seu impulso para o conhecimento das coisas do mundo, pelo qual passava também a conhecer-se a si mesmo em sua própria esfera de determinação, percorrendo livremente a hierarquia dos elementos. Deste modo Pico estimulava no *Discurso* a livre atividade do intelecto enfatizando suas altas prerrogativas:

Desperta e exorta para o conhecimento de toda a natureza da qual o ser humano é o meio-termo e como que a síntese.

Pois quem a si mesmo conhece, em si tudo o mais conhece, como já escreveram, primeiro, Zoroastro, e depois, Platão e Alcibiades. (Della Mirandola 4, p. 76)

De fato, de acordo com essa tradição o conhecimento de si dependia do conhecimento da diversidade do Todo que constituía o mundo natural, tanto quanto o conhecimento do Todo implicava a liberdade de não se estar ligado a nenhum de seus elementos, definindo-se como habilitação exclusiva do espírito humano. A dualidade essencial entre homem e natureza era portanto mantida e assim o valor superior e peculiar do espírito. Esta dualidade remetia, na verdade a uma das noções básicas do neoplatonismo florentino, que irrompia tanto na obra de Pico quanto na de Ficino, isto é, da interpenetração entre os conceitos de *transcendência* e de *participação*. Da perspectiva platônica, com efeito, a *transcendência* exigia a *participação* tanto quanto a *participação* exigia e instaurava a *transcendência*. Este movimento que levava à ascensão do homem às esferas celestes e à união com Deus se realizava pelo livre ato do conhecimento intelectual, que promovia simultaneamente o encontro do homem com o mundo e a realização de sua dignidade própria e diferenciada em relação à natureza.

2.1. Devoção Humanista e dignidade do mundo da Cultura

Thomas Greene reconheceu no *Discurso* a enunciação de uma corrente de pensamento bastante marcante na literatura humanista de uma maneira geral, ou seja, da concepção da personalidade como flexível e moldável livremente pela determinação da vontade humana (Greene 5, p. 241). Através dela ele estabeleceu o conceito de flexibilidade vertical do *self*, ou seja, de sua transformação como meio do alcance da perfeição divina. Tal noção no Humanismo, no entanto, se inspirava menos nas fontes cristãs que em sua articulação com os ideais de Cícero, que postulavam o grande valor da educação moral e secular na virtude, como expressão do desenvolvimento do espírito. Esta visão era completamente ausente nas tematizações medievais acerca da natureza humana, rigidamente determinada por seu lugar na hierarquia cosmológica no âmbito da tradição escolástica e definitivamente predestinada à

danação segundo o pensamento agostiniano de ênfase em sua essência decaída. Constituiria-se contudo num princípio fundamental do projeto humanista de uma ampla reforma pedagógica, baseada no estudo da literatura clássica e dos ensinamentos cristãos, conforme apareciam na palavra original das Escrituras. Embora esta idéia de flexibilidade vertical do *self* e do caráter informe e neutro do espírito tivesse uma formulação bastante extravagante no *Discurso* de Pico, como salienta Greene, a essência deste ideal esteve também presente sob a confiança nos poderes da educação por parte de autores como Erasmo de Roterdã e Juan Luis Vives, por exemplo, empenhados no esforço de promover a reforma dos homens e orientá-los no caminho da verdadeira fé (Greene 5, p. 243).

Pico compôs o *Discurso sobre a Dignidade Humana* originalmente para servir de introdução à defesa de suas *Novecentas Teses* em Roma, sobre cujo ecletismo falávamos mais acima. O conteúdo filosófico e religioso da obra, receptivo às mais diversas tradições, fora condenado como herético pelo Papa Inocêncio III, especialmente pela afirmação do humanista de que o estudo da Cabala e das ciências ocultas se constituía na melhor forma de certificar o conteúdo verdadeiro das Escrituras. De todo modo o *Discurso* ganharia vida própria mais tarde, tornando-se a obra melhor conhecida da literatura filosófica do primeiro Renascimento e mais emblemática da ambiência intelectual da época. Como afirma Cantimori:

Nesta meditação e exaltação das elevadas possibilidades do homem, nesta reinterpretação da religião cristã que é filosófica e conscientemente cultural, se satisfaz e se acalma o ímpeto religioso do Humanismo: a “*reformatio*” de cuja necessidade partira este, se converte em “*renovatio*” da vida cultural (...). (Cantimori 1, p. 156)

Mas o ecumenismo e o espírito conciliador do pensamento de Pico levaria especialistas³ como Eugenio Garin e Paul O. Kristeller a

3 Eugenio Garin, *Pico Della Mirandola, Vita e Dottrina*. P. O. Kristeller, *Ocho del Renacimiento italiano*.

considerar sua obra como não mais que um curioso exemplo de sincretismo. Deste ponto de vista, a partir do conteúdo das *Novecentas Teses*, ela surgia como uma combinação excêntrica de problemas incompatíveis, uma curiosidade literária, sem coerência interna, e portanto indigna de figurar na História da verdadeira filosofia. Mas, como nos mostra Cassirer, tal julgamento se revela totalmente equivocado tão logo analisamos mais de perto e com mais cuidado a sua obra (Cassirer 2, p. 91). Isto é, quando resgatamos seu princípio norteador, que lhe confere unidade interna e que se encontra subjacente ao ecumenismo, centrado na antropologia do *Discurso sobre a Dignidade Humana*, em seu estímulo ao exercício do intelecto. Com efeito, desta perspectiva, todas as manifestações do impulso do homem para o conhecimento religioso e filosófico ao longo do tempo, ganhavam valor enquanto realização de sua dignidade. Assim, no âmbito das *Novecentas Teses*, a História da filosofia se instituiu como espaço de manifestação da razão criativa em sua ânsia de alcançar a perfeição divina. A concepção da dignidade humana era sua *occulta concatenatio*, que conferia sentido à diversidade dos temas de que se compunha.

O que despontava desde já nesta antropologia era a incompletude essencial da natureza humana, desprovida de um lugar no cosmos e fadada ao movimento do puro *vir-a-ser*. Se o mundo natural era substancial e estático o homem era mundo racional e dinâmico, em sua busca incessante da unidade absoluta com Deus. Esta contudo, é preciso lembrar, em seu caráter atemporal e absoluto, Pico definia como definitivamente inacessível ao conhecimento, podendo tornar-se manifesta pelo homem entretanto através do pensamento simbólico e de sua visão intelectual.

Deste modo pode-se compreender melhor o valor intrínseco que o humanista conferia às especulações filosóficas e religiosas: a dignidade humana consistia sobretudo na busca da verdade e não em sua posse. Assim exaltou as qualidades do cultivo da filosofia como preparação para a ascensão última do espírito humano em direção a Deus:

Não seria ela (a filosofia) que nos iria propiciar a verdadeira tranquilidade e a paz sólida. Pois isso é competência e privi-

légio de sua senhora, ou seja, a santíssima teologia. Para esta, aquela indicará o caminho, fazendo-se de guia. Assim que avistar de longe que estamos caminhando em sua direção, então exclamará: 'Vinde a mim', vós que labutais; vinde e eu vos aliviarei; vinde a mim que eu lhe darei a paz que o mundo e a natureza não podem dar. (Della Mirandola 4, p. 68)

Tudo aquilo que se furtava ao homem na ordem de sua existência concreta portanto ele procurava conquistar pelo livre ato da vontade e do saber, no mundo da cultura, dentro do qual criava sua própria humanidade:

Se viver um homem devotado às coisas do ventre, como uma serpente que rasteja sobre o solo, aquilo é um cepo e não foi a um homem racional que vistes. (...) Se, em contrapartida, ao filósofo que, com reta razão discerne todas as coisas, se a ele venerares então és um ente celeste e não terreno. (Della Mirandola 4, p. 56)

É fundamental na antropologia de Pico e na formulação filosófica da nova religiosidade humanista esta oposição profunda entre o domínio da natureza como *ser-em-si*, fixo e substancial e o mundo da cultura, da realização da dignidade humana, como esfera subjetiva do *ser-por-si*, definido pela liberdade de exercício do discernimento e das faculdades criativas da razão. Nas formas alegóricas do pensamento renascentista sobre o homem em suas relações com Deus, com efeito, Prometeu, como herói humano da cultura substituía a imagem de Adão, como personificação da miséria da humanidade decaída pela mancha do pecado. Assim, o homem inserido na esfera da cultura, ocupando um segundo lugar na ordem do tempo em relação à figura do homem natural, cuja mobilidade podia resolver-se em vício e perversão, passava a assumir o primeiro lugar na ordem do valor: "Todos vós sois deuses e filhos do Altíssimo. Que não suceda por abuso da indulgentíssima liberalidade do Pai, venha a se tornar motivo de condenação o mesmo recurso salvífico

que ele nos galardoou com a liberalidade do arbítrio." (Della Mirandola 4, p. 58)

De fato, na afirmação da fé cristã renovada de Pico Della Mirandola, não aparecia em nenhum momento qualquer menção às instituições da Igreja, às suas cerimônias e sacramentos, mas havia somente uma confiança extrema no currículo pedagógico humanista em seus poderes de promover a reforma dos espíritos e encaminhá-los para o contato direto com Deus. Esta flexibilidade vertical da natureza humana, para usar o conceito de Thomas Greene, se dividia no *Discurso* em quatro disciplinas em ordem ascendente, primeiro a ética, depois a dialética e logo após a filosofia natural, que como já vimos se constituía na preparação última para a teologia e o encontro com Deus:

Ó Senhores sejamos sim transportados em êxtases socráticos. São eles que nos situam além do intelecto de sorte a nos colocar a mente e a nós mesmos em Deus. Aí estaremos, com toda a certeza, se antes, tivermos realizado quanto depende de nós. Se, de fato, por meio da moral, a força dos apetites for direcionada por freios reguladores segundo suas exatas medidas, de modo a se harmonizarem entre si em concordância estável; se, ainda, graças à dialética, a razão progredir dentro de sua ordem e medida: então tangidos pelo forte sentimento das musas, haveremos de absorver, com os ouvidos de nossa interioridade a celeste harmonia. (Della Mirandola 4, p. 63)

O avanço do cisma luterano marcaria o esvaziamento gradual deste primeiro ideal de reformas religiosas. Este processo teve como um de seus marcos mais significativos a realização do concílio de Trento em 1546, quando o clima ideológico europeu passava a definir-se pelo esforço da reconquista por parte da Igreja Católica, dominado então, pela disputa entre as ortodoxias romana e protestantes numa ambiência que já nada tinha a ver com a confiança ilimitada dos primeiros humanistas na liberdade do homem de cultivar o espírito e promover o encontro com Deus. Em meio aos embates doutrinários da Igreja

Católica com o protestantismo que se alastrava por toda a Europa, a cultura do Humanismo no cultivo das *humanae litterae* se reduziria em geral a uma mera prática escolar, exilado no interior das universidades e despido de sua função crítica e de seu sentido originário de emulação de um movimento de renovação cultural, político e religioso.

Liberty and Devotion: the consolidation of the new humanist religiosity in the early Renaissance

Abstract: This article discusses the christian religiosity essence of the first humanists in its vivid relations with a wide movement of political and cultural renovation based on the rescue of classical culture. In order to investigate christian religiosity in its deepest relations with humanist anthropology and the theoretical emphasis on human nature, it is emphasized the investigation of the florentine neoplatonism's philosophical and religious ideals, especially as it appears in *The Discourse of The Human Dignity* of Pico Della Mirandola.

Key-words: Humanism – Reform – Neoplatonism.

Bibliografia

1. CANTIMORI, D. *Humanismo y Religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1984.
2. CASSIRER, E. Giovanni Pico Della Mirandola. In: KRISTELLER, Paul Oskar (Ed.). *Renaissance Essays*, v. 1. New York: Rochester University Press, 1992.
3. _____. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
4. DELLA MIRANDOLA, P. *Discurso sobre a Dignidade Humana*. São Paulo: GRD, 1988.

5. GREENE, T. The Flexibility of the Self in the Renaissance Literature. In: DEMETZ, Peter et al. (Ed.). *The Disciplines of Criticism: Essays in Literary Theory, Interpretation, and History*. New Haven: Yale University Press, 1969.
6. SALUTATI, C. Letter to Zambecari. In: KOHL, B. et al. (Ed.). *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1999.