

A QUE VEIO O HUMANISMO?

*Tiago Adão Lara**

RESUMO: O artigo visa a esclarecer o significado cultural de um momento forte da história do Ocidente – o Humanismo renascentista – a partir do qual a perspectiva medieval teocêntrica começou a perder a hegemonia, em favor da perspectiva antropocêntrica. São apontadas as linhas de fuga de um movimento que, entre avanços e recuos, se impôs e, hoje, é reavaliado.

PALAVRAS-CHAVES: Humanismo - Renascimento - Teocentrismo - Antropocentrismo

ABSTRACT: This paper aims to clarify the cultural meaning of the Renaissance Humanism, which represented a very strong moment in western history and caused the theocentric point of view of Middle Age to loose its hegemony, in order to give birth to the anthropocentric perspective. The author points out the vanishing lines of a movement which, through forward and backward steps, has settled down and is nowadays reevaluated.

Houve uma época, na história do Ocidente, na qual refletir sobre o homem, falar dele ou escrever sobre ele era sinal de ousadia, de avanço intelectual, de modernidade. O humanismo esteve em alta.

Hoje, assistimos a fenômeno inverso. Faz algumas décadas, que o homem, sua especificidade, seu caráter de ponto referencial de inteligibilidade e de ajustes axiológicos, caíram em descrédito. Ser ou proclamar-se humanista é ser retrógrado. Pior, é comprometer-se com uma visão de mundo e com um sistema de valores que produziram frutos peçonhentos, dos quais urge nos libertarmos.

O período de alta do humanismo chamou-se modernidade. Daí o falar-se, hoje, de posmodernidade.

Somos mesmo obrigados a contestar o humanismo, para nos afinar com o que de melhor aspiramos para os dias em que vivemos? Pois a vida, di-lo

* Professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia e atualmente na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Guimarães Rosa, é merecimento de toda criatura. Devemos acertar-nos com ela: “arejei que toda criatura merecia tarefa de viver, que aquele homem merecia viver – por causa de uma grande beleza no mundo” (Rosa, G. 1986, p.416).

Tarefa de todo educador é afinar-se com essa tarefa do viver que torna o mundo belo.

Na pista desse caminho-travessia, o artigo que se segue remonta a um momento forte da história do Ocidente, no qual a perspectiva humanista de cultura recebeu alento propulsor.

1 – A Europa em mutação

O século XIII marcou o apogeu da civilização cristã ocidental, evidenciando também suas fragilidades. A partir de fins do século XIV, com efeito, até fins do século XVI, a Europa viveu nova época histórica: a do humanismo renascentista, útero fecundo da modernidade. Séculos de efervescência econômica, política, social e cultural. Séculos de revoluções religiosas. Séculos que iniciaram a configuração de novo imaginário social, não mais centrado em Deus, mas no homem como valor supremo.

1.1. As mudanças sócio-econômicas.

Deram-se elas na direção do crescimento do comércio, quer na Europa, quer da Europa com o Oriente. As cruzadas (1095-1270), a guerra dos cem anos (1337-1453) e a das duas rosas (1455-1485), a estagnação das atividades agrícolas, os períodos de desastres climáticos, que produziram escassez, fome, peste e morte, com decréscimo violento da população européia são alguns dos fatores que influenciaram na desintegração do feudalismo e da economia rural e no fortalecimento da burguesia comercial, com sede nas cidades (os burgos), cujo ressurgimento começou a operar-se a partir do século XI; portanto, ainda na Idade Média.

1.2 - As mudanças sócio-políticas.

Evidenciaram-se, sobretudo, no fato de o poder real sobrepor-se ao dos senhores feudais, com a conivência e o auxílio dos burgueses. A esses, ciosos de superar os mil e um entraves que a pluralidade do poder político, no feudalismo, criava para o seu comércio, interessava apoiar os reis na luta contra a nobreza agrária e contra o poder da igreja. Firmaram-se, então, as primeiras monarquias nacionais: Inglaterra e França; depois, Espanha e Portugal seguiram o mesmo caminho. Estava a nascer o Estado Moderno.

1.3 - As mudanças sócio-culturais.

Também elas afundaram raízes na própria dinâmica medieval, nas suas limitações e nas suas contradições, bem como em muitos dos seus valores. O humanismo renascentista não significa, pois, ruptura absoluta com a Idade Média; muito menos ainda simples continuidade. É uma nova época na história do Ocidente, entre o medievo e a modernidade.

Se a Idade Média chama-se época de civilização cristã, a modernidade estruturou-se como espaço de laicidade cultural e institucional. Nesse sentido, o humanismo renascentista colocou os germes da convicção laica, a qual a Reforma e as guerras de religião, que se seguiram, ajudaram a crescer e a amadurecer.

1.4 - As revoluções religiosas.

O comprometimento do clero cristão com a ordem sócio-política medieval, a par das vantagens de poder que trouxe para a igreja, foi responsável por uma série de desgastes morais. Enfraqueceu-se, sobremaneira, o específico da função da igreja: sua pregação, sua vivência e sua disciplina religiosas. É por isso que, desde o século XIII, senão antes, freqüentes vozes se levantaram em prol de reformas, exigidas cada vez mais com insistência e com mais radicalidade. Bastaria recordar, aqui, João Wyclif (1320-1384) e João Hus (1368-1415), na Inglaterra e na Boêmia, respectivamente, mas foi na Alemanha que a revolução explodiu, com êxito, na voz de Martinho Lutero (1483-1546). Em 1517, afixou ele, na porta da catedral de Wittemberg, suas teses contestadoras. Era o estopim para a explosão que acabou com a unidade religiosa da Europa. Em pouco tempo, várias eram as confissões cristãs, que divergiam e, até, lutavam entre si.

Nesse quadro torna-se inteligível a mentalidade nova, da qual o humanismo renascentista é a primeira manifestação eloqüente.

2 - Humanismo e renascimento.

Estamos encarando essas duas realidades como facetas de um mesmo movimento. Existem autores, no entanto, que falam do humanismo do século XV e do renascimento do século XVI.

O termo *humanismo* liga-se à expressão *litterae humanae* (literatura humana) em oposição a *litterae divinae* (literatura divina: bíblia, teologia). Humanistas se diziam, já nos séculos XIV e XV, os cultores de gramática, retórica,

poesia, história e filosofia moral; os cultores, portanto, das humanidades, pois essas disciplinas se julgavam as mais aptas a formar o ser humano. Os autores gregos e latinos, a partir da segunda metade do século XIV, passaram a ser olhados como modelos insuperáveis em literatura e mestres exímios de humanidade. O movimento foi, pois, nos inícios, essencialmente literário e se casou perfeitamente com todo o afã de renovação cultural que tomou conta da Itália e, depois, de outros países europeus, caracterizando-se por uma ênfase dos valores humanos, frente à mentalidade medieval, centrada em valores religiosos (divinos). O termo humanismo, contudo, não existiu na época. Foi forjado no século XIX para indicar formação clássica em oposição à científica. Passou, depois, a aplicar-se ao movimento dos séculos XV e XVI.

2.1 - A compreensão desses séculos não nos é possível sem atentarmos à maneira como o Ocidente cristão retomou a leitura dos clássicos pagãos e, no caso específico da filosofia, como se retomou a leitura dos filósofos gregos. Apesar dos progressos nos estudos filológicos, no que concerne ao mundo latino, os séculos XV e XVI mantiveram-se muito crédulos, em relação à literatura grega, aceitando tradições hoje reconhecidas como espúrias. Retomou-se, sobretudo, a leitura de Platão, impregnado de elementos do neoplatonismo e do neopitagorismo e mesmo de elementos provenientes de outras tradições, como as do mundo oriental, do mundo egípcio e das tradições cristãs.

Em alto apreço são tidos, por exemplo, o *Corpus hermeticum*, os *Oráculos caldaicos* e os *Hinos órficos*. A primeira dessas obras é atribuída a Hermes Trimegisto que, na realidade, é figura mítica. Indica um deus egípcio Thoth, que os gregos acharam semelhante a Hermes, intérprete e mensageiro dos deuses. Daí o epíteto *Trimegisto*, isto é, três vezes máximo. A obra é do século II e III e.v.. Sob a máscara do deus egípcio escondem-se vários autores. Os livros ressumam doutrinas platônicas (médio platonismo), com forte acento neoplatônico. É um sincretismo entre neoplatonismo e cristianismo. A obra *Oráculos caldaicos*, atribuída a Zoroastro é, na realidade, produção do século II e.v.. Contém a mesma mistura de médio platonismo e neopitagorismo. Finalmente, os *Hinos órficos*, de composição também tardia, da época helenístico-imperial, contém doutrina que remonta ao orfismo primitivo, misturado com elementos estoicos.

Com essas obras, é todo um reflorescer de tendências magicoteúrgicas que vai influenciar os autores humanistas que, no entanto, lendo-as, pensaram entrar em contato com literatura bem mais antiga, digna de veneranda consideração, porque mostraria uma unidade religiosa entre Egito, Caldéia, Grécia e o mosaísmo, portanto, o cristianismo.

2.2 - Os séculos do humanismo renascentista se caracterizaram por uma espécie de curiosidade quase infantil; por uma sensação de ruptura de horizontes, que eram sentidos como limitadores; por um esforço em abrir caminhos novos, variados e, numa perspectiva à distância, julgados contraditórios. As direções por onde se ensaiavam novas perspectivas culturais foram, pois, diversificadas: ressurgiram as várias escolas filosóficas gregas; mistérios e teosofia tiveram sua vez; nova imagem do homem e da sociedade se impôs; fez-se profissão de ignorância e de dúvida; esforçou-se por renovar a escolástica.

3 - Séculos XIV e XV: antropocentrismo

Francisco Petrarca (1304-1374) é considerado como a primeira figura de humanista. Preocupou-se em combater o “naturalismo” vigente na época, atribuído, por ele, ao aristotelismo averroísta. Daí a necessidade de, em contraposição, realçar o platonismo, como filosofia humanista. Não interessa tanto à humanidade pesquisar sobre a terra, suas plantas e seus animais; interessa-lhe, isto sim, pesquisar sobre o ser humano, sua natureza e seu destino: “eu, de fato, me pergunto o que interessa conhecer a natureza dos animais e dos pássaros e dos peixes e das serpentes, e ignorar a natureza do homem ou não cuidar-se dela?” (REALE, G. e ANTISERI., 1990, p.45).

Ao lado do “naturalismo” averroísta, é a dialética aristotélica a grande responsável pela mentalidade “racionalista”, outro mal do seu tempo, pensa Petrarca. Para fazer-lhe frente e melhorar a vida humana é necessário voltar ao ideal de formação, dado pelo cultivo das humanidades. O ser humano se revela sobretudo na fala, como pensara Sócrates. Conta-se que, certa vez, tendo visto ele um belo rapaz em silêncio, dirigiu-lhe esta admoestação: *fala, para que eu te veja.* (idem, p.47).

Petrarca encarnava a situação concreta das cidades italianas. Nelas, nos séculos XIV a XVI, ensaiou-se novo estilo de vida, com ousadia, exageros, riqueza de expressões e liberdade; nelas, as individualidades emergiram poderosas por cima das experiências comunitárias da época medieval, uma vez que situações políticas especiais não permitiam que sobre elas o controle do império se firmasse e que a unificação política da península se desse, no sentido de constituir-se uma monarquia nacional. O campo ficava aberto para aventuras, inclusive aquelas do espírito.

Petrarca foi uma espécie de precursor.

É no século XV, com efeito, que o movimento humanista se generalizou na Itália. Grandes centros culturais aí se formaram. Dentre eles, o de Florença,

sob a proteção dos Médici e debaixo da influência do platonismo ou, melhor, do neoplatonismo; e os de Pádua e Bolonha, defensores de Aristóteles.

3.1 - A escola de Florença

Da escola florentina deveríamos recordar, nos séculos XIV e XV: Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Leon Alberti e Marsílio Ficino. *Coluccio*, chanceler da república de Florença, de 1374 a 1406, aí instituiu a primeira cátedra de grego, chamando para a Itália o doutor bizantino Emanuele Crisolora. Mas é Marsílio Ficino (1433-1499) que, sob o mecenato de Cósimo, o velho, funda a Academia platônica. Traduziu o *Corpus hermeticum*, os *Hinos órficos*. *Escreveu Comentaria in Zoroastrem*. Em 1463, começou ele a traduzir as obras de Platão, no que trabalha até 1477. Traduziu, depois, as *Enéadas*, de Plotino e obras de Dionísio Areopagita. A tradução do *Corpus hermeticum*, dos *Hinos órficos* e o *Comentaria in Zoroastrem* prende-se à convicção que tinha Marsílio de que essas obras remontavam, de fato, a esses profetas maiores; e que Platão se ligava, por Pitágoras, a eles.

O pensamento de Marsílio, que vai influenciar Giordano Bruno, é todo calcado no neoplatonismo: a filosofia é iluminação; o homem, numa disposição hierárquica dos seres, ocupa o centro: Deus-anjo-*alma*-qualidade-matéria; a perfeição para o homem se opera através do amor platônico, que o eleva ao Absoluto. Marsílio se faz o defensor da magia, entendida como pertencente à filosofia, enquanto é domínio das forças naturais da mesma forma como se dominam os seres humanos. Existe, pois, aí, como base, a concepção animista do universo, ou seja, o universo todo é concebido como vivo. Para os homens do humanismo renascentista, nada tem a ver essa magia natural com a magia diabólica, que lança mão da força dos espíritos imundos.

O homem, porém, que representa a proposta humanista mais clara, desse período, é *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1496). Seu *Discurso sobre a dignidade do homem* é uma espécie de manifesto humanista que merece ser lido por inteiro. Transcrevemos, aqui, o início:

Li nos escritos dos árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: "Grande milagre, ó Asclépio, é o homem".

Ora, enquanto meditava acerca do significado destas afirmações, não me satisfaziam de todo as múltiplas razões que são aduzidas habitualmente por muitos a propósito da grandeza da natureza

humana: ser o homem vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores; pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, ser intérprete da natureza; intermédio entre o tempo e a eternidade e, como dizem os persas, cópula, portanto, himeneu do mundo e, segundo atestou Davi, em pouco inferior aos anjos. Grandes coisas estas, sem dúvida, mas não as mais importantes, isto é, não tais que consintam a reivindicação do privilégio de uma admiração ilimitada. Porque, de fato, não deveremos nós admirar mais anjos e os beatíssimos corpos celestes?

Finalmente, pareceu-me ter compreendido por que razão é o homem o mais feliz de todos os seres animados e digno, por isso, de toda a admiração, e qual enfim a condição que lhe coube em sorte na ordem universal, invejável não só pelas bestas, mas também pelos astros e até espíritos supramundanos. Coisa inacreditável e maravilhosa. E como não? Já que precisamente por isso o homem é dito e considerado justamente um grande milagre e um ser animado, sem dúvida digno de ser admirado.

Mas, escutai, ó padres, qual é essa condição de grandeza e, com a vossa liberalidade, prestai um ouvido benigno e tolerante a este meu discurso.

Já o Sumo Pai, Deus arquiteto, tinha construído segundo leis de arcana sabedoria este lugar do mundo como nós o vemos, augustíssimo templo da divindade. Tinha embelezado a zona superceleste com inteligências, avivado os globos etéreos com almas eternas, povoado com uma multidão de animais de toda a espécie as partes vis e fermentantes do mundo inferior. Mas, consumada a obra, o Artífice desejava que houvesse alguém capaz de compreender a razão de uma obra tão grande, que amasse a beleza e admirasse a sua grandeza. Por isso, uma vez tudo realizado, como Moisés e Timeu atestam, pensou, por último criar o homem. Dos arquétipos, contudo, não ficara nenhum sobre o qual modelar a nova criatura, nem dos tesouros tinha algum para oferecer em herança ao novo filho, nem dos lugares de todo o mundo restara algum no qual se sentasse este contemplador do universo. Tudo estava já ocupado, tudo tinha sido distribuído nos sumos, nos médios e nos ínfimos graus. Mas não teria sido digno da paterna potência não se superar, como se fosse inábil, na sua última obra; não era próprio da sua sapiência permanecer incerta numa obra necessária por falta de decisão, nem seria digno do seu benéfico amor que quem estava destinado a louvar nos outros a liberalidade divina, fosse constrangido a lamentá-la a si mesmo.

Estabeleceu-se, portanto, o ótimo artífice que, àquele a quem nada de especificamente próprio podia conceder, fosse comum tudo o que tinha sido dado parceladamente aos outros. Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: “Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. (MIRANDOLLA, 1989, pp.49-53)

A leitura desse trecho já é suficiente para esclarecer-nos o significado daquela afirmação de que, no humanismo renascentista, assistimos a uma mudança do teocentrismo medieval para o antropocentrismo. Não significou isso, para a quase totalidade dos humanistas, um descartar de Deus ou sua negação. Implicou, porém, numa visão religiosa nova e numa maneira diversa de conceber a posição do homem frente à natureza, à vida e à história. Vemos como, em Pico della Mirandolla, apesar de se manter a tese da criação do homem, por parte de Deus, a dignidade daquele fica, todavia, sumamente realçada. Nada está marcado ou predeterminado para ele. Cabe-lhe escolher o seu destino, organizar a sua vida e, de certa maneira, constituir o seu ser. Diz, ousadamente, Pico della Mirandolla que o homem não foi criado segundo modelo algum. Tudo, pois, lhe é possível; inclusive dele somente depende o seu modo de ser.

Há uma superação do enfoque medieval que impunha ao homem valores como admiração, adoração, obediência e respeito. Propõe-se, agora, a construção de valores novos: individualidade, honra pessoal, criatividade, liberdade, participação e enriquecimento. Propõe-se um confronto confiante e, até, gostoso com a natureza.

3.2 - A escola de Pádua - Aristotelismo averroísta.

Da escola de Pádua a figura mais conspícua é a de *Pedro Pomponazzi* (1462-1525). Para entendê-la é preciso enfatizar que a leitura de Aristóteles, a partir do século XIV, começou a ser feita, na Itália, segundo nova mentalidade. Deixavam-se de lado as traduções medievais. Procurava-se contato direto com o texto grego e estudavam-se os comentários a Aristóteles de Alexandria de Afrodísia (sec. III e.v.) e de Averróis (1126-1198). Esses comentários vinham se unir aos comentários de Tomás de Aquino (1225-1274) que, no século XIII, tinha procurado conciliar o aristotelismo com a doutrina cristã.

O encontro mais rico, com a totalidade das obras de Aristóteles, levantou uma série de questionamentos. Um deles foi a questão antropológica sobre a natureza da alma humana, ligado à questão do intelecto agente.

A posição de Aristóteles não tinha ficado clara: existe um único intelecto agente, ou cada pessoa humana dispõe do seu? Se existe um único intelecto agente, identifica-se com o intelecto divino, ou é outro?

Alexandre de Afrodísia afirmara a existência de um único intelecto agente, identificando-o com o intelecto divino. As almas humanas pessoais não são, pois, imortais.

Segundo Averróis, existe um único intelecto agente, distinto, porém, do intelecto divino. Não são, contudo, as almas humanas singulares.

Para *Tomás de Aquino*, pelo contrário, em cada pessoa humana existe um intelecto agente próprio. A alma humana individual é, pois, imortal.

Outra questão foi aquela que se chamou da dupla verdade. Ao longo de toda a Idade Média, se tentou mostrar como, entre as verdades da fé cristã e aquelas que a razão atinge por si mesma, não pode haver contradição. Em Paris, nos fins do século XIII, influenciados pelo racionalismo de Averróis, surgiu o movimento a que os historiadores chamaram averroísmo latino e cujo representante mais célebre foi Siger de Brabante. Defendeu ele a existência da dupla verdade, pois fé e razão atuam em campos diversos e é estultície querer explicar, pela razão, as verdades da fé. Com essa distinção, Siger podia, com tranqüilidade defender como verdades filosóficas aristotélicas: 1) a eternidade do mundo; 2) a unicidade do intelecto agente; 3) a impossibilidade de se provar, pela razão, a imortalidade da alma humana; sem, contudo, negar que, pela fé, se deveria professar o contrário.

Criou-se, na época, uma grande celeuma, que terminou com a condenação de Siger, aliás, assassinado, depois, por um louco, nas prisões da corte papal.

São as teses do averroísmo latino que Pomponazzi defendeu, inicialmente, com desenvoltura. Passou, depois, a uma atitude mais próxima de

Alexandre de Afrodísia, sobre a natureza da alma humana. Concebeu-a, sem dúvida, como imaterial, mas intimamente dependente da matéria. Embora não tenha chegado a negar sua imortalidade, afirmou que não há como demonstrar essa tese pela razão. Além disso, chegou a afirmar que a virtude é bem mais incentivada pela tese da mortalidade do que pela sua contrária. Ser virtuoso, em vista da imortalidade da alma, subordina a virtude a algo que lhe é externo, enquanto que a virtude é fim a si mesma.

Por outro lado, tais atitudes em nada diminuía o entusiasmo de Pomponazzi frente à grandeza do ser humano, considerado como microcosmo e mediador na hierarquia dos seres, entre um plano superior dos seres e o plano inferior. Assemelhava-se muito a Pico della Mirandola.

3.3 - Outras tendências

Não foram, contudo, somente o platonismo e o aristotelismo que renasceram nesta época. O ecletismo ciceroniano teve seus cultores, como o teve também o epicurismo. Deste último, a figura mais importante, em Roma, é *Lourenço Valla* (1405-1457). Sua obra *Del vero e del falso bene* pode chamar-se sinal dos novos tempos, na medida em que se opõe ao ascetismo estóico e monacal e exalta o prazer como princípio de sadia realização humana, em nada contraditório à proposta evangélica.

A valorização do prazer, entendido por ele em sentido global, é a valorização da natureza, a qual, como criatura divina, tem de ser fonte do bem e não do mal. Chega a expressões que sabem a divinização da natureza. Por outro lado, opõe-se ao racionalismo aristotélico e exalta a religião e a fé puras. Em *Discorso sulla falsa e mesognera donazione di Constantino*, condenou as ambições políticas do papado, desejando que ele se ativesse à missão religiosa.

3.4 - Uma exceção?

Grande figura de pensador do século XV foi a do cardeal *Nicolau de Cusa*. Nasceu na Alemanha, na cidade de Cues, em 1401. Faleceu, na Itália, em 1464. Participou da cultura italiana, pois estudou em Pádua, sem no entanto integrar-se no movimento humanista.

Neoplatônico, na linha do Pseudo Dionísio Areopagita, foi influenciado pela corrente mística alemã que se prendia a Mestre Eckhardt. Tem várias obras como, por exemplo: *A douta ignorância*, *Conjecturas*, *A apologia da douta ignorância*. O Cusano pode ser considerado um medieval que, pela ousadia do seu pensamento, introduziu elementos responsáveis por brechas profundas nos horizontes culturais do medievo. Nesse sentido, ele faz-se de mediador entre Idade Média e Renascimento.

Duas das suas grandes intuições são: 1) a infinidade do ser; 2) a conseqüente incapacidade de nós atingirmos o ser de maneira plena. Daí o tema da *Douta ignorância*.

Segundo Nicolau de Cusa: 1) as percepções dão-nos conhecimento da multiplicidade. A fantasia tenta unificá-la nas múltiplas imagens sensíveis; 2) a razão avança um passo, unificando as imagens sensíveis em conceitos, sob o princípio da não-contradição; 3) a intuição intelectual é aquela que, pela *coincidência dos opostos*, consegue a unidade. Mas aí também o conhecimento se anula, desemboca na ignorância cônica de si, portanto sábia.

Estava levantada suspeita contra a ousadia racionalista da escolástica. Mas estava rompido também o esquema de um mundo finito, hierarquizado, onde os seres se diferenciam uns dos outros, e sobre o qual paira a transcendência absoluta de Deus. Para o Cusano, entre Deus e o mundo, existe profunda unidade. Deus *explicita-se* (*explicatio*) no Universo, estando esse *implicado* (*implicatio*) em Deus. Deus é, pois, a co-implicação de tudo. E isso sem ser preciso pensarmos panteisticamente, pois o universo não é Deus nem vice-versa. Mas ao mesmo tempo, um não é sem o outro. A *Coincidência dos opostos* é o princípio que ajuda a entender essa visão. Nicolau multiplicava as imagens, para levar a mente a olhar na direção da compreensão desse princípio: o polígono, inscrito em um círculo, aproxima-se cada vez mais deste, na medida em, que aumentam os seus lados. No entanto, por mais que se multipliquem os lados, jamais o polígono se identificará com o círculo, embora o círculo seja o limite para o qual o polígono tende. Assim também se deve pensar na *coincidência dos opostos*. É um limite, no qual acabam-se as contradições. Esse princípio ajuda-nos a pensar na unidade e na multiplicidade como se co-implicando e não como se excluindo.

Estavam lançados germes fecundos para a ruptura com a visão de um universo finito e fechado, tendo seu centro na terra. Mas estavam também lançados os germes do naturalismo renascentista, que caracterizou o século XVI.

4 - O século XVI: naturalismo

Assim como durante a Idade Média, o homem se vê, fundamentalmente, à luz de Deus, seu criador, também a natureza, nesse período, é vista não enquanto beleza e valor em si, mas enquanto manifestação do divino.

Os humanistas, sem negarem o caráter dependente da natureza em relação a Deus, tiraram, todavia, conclusões diversas a respeito da dignidade do ser humano e a respeito do valor a ser atribuído à natureza. Lemos já as palavras de Pico della Mirandola, que podem ser tomadas como expressivas do século

XV, no que respeita ao antropocentrismo. Vejamos, agora, autores que enfatizam o valor da natureza em si.

4.1 - Bernardino Telésio (1508-1588)

Bernardino Telésio aponta para nova maneira de considerar a natureza, expressando-a no título de sua principal obra: *De rerum natura, juxta propria principia*, que significa: *Sobre a natureza das coisas de acordo com seus próprios princípios*. A natureza deixa de ser, apenas, manifestação de algo que a transcende. Adquire densidade ontológica, reveste-se de inteligibilidade e dignidade próprias, passa a oferecer campo apto a ser pesquisado, com metodologia apropriada. Essa intuição de Telésio não foi, contudo, suficiente para levá-lo à descoberta do enfoque quantitativo do estudo da natureza. Sua física permaneceu uma física qualitativa. Ajudou-o, porém, a considerar também o ser humano numa perspectiva naturalística, em seu parentesco com os demais seres vivos e, em especial, com os animais. Concomitantemente, a moral pôde ser fundamentada em pressupostos naturais. Será bem moral o que promover a autoconservação e gerar prazer, será mal moral o que levar à destruição do ser humano, produzindo sofrimento.

É todo um espírito que já se impusera e já tinha resultado na possibilidade de se pensar a ordem social e política, a partir de outros princípios que não os princípios sacrais do medievo.

4.2 - Nicolau Maquiavel (1469-1527).

O pensador que melhor encarnou a novidade radical do pensamento político do Renascimento foi, sem dúvida, Nicolau Maquiavel, cronologicamente anterior a Telésio. Para entendê-lo é preciso não nos esquecermos de que a maneira de interpretar a ordem sócio-política, na Idade Média, obedecia ao princípio da referência última ao plano divino, que se manifesta quer por revelação, quer pela ordem natural. Maquiavel adotou novo princípio de inteligibilidade para a consideração da política. Na base, estão as paixões humanas. Precisam elas ser conhecidas e controladas ou equilibradas. O príncipe perfeito é aquele que sabe jogar com essas paixões. Sabe apertar ou afrouxar o poder em vista do bem comum. Governar é, pois, uma física do poder, está em jogo uma ciência do equilíbrio, obtido pelo reto uso de pesos e contrapesos. Visão pessimista da realidade, diriam alguns; visão realista, dirão outros. Certamente, em seus escritos políticos, Maquiavel aponta para a necessidade de dar prioridade ao ser (fatos) em confronto com o dever-se (essência). Nada melhor que transcrever, aqui, algumas de suas linhas, tiradas de *Il Príncipe*:

Nasce daí esta questão debatida: se será melhor ser amado que temido ou vice-versa. Responder-se-á que se desejaria ser uma e outra coisa; mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas. É que os homens são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte. E o príncipe, se confiou plenamente em palavras e não tomou as precauções, está arruinado. Pois as amizades conquistadas por interesse, e não por grandeza e nobreza de caráter, são compradas, mas não se pode contar com elas no momento necessário. E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que ao que se fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca. Deve, portanto, o príncipe fazer-se temer de maneira que, se não se fizer amado, pelo menos evite o ódio, pois é fácil ser ao mesmo tempo temido e não odiado, o que sucederá uma vez que se abstenha de se apoderar dos bens e das mulheres dos seus cidadãos e dos seus súditos, e, mesmo sendo obrigado a derramar o sangue de alguém, poderá fazê-lo quando houver justificativa conveniente e causa manifesta. Deve, sobretudo, abster-se de se aproveitar dos bens dos outros, porque os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda de seu patrimônio. Além disso, não faltam nunca ocasiões para pilhar o que é dos outros, e aquele que começa a viver de rapinagem sempre as encontra, o que já não sucede quanto às ocasiões de derramar sangue.

Mas quando o príncipe está em campanha e tem sob seu comando grande cópia de soldados, então é absolutamente necessário não se importar com a fama de cruel, porque, sem ela, não se conseguirá nunca manter um exército unido e disposto a qualquer ação. (MAQUIAVEL, 1979, p.70)

A posição de Maquiavel não podia, contudo, impor-se, na época, como única e definitiva. Tomas Morus e João Bodin representaram o outro lado do movimento pendular, ao qual o pensamento, em geral, se submete. Insistiram sobre a consideração do dever-ser, num esforço, no entanto, de pensá-lo sob o enfoque humanístico e naturalístico reinante.

4.3 - Tomas Morus (1478-1535) é inglês, autor de **Utopia** (termo forjado por ele com dois vocábulos gregos: OU = não e Tópos = lugar), na qual propõe a sociedade ideal, baseada na comunidade de bens; na igualdade de todos; no trabalho reduzido a menos horas e unido a outras atividades e ao lazer; na liberdade, inclusive de praticar a religião e conceber Deus, segundo perspectivas diversas. Sem dúvida, seu grande inspirador é Platão e sua convicção é a da fundamental bondade da natureza humana.

João Bodin (1529-1596) francês, encontra-se entre o realismo de Maquiavel e o idealismo de Morus. Em *Seis livros sobre a república*, tentou fundamentar a justiça e a soberania, que ele quer forte (defesa do absolutismo). Seu absolutismo encontra, pois, limites morais e religiosos.

Finalmente, o holandês **Hugo Grócio** (1552-1611), em *De jure belli ac pacis* (sobre o direito da guerra e da paz), vai dar origem ao jusnaturalismo. Grócio, embora sob a influência do humanismo renascentista, já gravita em torno do enfoque racionalista do século XVII.

4.4 - Ceticismo e magia

O Renascimento propiciou um clima favorável a tentativas variadas de interpretação da natureza, da vida humana e da história. A volta aos pensadores gregos, embora marcada pela hegemonia platônica e neoplatônica, contou também com a reviviscência do aristotelismo e do estoicismo. Não parou aqui, contudo, a ânsia de abrir caminhos novos, através de uma ligação com a cultura clássica greco-romana. É assim que o ceticismo de Sexto Empírico (século II e.v.) encontrou seguidores no século XVI. O mais célebre deles é **Michel de Montaigne** (1533-1592). Na pista de Sexto Empírico, que apontava a renúncia à problemática da verdade como única maneira de aquietar-se e ser feliz, Montaigne apontou os caminhos da fé, em substituição à ânsia de certeza racional. Sua obra mestra é *Ensaíos*.

Outros viram na magia, entendida como conhecimento simpático da natureza, permeado de misticismo, o caminho para uma verdade maior e uma possibilidade progressiva de domínio de suas forças. Essas, no fundo, foram as posições de **Tomás Campanella** (1568-1639) e **Giordano Bruno** (1548-1600). Ambos tiveram de enfrentar as autoridades civis e eclesiásticas, morrendo o último na fogueira da inquisição. Mas quando Bruno foi sacrificado pela inquisição, o humanismo renascentista já estava sendo sufocado pelo clima de contra-reforma; para entendê-la, é preciso analisarmos o relacionamento entre humanismo renascentista e reforma religiosa do século XVI.

5.0 - Humanismo renascentista e cristianismo

5.1 - O humanismo renascentista não significou, em geral, no pensamento e na sensibilidade de seus promotores, ruptura com o cristianismo. Significou, porém, maneira diversa de vivenciá-lo. Pode-se afirmar que a novidade caminhou no sentido de integrar a religião cristã no contexto global da experiência humana, descobrindo valores novos, desconhecidos à tradição medieval; abrindo-se para outras experiências religiosas, de cuja antigüidade e grandiosidade não se podia fugir; e, sobretudo, ligando o valor religião à realidade de ser humano. Descobria-se o valor humano (natural e racional) da religião, que em nada devia contrapor-se a seu valor divino (sobrenatural e revelado). Tratava-se de não separar céu-terra, carne-espírito, mas de esforçar-se por manter a unidade, ainda que dialeticamente.

Dentro dessas balizas gerais, as posições variaram ao máximo, desde aquelas que sacrificavam a razão à fé (Montaigne) até aquelas que, no fundo, priorizavam de tal maneira a razão que reduziavam a religião e a fé à gnósis. É o caso extremo de Giordano Bruno, o qual, na realidade, acabou optando por uma religião natural: a egípcia, em confronto com a cristã.

Na sua obra *Giordano Bruno e a tradição hermética*, escreve a historiadora inglesa Frances A. Yates:

O que faz aqui (na obra *Sapccio della bestia triunfante*) Giordano Bruno? É simples. Ele conduz a magia da renascença de volta às fontes pagãs, abandona os débeis esforços de Ficino para praticar um pouco de magia inofensiva, ao mesmo tempo em que disfarça a fonte principal, que era o Asclépio (obra hermética), zombando deslavadamente dos hermetistas religiosos, que tentavam um hermetismo cristão, sem o *Asclépio*, e proclama-se um egípcio completo que, como Celso (filósofo platônico do século II e.v.) nos seus argumentos anticristãos, citados por Orígenes, deplora o fato de os cristãos terem destruído o culto aos deuses naturais da Grécia e a religião dos egípcios, pela qual se aproximavam das idéias divinas, do sol inteligível e do Um do neoplatonismo. (YATES, 1995, p.241-242)

Difícil, pois, supor que a inquisição pudesse perdoar a Bruno.

5.2 - A reação cristã ao humanismo renascentista foi também, por sua vez, em grande parte, positiva, tanto do lado dos católicos, quanto daqueles dos reformados. Papas tornaram-se mecenas célebres, como, por exemplo, Júlio II (1503-1513) e Leão X (1513-1521). Personagens de proa da reforma foram humanistas exímios enquanto cultores das letras. É o caso de Lutero, Calvino, Erasmo de Roterdam.

A relação entre cristianismo e humanismo renascentista é, contudo, complexa.

Para início de compreensão é preciso afirmar que os dois movimentos, Reforma e Humanismo, visavam finalidades diversas.

O humanismo renascentista era a revalorização do ser humano, diminuído em sua dignidade, pelo cristianismo, pensado e vivenciado na Idade Média. Nele, acentuavam-se as realidades negativas ou as limitações da experiência humana, pensando-se realçar, assim, a glória de Deus e a absoluta gratuidade dos seus dons. Era quase como se fosse necessário o homem diminuir-se para que Deus aparecesse na sua grandeza. O humanismo renascentista colocou-se em outra perspectiva. Pretendeu acentuar ao máximo a grandeza do ser humano, mesmo reconhecendo nela, segundo a mentalidade da maior parte dos humanistas, um dom de Deus. Por isso mesmo, o engrandecimento do homem não pode entrar em concorrência com a glória de Deus. A alegria e a beleza do viver, a ousadia da criatividade valem mais, do ponto de vista religioso, do que atitudes deprimentes e de pouco apreço pelo homem.

A reforma protestante estava preocupada com a grandeza de Deus. Segundo ela, foi Deus que a vida cristã medieval acabou diminuindo, para dar lugar à igreja, ao papa, aos bispos. Uma verdadeira idolatria. Era preciso, pois, voltar às origens cristãs. Libertar o ser humano é propiciar-lhe chances para, na fé, encontrar o seu Deus, o Deus de Jesus, o Salvador. Religião pura, sem a mediação de tantos sinais ambíguos, que, no fundo, são criações humanas, barrando acesso à divindade. A fé, somente essa, salva, segundo ensinamento paulino.

Apesar dessa diferença fundamental de perspectivas - antropológica uma, teológica outra - há motivos para aproximarmos humanismo renascentista e reforma protestante. Ambos representaram a explosão de um mundo novo, ambos significaram ruptura com o pessimismo religioso da Idade Média, ambos valorizaram o ser humano. Os princípios de "justificação pela fé" (*sola fides*) e do "sacerdócio universal dos fiéis" tinha sabor de valorização profunda do indivíduo, frente às injunções das estruturas institucionais da igreja. A igreja de Roma se colocara como mediação opaca entre Deus e o Homem, sufocando este e obnubilando aquele. Era preciso libertar o indivíduo e, de certa maneira, deixar Deus revelar-se a cada pessoa, no fôro íntimo da sua consciência. Processo de individualização, ou melhor, de personalização, mediante a fé. Mas enquanto a reforma protestante colocava de escanteio a igreja, para que o homem pudesse ver melhor a Deus e melhor se encontrar com Ele e Nele (perspectiva teológica), o humanismo renascentista acentuava a necessidade de o homem centrar-se em si mesmo, para melhor se encontrar, descobrindo suas infinitas possibilidades

de ser e de agir, num mundo rico que dele depende (perspectiva antropológico-antropocêntrica).

À medida que o século XVI caminhou para o seu fim, o movimento humanista foi porém, perdendo sua força.

A igreja católica, para fazer frente aos problemas criados pela divisão dos cristãos em confissões religiosas diversas, celebrou, durante vários anos, de 1545 a 1563, em três períodos tumultuados: 45-49, 51-52, 62-63, um Concílio Ecumênico na cidade italiana de Trento. Tornou-se ele, por causa da preocupação com a ortodoxia, reação ao clima de abertura eufórica, do qual o humanismo renascentista fôra expressão. Significou, contudo, para a igreja enquanto instituição, algo de imponente. Sistematizou muito pensamento até então mal elaborado no campo da teologia; traçou normas concretas de reforma eclesial, no campo da moral e da disciplina; deu identidade mais precisa ao cristianismo católico; suscitou grande espírito missionário. Por outro lado, desencadeou aquilo que veio a chamar-se o espírito tridentino ou a mentalidade tridentina, que se enrijeceu e tornou-se reacionária frente às mudanças e às novidades.

As igrejas reformadas passaram por processos semelhantes. O protestantismo surgira como reação ao relaxamento religioso e aos desmandos do clero. Lutero representou o grito de libertação que todos esperavam. Ante o resultado imediato e, até certo ponto, inesperado, Lutero tergiversou e retrocedeu. Temeu o povo, sobretudo os camponeses revoltados, temeu suas reivindicações concretas, que encontravam na nova proposta religiosa, canal para se expressar. Lutero apelou, então, à consciência dos príncipes cristãos, a fim de que eles assumissem a tarefa de reformar a igreja e manter a ordem. Outros reformadores, por sua vez, impuseram esquemas rígidos de organização eclesiástica. É, por exemplo, o caso de Calvino, na Suíça. Em pouco tempo, o protestantismo estava conivente não com aquilo que o movimento humanista trouxe de novo, mas com forças reacionárias que começaram a se movimentar no sentido de reorientar o processo histórico dentro dos padrões de uma ordem pré-concebida: a ordem da razão. Será a tarefa do século XVII.

Do século XVII ao XX, o humanismo, como ênfase da grandeza, da dignidade e das possibilidades do ser humano, teve uma rica caminhada, na qual as vozes hegemônicas estiveram a favor da centralidade do ser humano no processo histórico. Mas a crítica contestadora sempre permaneceu e, hoje, tornam-se cada vez mais consistentes os apelos para uma reflexão mais séria sobre aquilo que os gregos chamaram *hybris*, ou seja, sobre os excessos dessa valorização.

Bibliografia

- BRUNO, Giordano. **A causa, o princípio e o uno**. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1988.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. Trad. Vera Lúcia de Oliveira Sarmiento e Fernando Azevedo Correa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.
- CHÂTELET, François. **História da filosofia: idéias, doutrinas - 2: a filosofia medieval**. Trad. Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974.
- CHÂTELET, François. **História da filosofia: idéias, doutrinas - 3: a filosofia do mundo novo**. Trad. Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1983-1984, 2 vols.
- GANDILLAC, Maurice de. **Gêneses da modernidade**. Trad. Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- GARIN, Eugênio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Trad. Cecília Prado. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**. São Paulo, Nova Fronteira, 1986.
- LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe: escritos políticos**. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 2.ed., 1979.
- MIRANDOLLA, Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. Maria de Lurdes (sic) Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989 (edição bilíngüe).

REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do humanismo a Kant. São Paulo. Paulus, 1990 (Col. Filosofia).

VÈDRINE, Hélène. **As filosofias do Renascimento**. Trad. Marina Alberti. Portugal: Publicações Europa-América, 2 ed., 1986.

YATES, Frances A. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. Trad. Yolanda de Toledo Cunha. São Paulo. Cultrix, 1995.