



APORTES A *ORATIO DE HOMINIS* *DIGNITATE* DE PICO DELLA MIRANDOLA

*Contributions to Oratio de Hominis Dignitate
by Pico della Mirandola*

Antonio José Romera Valverde

Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e do Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração da Fundação Getúlio Vargas (EAESP-FGV), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: valverde@pucsp.br

“Os milagres do espírito são maiores do que os do céu...
Nada há de mais grandioso sobre a terra do que o homem,
nada de mais grandioso no homem do que seu espírito e sua alma.
Eleva-te até eles e estarás elevando-te para além do céu.”
(Pico della Mirandola. **Disputationes
Adversus Astrologiam Divinatricem**)

Resumo

O artigo circunscreve, progressivamente, as concepções de homem e de dignidade humana desde Sófocles até *Oratio de Hominis Dignitate*, de Pico della Mirandola, escrita em 1486, considerada “*il manifesto del*

Rinascimento”. Em seguida, analisa passagens pontuais do opúsculo de Pico della Mirandola no tangente à constituição da humanidade e da dignidade humana.

Palavras-chave: Dignidade. Humanidade. Humanismo renascentista. Hermetismo. Cabala.

Abstract

The article circumscribes, progressively, the conceptions of man and human dignity from Sophocles to the Oratio de Hominis Dignitate by Pico della Mirandola, written in 1486, which is considered “the Manifesto of the Renaissance.” Next, it analyses punctual passages of Pico della Mirandola’s book regarding the constitution of humanity and of human dignity.

Keywords: Human dignity. Humanity. Renaissance humanism. Hermetic tradition. Cabala.

Proêmio

Há poucos estudos nacionais sobre Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), embora tenha havido ressonâncias do pensamento piquiano em Portugal, ao menos em quatro obras, ao tempo do Renascimento tardio. As duas primeiras são *Leal Conselheiro*, de Dom Duarte, e *Virtuosa Benfeitoria*, do infante Dom Pedro. A primeira conjuga livre-arbítrio e astrologia, sob influência eventual da ordem cósmica. A segunda aponta para a influência zodiacal no destino do homem. Como é sabido, Pico é crítico da astrologia vulgar e as obras em pauta refletem a incorporação parcial de suas ideias. Outras duas obras, *Livro da Montaria*, que repete a cantilena astrológica, e *Tratado de Confissom*, escrito contemporâneo ao de Pico, contêm fontes comuns do *De Hominis Dignitate*, como as *Metamorfoses*, de Ovídio, e a figura mítica de Prometeu redivivo, tomado como alegoria do homem construtor de si e objeto de antologias do Quattrocento e do Cinquecento (MARTINS, 1997). Certamente, tais aproximações derivam da intrincada antropologia em

movimento no pensamento de Giovanni Pico della Mirandola, Príncipe de Concórdia e idealizador da “Pax Philosophica”, enraizada na tradição filosófica medieval, no contraponto oferecido pelo Humanismo renascentista, e calcada no misticismo judaico-cristão e no hermetismo.

Pico della Mirandola,¹ de quem os próximos diziam: “ser capaz de saber tudo e mais alguma coisa” – nos limites da onisciência – foi ironizado por Voltaire, como personagem fantasioso da primeira parte do verbete “fé”, do *Dicionário Filosófico* (VOLTAIRE, 1978, p. 184). E também no *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire acusa o jovem filósofo de ter escrito 1.400 teses, ao invés das 900 reconhecidas, e as nomeia como “quimeras, graves loucuras”. O “*de omni re scibili*”, a fama de tudo conhecer, é devedora, sobremaneira, da biografia escrita pelo sobrinho, Gianfrancesco Pico della Mirandola, em que o elogio da memória, da capacidade de assimilar e da expansão do raciocínio interligando conhecimentos, parece não ter limites. Não por acaso, o Conde de Mirandola e Concórdia recebeu dos contemporâneos a alcunha de “a fênix do Gênio”. A lenda da onisciência, que acompanhou Pico em vida e mesmo depois da morte, foi precedida pela do espanhol Ferdinando de Córdoba (1422-1485), que com apenas 23 anos, apresentou-se em Paris como “cavalheiro em armas de batalha..., mestre em artes liberais, doutor em Direito espiritual e temporal, mestre em medicina, doutor em Sacra Escritura, de ótima família, (e) ainda, pintor, musicista e valente espadachim” (LUBAC, 1994, p. 6-7).

Sem desmerecer as potencialidades intelectuais de ambos, Ferdinando e Pico, com os avanços da neurociência talvez seja possível compreender a hiperestimulação dos *gênios* durante a juventude. Ambos terminaram a vida, enclausurados, ao que tudo indica, melancólicos. Pico continuou produtivo, mas sem as alturas temáticas e o ímpeto intelectual dos primeiros anos. Ferdinando, que pretendia criticar toda ciência conhecida, não conseguiu escrever nada de significativo.

Pico della Mirandola, por desejo da mãe, Giulia Boiardo, orientou-se, inicialmente, para a carreira eclesiástica e frequentou em Bolonha, entre 1477 e 1478, o curso de Direito Canônico. Rapidamente reconhecido pelos dotes intelectuais, entre 1479 e 1480 estudou Letras, em Ferrara. Nos dois anos seguintes, estudou Filosofia em Pádua, com Nicoletto Vérnia, averroísta interessado em recompor o Aristóteles pagão

¹ Para uma biografia circunstanciada, conferir BROCCHERI, 1999.

em contraposição às releituras cristãs medievais. Por volta de 1484, em Florença frequentou os círculos neoplatônicos sob o mecenato dos Medici e entrou em contato com Ficino, encarregado de traduzir toda a obra de Platão. Em Florença, Pico della Mirandola frequentou o convento São Marcos dos dominicanos e conheceu Savonarola, do qual escreveu sumarenta biografia (GARFAGNINI, 1997). Entre 1485 e 1486, por nove meses estudou línguas orientais em Paris. Contudo, o resultado notável desta estada foi o conhecimento da ciência cabalística por meio dos hebreus Elias de Medigo e Flávio Mitríades (ZAMBELLI, 1995). Pico morreu aos 31 anos de idade, provavelmente, envenenado. Não escapando das causas *naturais* de grande parte das mortes durante o Renascimento: punhal, cetro e veneno.

A admiração do homem não foi gesto de inventividade inaugural do Humanismo renascentista. Um marco inicial e registro sobre o homem no universo cultural da Antiguidade pagã, se prescindidas as páginas iniciais do Gênesis e outras passagens do Antigo Testamento, encontra-se tanto no mito de Prometeu quanto no Coro da tragédia *Antígone*, de Sófocles. Se a filosofia grega clássica esteve centrada no homem, em Platão e em Aristóteles os temas centrais de suas reflexões versaram, em última instância, sobre o homem e a alma, a excelência e a felicidade humanas, não prescindidos os problemas acerca da *physis*. No mesmo passo, os primeiros estoicos pensaram o universo como comunidade de deuses e de homens. Nomear o homem como “mundo menor” ou “microcosmos” compunha parte do pensamento da Antiguidade tardia e adentrou a Idade Média, reavivados por Dante Alighieri. Ao tempo do Renascimento, o tema do humano sofreu abordagens mais precisas e elevadas com Petrarca, Ficino, Pico della Mirandola e Pomponazzi. A contribuição medieval do ideal de perfectibilidade humana (PASS, 2004), tanto para o bem quanto para o mal, permeou de alguma forma a concepção dinâmica de homem do Humanismo renascentista. Pico della Mirandola e outros humanistas apontaram para o homem como um grande “milagre”, lançando mão de parte da argumentação dos tratados herméticos e da Cabala, dentre outras. Porém, o tema da dignidade humana passou por forte resistência e crítica nas obras dos reformadores Lutero e Calvino e, sob o horizonte filosófico, Maquiavel e Montaigne desafinaram o uníssono dos humanistas. E fora do horizonte do Renascimento, Pascal encontrara dificuldades para elogiar o homem, a não ser pelo pensamento.

Concepções distintas de dignidade humana da Antiguidade ao Renascimento

Nas representações de *Antígone*, o Coro recitava pungente:

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o Homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança, e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor! Ge (Gaia), a suprema divindade, que a todas as mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm, revolvendo e fertilizando o solo, graças à força das alimárias!

A tribo dos pássaros ligeiros, ele a captura, ele a domina; as hordas de animais selvagens, e de viventes das águas do mar, o Homem imaginoso as prende nas malhas de suas redes. E amansa, igualmente, o animal agreste, bem como o dócil cavalo, que o conduzirá, sob o jugo e os freios, que o prendem dos dois lados; bem assim o touro bravio das campinas.

E a língua, o pensamento alado, e os costumes moralizados, tudo isso ele aprendeu! E também, a evitar as intempéries e os rigores da natureza! Fecundo em seus recursos, ele realiza sempre o ideal a que aspira! Só a morte, ele não encontrará nunca, o meio de evitar! Embora de muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora, já se descobriu remédio eficaz para a cura.

Industrioso e hábil, ele se dirige, ora para o bem... ora para o mal... Confundindo as leis da natureza, e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade, muita vez se torna indigno, e pratica o mal, audaciosamente! Oh! Que nunca transponha minha soleira, nem repouse junto a meu fogo, quem não pense como eu, e proceda de modo tão infame! (SÓFOCLES, 1996, p. 164).

O elogio inicial dá conta da grandeza do homem, porém cede lugar à elegia paradigmática ao voltar a atenção para as relações entre o homem e a natureza, pensadas como tem sido pela tradição filosófica ocidental. A louvação final do poder humano faz transparecer a ambiguidade do conhecimento e de sua aplicabilidade pelo pendular ético entre o bem e o mal, e *parece* revelar a inquietante relação do homem com a terra e os animais, como a dizer que a elegia do fazer humano é, ao mesmo tempo, a impossibilidade deste fazer, pois levado a cabo pode alterar de maneira substancial o curso da natureza. Mesmo podendo dominar, em última instância, o homem é forçado a reconhecer os ditames éticos de seus limites e fugir do mal. A *polis* como *locus* do desenvolvimento ético apresenta-se ameaçada pelo descontrole do poder humano.

Ainda sob o universo cultural grego, o sofista Protágoras assegurara: “O homem é a *medida* de todas as coisas, das coisas que são (o) que elas são, das coisas que não são (o) que elas não são” (DIÔGENES LAËRTIOS, 1997, Livro IX, 51). Segundo Diógenes Laértios, Protágoras também escrevera: “Quanto aos deuses, não tenho meios de saber se eles existem ou não existem: são muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana” (DIÔGENES LAËRTIOS, 1997, Livro IX, 51). Platão trocara “medida” (*metron*) – palavra de sabor epigramático na sentença de Protágoras – por critério (*kriterion*), padrão de julgamento. Há certa controvérsia sobre a tradução de três palavras na sentença: *anthropos*, *hos* e *chremata* (GUTHERIE, 1995, p. 178-181). Para o caso, destaca-se somente a primeira: a palavra *anthropos* gera dúvida, pois tratar-se-ia de um homem individual ou de homem no sentido genérico como humanidade? É correto, segundo os estudiosos, que Protágoras intencionara a primeira significação (GUTHERIE, 1995, p. 173-174). Daí a polêmica em torno da redução ao indivíduo para a emissão de juízos sem universalidade, tão acirradamente combatida por Platão.

No diálogo *Protágoras*, de Platão, numa “fala” do sofista tornado personagem, o mito da origem do homem é apresentado e lança sombra e delineamento à concepção de homem proposta por Pico della Mirandola, mil e oitocentos anos depois. A título de ilustração, eis o conhecido mito da origem dos homens, no *Protágoras*, de Platão:

Protágoras: Havia então um tempo, que os deuses existiam, e os gêneros mortais não. E uma vez, também para esses, veio o tempo determinado do nascimento, os deuses os modelaram dentro da terra, tendo feito uma mistura a partir do fogo e da terra e de todas as coisas quantas estão combinadas com fogo e terra. E quando estavam a ponto de os ornarem e também distribuírem capacidades para cada um como convém. Epimeteu² insiste com Prometeu para ele distribuir; – ‘Depois de eu distribuir, disse ele, examina’; e assim tendo-o convencido, distribuiu. E, distribuindo, a uns, atribuíu força sem rapidez e ornava com rapidez os mais fracos e a outros armava e a outros ele preparava alguma outra capacidade de preservação, dando uma natureza desarmada. Com efeito, aqueles que revestia de pequenez proporcionava fuga com asas ou habitação subterrânea. E àqueles que ele aumentava com grandeza com esta mesma ele salvava. E tudo o mais, igualando dessa maneira, distribuía

² Ver HESÍODO, 1991, p. 83-88.

e preparava essas coisas tendo precaução para que nenhum gênero desaparecesse. E uma vez que lhe proporcionou a fuga da destruição mútua, passou a fornecer facilidades em relação às estações de Zeus, revestindo-os com densos pêlos e couros fortes, suficientes para defender do inverno e capazes de proteger do calor e aos que vão para cama de modo a que servissem esses mesmos como coberta apropriada e natural para cada um; e uns calçando-os com cascos e outros com garras e couros duros e sem sangue. A partir daí inventava alimentos diferentes para cada um; a uns, capim da terra, a outros frutos de árvores, a outros raízes. E há aos que deu ser alimento, comida de outros viventes. E a uns atribuiu pouca prole e aos que são consumidos por esses, muita prole fornecendo preservação ao gênero. Então não sendo lá muito sábio, a Epimeteu escapou que gastara as capacidades e restava ainda desornado para ele, o gênero humano, e estava sem saída em relação ao que usaria. Estando sem recursos, vem-lhe Prometeu, para examinar e vê que os outros animais tendo de tudo harmoniosamente, o homem está nu, descalço, sem cobertas e sem armas. E já chegava o dia destinado em que era necessário o homem sair da terra para a luz. Então tendo estado sem recurso a fim de que achasse algum tipo de preservação para o homem, rouba de Hefesto e Atena a sabedoria artística junto ao fogo. [...] pois sem fogo era impraticável ela tornar-se adquirível ou de utilidade] e assim presenteia o homem; a sabedoria em relação à vida, o homem a teve dessa maneira, a sabedoria em relação à política não tinha. Pois ela estava junto de Zeus. E a Prometeu não cabia mais entrar na Acrópole, a habitação de Zeus; e na frente, estavam terríveis sentinelas de Zeus. Então, ele entra, tendo ficado oculto, dentro da habitação comum de Atena e Hefesto, onde os dois gostavam de exercitar sua arte e tendo roubado o fogo de Hefesto e a outra parte de Atena, dá ao homem, e a partir disto vêm os recursos da vida para o homem; a Prometeu por causa de Epimeteu, posteriormente, como dizem sobreveio uma sentença por roubo (ALGODOAL, 2001, p. 110-111) (PLATÃO, 320 d – 321 e).

O mito da origem dos homens, nas palavras de Protágoras, aponta tanto para a distinção do homem em relação aos outros seres, tendo como causa o esquecimento de Epimeteu, o que compreende após o ocorrido, dada a distribuição de atributos e a ausência destes ao homem, quanto ao fato de que pelo fogo roubado pudesse obter condições de sobrevivência. Porém, fica a dever a sabedoria da política, atributo de Zeus. O homem da concepção mítica de Protágoras, este *ser sem sede própria*, será retomado por Pico della Mirandola. Assim, a desvantagem inicial – em relação aos outros seres da natureza – tornar-se-á o ponto de honra do homem, em chave neoplatônica e cristã, mas não só.

De Agostinho de Hipona, acerca do homem e do primado do amor a Deus e a si mesmo – dentre outras tantas possíveis considerações espalhadas pelas diversas obras do Autor – escolhe-se uma passagem da obra *De Doctrina Christiana*, obra seminal para a fundação e a conservação da hegemonia político-cultural da Igreja na Idade Média. Agostinho escreveu:

Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional. ...é perfeito o homem quando orienta toda sua vida para a Vida imutável e adere a ela com todo o seu afeto, enquanto o fato de se amar por si próprio não tem referência a Deus. É voltar-se para si próprio, e não para o Ser imutável. Por isso, ninguém pode fruir de si próprio sem alguma perda. Desse modo, quando o homem se une totalmente ao Bem imutável e abraça-o, é mais perfeito do que quando dele se separa e volta-se sobre si próprio. [...] É preciso, pois, ensinar ao homem a medida de seu amor, isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio, para que esse amor lhe seja proveitoso (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 58-63).

O subtexto desta passagem aponta para o acerto de contas com humanismo sem Deus em versão pelagiana. Tema recorrente da literatura medieval e renascentista, na parte final das *Confissões*, Agostinho reforça o significado simbólico do “homem feito à imagem de Deus” (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 431-435), que ecoou projetivamente pela Idade Média cristã.

Se de um lado, desde as páginas iniciais do Gênesis e em várias passagens do Antigo Testamento encontra-se assentada a superioridade do homem em relação às outras criaturas, e o pensamento cristão primitivo – por insistir na redenção da humanidade pela encarnação de Jesus Cristo – promovera o reconhecimento da dignidade do homem. Esta ideia encontra-se disseminada nos escritos dos Padres da Igreja, especialmente em Lactâncio e em Agostinho. A tradição cristã medieval reforçou a ideia calcada no princípio de que o homem foi criado à imagem e à semelhança de Deus, capaz de alcançar a salvação, porém não tanto pela condição de ser natural, mas pela de redimido por Cristo. De outro, a Queda de Adão no Paraíso operara parte da perda da dignidade natural do homem, e não poucos pensadores medievais manifestaram-se negativamente sobre tal condição. Lotharii Cardinalis,

ou simplesmente Lotario Segni, que viria a ser Inocêncio III, um dos papas mais poderosos, in *De miséria humanae conditions*, escrito do século XIII, afirmou que o homem é “indigno produtor de lêndas, piolhos, vermes, urina e fezes”. Tal afirmação secundava a de Pedro Damiano, do século XI, para quem o homem deve ser “proclamado criatura vil, ‘massa de podridão, pó e cinza’” (NUNES, 1978, p. 64).

A primeira explicitação de resposta a Inocêncio III veio da pena de Bartolomeo Fazio, seguida pela de Giannozzo Manetti, e ambas funcionaram como roteiros inaugurais para que Pico della Mirandola pudesse escrever *Oratio de Hominis Dignitate*. Porém, a irrupção da figura símbolo do Humanismo renascentista, Francesco Petrarca, carece destaque pela importância ímpar no desenrolar da discussão acerca da dignidade humana.

Consensual entre os estudiosos, Petrarca (1304-1374) disparou o movimento humanista cívico florentino pela retomada dos *studia humanitatis*, também chamada de *litterae humaniora*. Leitor de Cícero, Sêneca e Agostinho de Hipona, na contramão da orientação medieval aristotélico-tomista e aristotélico-averroísta, Petrarca, no poema *Scipio Africanus*, escreveu: “Talvez, então, com a dispersão das trevas, nossos descendentes serão capazes de retornar à pureza da antiga luz... então grandes talentos crescerão de novo, e espíritos motivados pelo sincero estudo das Musas, irão duplicar o amor antigo” (PETRARCA apud KERRIGAN; BRADEN, 1989, p. 8). Tais imagens derivam de viagem a Roma em 1341, para coroação como poeta, a inaugurar a praxe do reconhecimento da glória do artista em vida, para além da fama e do dinheiro. Ao visitar as termas de Dioclesiano – impressão evocada em correspondência anos depois – a contemplação daquelas ruínas provocara a comparação entre os tempos gloriosos da Roma Antiga e o tempo cristão. Petrarca concebeu um valor simbólico comparativo e meditou: acaso os fragmentos literários do passado romano não seriam como ruínas³ que careciam ser restaurados de modo a sobreviver num tempo novo? Segundo ele, a *Aetas antiqua* cedera lugar à *Aetas nova*. Petrarca reconheceu que a mudança da capital do Império romano para Constantinopla, no século IV, principiou a época moderna, intercalando um período de trevas (*tenebrae*) entre a *Aetas antiqua* e *Aetas nova* representada pelo tempo em que o cristianismo passou a dar o tom hegemônico político-cultural. O interregno entre *luz* e *trevas* modalizou

³ Conferir “As ruínas de Roma” In: BUCKHARDT, 1991, p. 143-149.

a possibilidade de aparecimento do Humanismo renascentista, sob efervescência das artes, particularmente, das letras, como retomada da vida do espírito. Petrarca fora o artífice da recepção da literatura antiga, operando pela pesquisa e pela reconstituição de textos esquecidos em bibliotecas europeias, como a da Catedral de Verona, e, sobretudo, em mosteiros franceses. A descoberta mais significativa, que deslocou o centro de tensão das letras para a política, deve-se às cartas de Cícero⁴, encontradas por Petrarca, em que há recomendação acerca da importância da *vita activa* em relação à *vita contemplativa*. Mesmo desaprovando-as inicialmente⁵, Petrarca e outros humanistas tomaram-nas como mote e guia para os passos ulteriores de desenvolvimento do Humanismo cívico florentino. – Para “...duplicar o amor antigo.”

Com seu modo assistemático de escrever, de sua propalada subida ao Mont Ventoux,⁶ localizado próximo de Avignon, Petrarca relatou que, na subida, leu ao acaso uma passagem das *Confissões*, de Agostinho, em que o bispo de Hipona alertara para o desconhecimento do homem sobre si mesmo, em vista do excessivo conhecimento da natureza física externa ao homem. Petrarca escreveu:

Chamo a Deus por testemunha e ele que estava presente, as primeiras palavras que vi foram: ‘Vão os homens para admirar os altos montes, os grandes fluxos dos mares, os largos leitos dos rios, a imensidade do oceano e o curso das estrelas, deixando de lado a si mesmos.’” E continuou refletindo: “Fiquei estupefato, confesso, [...], desejoso de continuar a escutar-me [...], fechei o livro, irado comigo mesmo por aquela admiração

⁴ Em 1345, Petrarca encontrou as cartas perdidas de Cícero (*Ad Atticum, Ad Quintum e Ad Brutum*).

⁵ A propósito, Petrarca escreveu: “Por qué te comprometiste en tantas contiendas inútiles y te olvidaste del ocio que iba tan bien con tus años, tu fortuna y tu manera de vivir? Qué falso esplendor de gloria te condujo [...] a una muerte indigna de un sabio? [...] Oh, cuanto más satisfactorio hubiera sido que tú, filósofo como eras, hubieras crecido en tranquilos lugares rurales [...] meditando en la vida eterna y no sobre la vacua existencia que llevamos en la tierra! [...] Oh, qué tan bueno hubiera sido que nunca anhelaras el emblema u los triunfos del cónsul!”. Petrarca, *Le familiar* (In: BARON, 1993, p. 104).

⁶ “O impacto das epístolas de Petrarca, no universo do Humanismo e do Renascimento, é bem ilustrado pela carta em que descreve a subida ao monte Ventoux, dirigida a Dionigi da Borgo San Sepolcro, da Ordem de Santo Agostinho... a redação da epístola foi objeto de sucessivas remodelações, pelo que só com grande ingenuidade poderia ser entendida como relato factual de uma efetiva subida ao famoso monte dos Alpes. A letra faz a voz que a diz e o horizonte do público que a entende, através de um processo que traz para o primeiro plano o valor da eloquência “(In NEPOMUCENO, 2008, p. 10).

das coisas terrenas, quando poderia ter aprendido mesmo com os filósofos pagãos que nada é digno de admiração senão a alma, para a qual nada é grande em demasia (PETRARCA, 2001, p. 233-234).

As passagens acima serviram – em grande parte – de mote para os humanistas tratarem do tema da dignidade humana. E, segundo Burckhardt⁷, Petrarca afirmara que os homens são capazes de fazer qualquer coisa por si próprios desde que ambicionem.

À sua vez, Nicolau de Cusa, a meados do século XV, sustentara que na “potencialidade do homem existe tudo, à sua própria maneira. Na humanidade tudo é humano – tal como no universo, tudo se desenvolve universalmente. O mundo existe aqui como um mundo humano... Nada impõe limites à atividade criativa da humanidade, exceto a própria humanidade”⁸. E a incidir na antecipação da *Oratio de Hominis Dignitate*, de Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, em *Theologia*

⁷ “Algumas de suas interpretações (de Burckhardt) de textos do Renascimento têm sido igualmente contestadas, como, por exemplo, sua leitura da famosa carta de Petrarca narrando a subida ao monte Ventoux, em Provença. Para Burckhardt, tal carta apresenta uma descrição literal de um acontecimento na vida de Petrarca e, além disso, uma ilustração do despertar do sendo moderno para a beleza natural. Estudiosos mais recentes, contudo, vêem-na como uma alegoria a significar a ascensão da alma até Deus e enfatizam as citações da Bíblia e de santo Agostinho nela contidas.” (BURKE, 1991, p. 13-14). A medida desse homem seria tanto a do anjo, conforme diz João no Apocalipse, como a de cada ser singular, posto que seria a entidade universal contraída de cada uma das suas criaturas pela união com a entidade absoluta a qual é a entidade absoluta de tudo. Por meio dele, tudo receberia o início da contração e o fim, de modo que por ele, que é o máximo contraído, tudo passaria do máximo absoluto ao ser da contração e por meio dele voltaria ao absoluto, como que pelo princípio da emanção e pelo fim da redução” (CUSA 2002, p. 180-181).

⁸ Citação retirada do *De Coniecturis*, de Nicolau de Cusa, In: HELLER, 1982, p. 355. Em Nicolau de Cusa lê-se também: “A natureza humana é aquela que foi elevada acima de todas as obras de Deus e um pouco menos diminuída que os anjos, abrangendo a natureza intelectual e sensível e abarcando dentro de si todas as coisas, sendo por isso chamada, com razão, de microcosmo ou pequeno mundo pelos antigos. Onde ela é que, se elevada à união com a maximidade, seria a plenitude de todas as perfeições do universo e de cada coisa em particular, de tal modo que na própria humanidade tudo alcançaria o grau supremo. A humanidade, porém, não existe senão contraidamente nisto ou naquilo. Por isso não seria possível mais do que um verdadeiro homem poder elevar-se à união com a maximidade. E este, por certo, seria tanto homem como Deus e tanto Deus como homem, perfeição do universo, tendo em tudo o primado. Nele a natureza mínima, a máxima e a intermediária, unidas à maximidade absoluta, coincidiram de tal forma que ele seria a perfeição de tudo. E tudo, enquanto contraído, nele repousaria como em sua perfeição.

Platonica, tendendo à deificação do homem, escreveu: “Quem poderia negar que o homem possui quase o mesmo gênio que o Autor dos céus? E quem pode negar que o homem também poderia de algum modo criar os céus, obtivesse ele os instrumentos e o material celeste, pois até agora o faz, se bem que com um material diferente mas ainda segundo uma mesma ordem?” (HELLER, 1982, p. 358).

Como tentativa de resposta a Inocêncio III recorreu-se, primeiramente, a fontes clássicas: Cícero, Lactâncio e Agostinho. Dois estudiosos encarregaram-se da questão, Fazio⁹ e Manetti,¹⁰ o primeiro, sob contexto religioso e teológico, foi instado a escrever por um monge beneditino, que solicitara um complemento ao tratado de Inocêncio III. Assim, o tratado inaugural da dignidade humana teve inspiração monástica, num mundo em franco processo de secularização desde o século XII. Tratado sobre o qual pouco se comenta acerca do conteúdo, valorizado, sobretudo, como registro histórico fundador de incipiente gênero.

Porém, o tratado *De Dignitate et Excellentia Hominis*, escrito por Giannozzo Manetti em 1452, servirá, em parte, de roteiro estrutural para Pico construir seu discurso. De acordo com Cassirer, sob o arco neokantiano de interpretação, Manetti

opõe ao mundo natural, entendido como o mundo do que meramente é, o mundo intelectual do vir-a-ser, o mundo da cultura. Somente no interior deste último é que o espírito do homem encontra sua morada; nele o homem dá provas de sua dignidade e liberdade (CASSIRER, 2001, p. 140)¹¹

A propósito Manetti escreveu:

Tudo o que discernimos é nosso [...] é humano, por ser produzido pelos homens: todas as casas, todas as fortalezas, todas as vilas, enfim, todos os edifícios da terra. Nossas são as pinturas, as esculturas, as artes, as

⁹ Acerca do historiador Bartolomeo Fazio, consultar BUCKHARDT, 1991, p. 170, 182-183 e 244.

¹⁰ Sobre Giannozzo Manetti, historiador e, temporariamente, secretário papal, ver BUCKHARDT, 1991, p. 170-179. Conferir sobretudo “Pico e Manetti” (LUBAC, 1994, p. 247-259).

¹¹ Na edição italiana: CASSIRER, E. *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*. Tradução Federico Federici. Firenze: Nuova Itália, 1977. p. 135. A propósito, conferir ALLEN, M. J. B. *Cultura hominis: Giovanni Pico, Marsílio Ficino and the Idea of man*. In: GARFAGNINI, G. C. *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994)*. A cura di Gian Carlo Garfagnini. Firenze: Leo S. Olschki, 1997. v. 1, p. 173-196.

ciências, as [...] sabedorias. Nossas são [...] todas as invenções, todas as diversas línguas e os diversos literários, e, quanto mais e mais pensarmos sobre seus usos, tanto mais fortemente somos levados admirar e a ficar estupefatos (CASSIRER, 2001, p. 135-140).

Se tais palavras retomam o ideário estoico antigo, Pico acrescentará a elas um elemento novo, como se verá adiante.

Travessia picuiana: humanidade e dignidade humana

Em 1485, Pico della Mirandola manteve correspondência com Ermolao Barbaro (BARBARO, PICO DELLA MIRANDOLA, 1998), humanista veneziano, aplicado estudioso do texto grego de Aristóteles e que impusera a si a tarefa de dar a conhecer o verdadeiro Aristóteles por meio de traduções e comentários novos. A admiração de Barbaro pelo Estagirita fazia-se acompanhar de críticas incontornáveis aos intérpretes medievais, tanto árabes como latinos, ao nomeá-los de incultos, indignos de serem lidos e estudados, a remarcar conhecida posição de Petrarca. Na correspondência trocada, Barbaro defendia a necessidade de se preservar os cânones da retórica clássica na redação de textos filosóficos contra a ausência de elegância estilística e de erudição clássica dos medievais. Pico, em carta laudatória e eloquente, replicou que os escritos filosóficos medievais têm valor pela solidez dos pensamentos e pela verdade dos conteúdos, e não por belas palavras ou estilo rebuscado. O traço divisório entre humanismo e escolástica delineia-se, para o caso, na fronteira entre retórica e Filosofia. Pico, mesmo imbuído de conhecimento do pensamento humanista e manifestando-se em latim escorreito¹², fato reconhecido por Barbaro, tendeu a uma síntese filosófica entre ambas as tendências: medieval e humanista renascentista. Porém, sem deixar de reconhecer suas fontes de assimilação filosófica: “su Tommaso de Aquino, Giovanni Escoto, su Alberto, su Averroè... (BARBARO, PICO DELLA MIRANDOLA, 1998, p. 38)”¹³.

¹² Porém, o latim da escrita de Pico della Mirandola soa artificial, segundo o Prof. Francisco Benjamin de Souza Netto (Unicamp) se contraposto ao latim utilizado pelos pensadores medievais.

¹³ “El manifiesto de Pico debe haber causado profunda impresión, y es significativo que, muchos años después de muertos Ermolao y Pico, el humanista y reformador Melanchton, que admiraba a Aristóteles pero despreciaba el escolasticismo, escribiera una réplica a la carta de Pico en la que defendió la posición de Ermolao una vez más” (KRISTELLER, 1970, p. 82-83).

O emblemático acontecimento alude à atitude filosófica exemplar de Pico della Mirandola e fixa o parâmetro de sua liberdade intelectual. Tendo sido membro evidenciado da Academia de Florença, criada e conduzida por Marsilio Ficino, o pensamento piquiano suplantou o neoplatonismo em curso, mesmo que orientado por esta corrente de pensamento, pois uma de suas metas foi conciliar Platão e Aristóteles,¹⁴ no mesmo passo, assimilou a tradição escolástica e incorporou ideias estranhas ao ideário cristão europeu, como a Cabala e o Hermetismo. Utilizou destas linhas de pensamento como escadas para subir a patamares teóricos sintéticos, e, uma vez tendo ascendido, livrou-se dos degraus. A propósito, Pico escreveu:

Quelli infatti che seguono una qualunque scuola filosofica, di Tommaso (d' Aquino) per esempio o di (Duns) Scoto, che ora sono i più largamenti accolti, cimentano la loro dottrina nella discussione di poche questioni. Io, inverola, mi sono proposto di non giurare sulla parola di nessuno, di frequentare tutti i maestri conoscere tutte le scuole (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 51).

A passagem confirma a classificação de Eugenio Garin acerca da filosofia de Pico, como artífice de um ecletismo filosófico, desde um conjunto de filosofias heterodoxas e, aparentemente, inconciliáveis entre si.

Pico della Mirandola, na precocidade de seus 24 anos e na tranquilidade de La Fratta, próxima da Perúgia, dedicou-se à tarefa de compor um sistema doutrinário na forma de novecentas teses, intitulado *Conclusiones Nongentae* (PICO DELLA MIRANDOLA, 1995), em que tentava conciliar todas as vertentes do pensamento humano conhecido: uma súpula filosófico-teológica que incorporava as demais ciências. Para tanto, inventou um método eclético de estilo apologético. O objetivo último

¹⁴ “El outro aspecto distintivo del sincretismo de Pico, su tendencia a asumir una concordancia básica entre Platón y Aristóteles, también siguió siendo una de sus mayores preocupaciones durante los últimos años de su vida. Sabemos que planeaba escribir un extenso tratado sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles. [...] La idea de que Platón y Aristóteles estaban en concordancia básica, aunque difirieran en sus palabras y apariencia, no era una novedad de Pico. La encontramos expresada en Cicerón, que probablemente la atomó de su maestro Antioco de Escalón, el que dio origen al eclecticismo dentro de la escuela de Platón. [...] Gran parte de la erudición contemporánea se ha inclinado a llenar el vacío entre los diálogos de Platón y los posteriores escritos existentes de Aristóteles, interpolando la enseñanza oral de Platón que supuestamente estaba cerca de Aristóteles, y el pensamiento de los primeros escritos perdidos de Aristóteles que aparentemente estaban cerca de Platón” (KRISTELLER, 1970, p. 87).

era apresentá-las num Concílio de caráter religioso-secular, em Roma, no ano de 1486. Pico della Mirandola mandou fixar as teses nas portas da Cidade Eterna, em dezembro de 1486, como rezava a praxe acadêmica. Feito o desafio aos juízes da banca examinadora, aguardou o resultado por um ano. Em princípio teve treze teses impugnadas. Como antecipou a refutação de tais teses sem a autorização formal de Inocêncio VIII, este editou a bula de agosto de 1487, em que rejeitava *in totum* as teses. No ano seguinte, foi decretada a prisão de Pico della Mirandola, revogada dois anos depois por Alexandre VI. De novo em Florença, sob a proteção dos Medici¹⁵, escreveu a *Oratio de Hominis Dignitate*¹⁶ como peça de autodefesa ante o tribunal romano, nunca apresentada à banca examinadora e publicada somente dois anos após a morte.¹⁷

Em termos numéricos, na primeira parte das *Teses* encontram-se 16 teses sobre Alberto Magno; 45 sobre Tomás de Aquino; 12 sobre Avicena; 1 sobre Al Farabi; 15 sobre Plotino; 9 sobre Jâmblico; 55 sobre Proclo; 45 sobre a Cabala. A segunda parte conta cerca de 500 teses de conteúdo pessoal, tangentes ao orfismo, magia e cabalística. Parte que foi objeto de crítica e suspeita por parte da hierarquia da Igreja.

Em verdade, Pico pretendia com as *Teses* resolver *todas* as questões filosófico-teológicas e, como fim último, amistar o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. A ideia em si não era novidade, pois, em tempo anterior e sob contexto teológico-filosófico diverso, o catalão Ramon Lull, a seu modo, propusera a união conciliatória das três religiões.

O opúsculo *Oratio de Hominis Dignitate*, de certa forma teve destino similar ao do *Discurso do Método*, de Descartes. A peça de autodefesa, escrita por Pico della Mirandola em vista da acusação pelas teses heréticas e que pretendia apresentar ante uma banca examinadora papal, em Roma, ganhou vida e fama independentes das *Teses*, tal qual o *Discurso do Método* tornou-se reconhecido como autobiografia intelectual e “apresentação” dos tratados relativos aos *meteora*, à *dioptrica* e à *geometria* analítica.

A primeira parte da *Oratio* trata da dignidade humana e da paz, e a segunda parte envereda, mais pontualmente, pelo universo do Hermetismo e da Cabala. Toda *Oratio* está vazada de recorrências ao

¹⁵ Conferir textos e ilustrações em Pulchritudo, amor, voluptas, PICO DELLA MIRANDOLA, 2001.

¹⁶ Acerca das origens da *Oratio*, conferir BORI, 2000, p. 35-72.

¹⁷ Sobre a possibilidade de a *Oratio* ter sido escrita em dois momentos, conferir “‘In hac quase litteraria palestra’. La ‘Oratio Hominis Dignitate’” (BAUSI, 1996, p. 93-163).

Hermetismo, escritos de fundo neopitagórico, tidos como um complexo de conhecimentos arcanos de sabedoria celeste, e também à Cabala, à mística judaica. E graças à obra de Pico della Mirandola, houve uma retomada dos estudos cabalísticos na Europa, em particular na Espanha e depois em Israel, com a emigração de Luria, criador da chamada Cabala luriânica, um dos esteios da Cabala desde o Renascimento.

A *Oratio de Hominis Dignitate* principia com a evocação de Abdala, o Sarraceno, nome que significa servo de Deus, e que, provavelmente, é referência a Abd-Allah Ibn al-Muquaffá (718-775), escritor de origem persa, que traduziu para a língua árabe obras medo-persas. Na *Oratio*, o autor relata que Abdala, questionado certa vez em outro cenário, respondera não haver nada mais admirável que o próprio homem. Em seguida, Pico della Mirandola toma como recurso para encaminhamento da argumentação a afirmativa de Hermes Trismegistos: “Grande miracolo, o Asclépio, è l’uomo” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 3)¹⁸.

Ante as testemunhas, Pico della Mirandola afirma que

Ora mentre ricercavo il senso di queste sentenze non mi soddisfacevano gli argomenti che in gran numero vengono recati da molti l’uomo vincolo delle creature, familiare alle superiori, sovrano delle inferiori; interprete della natura per l’acume dei sensi, per l’indagine della ragione, per la luce dell’intelletto, intermédio fra il tempo e l’eternità e, come dicono i Persiani, copula, anzi, Imeneo del mondo, di poco inferiori agli angeli, secondo la testimonianza di David (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 3)¹⁹.

Em seguida, o autor argumenta

...finalmente mi parve di avere compreso perché l’uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell’ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e mirabile!

¹⁸ No original: “Magnum, o Asclepi, miraculum est homo “(PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 2).

¹⁹ No original: “Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis aevi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymenaeum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum “(PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 2). A referência a Davi é retirada dos *Salmos*, VIII, 6-8.

E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo vien detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato? (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 5)²⁰.

Uma vez terminada a criação sob as “leis da arcana sabedoria”, o “Supremo Arquiteto e Pai” desejou “...che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera s`grande, de amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, como attestano Mosè²¹ e Timeo,²² pensò da ultimo a produrre l'uomo” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 5).²³

Em seguida, Pico della Mirandola opera uma paráfrase reduzida da passagem do diálogo *Protágoras*, de Platão, e assegura:

Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 6-7).²⁴

²⁰ No original: “Tandem intellexisse mihi sum visus, cur felicissimum proindeque dignum omni admiratione animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam. Res supra fidem et mira. Quidni? Nam et propterea magnum miraculum et admirandum profecto animal iure homo et dicitur et existimatur. Sed quaenam ea sit audite. Patres, et benignis auribus pro vestra humanitate hanc mihi operam condonate “(PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 4).

²¹ *Gênesis*, II, 1 e ss.

²² PLATÃO, 41-b.

²³ No original: “Sed, opere consummato, desiderabat artiflex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timaeus – que testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit “ (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 4).

²⁴ No original: “Verum nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant distributa. Sed non erat paternae potestatis in extrema fetura quae effeta defecisse; non erat sapientiae, consilii inopia in re necessaria fluctuasse; non era benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogeretur “ (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 6).

Pico della Mirandola – sob cunho retórico – arremata a constatação anterior:

Stabili finalmente l’otimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di próprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l’uomo como opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: ‘Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quei posti, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano arteice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che aversi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiore che sono divine’ (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 7-9)²⁵.

Segundo Lubac, descer ao nível mais baixo remonta a Moisés, para quem o homem, mesmo sendo criado imagem e semelhança de Deus, traz em si o *jumento, o réptil e a besta*, que conosco convivem, como o primeiro Adão a obedecer Satanás. Ainda segundo Lubac, podem ser também “filhos pródigos” e procurar o caminho de volta ao paraíso – ou ao que restou dele.

Em ousada e exaltada proclamação, Pico della Mirandola sugere que o homem pode alterar sua natureza, por obra magnânima de Deus. A propósito, escreve:

O suprema liberalità di Dio padre! O suprema e mirabile felicità dell’uomo’ a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò

²⁵ No original: “Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: ‘Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi decimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra præscriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam præfinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quæ sunt bruta degenerare; poteris in superiora quæ sunt divina ex tui animi sententia regeneraris” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 6-8).

che vuole. I bruti nel nascere recano seco dall'utero materno – come dice Lucilio²⁶ – tutto quello che avranno. Gli spiriti superni o dall'inizio o poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. E se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili, sarà bruto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali sarà angelo e figlio di Dio.²⁷ Ma se, non contento della sorte di alcuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine, del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose. Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? o piuttosto chi ammirerà altra cosa di più? (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 9)²⁸.

À resposta encaminhada pela negativa – não há nada, a não ser o homem –, a admiração transborda em endeusamento do humano. Os outros seres foram determinados desde o nascimento, o homem, ao contrário, pode transformar-se no que pretender ser, perseguindo as decisões próprias ditadas pelo livre-arbítrio.

Pico della Mirandola prossegue argumentando: “Di lui non a torto Asclépio ateniese, per l’aspetto cangiante e la natura mutevole, disse che nei misteri era simboleggiato da Proteo. Di qui le metamorfosi celebrate dagli Ebrei e dai Pitagorici. [...] Di qui il detto caldeo, che l’uomo è animale di natura varia, multiforme e cangiante” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 9-13)²⁹.

²⁶ Eis o verso de Lucílio: “ita ut quisque nostrum e bulga est matris in lucem editus” (“assim a cada um de nós é dado à luz do ventre da mãe”). “Bulga” no sentido de “bolsa”, metáfora para ventre.

²⁷ Passagem alusiva a JÂMBLIQUE, 1989, p. 5.

²⁸ No original: “O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! cui datum id habere quod optat, id esse quod velit. Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt, ut ait Lucilius, e bulga matris quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio auto paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit. Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis?” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 8).

²⁹ No original: “Quem non immerito Asclepius Atheniensis versipellis huius et se ipsam transformantis naturae argumento per Proteum in mysteriis significari dixit. Hinc illae apud Hebraeos et Pythagoricos metamorphoses celebratae... Hinc illud Chaldaeorum, idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 8-12).

Matizando sua concepção antropológica, Pico della Mirandola seguiu também a teoria das hipóstases, de Plotino. Segundo Plotino, abaixo das três hipóstases, o mundo material representa o último estágio da “difusão divina”, o ponto extremo em que morre a luz, morada da opacidade da carne, do peso da matéria e das trevas do mal, em dispersão do Uno.

Porém, o Adão apresentado por Pico della Mirandola, a rigor, não é propriamente o apresentado pela tradição bíblica, mas corresponde ao *Adam Kadmon*, o “homem primevo”, da Cabala. Para Gershom Scholem, segundo a concepção cabalística de Issac Luria:

Adam Há-Rischon, o Adão da Bíblia, corresponde no plano antropológico a *Adam Kadmon*, o primitivo homem ontológico. Evidentemente o homem terreno e o místico estão intimamente relacionados entre si; sua estrutura é a mesma e... um é a vestimenta e o véu do outro. [...] O drama do *Adam Kadmon*, no plano teosófico, encontra repetição e paralelo no do *Adam Rischon* (SCHOLEM, 1972, p. 282).

Ainda segundo Scholem (1972, p. 268),

Adam Kadmon nada mais é que uma primeira configuração de luz divina que flui da essência de *Ein-Sof* para dentro do espaço primordial do *Tzimtzum* – na verdade, não de todos os lados, mas, como um feixe de luz, em uma direção apenas. Ele é, portanto, a primeira e mais alta forma pela qual a Divindade começa a se manifestar depois do *Tzimtzum*.³⁰

Ao final da *Oratio de Hominis Dignitate*, Pico della Mirandola propõe três princípios délficos pelos quais “necessari a chi stia per entrare nel tempio sacrossanto e augustissimo non del falso ma del vero Apollo che illumina ogni anima che viene in questo mondo”. Eis a tríplice filosofia tomada como norma da conduta ética: primeira, “‘niente di troppo’ giustamente prescrive la norma e la regola di ogni virtù secondo il criterio di misura di cui tratta la morale”; segunda, “‘conosci te stesso’ ci incita e ci esorta alla conoscenza di tutta la natura, di cui l’uomo è legame e quasi connubio”; e terceira, “Infine illuminati da tal sapere mediante la filosofia naturale, ormai prossimi a Dio, pronunciando il saluto teologico ‘tu sei’, chiameremo il vero Apolo in lieta familiarità.” (PICO DELLA

³⁰ Sobre a teoria do *Tzimtzum*, consultar SCHOLEM (1972, p. 263-268).

MIRANDOLA, 1994, p. 33)³¹. Do ponto de vista ético, a *Oratio de Hominis Dignitate* é um libelo em prol da liberdade e da capacidade humanas de autoprojetar-se e de autocriar-se. Dada a ausência de condicionantes naturais, o homem piquiano apresenta-se como capaz de recriar sua natureza. Em síntese, o pensamento de Pico della Mirandola pode ser assim reconhecido: potencialidade e atualização da criatividade através do trabalho, da ciência e da técnica; autocriação desde a elevação ética até a autoconsciência; versatilidade, pelo mover-se, de modo voluntário, para o que desejar ser; insaciabilidade pelo expandir-se, indefinidamente, e ausência de limites no tocante ao conhecimento e a satisfação de necessidades.³² Pico encontra-se no epicentro do movimento que entronizou o prometeísmo antropológico no processo de irrupção do indivíduo moderno. Porquanto, *Il manifesto* humanista de Pico della Mirandola, a par do arremesso inicial do nominalismo de Ockham, encontra-se na raiz da fundação do sujeito moderno e, no mesmo passo, na contramão do domínio da norma ética universal.

À época do florescimento de Pico della Mirandola, mitos tradicionais, alguns de caráter bíblico, foram reinterpretados com o fim de demonstrar o caráter do homem como “ser natural”. Ecos da doutrina de Pico della Mirandola acerca da dignidade do homem podem ser reconhecidos em Giordano Bruno, de modo sintético:

os deuses deram ao homem o intelecto e as mãos, e fizeram-no à sua semelhança, concedendo-lhes uma faculdade superior às dos outros animais, não só para poder agir segundo a natureza e o uso comum, mas mais além e fora da lei da natureza, a fim de que, formando ou podendo formar com a sua inteligência outras naturezas, outros cursos, outras

³¹ No original: “Illud enim ìçáí Üãáí, idest ne quid nimis, virtutum omnium normam et regulam per mediocritatis rationem, de qua moralis agit, recte praescribit. Tum illud ãîþàé óááíðúí, idest cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quae cynnus natura esta hominis, excitat et inhortatur. [...] Postremo hac cognitione per naturalem philosophiam, illuminati, iam Deo proximi, EI, idest esdicentes, theologica salutatione verum Apollinem familiariter proindeque feliciter appellabimus “(PICO DELLA MIRANDOLA, 1994, p. 32).

³² Nos *Grundrisse*, Marx, ao tratar do desenvolvimento real dos indivíduos sob a universalização do projeto burguês, apontara para a aquisição da consciência de que nenhum *limite é sagrado* – marca indelével dos primórdios do modo de produção capitalista.

ordens, com essa liberdade, sem a qual não existiria a semelhança com a divindade, viesse a tornar-se deus da terra (BRUNO, 1985, p. 125)³³.

As concepções de humanidade e de dignidade do homem, sintetizadas por Pico della Mirandola, adentraram o universo da Filosofia Moderna. No presente, devem ser revisitadas, em vista das alturas civilizatórias atingidas e dos abismos apontados pelo horizonte niilista sob o *fastio do homem*. Sobremaneira, devem ser pensadas ante as possibilidades éticas vindouras, em perspectiva, desde os recentes desafios lançados pela tecnociência e pela biotecnologia ao *devir* da humanidade e às consequentes formas de dignidade e de direitos humanos.

REFERÊNCIAS

ALGODOAL, G. M. B. **Protágoras: dialética do I-lógico**. 2001. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

ALLEN, M. J. B. *Cultura hominis: Giovanni Pico, Marsílio Ficino and the Idea of man*. In: GARFAGNINI, G. C. **Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994)**. A cura di Gian Carlo Garfagnini. Firenze: Leo S. Olschki, 1997. v. 1, p. 173-196.

BARBARO, E.; PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Filosofia o eloquenza?** A cura di Bausi. F. Napoli: Liguori, 1998.

BARON, H. **En busca del humanismo cívico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno**. Tradução Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BAUSI, F. **Nec rethor neque philosophus. Fonti, língua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)**. Firenze: Leo S. Olschki, 1996.

BORI, P. C. **Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola**. Milano: Feltrinelli, 2000.

BROCCHIERI, M. F. B. **Pico della Mirandola**. Asti: Piemme, 1999.

BRUNO, G. **Spaccio della Bestia Trionfante**. Milano: Rizzoli, 1985.

³³ No mesmo passo, o médico alquimista suíço, Paracelso (1493-1541), assim manifestou-se: “Se o homem não fosse deste mundo, mas sim dos céus, então comeria pão celestial, juntamente com os anjos. Mas ele pertence à terra e é feito de elementos, e é por isso que deve manter-se com base neles. E, portanto, não pode sobreviver sem o mundo; sem este, morre. E assim, tal como o mundo, ele é pó e cinzas” (MONDOLFO, 1967, p. 228).

- BUCKHARDT, J. **A cultura do renascimento na Itália – um ensaio**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BURKE, P. Introdução: Jacob Burckhardt e o Renascimento italiano. In: BURCKHARDT, J. **A cultura do renascimento na Itália – um ensaio**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CUSA, N. de. **A douta ignorância**. Tradução Reinhold Aloysio Ullman. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Tradução João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- GARFAGNINI, G. C. Savonarola tra Giovanni e Gianfrancesco Pico. In: _____. **Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994). A cura di Gian Carlo Giarfagnini**. Firenze: Leo S. Olschki, 1997. p. 237-279.
- GUTHERIE, W. K. C. **Ossofistas**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HELLER, A. **O homem do renascimento**. Tradução Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991. Do original: Erga kai Heméra.
- KERRIGAN, W.; BRADEN, G. (Org.). **The Idea of the Renaissance**. Baltimore; London: John Hopkins University Press, 1989.
- KRISTELLER, P. O. **Ocho filósofos del renacimiento italiano**. Tradução María Martínez Peñalosa. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- JÂMBLIQUE. **Protreptike**. Paris: Les Belles-Lettres, 1989.
- LUBAC, H. de. Pico della Mirandola. L'Alba Incompiuta del Rinascimento. Seconda edizione. A cura di Elio Guerriero. **Opera Omnia**, Milano, v. 29, p. 6-7, 1994.
- MARTINS, J. V. de P. Giovanni Pico della Mirandola nella cultura portoghese del Cinquecento. In: GARFAGNINI, G. C. **Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994). A cura di Gian Carlo Giarfagnini**. Firenze: Leo S. Olschki, 1997.
- MONDOLFO, R. **Figuras e idéias da filosofia da renascença**. Tradução Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

NEPOMUCENO, L. A. **Petrarca e o humanismo**. Bauru: EDUSC, 2008.

NUNES, B. Diretrizes da filosofia do renascimento. In: FRANCO, A. A. de M. et al. **O Renascimento**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

PASS, J. **A perfectibilidade do homem**. Tradução Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

PETRARCA, F. IV-1 Para Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro, da Origem de Santo Agostinho, Professor da Sacra Página, aos Próprios Cuidados. *Familiarum Rerum*. In: BIGNOTTO, N. (Org.). **Origens do republicanismo moderno**. Tradução Newton Bignotto. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Oratio de hominis dignitate**. Tradução Eugenio Garin. Pordenone: Studio di Tesi, 1994. A presente edição reproduz de modo atualizado a curadoria e tradução de Eugenio Garin, editada em Firenze, em 1942, pela editora Vallecchi.

_____. **Concluiones Nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486**. A cura di Albano Biondi. Firenze: Leo S. Olschki, 1995.

_____. **Pulchritudo, Amor, Voluptas. Pico della Mirandola alla Corte del Magnifico**: a cura di Mario Scalini. Firenze: Pagliai Polistampa, 2001.

PLATÃO. **Timeu**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica**. Tradução Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meireles e Renato Mezan. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SÓFOCLES. **Antígone**. Tradução J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ouro, 1996.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução Bruno da Ponte e João Lopes Alves. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 184.

ZAMBELLI, P. **L'Apprendista Stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci**. Venezia: Marsilio, 1995.

Recebido: 10/12/2008
Received: 12/10/2008

Aprovado: 04/03/2009
Approved: 03/04/2009