

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de História

Autor: Pedro de Carvalho Brandão Soares

Orientador: Carlos Ziller Camenietzki

Monografia para a obtenção de grau de Bacharel em História

Um estudo do conceito de livre arbítrio no Renascimento europeu
As interpretações da liberdade humana pelos humanistas nos séculos XV e XVI

Rio de Janeiro

2018

Esta monografia tem como objetivo demonstrar as diferentes interpretações dos humanistas europeus nos séculos XV e XVI sobre o livre-arbítrio humano em contraste com a providência divina. Aqui serão tratadas as obras dos humanistas, do *studia humanitatis*, ou seja, dos estudos das humanidades. Discutirei a visão daqueles que defendem que os seres humanos são livres por terem recebido o dom da liberdade de Deus no momento de sua criação. O conceito de livre-arbítrio será aqui empregado com quatro conotações. A primeira entende que a liberdade do homem é o poder de escolher livremente e baseado na sua vontade o local que ocupará na criação de Deus, enquanto artífice de si próprio, como propõe Pico della Mirandola; a segunda, na qual a vontade humana pode ser boa ou ruim. O homem seria dotado de uma potência de desejo, conferida pela graça divina. Apesar de ser precedido pela graça, o escolher dependeria do homem, lhe conferindo responsabilidade por suas escolhas, bem como recompensas pelas boas e punições para as ruins, como propõe Erasmo de Roterdã. A concepção de Lorenzo Valla, onde a presciência divina não seria oposta ao livre arbítrio humano; e a última, de Juan Luis Vives, propondo que o homem seria como um ator no palco do mundo e poderia atuar de acordo com sua vontade: a forma como agisse seria a “máscara” que vestiria- fosse ela homem, besta ou o próprio Júpiter, criador dos homens e pai dos deuses.

A partir da leitura das fontes, elaborei perguntas a serem respondidas ao logo deste projeto. Qual a influência da antiguidade clássica para a formulação do conceito de livre arbítrio pelos modernos nos séculos XV e XVI? As Sagradas Escrituras, ou seja, o Antigo e Novo Testamento, contribuíram no debate da época para aqueles que defendem a liberdade humana?

Primeiramente, cabe elucidar do que se tratou este “Renascimento”, termo que a historiografia, a posteriori, decidiu cunhar para melhor expressar o contexto de meados do século XIV à segunda metade do século XVI.

Um dos pioneiros a debruçar-se sobre o Renascimento italiano foi Jacob Burckhardt. Historiador da arte, Burckhardt fora seduzido pela arte renascentista; o Renascimento, época de artistas conhecidos ao redor do mundo como Rafael Sanzio, Leonardo da Vinci e Caravaggio, fora marcado especificamente pelo sucesso da arte, da escultura e a busca pelo realismo estético. Este interesse pela cultura conquistou o historiador romântico do século XIX.

Burckhardt analisa a formação do Estado moderno em Itália e o caracteriza como “*obra de arte*”: fora produto consciente dos tiranos despóticos que reprimiam a população muitas vezes com violência e chegavam ao poder à moda antiga, como se deu na época

imperial de Roma, através de assassinatos e conspirações, em certos casos no interior de uma mesma família. O poder fragmentado e extremamente influente dos *condottieri* e as constantes tentativas do papado por um domínio sobre os poderes temporais, a impossibilidade dos italianos de constituírem-se enquanto nação unida; é desta forma que Burckhardt nos demonstra a Itália nos séculos XIV-XVI.

Esta falta de um sentimento nacional é um dos fatores que contribui para florescesse um novo indivíduo perante o mundo. Para o autor, os primeiros modernos foram os renascentistas italianos pois desenvolveram-se enquanto indivíduos particulares, não se reconhecendo coletivamente enquanto raça; o espírito burguês da era denominada pela historiografia de “moderna”, desenvolve-se primeiramente na Itália, impulsionado pela visão individualista. Surge uma nova concepção de subjetividade completamente diferente da época medieval: o homem universal.

“Na Idade Média, ambas as faces da consciência- aquela voltada para o mundo exterior e a outra, para o interior do próprio homem- jaziam, sonhando ou em estado de semivigília, como que envoltas por um véu comum. De fé, de uma prevenção infantil e de ilusão tecera-se esse véu, através do qual se viam o mundo e a história com uma coloração extraordinária; o homem reconhecia-se a si próprio apenas como raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento *objetivo* do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o *subjetivo*: o homem torna-se um *indivíduo* espiritual e se reconhece como tal.”¹

As obras de Eugenio Garin são consideradas referências para estudo do Renascimento na Itália. Garin analisa mais afundo o Renascimento proposto por Burckhardt. Na sua magistral obra, “*O Renascimento-história de uma revolução cultural*”, Garin realiza um debate sobre a cultura renascentista e a nova consciência que se instaurou a partir do século XIV, unindo a visão de mundo religiosa à exaltação da racionalidade humana e a posição do indivíduo frente ao mundo.

De acordo com Garin, o termo “Renascimento” “afirmou-se aí por meados do século XIX, muito embora estivesse em circulação já há muito tempo, para especificar um momento da história da Itália” (GARIN,1983,p.9). Foi a partir de obras de Jules Michelet “*La Renaissance*”, publicada em 1855 e de Georg Voigt “*Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*” (*O Renascimento da Antiguidade Clássica*) publicada em 1859 que o termo se

¹ BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália- um ensaio*, Ed. Companhia das Letras, 2009,p.145.

popularizou. Possuía uma conotação de “trazer novamente à vida” a cultura da antiguidade greco-romana. Era como se a própria humanidade ressuscitasse de um período de inatividade e barbárie. Representava a ideia de um período alegre, onde a vida era leve, o que de fato não correspondia à situação da península itálica nos séculos XIV e XV. Os constantes ataques do Império Turco e a tomada de Constantinopla atestam a situação funesta que o ocidente se encontrava.

“Na Itália, onde mais cedo do que noutros países e de maneira tão evidente, o Renascimento se desenvolveu, não se pode dizer que a esta proliferação cultural correspondesse uma época igualmente feliz economicamente ou em política. Enquanto que a pintura, a arquitectura e a escultura florescem, enquanto os produtos da literatura se tornam cada vez mais refinados, enquanto que se exprimem ideais pedagógicos duma singular elevação, toda a economia das cidades é abalada, as indústrias estão periclitantes e parecem ceder o lugar a um regresso à agricultura de carácter quase feudal; a autonomia das cidades vacila, as “liberdades” comunais desaparecem, a Igreja parece corromper-se cada vez mais intimamente.”²

Delio Cantimori em “*Los historiadores y la Historia*” parte de uma premissa léxica para compreender o termo “*Renascimento*”. O termo possui a noção de algo novo em detrimento do velho; os tempos sombrios já se foram. Surge agora uma época luminosa e grandiosa com a valorização do humano e sua regeneração espiritual. A historiografia moderna do século XVIII concebia o Renascimento como a era da restauração das letras e da filosofia antiga por meio desta nova onda filológica que surge na Itália.

“A concepção da antítese entre os tempos obscuros e terríveis e os tempos novos e prósperos, luminosos, se remonta, como outros demonstraram, ao próprio Renascimento. Mas a antiguidade não se concebe sempre como um símbolo da livre vida do espírito: fala-se de um “renascimento” da vida espiritual, não como negação da “Idade Média”, mas como uma regeneração pela natureza pura, pela vigorosa originalidade humana.”³

Cantimori parte de uma crítica ao Renascimento apresentado por Burckhardt em “*Kultur der Renaissance*”; para Cantimori, a análise do autor suíço assemelha-se à uma idealização de um período considerado ideal, da arte clássica em seu mais puro grau, da perfeição estética. Ao individualismo apresentado por Burckhardt, Cantimori aponta que o

² GARIN, E. *O Renascimento. História de Uma Revolução Cultural*, Ed. Telos, col. Universitas, 2ª ed. Porto, 1983, p. 10.

³ CANTIMORI, D. *Los historiadores y la Historia*, Ed. Península, Barcelona, 1985, p. 255. Tradução própria.

renascimento não fora um mero retorno à antiguidade greco-romana, mas sim ao espírito religioso. Este individualismo é uma reação comum ao fim do feudalismo e o surgimento de novos governos que se formavam: as antigas estruturas medievais que mantinham o homem sempre em dependência de um outro, seja em relação à terra, seja de simbolicamente entre suseranos e vassallos.

“Esta concepção e sociologismo já assinalado em Burckhardt contribuem para conceber um particular ideal do Renascimento como uma ressurreição nua, enquanto idade de ouro da cultura, da vida concebida como obra de arte individual, esteticamente. O Renascimento de Burckhardt carece de história, não vemos nem como nasceu nem como se desenvolveu a civilização do Renascimento: se limita a estar ali, no céu imóvel do espírito perfeito, luminoso, ideal de vida que para os homens posteriores será muito difícil alcançar e levar a cabo, como o império de Augusto para os homens da Idade Média.”⁴

Cantimori, apoiado na premissa Hegeliana da importância da arte para o sucesso do Renascimento, afirma que uma nova subjetividade passa a instaurar-se, contribuindo para uma singular concepção estética; ora, não é à toa que as pinturas renascentistas em muito diferem das medievais: os modernos precisavam mostrar sua glória, o quanto eram refinados, o quanto realistas e perfeccionistas eram suas obras. Diversas pinturas renascentistas – “*O nascimento de Vênus*”, de Botticelli ou “*A criação de Adão*” de Michelangelo representam temas religiosos sob uma ótica pagã greco-romana.

“a arte, apoiada pela Igreja, dissolve, graças a sua subjetividade, a transcendência objetivista e exterior da religião escolástica, católica, medieval: com ela, a subjetividade, que sente em si o divino (e já não em um objeto exterior qualquer), “dirige sua atividade a fins universais da razão e da beleza. O céu do espírito limpa-se para a humanidade”. Mas, além da arte e do estudo dos antigos, se abre “o desejo do homem de conhecer sua terra.”⁵

Apesar desta renovação no âmbito cultural, o *Quattrocento* italiano é marcado por um mundo atormentado por crises econômicas e guerras, tanto internas quanto externas. O Renascimento fora, portanto, impulsionado pela crise do século XIV. Tal falta de perspectivas gera uma reação tal que buscava-se exaltar o homem, suas façanhas, liberdade e dignidade. O Renascimento nada mais fora que a renovação da fé cristã aliada à um retorno ao passado

⁴ CANTIMORI, D., 1985, p.266. Tradução própria.

⁵ *Ibidem*, p.259. Tradução própria.

glorioso clássico. O antigo não fora simplesmente repetido, mas reutilizado, recebendo um novo sentido agora enxertado pela fé em Cristo.

Garin aponta para a uma consciência dos homens desta época para o evento que se desenrolava. O próprio Maquiavel em “*Da arte da guerra*”, escrevera entre 1519 e 1520 que “esta província parece ter nascido para ressuscitar as coisas mortas, como vimos acerca da poesia, da pintura e da escultura”. (GARIN, 1983,p.10.*apud* Maquiavel). O grande êxito da cultura renascentista se deu no campo artístico e pedagógico, além de servir de inspiração para homens da administração pública. O passado glorioso era reafirmado, os italianos sentiam-se herdeiros de Roma, seus filósofos, magistrados e líderes.

Muito se fala em “humanismo” ao tratar do tema do Renascimento e seria impossível debater sobre tal período sem se debruçar sobre esta palavra. Ela representa uma filosofia de vida na qual valorizava-se a exaltação da existência humana e sua centralidade no mundo, oposta ao teocentrismo medieval. O homem seria o milagre maior por ser dotado da maior dádiva: a racionalidade. Era através dela que o homem seria capaz de edificar a si e o mundo que o cercava. Através da liberdade de escolha, o homem moldaria seu destino baseado em suas ações, sendo agora centro do mundo. Os humanistas eram excelentes filólogos, dado sua grande pesquisa pelo mundo greco-romano considerado exemplar. O antigo serviria de inspiração para a vida dos homens; grande parte dos humanistas eram homens públicos e ocupavam os mais altos cargos nas repúblicas que serviam, como Coluccio Salutati, chanceler de Florença em 1375 e amigo de Francesco Petrarca. Os humanistas prezavam por uma filosofia de vida onde o homem construiria a si a partir da retórica, jurisprudência, política, filosofia e arte clássica. Este passado de glória fundia-se com a vida dos homens para moldá-lo pedagogicamente. Passado e presente se alimentavam para formar um novo tipo de homem que atuava em diversas áreas do saber, da arte e da política.

“Se queremos, pois, compreender aquela íntima fusão de cultura e vida, aquele culto profundamente sentido do saber, entendido como animador de toda a atividade, temos de colocar nossa atenção sobre todo o século XV. Foi durante este século quando um pontífice podia ligar plenamente os interesses políticos e culturais, quando um príncipe tratava com idêntica gravidade uma séria questão diplomática e a busca de um objeto estranho e precioso, quando um erudito deixava por um momento a leitura de Salústio para ir apunhalar um tirano. O clássico, redescoberto, se convertia em sangue e ação; homens políticos e gênios militares se comoviam ante César e Cipião, e, convertidos em novos mecenas, rodeavam-se de historiadores e de poetas que fizessem imortais seu nome e seu século, semelhante ao de Augusto.”⁶

⁶ GARIN,E. *El Renacimiento italiano*, Ed. Ariel, S.A. Barcelona, 1986,p. 35.

Ernst Cassirer, assim como Garin, utiliza como base teórica os escritos de Jacob Burckhardt, historiador da arte e da cultura. Burckhardt analisa a cultura do Renascimento, do retorno aos clássicos, firmando-se principalmente no campo artístico e cultural. Não é mera coincidência que os italianos foram aqueles que decidiram buscar o seu germen nos antigos: as próprias ruínas de Roma atestam seu passado e foram fundamentais para a busca do berço italiano. A cultura material fora de grande importância para o orgulho nacional que se instaurava.

“Além do fervor arqueológico e da atmosfera solenemente patriótica, as ruínas em si despertaram também, dentro e fora de Roma, um ardor elegíaco-sentimental. Os acordos iniciais deste encontram-se em Petrarca e Boccaccio. Poggio faz frequentes visitas a Roma e ao templo de Vênus, acreditando ser este o de Castor e Pólux, onde outrora o Senado costumava reunir-se, ali mergulhando na recordação dos grandes oradores: Crasso, Hortênsio e Cícero.”⁷

Garin aponta para a formação do Estado moderno e o novo ideal de um antropocentrismo: o homem enquanto agente no centro do mundo. O homem do período renascentista passa a se enxergar não só enquanto produto do mundo, mas como agente consciente e capaz de moldá-lo, de atuar sobre ele enquanto sujeito ativo e dinâmico. As concepções renascentistas do homem à imagem e semelhança de Deus tem profundo impacto neste novo mundo ideal. O homem deveria, então, atuar como Deus, criando, refletindo, influenciando, moldando e modificando o mundo ao seu redor. A antiga cosmovisão medieval, do homem enquanto penitente, devedor de Deus devido ao Pecado Original e de estar à mercê dos desígnios divinos, vai aos poucos se esvaindo e sendo solapada por uma cosmovisão otimista, que exaltava o homem enquanto homem, enquanto maior milagre, enquanto autônomo, livre e centro do mundo à sua frente. É a partir disto que se alicerceiam as filosofias humanistas, de retorno aos clássicos, à Antiguidade perfeita, onde o homem era atuante, descobridor de mistérios e promotor das suas façanhas.

“A consciência de que os tempos eram novos, de que eles apresentavam caracteres opostos aos da época precedente,- eis um dos aspectos típicos da cultura dos séculos XV e XVI. Trata-se em geral duma consciência polêmica que, bem entendido, não constitui por si só a idade nova, mas que define alguns dos seus aspectos; e é, para além de tudo o mais, uma vontade precisa de rebelião, um programa de ruptura com

⁷ BURCKHARDT, J., 2009, p.189.

um mundo envelhecido, para instaurar outras formas de educação e de vida em comum, uma outra sociedade, numa palavra, outras relações entre o homem e a natureza. Foi em Itália que o movimento teve o seu ponto de partida mais fogoso e dois temas o caracterizam: o regresso ao mundo antigo e ao saber clássico; a proclamação de que uma época da história humana, a época medieval, estava terminada. O mito da Antiguidade que regressa de novo afirma-se ao mesmo tempo que se precisa a ideia do fim dum período de transição, situado entre a crise da civilização romana e a vitória sobre a “barbárie”: a partir de agora, o mundo bárbaro foi desfeito, no domínio da língua como no das artes e da cultura em geral.”⁸

O gérmen do renascimento é plantado na península italiana em meados do século XIV, sob a influência daquele que é considerado o primeiro humanista, Francesco Petrarca. Fundamentais são os escritos de Petrarca para a nova cosmovisão que será instaurada em Itália no *Quattrocento*. Petrarca fora um poeta que se inspirou no estilo de escrita clássica. Seus influenciadores foram os pensadores latinos, em especial, Cícero e sua retórica. A preocupação de Petrarca não era de propor um novo sistema filosófico racional, mas sim admirar a estética antiga e escrever seus versos de forma eloquente. Sua admiração para com a filosofia se dava no campo da moral; a filosofia seria a arte de um bem viver; é perceptível a influência de Platão em seu pensamento, se a filosofia for analisada por tal escopo. Não obstante, era um grande admirador de Santo Agostinho, um dos teólogos mais apreciadores de Platão. Ao disseminar uma concepção mundana semelhante à de seu estimado Agostinho, Petrarca foi aos poucos construindo um novo *topos* do homem e seu papel no mundo.

Um novo Platão fora descoberto a partir da interpretação Agostiniana e os comentários de Petrarca. O retorno aos clássicos como forma de buscar na antiguidade clássica a originalidade e o ápice do esplendor humano, por ele iniciado no século XIV, também fora de grande importância para o movimento cultural que estava para surgir. Sua busca filológica e a redescoberta de um Platão cristão seriam os alicerces do movimento que chamamos de Renascimento.

“Quanto a Francisco Petrarca, para nos limitarmos a citar o grande inspirador, ele fora um incomparável investigador de livros antigos e dera-se ao trabalho de encorajar o conhecimento do grego, com a finalidade de fazer ouvir a voz de autores há séculos emudecidos como Homero e Platão”⁹

⁸ GARIN,E.,1985,p.15

⁹ GARIN,E.,1985,p.28

Importante ressaltar que o pensamento filosófico da Renascimento, por mais que adotasse uma nova visão, de um homem atuante no mundo, ciente de sua capacidade e de seu poder, ainda está muito impregnado pela teologia medieval. A filosofia da época ainda circunda temas basicamente religiosos: A Criação, a imortalidade ou mortalidade da alma, o poder de atuação de Deus no mundo e na vida dos homens. Magia e ciência, filosofia e poesia, mitos greco-romanos e religião cristã, antiguidade clássica e o gótico medieval, tudo isto se mistura neste mundo que ainda está estabelecendo seus limites e é justamente por isto que suas contradições se mostram tão gritantes, como por exemplo, a polêmica entre predestinação e liberdade, entre o controle completo de Deus na vida dos homens e o espírito que reside em cada indivíduo, sua dimensão psicológica, sua *anima*.

“Em tudo isto predominava a fê humanística no homem, na sua razão, na sua capacidade de edificar: o *Homo faber*, artífice de si próprio e de seu destino. Entretanto, todos os que examinam os textos do século XV impressionam-se exatamente com as variações do tema do destino, com a ampliação do seu domínio, como uma crescente descrença nas forças do homem, com a consciência de que até aquelas cidades perfeitas da Antiguidade foram no fim destruídas pelo destino.”¹⁰

Apesar de ainda ligada à temas da religião cristã, a cultura renascentista passa a debate-los de forma secular, tendo início nas elites urbanas. Os pequenos estados italianos necessitavam de homens cultos e diplomáticos, terreno fértil para uma cultura erudita florescer. Além disso, o Mediterrâneo sempre fora ponto de passagem do Oriente para o Ocidente, o que facilitou as trocas culturais dado as relações entre italianos e bizantinos.

As explicações tornam-se especulativas a respeito do homem, do cosmos e da relação entre ambos. A religião não mais poderia responder aos anseios humanos por aquilo que o cercava. A matemática, através da linguagem de símbolos, não servia apenas para construções urbanísticas; era uma forma do homem conectar-se a Deus: compreendendo racionalmente o cosmos criado por Deus, compreendia-se os “vestígios” deixados por Ele e, dessa forma, o homem aproximava-se de seu criador. Aos poucos, foi rompendo-se a lógica medieval.

Cassirer analisa a relação do humanista e do homem renascentista com o mundo que o cerca. O autor realiza um balanço da relação do homem- que representa o microcosmo- com as esferas divinas e celestes, o macrocosmo. Baseados nas Sagradas Escrituras, os humanistas debatem sobre o grau de atuação que o homem possui em sua vida. Ao tocar nesse tema, é impossível não se debruçar sobre a questão astrológica que permeava a cultura renascentista.

¹⁰ GARIN,E. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, Ed. UNESP, São Paulo 1996,p.78.

A astrologia divinatória, de origem árabe e pagã, é reforçada no Renascimento, justamente devido aos estudos filológicos realizados; a *astrologia iudiciaria* fora muito utilizada para fins sociais e políticos. Era comum homens do alto escalão político, como reis e chanceleres, empregarem astrólogos em seu auxílio. Datas de início e fim de guerras eram determinadas e estudadas pelos “sábios das estrelas” para que pudessem prever acontecimentos benéficos e evitarem os funestos.

“Talvez a melhor maneira de introduzir o debate sobre a astrologia na época do Renascimento seja pôr em evidência as raízes astrológicas do próprio tema do renascer: daquele que tem sido caracterizado como mito da *renovatio*. Por outras palavras, quer olhemos para as ideias-força que agiram desde as origens sobre o movimento de cultura que aparece sob o nome de Renascimento, quer reflectamos sobre a tomada de consciência, que houve muito cedo da parte dos humanistas, das características da sua época (a “consciência do Renascimento”), nós encontramos constantemente perante concepções astrológicas. São, de facto, conceitos tipicamente “astrológicos” tanto os das “revoluções” como os dos “renascimentos”: trata-se, obviamente, de conceitos de carácter cíclico, da alternância de “ocazos” e de “auroras”, de períodos recorrentes nas mutações astrais, extensivos ao mundo humano, às culturas e às civilizações, aos ritmos e às religiões.”¹¹

De acordo com Vasoli¹², as autoridades eclesiásticas enxergavam a doutrina astrológica com desconfiança por ser incompatível com a religião católica. A astrologia era de cunho pagão, oposta à revelação cristã. O próprio Petrarca criticara os astrólogos, sua “vã ciência” e falsas previsões do futuro. Além disso, a astrologia estava relacionada com diversas formas de magia condenadas pela Igreja, como a necromancia.

A polémica contra a astrologia durante os séculos XIV e XVI intensificou-se também por estar em contradição com o livre-arbítrio humano. Se o homem, ao nascer, teria já suas características e seu futuro determinado, devido às posições estelares, independente das ações humanas, tal futuro ocorreria necessariamente. Seria, então, o homem, livre? Se o futuro estava “escrito nas estrelas”, orbes estes que seriam meios através dos quais Deus enviaria seus presságios (como propunham os deterministas) a liberdade humana estaria solapada. Diversos humanistas expõem seus pensamentos e debatem suas hipóteses buscando uma resolução para a questão. A cultura humanista de finais do século XIV e início do XV estava dividida em no tocante às proposições filosóficas e religiosas e sua relação com a astrologia judiciária.

¹¹ GARIN, E. *O zodíaco da vida. A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*, Ed. Estampa, Lisboa 1988, p. 32.

¹² VASOLI, C. *La polemica contro l'astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, In: *Il Rinascimento Europeo*, Dir. Cesare Vasoli e Paolo Constantino Pissavino, Ed. Mondadori, Milan, 2002, p. 374.

Cassirer expõe três visões sobre a liberdade humana que debatiam os humanistas, em “*Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*”: aquela que retira do homem toda a sua liberdade, visto que o próprio curso da história estaria baseado nos astros, como propõe Pietro Pomponazzi em sua obra “*Sobre a imortalidade da alma*”. Pomponazzi parte de uma astrologia que deveria ser imbuída de um método racional, como uma filosofia da história que buscaria um devir para os acontecimentos. Deus daria os presságios por meio dos orbes celestes. Assim como os astros, que brilham e depois perdem seu esplendor e local no céu, as cidades dos homens caminhariam da mesma forma. Caberia ao astrólogo interpretá-los.

“Esses oráculos não se revelam sempre verídicos, pois as estrelas não têm sempre um só e mesmo movimento e o vulgar o atribuía à irritação das divindades, ignorando sua causa verdadeira. Mas tal é o hábito do vulgo de atribuir aos demônios e aos anjos tudo aquilo de que ele ignore as causas (...) Deus, no entanto, não é só a causa de uma coisa, mas de todas; é por isso que ele é a causa de todos os presságios, mas somente conforme tal ou tal disposição dos céus (...) segundo tal disposição ele dá um presságio e segundo tal outra um outro (...) seria preciso ser bem desprovido de filosofia para ignorar que efeitos variam a disposição conforme a variação”¹³

Na passagem acima, fica clara a influência da metafísica aristotélica em Pomponazzi. Ao citar “as causas” em seu escrito, Pomponazzi demonstra claramente a busca pelas causas primeiras do ser enquanto ser, visando encontrar na astrologia os sinais divinos do futuro, do florescimento de uma época e o decaimento de outras. Os eventos mundanos seguiriam a uma ordem universal superior e racional, expressa pelos astros. Tal teoria astrológica determinista acreditava nas grandes conjunções astrológicas, que comandariam toda a realidade mundana. Os eventos do mundo sublunar dependiam os movimentos do mundo dos orbes (o surgimento de novas religiões, as quedas de impérios e soberanos ou sua ascensão), tudo estava integrado à uma lei de ordem universal:

“na ciência astrológica e em seu rigoroso determinismo, a forma mais segura de compreender todos os eventos do mundo sublunar, inclusive seus aparentes milagres e maravilhas e trazê-los para uma única ordem da qual depende a perene vicissitude de todas as coisas. Acreditava que os movimentos celestes, imutáveis e inalteráveis, eram as causas primeiras da eterna repetição dos ritmos e processos cósmicos, do curso e do destino de todas as coisas viventes, mas também da sociedade humana, das religiões e dos impérios. A esta firme convicção, correspondia a certeza de que mesmo os eventos aparentemente excepcionais e milagres fossem unicamente o

¹³ CASSIRER, E. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2001, p.179 *apud* POMPONAZZI, *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incatationibus*, 1520, Cap.12, pp.230 s.

resultado de causas naturais e celestes ainda desconhecidas para os homens, e por isso “ocultas”, mas suscetíveis de serem conhecidas.”¹⁴

Outra concepção seria aquela na qual o homem fora o único ser que recebeu de seu criador o dom de ser também criador de si próprio, a partir da sua livre vontade, baseada na racionalidade, elaborada por Pico della Mirandola, combatente ferrenho da astrologia divinatória.

“Aceitar a astrologia significa menos inverter a ordem de valor das coisas; significa declarar a dominância da “matéria” sobre o “espírito”. Tal objeção, porém, parece não ter qualquer validade quando se examina a forma básica da astrologia e a sua origem histórica. Com efeito, o que precisamente caracteriza essa forma básica é o fato de os corpos celestes de forma alguma serem considerados algo meramente material, simples massas cósmicas, mas o fato- isso sim - de tais massas serem animadas por princípios espirituais, por inteligências que lhes atribuam vida e determinam sua trajetória. Se o destino do homem está subordinado ao céu, o ser do homem não está ligado e subordinado a um princípio material: a este ser só lhe é determinado o seu lugar fixo na hierarquia das forças inteligíveis que dominam o universo. Justamente neste ponto, porém, é que intervêm a aceção e a determinação do conceito de liberdade, tal como Pico o definiu em seu discurso *De hominis dignitate*. Esse conceito de liberdade é lesado não apenas quando o espírito do homem é subordinado à causalidade da natureza, mas também quando é subordinado a todo e qualquer outro tipo de determinação que ele próprio não tenha estabelecido. O que define precisamente a supremacia do homem não apenas sobre os demais seres da natureza, mas também no interior do próprio “reinos dos espíritos”, do reino das inteligências, é o fato de ele não receber, desde o início, uma essência já pronta, por assim dizer, mas de ser capaz de lhe dar uma forma segundo o seu livre arbítrio. Essa capacidade de configurar sua própria essência contradiz toda e qualquer determinação exterior, seja ela considerada “material” ou “espiritual”. A crença na pura força criativa do homem e na autonomia dessa força criativa, essa crença genuinamente humanista, portanto, é a que acaba por determinar a vitória sobre a astrologia na obra de Pico della Mirandola.”¹⁵

Apesar de sua forte crítica a todo o sistema astrológico determinista presente no século XV, Pico fora condenado devido à sua inclinação pelos estudos cabalísticos e sua defesa da “magia natural”, entendida pelo conde como animadora de todas as coisas terrenas. O homem seria dotado de uma magia natural, por ser também síntese do universo.

“Giovanni Pico, censurado e em seguida condenado sobretudo por suas ideias relativas à magia natural e por seu entusiasmo cabalístico. Além disso, o próprio conde della Mirandola escreveu, nos últimos anos de sua breve vida, não apenas a confutação mais sistemática e orgânica da astrologia “judiciária”, mas uma crítica que se entendia também a outros aspectos da adivinhação e da magia astrológica,

¹⁴ VASOLI,C., 2002,p. 379. Tradução própria.

¹⁵ CASSIRER,E.2001,p.179.

das quais reconheceu a incompatibilidade inquestionável com a tradição religiosa cristã.”¹⁶

Há também a formulação de Ficino, que tenta conciliar a predestinação astrológica à liberdade humana. O homem agiria baseado de acordo com as características que sua estrela lhe imbuíu; ao homem, bastava escolher a melhor forma de agir baseado nos dons e defeitos que recebera de seu signo. Muitos daqueles que defendiam o livre arbítrio humano não excluía as influências astrais. Fica evidente a posição de Ficino quando ao escrever um tratado sobre as influências astrológicas na no corpo humano e na medicina.¹⁷ No entanto, os movimentos dos orbes influenciariam apenas em questões corpóreas. A razão estaria livre.

As diferentes concepções filosóficas, fossem aristotélicas ou platônicas, evidenciavam-se ainda mais nos debates astrológicos. Os deterministas costumavam seguir a lógica aristotélica das causas primeiras; os platônicos defendiam a liberdade humana. De acordo com Vasoli, o importante a se considerar é “a evidente conexão da discussão astrológica com um projeto filosófico geral que Pico não poderá pôr um fim, mas que buscava superar o contraste entre platonismo e aristotelismo, em uma busca por concórdia” (VASOLI, 2002,p.376).

Em “*O Zodíaco da vida*”, Garin propõe uma análise sobre a polêmica astrológica entre os séculos XIV e XVI e a crença de alguns sobre o poder que os astros celestes tinham sobre a vida dos homens. O autor discorda da posição de Cassirer, que propõe que no Renascimento a astrologia divinatória, de cunho religioso, fora solapada por uma astrologia matemática, de cunho científico e finalmente substituída por esta, que daria origem à astronomia moderna. Para Garin, esta distinção não se deu de modo abrupto a partir das “*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*” de Pico della Mirandola. A própria filosofia do Renascimento nasce de temas mitológicos e mágicos, de cunho hermético e a cisão entre astrologia e ciência não se daria antes do século XVIII. O autor aponta que o próprio Galileu parecia tratar de temas que lembrariam os antigos cultos solares.

“Se a luta contra o destino astral parece também uma válida reivindicação da livre acção do homem, é também verdade que os defensores do determinismo mais rigoroso manifestam um forte sentido da racionalidade das leis naturais e da unidade da natureza.”¹⁸

¹⁶ VASOLI,C., 2002,p. 375. Tradução própria.

¹⁷ *De Vita Triplici* III,9-10 *op.cit.*

¹⁸ GARIN,E.,1988,p.15

A historiografia da filosofia do Renascimento ainda debate se no período em questão houveram de fato produções filosóficas. Em “*The Renaissance Philosophy of Man*”, Kristeller defende que o durante o período renascentista, há um vácuo relativo à filosofia e a evolução da ciência; para o autor em questão, as maiores preocupações dos humanistas eram de cunho educacional, cultural e moral, não filosóficas; almejavam uma república livre e de glória comparável às antigas sociedades greco-romanas. Sua aplicação prática se daria através do estudo dos autores clássicos gregos e latinos, como Cícero, Platão, Arquimedes. O estudo filosófico era secundário e o estudo de maior renome era a arte do belo falar, a retórica. Os antigos eram modelos a serem seguidos pois representavam o ápice do desenvolvimento humano. Segundo Kristeller:

“A produção literária dos humanistas deixa claro que seus interesses em filosofia eram secundários e limitados ao campo da ética. Comparada com a enorme quantidade de traduções, comentários, poemas, discursos, cartas, trabalhos históricos, gramaticais e retóricos por eles realizados, seus tratados e diálogos sobre questões morais são de pequeno tamanho ou importância. Sua contribuição à filosofia deve, portanto, ser considerada um tanto modesta.”¹⁹

Kristeller debate que o interesse do *studia humanitatis* não era relativo a concepções científico-filosóficas, mas sim teológico-moralizantes. Não obstante, o autor considera que o resgate dos antigos fora fundamental para solapar um logicismo medieval e uma física peripatética que não mais respondia às questões de um cosmos cristão. Platão fora redescoberto pelos humanistas de uma forma católica. Nesta concepção, os humanistas, muitas vezes, se opunham à ciência por ser contrária à religião. Já a retórica seria uma boa aliada da fé.

Francisco José Calazans Falcon, em “*Tempos modernos: ensaio de história cultural*” apresenta a mesma interpretação ao ler os escritos de Kristeller. De acordo com Falcon, Kristeller enxergava o renascimento como “*uma fase característica do que poderíamos chamar de a tradição retórica da cultura ocidental*”. (Falcon, 2000, p.36). Analisado por esta lente, os humanistas seriam grandes literatos e filólogos, mas não filósofos.

¹⁹ CASSIRER,E.; KRISTELLER,P.O.; RANDALL Jr,J.H. In: KRISTELLER,P.O. (Ed.). *The Renaissance Philosophy of man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948,p. 5. Tradução própria.

“se Kristeller rejeita a concepção do humanismo renascentista como tendência ou sistema filosófico e enfatiza o caráter de programa cultural e educativo no qual era dada primazia a m campo de estudos cujo centro de interesse era literário, ele mesmo reconhece que existe outra interpretação menos sólida, mas dominante entre os historiadores da filosofia. Segunda esta, o humanismo teria sido a nova filosofia do Renascimento, surgida em oposição à escolástica. Ora, segundo Kristeller, *os humanistas italianos não foram nem bons nem maus filósofos; simplesmente não foram filósofos*. Daí serem completamente destituídas de sentido as constantes tentativas de identificar o humanismo renascentista com a filosofia, a ciência e o saber desse período. Um bom exemplo desta última tendência podemos ler no conhecido trabalho de Eugene Garin.”²⁰

A diferente interpretação de Garin é baseada na premissa na qual a inovação humanista não fora meramente retórica, mas também filosófica. Colocava-se contra uma visão do cosmos aristotélico. Garin critica a historiografia que enxerga os *studia humanitatis* como silenciador das ciências. Para o autor, retórica e literatura não apagam o estudo das ciências naturais. Isto se daria por uma desvalorização das ciências humanas e filosóficas. O retorno aos antigos pelos renascentistas não se deu como mera cópia: eram aperfeiçoados, reinterpretados e comentados como forma de aliá-los à nova concepção da vida contemplativa e o local do homem público na sociedade. Os humanistas, por serem comentadores e exploradores dos escritos gregos e latinos transformam e enxertaram uma nova visão de mundo aos saberes que iam sendo descobertos. Esta nova concepção filosófica do mundo possibilitou uma nova concepção da realidade física. Para Garin, a própria ciência é constituída por postulados e ideias que, a posteriori, nada tem de científico. É baseada nesta renovação do cosmos que a revolução copernicana tem seu esplendor. O céu passou a ser visto com uma lente de autores gregos e escritos herméticos egípcios.

“as novas visões filosóficas avançadas pelos filósofos do século XV chegaram a confluír na “revolução” copernicana, dado o caráter inovador desta última sobre todos os terrenos do método e da concepção geral da realidade. A perspectiva de Copérnico comporta uma nova visão das coisas, e apenas daqui pode ser concebida como derivada de uma nova perspectiva filosófica. Ela, e somente ela, permite a radical transformação dos quadros gerais do saber vinculado à revolução astronômica.”²¹

Um combatente da astrologia divinatória fora Pico dela Mirandola. Paul Oskar Kristeller realiza uma breve introdução da obra de Pico, “*Discurso sobre a dignidade do*

²⁰ FALCON,F.J.C; RODRIGUES,A.E.M. In: FALCON,F.J.C (Org.). *Tempos modernos: ensaio de uma história cultural*, Ed.Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000,p. 36.

²¹ GARIN,E.. *La Revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1984,p.274. Tradução própria.

homem”, em “*The Renaissance Philosophy of man.*” Foi graças a tal escrito que Pico ficou conhecido como “conde da concórdia” por buscar a concórdia entre a filosofia platônica e aristotélica. Kristeller analisa o sincretismo filosófico que o conde buscava, visto que Pico acreditava que a verdade é única e não pode ser representada por nenhuma filosofia por completo, já que todas possuem sentenças verdadeiras e falsas, característica também muito comum dos renascentistas: a busca pelo saber em diversas áreas, o desejo por uma verdade única e uma concepção de mundo que pudesse ser representada por um prisma racional. Pico também foi notório em embasar o pensamento humanista de um cunho filosófico, visto que os primeiros humanistas não se preocupavam muito com especulações filosóficas, mas sim com um ideal cultural que o homem deveria seguir. Ideal este que imitava a antiguidade clássica e os tempos de glória.

“A segunda parte do discurso demonstra o interesse próprio de Pico na filosofia e o plano de sua disputa. Ele se propõe defender, então, uma grande variedade de teses, pois não segue os ensinamentos de nenhum pensador ou escola filosófica em particular, mas deseja apoiar diferentes proposições de diversas fontes.”²²

O importante a se ressaltar é que o conceito “Renascimento” está indissoluvelmente ligado a este retorno apaixonado à Antiguidade clássica, aos antigos manuscritos, aos estudos dos mestres antes da “barbárie medieval”. Não é à toa que o termo “renascer” é empregado. Demonstra um “nascer novamente” de uma cultura já morta. O mundo antigo, para os renascentistas, foi degenerando-se ao invés de progredir e caberia aos modernos revivê-lo: daí a palavra “Renascimento”, renascença da antiguidade greco-romana e até mesmo hebraica. O estudo das línguas clássicas e do hebraico foi fundamental para as referências dos humanistas à elaboração de seus conceitos por mais variados que fossem. Em Pomponazzi, por exemplo, ao debater sobre a imortalidade da alma, utiliza-se de diversos escritos de Aristóteles, principalmente a obra “*De anima*”.

Com o avanço turco-otomano sobre a Grécia no século XV, os gregos vieram à Itália buscando refúgio, visto que já tinham com os italianos os antigos vínculos da antiguidade da época romana. Com isto, diversos volumes gregos passaram a afluir para Itália. Bibliotecas com grandes volumes e traduções dos textos antigos, filólogos, enfim, tudo concorria para uma grande influência da antiguidade para a formulação dos debates do *studia humanitatis* em

²² KRISTELLER, P.O., 1948, p.218. Tradução própria.

diversos temas. Sempre se recorria aos ensinamentos dos antigos, seja de forma puramente simbólica ou discussões sobre os mais variados temas.

“Os livros todavia, esses livros, não contribuíam unicamente para dar ao homem a sua dimensão temporal, fazendo-lhe compreender o passado e a si mesmo em relação ao passado e ao devir do tempo e no espaço. Eles não eram só preciosos instrumentos de compreensão histórica, de sabedoria moral e política, de prazer estético. É preciso nunca esquecer: para esta Europa entre o século XIV e o XV, eles eram a coleção admirável do que havia de melhor no domínio das ciências naturais e matemáticas.”²³

Como explicitado acima, se os antigos eram o modelo a se copiar e se os seus saberes eram aqueles os mais puros, os mais perfeitos, em diversos temas a referência aos antigos significava a referência ao saber mais puro e correto, o mais racional possível.

Cabe neste momento definir o que os humanistas que serão trabalhados entendem o conceito de livre arbítrio. A antítese entre predestinação e livre-arbítrio já era debatida há muito na história da filosofia. O século V, de acordo com Rossana Alves Baptista Pinheiro:

“foi marcado por uma controvérsia doutrinária apaixonante: a relação entre graça e livre arbítrio. Com ela, procurou-se determinar o espaço da liberdade humana em sua relação com a natureza humana e condição pecadora do homem. Tal disputa teve início com a disputa travada entre Agostinho e os pelagianos (em especial Pelágio e Juliano de Éclano), nas décadas de vinte do século V. Nesse período, o que estava em discussão era a capacidade humana de se salvar apesar do pecado, e em virtude da própria natureza. Ou seja, a *impeccantia*. Os pelagianos defenderiam que, a despeito do pecado, a salvação poderia ser alcançada através dos esforços humanos em decorrência da graça inicialmente recebida de Deus.”²⁴

De acordo com os pelagianos, o pecado inicial de Adão não teria corrompido a natureza do homem por completo, sendo, portanto, capaz de salvar-se por meio de seus esforços, sempre precedidos pela graça divina, a qual recebera no momento de sua criação.

“Segundo ele, os pelagianos defendiam que se houvesse uma graça distante daquela dada inicialmente ao homem, ela estaria vinculada aos méritos de cada um. Isto fazia com que a graça não fosse gratuita, mas dependesse na iniciativa humana. Eram duas, portanto, as ideias pelagianas combatidas por Agostinho: a negação de que o pecado original fosse transmitido hereditariamente e não considerar que a natureza humana fora corrompida em decorrência da participação no pecado de Adão.

²³ GARIN, E., 1983, p.47.

²⁴ PINHEIRO, R. A. B. . *O humano entre graça e livre-arbítrio*. In: Rubén Peretó Ribas. (Org.). *Problemas de moral en la Edad Media. Cuadernos Medievales de Cuyo*. Mendonza: CEFIM-SS&CC Ediciones, 2011, v. 04, p. 15

Portanto, se houvesse uma graça adicional dada ao homem, que incluísse a possibilidade de crer e de fazer boas obras, ela o seria em decorrência dos méritos humanos e não um dom gratuito de Deus.”²⁵

Assim como Pinheiro, Paula Oliveira e Silva também aponta que o debate entre liberdade da vontade humana e presciência divina fora uma questão recorrente ao longo da Filosofia Ocidental.²⁶

Um importante filósofo ao debruçar-se sobre este tema fora Agostinho de Hipona. Nascido em 354 na Numídia, então província romana, Agostinho recebeu uma educação clássica. Estudioso de retórica e filosofia, além de devoto da religião cristã, ocupou o bispado da cidade de Hipona. Considerado um dos Pais da Igreja Ocidental, sua influência versou sobre diversos filósofos ocidentais ao longo da história.

Em sua obra, *De Libero Arbitrio*, dividida em três livros, Agostinho debate com Evódio questões da religião cristã: o que é o mal e qual sua origem; a perfeição de Deus, que é origem de todas coisas boas e justas, o que é viver com virtuosidade e sapiência. Diversos outros debates são apresentados. No entanto, para o recorte aqui estabelecido, tratar-se-á dos relativos ao livre-arbítrio.

Ao debruçar-se sobre o tema da liberdade da vontade humana, Agostinho primeiramente expõe ontologicamente o que é o mal. O questionamento inicia-se com base em uma pergunta-problema: o que é o mal enquanto um ser? Para isto, é necessária uma introdução sobre as potencialidades de Deus. Deus perfeito, criador do universo, criara apenas o bem. O mal nada mais é que a ausência ou a corrupção do bem. Quanto mais o homem se afasta de Deus, quanto mais voltado para os vícios do corpo e prazeres terrenos, tanto mais longe do caminho virtuoso e da sapiência (da contemplação e louvor divino) estaria.

Ora, se de Deus apenas o bem pode provir, o mal só poderia proceder dos seres inferiores. Dado que para Agostinho o livre-arbítrio é entendido por livre decisão e livre julgamento, é necessário que se trate de um ser racional para ser dotado de livre-arbítrio. Logo, é do livre-arbítrio humano que provém o mal.

Tal proposição suscita dúvidas em Evódio. Se o livre-arbítrio é um bem (visto que de Deus nenhum mal provém) dado aos homens, qual a razão de lhes ter legado um bem que pode ser usado para o mal? A resposta do bispo de Hipona é deveras simples: sem a liberdade da vontade, seria impossível aos homens viverem com virtuosidade. A própria noção de

²⁵ *Ibidem*, p.16.

²⁶ VALLA, Lorenzo, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Introdução, tradução e notas de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, Ed.Colibri, 2010, p.15.

seguir “o caminho da bondade” perderia um sentido; seguir os passos da sapiência divina necessariamente pressupõe que há de existir uma escolha entre o bem e o mal.

“Na verdade, se o homem é um certo bem, e não poderia, a não ser quando o quisesse, proceder virtuosamente, tinha de possuir vontade livre, sem a qual não poderia proceder virtuosamente. Na verdade, pelo facto que também por meio dela se peca, não se deve supor que foi para isso que Deus a concedeu. Há pois razão suficiente para ela dever ser dada, já que sem ela o homem não pode viver virtuosamente. Ora, que para isto foi concedida, pode até conhecer-se por este lado, que se alguém usar dela para pecar, sobre ele recai o castigo, da parte de Deus. Seria injustamente que isto se faria, no caso de a vontade livre ter sido dada não só para viver honestamente, mas também para se pecar. Na verdade, como se infligiria justamente castigo a quem tivesse usado da vontade para aquele fim, para o qual ela foi concedida? Ora quando Deus pune quem peca, que outra coisa te parece Ele dizer, senão isto: por que é que não usaste da vontade livre para o fim para que eu te dei, isto é, para proceder honestamente? Por outro lado, como existiria essa bondade, com que a mesma justiça se enaltece ao condenar os pecados e dignificar as boas acções, se o homem estivesse privado do livre arbítrio da vontade? Com efeito, o que não se faria por [própria] vontade, não seria nem pecado nem boa acção. Desta maneira, se o homem não dispusesse de vontade livre, tanto seria injusto o castigo como o prémio. Ora não podia deixar de haver justiça, tanto na pena como no prémio, pois esse é um dos bens que procedem de Deus. Deus devia pois dar ao homem a vontade livre.”²⁷

O debate alonga-se ao tocarem no tema da providência divina. Agostinho afirma que o universo segue às leis estabelecidas por Deus e postas em ordem por sua providência. Da mesma forma, por ser perfeito, previamente conhece os fatos que se darão. A Evódio, entretanto, parece contraditório a previsão de atos e a livre decisão dos homens. Questiona se os atos humanos ocorreriam por instrução²⁸, não por vontade. Agostinho soluciona tal questão demonstrando que Deus conhece as vontades por detrás dos homens. Logo, é fácil prever o que se sucederá. Mais ainda: o simples fato de haver uma vontade nos homens demonstra a existência do livre-arbítrio.

“Não poderias de facto pensar que está em nosso poder [como livre] senão aquilo que quando queremos o fazemos. Por conseguinte, nada está tanto em nosso poder como o acto de vontade. De facto ele, sem intervalo absolutamente nenhum, apenas queremos está presente. E assim podemos com razão dizer: não envelhecemos por vontade mas por instrução; ou- não adoecemos por vontade mas por instrução; ou ainda- não morremos por vontade mas por instrução; e outras coisas semelhantes. Contudo, mesmo tresloucado quem ousaria dizer: queremos, mas não por vontade?”²⁹

²⁷ AGOSTINHO, *O livre arbítrio*, tradução do original latino com introdução e notas por António Soares Pinheiro, Braga. Ed. Universidade de Braga, 1986, p.80.

²⁸ *Instrução*, do verbo latino *instringere*, que significa *ligar, apertar*, designa um estado ou necessidade invariável pertencente à natureza dum ser, ou nele causado por qualquer agente externo, o que impossibilita qualquer opção diversa. Nota do tradutor.

²⁹ *Ibidem*, p.175.

Para Agostinho, o homem teria uma tendência a pecar devido à corrupção transmitida pelo pecado original de Adão, passado adiante para os seus descendentes. Agostinho ratifica em sua argumentação a existência do livre-arbítrio. Deus alertou à Adão e Eva do fruto proibido. Estava na escolha ambos não pecarem e mais uma vez prova que é do livre-arbítrio humano e não de Deus que provém o pecado: “essa defectividade, visto ser voluntária, está posta em nosso poder.”³⁰

É necessária uma observação: Agostinho não acreditava que o simples merecimento do homem levaria à sua salvação. O livre-arbítrio seria fundamental para o homem atuar com retidão ser salvo por Deus. Entretanto, tal salvação só se daria por meio da graça divina. Caberia, portanto, crer em Deus para se bem utilizar da liberdade da vontade e ser salvo. Dessa forma, Agostinho soluciona a questão da liberdade humana, sua relação com o pecado e imputa uma responsabilidade moral nas ações dos homens.

Outro importante filósofo que influenciou os futuros pensadores humanistas fora Boécio, nascido em Roma em finais do século V. De uma família patricia, Boécio fez parte da corte de Teodorico, rei dos visigodos e da Itália, que havia sido tomada em 476 por Odoacro, com a conseqüente queda do Império Romano do Ocidente. Boécio foi importante estadista e conselheiro do rei até o ano de 524, quando defendeu um senador romano acusado de manter correspondências com Justino, imperador romano do Oriente. Preso e torturado, escreve em seu cárcere *A consolação da Filosofia*. Tal obra ficou marcada pelo debate de diversos temas, dentre eles a eternidade e perfeição de Deus, que seria a fonte de felicidade do homem, a presciência, a providência divina e o livre-arbítrio humano.

A consolação conta a história do próprio Boécio em sua prisão. Triste, seu julgamento do mundo era depreciativo; considerava a existência e a *Fortuna*³¹ injustas, por ser acusado de um crime que não cometera. Chorando, Boécio se entrega ao desespero. De repente, uma mulher, trajando vestes marcadas por um *pi* (prática) e um *theta* (teoria) surge diante do prisioneiro. Era sua própria mestra: a Filosofia. Esta tinha por objetivo “curar” Boécio de suas doenças e sua visão turva do mundo. E tal cura se daria através da argumentação filosófica. Como no mito da caverna de Platão, mais uma vez a Filosofia seria a verdadeira libertadora da ignorância.³² A Filosofia nada mais seria que a consciência de Boécio.

³⁰ *Ibidem*, p.159.

³¹ Destino, sorte.

³² BOÉCIO, *A consolação da Filosofia*, prefácio de Marc Fumaroli; tradução do latim por Willian Li.-2 ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

A mestra tenta mostrar a Boécio que a verdadeira felicidade reside somente em Deus e que, mesmo aos acontecimentos parecerem injustos, seriam parte de uma ordem superior, a providência divina. À tal proposição, Boécio opõe uma pergunta: se Deus governa o universo e Ele é perfeito e bom, nada de mal pode ter origem naquele que é a representação perfeita da bondade. Logo, como é possível existir a maldade? Seria Deus fonte dessa maldade? Se é possível o mal prevalecer sobre o bem ou o bem prevalecer sobre o mal, seria Deus o próprio acaso?

“Mas o que me leva ao extremo do espanto é o fato de que um Deus bom governa o universo! No entanto, ora ele concede seus benefícios aos bons e maltrata os malfeitores; ora, pelo contrário, ele dá uma vida de sofrimentos ao bom e consente em satisfazer os desejos dos malfeitores. Dessa forma, até que me proves o contrário, em que Deus diferiria do acaso?”³³

No que concerne ao tema desta monografia, importantes são os livros IV e V, nos quais o tema do livre-arbítrio e a providência divina são tratados. E é justamente nestes livros que a Filosofia responde às inquietações do espírito de Boécio. Primeiramente, retomando ao argumento anterior da providência divina, difere esta do destino. A providência comandaria o destino, que nada mais seria que a realização daquilo que foi estipulado pela providência. A providência seria indivisível e também obra consciente do Deus artífice do mundo e de sua inteligência divina, que o comandava de forma justa e boa.

“destino é o entrelaçamento cambiante e o decorrer temporal daquilo que a simplicidade divina fixou para ser realizado. Segue-se que tudo o que é subordinado ao destino o é também à providência, à qual está submetido o próprio destino, mas que certas coisas que estão colocadas sob o controle da providência não estão subordinadas ao encadeamento do destino.”³⁴

O mundo seria regido por esta lei que orientaria todas as coisas mundanas na direção do bem. Os homens sempre almejavam a felicidade em suas ações e a felicidade seria a busca pelo bem. Os próprios malfeitores estariam buscando a felicidade ao realizarem suas ações; conseqüentemente estariam em busca do bem. Ora, o mal, portanto, não existiria, não teria uma forma própria, uma essência. A desordem da qual Boécio se queixa é na verdade a ordem que mais convém ao universo regido pela providência.

³³ BOÉCIO,2012,IV.9.

³⁴ BOÉCIO,2012,IV.11.

“frequentemente a direção dos negócios humanos é confiada aos bons para que se coloque um freio nas extravagâncias da maldade. A alguns, a providência, segundo o seu temperamento, envia uma mistura de bens e males: ela atíça uns para evitar que uma felicidade muito prolongada os corrompa; permite a outros que sejam duramente golpeados, a fim de que suas virtudes se reforcem pela prática e pelo hábito da paciência Uns temem mais do que deveriam os males que podem suportar; outros desprezam temerariamente penas que excedem suas forças; é para fazer com que uns e outros se conheçam melhor que Deus lhes envia essas provas.”³⁵

A Filosofia demonstra para Boécio que Deus é eterno e atemporal. Logo, a providência também o é. Dessa forma, não estabelece os acontecimentos temporalmente, visto que a visão de um tempo linear é característica dos humanos, por serem mortais. A providência unifica na eternidade os acontecimentos enquanto o destino os organiza temporalmente. O acaso, portanto, não existiria.

“se Deus obriga todas as coisas a se dobrarem às suas leis, onde haveria lugar para o acaso? Nada pode ser feito a partir do nada: esse é um axioma cuja verdade jamais foi contestada, embora os antigos o fizessem, não do princípio criador, mas da matéria criada, isto é, da natureza sob todas as suas formas. Ora, se um fato se produzisse sem causa, poderíamos dizer que ele surgiu do nada. E, se isso não pode ocorrer, também o acaso, tal como o acabamos de definir, não pode se produzir.”³⁶

Ao chegarem à conclusão de que a providência tudo determina, Boécio questiona a existência do livre-arbítrio. Ora, se os acontecimentos obedecem à uma ordem superior, as ações do homem não seriam feitas voluntariamente. À tal questionamento, a Filosofia responde afirmativamente para a existência do livre-arbítrio. Todos os seres dotados de discernimento possuem intrinsecamente em si a liberdade de escolha.

“o livre arbítrio existe, e nenhum ser dotado de razão poderia existir se não possuísse a liberdade e a faculdade de julgar. Com efeito, todo ser naturalmente capaz de usar a razão possui a faculdade do juízo, que lhe permite distinguir cada coisa. Portanto, é ele que julga o que deve ser evitado e o que deve ser procurado. E, assim, procura-se tudo aquilo que se julga ser desejável, enquanto se faz de tudo para evitar o que se julga ser evitado. E é dessa forma que os seres providos de razão são igualmente providos da faculdade de dizer sim ou não. As atenta para o fato de que nem todos os seres a possuem na mesma proporção. De fato, as substâncias celestes e divinas possuem um juízo profundo, uma vontade sem mácula e a capacidade de realizar seus desejos. Quanto às almas humanas, são necessariamente

³⁵ BOÉCIO,2012,IV.11.

³⁶ BOÉCIO,2012,V.1.

mais livres quando descem para juntar-se às coisas corporais, e menos livres ainda quando se ligam à carne. E elas alcançam o fundo da servidão quando, levadas pelos vícios, deixam de ter a posse de sua própria razão.”³⁷

A dúvida de Boécio permanece. O prisioneiro considera ambas as proposições antitéticas. Se Deus conhece todas as coisas previamente, os acontecimentos ocorrerão conforme Ele previu, visto que Deus não pode se enganar, já que é um ser perfeito.

“Na minha opinião, o fato de Deus conhecer todas as coisas previamente e ao mesmo tempo existir livre-arbítrio são duas afirmações completamente contraditórias e incompatíveis. Pois, se Deus prevê tudo e não se pode enganar de forma alguma, tudo se produz conforme a Providência previu. Deste modo, se ela conhece tudo previamente desde toda a eternidade, e não apenas as ações dos homens, mas também suas intenções e suas vontades, não seria possível haver qualquer livre-arbítrio. Com efeito, não se produzirá nenhuma ação ou vontade, seja qual for, que não tenha sido prevista anteriormente pela Providência divina, que é incapaz de se enganar. De fato, se esses acontecimentos podem tomar outro rumo que aquele que ela previu, não falaríamos mais numa firme presciência do futuro, mas na realidade de uma opinião incerta, o que seria, no meu ponto de vista, um sacrilégio.”³⁸

Seguindo neste raciocínio, Boécio questiona a respeito da justiça de Deus. Ao seu ver, é injusto punir ou recompensar os homens por ações que lhe foram imputadas e não voluntárias. Logo, a salvação ou a queda de cada ser humano se daria por uma escolha divina e não pelas ações morais de cada um.

Para resolver à questão, a Filosofia retorna à questão da presciência divina e sua atemporalidade. Se Deus é eterno, uno e atemporal, enxerga passado, presente e futuro como simultâneos. Logo, para Deus, prever que uma ação ocorrerá não obriga que tal ação ocorra, bem como o fato de algo ocorrer no presente não se dar pelo fato de alguém o saber.

A previdência dos acontecimentos propõe um observador; neste caso, o observador é Deus. Por ser atemporal, enxerga tudo em um presente constante. Logo, os acontecimentos, que para Deus são tidos como presente, para os homens, ocorrerão no futuro. É possível resumir da seguinte forma: da perspectiva humana, com o passar do tempo, o momento da previsão de Deus ficará no passado e os acontecimentos previstos por Ele estarão no presente. Deus, por ser atemporal, tudo enxerga sem estar sujeito aos liames temporais. Não está localizado em nenhum momento, mas na eternidade.

³⁷ BOÉCIO,2012,V.3.

³⁸ BOÉCIO,2012,V.5.

“uma vez que todo o juízo abarca segundo sua própria natureza aquilo que lhe é submetido e que Deus tem uma natureza sempre eterna e presente, também seu saber, que ultrapassa todo o movimento do tempo, permanece imutável em seu presente e, abarcando os espaços infinitos do passado e do futuro, considera a todos os acontecimentos como se eles já estivessem se desenrolando. É dessa forma que, se queres ter uma idéia de sua presciência, pela qual ele distingue todas as coisas, estarás mais próximo da verdade se a considerares não como a presciência do futuro, mas como a ciência de uma eminência a qual não se pode ultrapassar; assim, preferimos chama-la de providência, e não previsão, pois ela se estabelece longe do que há mais abaixo, e é dessa forma que dos cimos do universo ela supervisiona todas as coisas.”³⁹

Se a atemporalidade presume um presente eterno, Deus prevê no presente as ações humanas (ações estas que, numa perspectiva humana, estarão no futuro) advindas da livre escolha de cada um, ou seja, do livre-arbítrio.

“podes mesmo mudar o rumo de teus projetos mas, dado que a verdade da Providência vê em seu presente que podes realizar todo conforme ela deseja ou tomar outro rumo que é o teu, não podes de forma alguma evitar a presciência divina, pois não podes escapar do olhar sempre presente, mesmo se tomas outro rumo, recorrendo a teu livre-arbítrio.”

Como forma de concluir seu discurso, a Filosofia adverte a Boécio que faça bom uso de sua liberdade, que se torne cada vez mais livre, aproximando-se da inteligência e contemplação divina e roga que percorra sempre o caminho do bem, visto que nada passa despercebido de Deus: “A menos que queirais esconder a verdade, é grande a necessidade que tendes de viver segundo o bem, quando agis sob os olhos de um juiz que tudo vê.” (BOÉCIO,2012,V.11.).

No cenário europeu, a fé em Deus é ainda herança da história da religião judaico-cristã. A imagem de um Deus onipotente e onipresente, salvador e guiador dos destinos dos homens persiste na História: é devido à tal crença e a crescente aposta no potencial humano que o debate entre livre-arbítrio e predestinação se torna mais acirrado: a valorização do homem e suas ações passa a ser objeto de análise dos mais diversos estudiosos.

Quase mil anos depois, no período renascentista, quem retomará a discussão sobre o livre-arbítrio será Lorenzo Valla. De acordo com Cassirer, no período renascentista: “A discussão teórica sobre a liberdade da vontade é introduzida pela obra *De libero arbitrio*, de Lorenzo Valla ” (Cassirer, 2001,p.131). Como já apresentado, a discussão pela liberdade é

³⁹ BOÉCIO,2012,V.11.

muito mais antiga que Valla. O que surpreende é a forma como a questão é tratada: Valla fora um apreciador da língua latina e da retórica de Cícero. Não a toa escreveu seu *De linguae latinae elegantia*⁴⁰. Logo, o discurso é marcado por uma bela retórica característica dos humanistas e repleto de exemplos de mitos e deuses pagãos greco-romanos. Além disso, aquilo que destoa em sua argumentação é a reprovação para com o método filosófico; há muito mais ênfase em uma argumentação teológica.

Cabe aqui uma breve apresentação de Lorenzo Valla. Nasceu em Roma no ano de 1407 e assim como os humanistas tratados neste artigo, Valla possuía uma personalidade itinerante. Frequentou diversas cidades em seu país e principalmente o centro da cultura humanista, Florença. Grande estudioso da filologia e literatura clássica, lecionava retórica na Universidade de Pávia. Os escritos de Valla também tratam de questões políticas, como sua crítica à pretensão da Igreja aos domínios seculares devido à Doação de Constantino.

Sua crítica à escolástica e ao aristotelismo é característica de grande parte dos homens do *studia humanitatis*. Há, em seu *Diálogo sobre o livre-arbítrio*, uma ênfase na irreconciliabilidade entre fé e razão. Charles Edward Trinkaus Jr. debate que:

“Em seus estudos sobre filosofia moral, além do mais (entre os quais o presente *Diálogo sobre o livre-arbítrio* não é uma exceção), ele realiza fortes protestos contra filosofia, e isto precisa ser postulado enquanto desenrolo essencial do argumento. Apesar disso, não deixa de utilizar figurar da mitologia clássica para representar personagens cristãos e membros da divindade, também não é retórico a ponto de abjurar argumentação lógica (embora possa ser as vezes superficial).”⁴¹

Fora um desdenhoso da filosofia e inclusive concluiu que muitas doutrinas heréticas partiram de homens que eram considerados filósofos. É notável a antipatia de Valla para com as doutrinas filosóficas, que poderiam por em cheque a religião católica.

“Queria, acima de tudo, ó Garcia, o mais sábio e excelente dos bispos, muito me agradaria e desejaria ardentemente que todos os cristãos, e em particular, os que se chamam teólogos, não conferissem tanta importância à filosofia e não dependessem nela tantos esforços, pondo-a a par e considerando-a quase como irmã, para não dizer senhora, da teologia. Parece-me de facto, que compreendem mal a nossa religião quando pensam que ela tem necessidade do auxílio da filosofia, coisa que de modo algum fizeram aqueles seguidores dos Apóstolos e verdadeiras colunas do templo de Deus, cujas obras perduram há tantos séculos.”⁴²

⁴⁰ “Sobre a elegância da língua latina”. Tradução própria

⁴¹ TRINKHAUS, C.E.Jr., In: KRISTELLER, P.O., p.147. Tradução própria.

⁴² SILVA, P.O., In: VALLA, L., 2010, p.33.

O *Diálogo* é escrito após uma conversa entre Valla e Antonio Glarea. Ambos debatem sobre o livre-arbítrio humano e sua capacidade de salvação dos espíritos dos homens. A partir deste encontro, fora redigida uma carta e destinada à Garcia Asnarez de Añon.⁴³Valla demonstra em sua argumentação a razão de Boécio estar errado no debate por “ter amado em excesso a filosofia, não discorreu como deveria acerca do livre arbítrio da *Consolação*” (VALLA 2010,p.35). Apesar de Boécio, para Valla, estar incorreto em sua conclusão, este retoma a questão sob a perspectiva daquele. Boécio demonstra que a presciência divina não é oposta à liberdade. O erro de Boécio foi crer que teria resolvido o problema com tal proposição. A filosofia não poderia ter a resposta final a respeito do livre-arbítrio pois trata-se de uma questão teológica, impossível de ser compreendida pela razão natural humana. O homem é um ser temporal e tem um conhecimento temporal do mundo que o cerca; já Deus não está inserido nesta ordem: é um ser atemporal. O homem jamais seria capaz de ter um conhecimento atemporal do mundo, pois enxerga o próprio tempo de forma linear.

“mais do que uma peculiar solução para o problema proposto, a especificidade do modo de Valla se posicionar ante ele reside no facto de considerar que a questão do livre arbítrio e da possibilidade, ou não, de ele se integrar numa ordem maior, não é de âmbito filosófico, mas teológico, sendo, por isso- esse é um pressuposto constante no pensamento deste humanista- inacessível à razão humana. Ora, na óptica de Valla, esse parece ser o grande equívoco gerado pelos filósofos em torno desta questão, sendo Boécio, neste assunto particular, o principal réu que deve comparecer no tribunal da história. ”⁴⁴

O debate se dá entorno de uma questão levantada por Antonio: se Deus prevê o futuro, ele assim ocorrerá a não ser que Deus careça de providência. Ao questionador, parece injusto que os homens sejam punidos por ações que lhes foram imputadas e, conseqüentemente, não livres. Ou Deus não prevê o futuro, é justo e somos livres, ou prevê e nossas escolhas já estão determinadas, sendo injusto por punir aqueles que não agiram por vontade própria. Valla, por sua vez, responde que o agir do homem não advém da necessidade de presciência divina: o homem o faz voluntariamente.

Valla e seu convidado discorrem sobre os fenômenos naturais ao que Valla propõe uma questão: será noite porque Antonio sabe que será? Ou Antonio sabe que será noite porque será noite? Antonio responde que fenômenos naturais cíclicos possuem causa e efeito,

⁴³ Bispo de Lérida a partir do ano de 1435 até 1449.

⁴⁴ *Ibidem*,p.15.

ao contrário das ações voluntárias humanas. Prever futuros acontecimentos naturais seria completamente diferente das ações humanas pois não há garantia de como alguém agirá.

“LAV- Ainda não vejo por que razão te parece que da presciência de Deus decorre a necessidade das nossas ações e volições. De facto, se o prever que algo virá a existir faz que venha a existir, seguramente também o saber que algo é faz que tal coisa seja. Mas se conheço o teu talento, não dirás que algo seja por tu saberes que é. Por exemplo, sabes que agora é dia. Porventura é dia pelo facto de o saberes? Ou pelo contrário, é porque é dia que sabes que é dia?”⁴⁵

Na argumentação de Valla, a presciência divina e a liberdade humana não são antitéticas. Deus poderia perfeitamente conhecer a ação humana e o homem exercer sua vontade livremente. Isto se dá pelo fato de Deus conhecer a vontade por detrás das ações. Prever uma ação não significa que a presciência é a causa de tal ação. As ações humanas não derivariam de uma presciência divina. Há uma influência dos diálogos de Santo Agostinho no humanista em questão.

“Às aporias de seu interlocutor, Valla responde com duas teses que também se encontram em Agostinho. Por um lado, o facto de a presciência de Deus respeitar a natureza das coisas que conhece. Deste modo, Deus conhece as acções humanas enquanto resultados de uma decisão livre da vontade que as pratica: de que modo Deus pode ignorar a acção, se não ignora a vontade que é fonte da acção?”⁴⁶

Se Deus conhece a vontade por detrás das ações, saberá perfeitamente a ação que será tomada, visto que esta vontade foi imbuída no homem no momento de sua criação. Como forma de ilustrar seu raciocínio, Valla retoma à fábula de Sexto Tarquínio. Os Tarquínios, últimos reis de Roma, foram expulsos da cidade; nesta fábula, antes de seu exílio concretizar-se, Tarquínio pergunta a Apolo, deus das previsões, o que lhe sucederá. Apolo responde que morrerá exilado. Sexto implora que Apolo altere seu destino, ao passo que o deus responde que apenas conhece os fatos, mas não os determina. Logo, Apolo o fará por livre e espontânea vontade. Júpiter, criador dos homens, teria incutido em Tarquínio um espírito propenso ao pecado. Na perspectiva de Valla, Apolo responderia à Tarquínio:

⁴⁵ SILVA,P.O, In: VALLA,L.,2010,p.41.

⁴⁶ *Ibidem*,p.21.

“LAV- Assim são as coisas, Sexto. Tal como Júpiter criou o lobo feroz, a lebre assustadiça, o leão corajoso, o burro estúpido, o cão raivoso, a ovelha mansa, assim também forjou uns homens duros de coração, outros brandos, e fez nascer uns dados ao crime, outros propensos para as virtudes. Além disso, enquanto deu a outros um espírito capaz de correção, a ti, porém, deu-te uma alma maligna e fez que ela não fosse capaz de se emendar por nenhum auxílio. Assim, tu praticas o mal pela qualidade do teu espírito. E Júpiter castigar-te-á severamente pelas tuas ações e pelas tuas obras, e assim jurou pelo pântano de Estige.”⁴⁷

A importância da fábula reside no fato da separação dos deuses. Cassirer aponta para uma corporificação dos conceitos realizados por Valla.⁴⁸ Ora, a religião católica crê em um Deus uno. Se na fábula separa-se o conhecimento de Apolo do desejo de Júpiter, o mesmo não poderia ser feito na concepção monoteísta. Assim, Deus, por ser perfeito, seria detentor de ambas as virtudes; a sabedoria de Deus atuaria sobre a vontade dos homens e não caberia aos homens questionar os desígnios divinos. Não caberia à razão natural dos homens compreender as vontades de um Deus dotado de magistral conhecimento. Dado que é justo e perfeito, suas ações também o seriam, sendo impossível que este punisse os homens erroneamente, visto que os próprios pecaram por vontade própria.

“LAV- Era a isso que te queria conduzir com a minha argumentação, pois na verdade é esta a força desta fábula. Dado que não se pode separar a sabedoria de Deus do poder de sua vontade, por meio desta alegoria de Apolo e Júpiter podia separá-las. E aquilo que não era capaz de fazer num só Deus conseguia alcançá-lo em dois, tendo cada um deles a sua natureza determinada, um criando os espíritos humanos, o outro sendo sábio, de modo que se visse que a providência não é causa da necessidade, mas que esta, seja qual for, se deve referir à vontade de Deus.”⁴⁹

A questão do livre-arbítrio, da forma como respondida por outros filósofos, é para Valla uma blasfêmia, visto que tentaram compreender as vontades de Deus e a razão de criar uns dados ao pecado e outros à salvação. Isto, para Valla, jamais estaria ao alcance do raciocínio dos homens; logo, sua conclusão é que não cabe aos homens questionar Deus, mas saber que Ele atua neles pois lhes imbuíu de um espírito que Ele conhece e assim, saberá o que se sucede. Assim, Antonio dá sua pergunta por respondida e o diálogo tem seu fim.

Outro importante humanista a tratar do tema do livre-arbítrio foi Giovanni Pico della Mirandola. Pico nasceu em Mirandola, região norte da Itália, no ano de 1463. De uma família nobre, possuía o título de conde. Quando jovem, decidiu não ceder ao desejo de sua mãe e

⁴⁷ SILVA,P.O, In: VALLA,L.,2010,p.51

⁴⁸ CASSIRER,E.,2001,p.134.

⁴⁹ *Ibidem*,p.52.

estudar direito canônico, interessando-se mais pela filosofia. Aos 21 anos visita Florença. Enquanto nas cátedras universitárias o logicismo dogmático aristotélico ainda era predominante, surgia uma nova corrente: a platônica. A filosofia de Platão conquistou Pico. Apesar de um filósofo neoplatônico, Pico não fora um acético de sua filosofia. Para ele, a filosofia tem a principal tarefa de compreender as razões divinas e humanas; jamais poderia não ser autocrítica e deveria ser conciliatória com outros sistemas filosóficos: a verdade jamais poderia ser compreendida baseada somente em um único sistema. Pico, apesar de um bom argumentador, separa a filosofia da retórica; esta poderia, através do bem argumentar, esconder a verdade e a sua busca, objetivo principal da filosofia.

O filosofar, para Pico, é uma constante busca pelas verdades universais. De acordo com Silvia Magnavacca (2008, p.126), “Pico estampa o nítido enunciado “*Philosophia veritatem quaerit, teologia invenit, religio possidet*”⁵⁰ em uma carta que dirige a Aldo Manucio em fevereiro de 1490.” É perceptível a influência platônica em Pico no que diz respeito à sua busca pela verdade.

“a Filosofia é para Pico o primeiro degrau da ascensão do homem à posse da verdade, momento no qual a busca. Porém, para lançar-se à dita busca, isto é, transitar por este caminho, há etapas de preparação que devem-se atravessar anteriormente. Esta abordagem faz com que a Filosofia seja, de um lado, um ponto de chegada e a conclusão de uma anterior exercitação vital; de outra, uma empresa sem fim, uma tarefa marcada pela incompletude. Independentemente da valoração que se queira imprimir à esta última nota essencial, ela obedece, na perspectiva piquiana, se seguem outros campos de união do homem com a verdade, como o teológico e o religioso.”⁵¹

No ano de 1486, Pico escreve, em Roma, sua “*Oratio de hominis dignitate*” (“*Discurso sobre a dignidade do homem*”). Na primeira parte do discurso, percebe-se uma exaltação do homem e de sua dignidade. Tal dignidade é baseada em sua liberdade de ação. O homem é representado como o milagre maior da criação divina. Trata-se de um discurso de glorificação antropológica. O maior dom do homem conferido por Deus é justamente a sua a “não posição”, o seu “não lugar” enquanto aquele que pode ocupar o local que desejar. Como já todos os seres tinham aspectos próprios, Deus criou finalmente o homem.

⁵⁰ “A filosofia busca a verdade, a teologia a encontra, a religião a possui”. Tradução de Magnavacca.

⁵¹ MAGNAVACCA, S. *Giovanni Pico della Mirandola- Discurso sobre la dignidade del hombre- una nueva Concepción de la Filosofía*, Ed. Winograd, Buenos Aires, 2008, p.133. Tradução própria.

“Já o Sumo Pai, Deus arquitecto, 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 já estava ocupado, tudo tinha sido distribuído nos sumos, nos médios e nos ínfimos graus.”⁵²

Deus, arquiteto supremo, ao criar o universo, concebeu a seguinte hierarquia: o mundo superior ou inteligível e o inferior ou sensível. Percebe-se a influência platônica em Pico, bem como a influência escolástica ao explicitar a hierarquia do mundo. O homem fora criado para compreender, através de sua racionalidade, a grandeza da obra divina.

Cada espécie, tanto terrestre quanto divina já ocupava local determinado na hierarquia estabelecida por Deus. O homem fora o último arquétipo a ser criado e recebeu de todos os planos suas sementes. Como aponta Magnavacca (2008,p. 159): “o homem não só é a síntese do todo criado mas também um ser de fronteira, intermédio entre o superior e o inferior, condição que a patrística grega indicava chamando-a “*methórios*”, e depois de microcosmo.”

É logo no início de seu discurso que Pico demonstra claramente a sua opinião sobre a liberdade humana. Para Pico, a dignidade do homem é seu livre arbítrio. É a capacidade do homem de ser artífice de si próprio e escolher livremente o seu caminho, já que recebeu de Deus, no momento de sua criação, gérmens de todos os seres já existentes.

“Mas esta questão da dignidade do homem tem também um alcance ontológico. O facto de o homem se constituir como um ser de natureza indefinida não aponta para uma pobreza ontológica, mas para uma riqueza. Porque em si estão colocadas todas as sementes dos seres criados, há no homem uma superabundância que lhe é conferida à partida e que lhe compete, mediante escolha, fazer frutificar.”⁵³

O homem pode escolher para si livremente um local superior ou inferior baseado em suas ações. Neste microcosmo humano, o homem é seu próprio criador: aí que está a metáfora do “homem que é Deus”. É Deus pois no mundo inferior, onde a atuação humana é permitida, o lugar que ocupará nesta hierarquia dos seres dependerá de sua liberdade de ação, ações estas

⁵² PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001,p. 55.

⁵³ GANHO,M.L.S., In: PICO DELLA MIRANDOLA,G.fol. XXIII.

que o farão degenerar-se ou elevar-se. O homem, dotado de racionalidade, não possui um lugar fixo e determina qual lugar ocupará na criação de Deus. Importante ressaltar que para Pico a noção de liberdade anda de mãos dadas com a responsabilidade.

"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. Ó suma liberalidade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer."⁵⁴

A ideia piquiana de liberdade entra em confronto com a astrologia divinatória recorrente na época e seu caráter determinista. Para Pico, assumir que os astros determinavam a vida dos homens é retirar deles sua liberdade de ação e coloca-los à parte das responsabilidades por suas ações. O homem se tornaria mera representação das revoluções dos astros. O homem, sendo um espírito, não poderia estar subjugado à um corpo supraceleste. As estrelas e planetas apenas influenciariam a vida dos homens no que concerne à luz e calor. De acordo com Pico: "(...) as estrelas são corpos e nós somos espíritos; não se pode admitir que um ser material, e, portanto, inferior, possa atuar sobre nós, superiores, e restringir nossa liberdade." (Pico della Mirandola, *apud*. Paul Kristeller, *op.cit.*, p.95.)

Em síntese, como aponta Cassirer, o ser dependeria de suas ações e a capacidade de suas forças criadoras por meio de sua racionalidade, de sua *virtú*.⁵⁵ As diversas sementes imbuídas no homem permitiriam sua atuação entre os mais diversos seres do microcosmo criado por Deus. Dinâmica, a essência do homem é definida pelo tribunal de suas ações.

Erasmus de Roterdã parte de uma diferente premissa ao tratar da liberdade humana. Em "*De libero arbitrio*" expõe sua concepção, mais moderada que a de Pico. Para Erasmo: "entenderemos por livre arbítrio uma força da vontade humana graças a qual o homem pode dedicar-se às coisas que conduzem à salvação eterna ou bem afastar-se delas."⁵⁶ A vontade

⁵⁴ *Ibidem*, p.57.

⁵⁵ CASSIRER, E., 2001, p.141.

⁵⁶ DE ROTTERDAM, Erasmo. *Discusión sobre el libre albedrío*: Respuesta a Martín Lutero/ Erasmo de Rotterdam; dirigido por Fernando Bahr; con prólogo de Ezequiel Rivas.- 1ªed.- Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012, p.57. Tradução própria.

humana sempre terá certo grau de responsabilidade, mesmo que sempre com o amparo da graça divina. A ação humana é dividida em três partes: o início, o desenvolvimento e o cumprimento. Assim, o livre arbítrio estaria no desenvolvimento das ações, já que a graça é o impulso inicial. A vontade humana nada poderia fazer sem a graça divina, que é primária da ação. Para explicar sua argumentação, dá exemplos por meios de parábolas. Utiliza-se do exemplo do olho humano. Ainda que este esteja são, nada se vê na escuridão. Entretanto, se cego, não enxergaria nem se houvesse luz. Assim, a vontade humana, mesmo que livre, nada poderia fazer sem a graça divina. Se Deus conferiu ao homem a cegueira, este não poderá enxergar; no entanto, aquele que é capaz de enxergar pode perfeitamente fechar os olhos para nada ver, quando bem lhe aprouver.

“Em minha opinião, o livre arbítrio poderia ser estabelecido de tal maneira que se evite esta fé excessiva em nossos méritos e os outros inconvenientes evitados por Lutero, sem contar aqueles que nós apontamos mais acima, e conservando as vantagens que Lutero admira. Isso cumpre, em minha opinião, aquela doutrina que atribui à graça o primeiro impulso que excita a alma, deixando à vontade humana certa responsabilidade no desenvolvimento da ação e sempre com a ajuda da graça divina. Dado que há na ação humana três partes, a saber, o início, o desenvolvimento e o cumprimento, eles atribuem a graça aos dois extremos e fazem o livre arbítrio interferir somente no momento do desenvolvimento. Assim, duas causas concordam com a mesma ação, a graça divina e a vontade humana; mas a graça é a causa principal, a vontade é a causa secundária que nada pode fazer sem a principal, já que esta, a dizer, a graça, é autossuficiente”⁵⁷

Pela passagem acima, torna-se evidente a concepção de Erasmo como similar e embasada na premissa agostiniana em defesa da liberdade. O homem escolheria para si se desejaria praticar boas ou más ações. A graça andaria de mãos dadas com a liberdade humana. A graça precederia o agir humano, mas não excluiria o mérito de suas livres ações.

“nem a graça deveria ser exaltada a ponto de negar a importância e a existência do livre-arbítrio, nem este deveria ser enfatizado para fazer com que a graça fosse tida como uma recompensa pelas boas obras realizadas. O livre-arbítrio era apresentado nas Escrituras como fonte de obediência e fazia com que o homem cooperasse com a graça. Todavia, era esta que realizava as três etapas da vida cristã; a fé, a conversão e a realização de boas obras.”⁵⁸

⁵⁷ *Ibidem*, p.175-177.

⁵⁸ DE ROTTERDAM, E., 2012, In: BAHR, F.

Em sua obra, Erasmo defende a liberdade de ação do homem em resposta a posição de Lutero, em “*De servo arbítrio*”. O monge agostiniano explicita que os acontecimentos se dão por mera necessidade, a qual é vontade de Deus. Já o teólogo de Roterdã parte de uma visão crítica da mera necessidade. Ora, se Deus castiga a ação de alguém que não lhe foi própria, mas sim da mera necessidade e vontade divina, Deus seria injusto. Deus não poderia ser injusto, visto que Ele é a representação máxima da justiça.

Na concepção de Lutero, não caberia aos homens tentar compreender o que desejava Deus, apenas aceitar suas sentenças e orar em seu nome, sendo feita a vontade d’Ele. Eis crítica de Erasmo da mera necessidade:

“quando escuto que o mérito do homem é nulo a tal ponto que todas as obras, mesmo que sejam de homens piedosos, são pecados, quando escuto que nossa vontade não pode fazer nada mais do que a argila faz nas mãos do oleiro, quando escuto que tudo o que fazemos ou o que queremos é por absoluta necessidade, minha alma se choca com muitas inquietudes. Primeiro, como é que se leem com tanta frequência que os santos, cheios de boas obras, observaram a justiça, caminharam retos diante de Deus, não fraquejaram nem à direita nem à esquerda, se mesmo o que fazem os homens mais piedosos é pecado e um pecado tal que, se não intervém a misericórdia de Deus, afundaria no inferno inclusive a aquele por quem Deus morreu? Como é que escutamos tanto acerca de prêmios quando não há mérito algum? Com que cara se elogia a obediência dos que cumprem os mandamentos divinos, com que cara é condenada a desobediência dos que não os cumprem? Por que tantas vezes se menciona o juízo nas Sagradas Escrituras se não há nenhuma recompensa pelos méritos?”⁵⁹

Como base de seus argumentos, Erasmo cita a os teólogos e filósofos da antiguidade clássica e do período medieval para defender o livre arbítrio.

“Em todo caso, gostaria de pedir ao leitor, se ele crê que parecemos ser iguais a Lutero em termos dos testemunhos da Sagrada Escritura e de argumentos sólidos, que também esteja constantemente atento ao grande número de homens acadêmicos que até hoje, consenso de séculos, os quais não são apenas recomendáveis por suas admiráveis habilidades nas letras, mas também pela piedade de suas vidas. Alguns até testemunharam com o sangue da doutrina de Cisto que eles defenderam com seus escritos: entre os gregos estão Orígenes, Basílio, Durando, Capreolo, Gabriel, Egídio, Gregório e Alexandre. Nada pode depreciar, como penso, a força e a capacidade de argumentar todos eles, sem mencionar a autoridade das academias, dos conselhos e dos altos pontificados. Desde o tempo dos apóstolos até os dias atuais, não houve um escritor que tenha eliminado completamente o poder do livre arbítrio”⁶⁰

⁵⁹ *Ibidem*, p.167-169.

⁶⁰ DE ROTTERDAM, E., 2012, In: BAHR, F. p.41

Erasmus apresenta os escritos das Sagradas Escrituras, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, demonstrando as passagens que apresentam indícios da liberdade do homem quanto aqueles da pura necessidade e vontade divina. De acordo com o autor, há muitas passagens nas Escrituras que parecem comprovar a liberdade humana, enquanto em outras aparece suprimida por completo. No entanto, o autor termina a sua argumentação a favor da liberdade e sua refutação de Lutero “se o assunto está baseado a partir do número de testemunhos, terei vencido. ” (Rotterdam,2012,p.163. Tradução própria.) Na passagem abaixo, um testemunho utilizado por Erasmo, do Antigo Testamento:

“Entre as passagens que estabelecem o livre arbítrio, a que geralmente é citada primeiro é aquela que se lê no livro cujo título é *Eclesiástico e Sabedoria de Sirach*, cap. 15: *No princípio, Deus fez o homem e o deixou em mãos de sua própria decisão.*” Então, os mandamentos e preceitos são adicionados: *“Se queres observar os mandamentos e com fidelidade aceitável os guardar, eles te salvarão. Ele colocou a tu diante da água e do fogo, faz o que quiseres ao alcance de tua mão. Diante do homem estão a vida e a morte, o bem e o mal; o que escolheres, lhe será dado.”*⁶¹

Há ainda os mais diversos testemunhos que Erasmo expõe em seus escritos, defendendo a liberdade. No entanto, isto seria demasiado extensivo e desnecessário, pois se tratam de diversas passagens na Bíblia que demonstram a liberdade de escolha do homem. É perceptível, portanto, que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento, bem como os autores da Antiguidade foram influentes para a elaboração e defesa do livre arbítrio pelos modernos, seja de forma simbólica ou especulativa, por meio da dialética. No entanto, os escritos antigos não serviram de base para apenas aqueles que defendem a liberdade; as Sagradas Escrituras possuem passagens onde a liberdade do homem é tolhida, como Erasmo debate em sua obra. No entanto, estas são em muito menor número que aquelas que o neerlandês escolhe para formular sua argumentação em defesa do livre arbítrio.

É perceptível a semelhança da concepção de Erasmo para com a de Valla: ambos se basearam em Santo Agostinho para a elaboração de suas argumentações. Estes humanistas enxergam o livre-arbítrio de forma menos extensa que a concepção piquiana. A graça sempre seria fundamental para o agir humano. Em Pico, a graça divina sequer é citada.

E por que Erasmo é um defensor da existência do livre-arbítrio? Para imputar a justiça aos ímpios, que se descuidaram voluntariamente da graça de Deus, para que a calúnia e

⁶¹ *Ibidem*, p.57-59 *apud Eclesiástico (Sirácida)* 15, 14-18.

crueldade não sejam responsabilidade de Deus, para a não atribuição à Deus das atitudes cruéis dos homens por complacência d'Ele e para que os homens se esforcem para realizar boas obras e serem premiados por seus méritos.⁶²

Um humanista que sofreu influência do conceito de livre arbítrio de Pico foi Juan Ludovicus Vives. Vives fora também um itinerante: nascido em Valência, o humanista espanhol conheceu Erasmo em Lovaina, tendo contato com as discussões sobre a liberdade humana. Em Vives, percebemos o quanto a influência clássica é crucial para a elaboração da noção de liberdade. Em “*Fabula de Homine*”, Vives nos recorda a eloquência dos antigos através de seus escritos literários refinados. Sua concepção leva adiante a de Pico, mas recorrendo a uma representação simbólica da Antiguidade Clássica. De acordo com Lankeith, o humanista também teria sido influenciado por Cícero, que discorria em seus escritos uma exaltação do homem. Os conceitos ciceronianos foram provenientes de *De legibus* (I.8-9) e *De natura deorum* (II. 56. 60-61).

De acordo com Luis Fernando Hernández, a *Fabula* possui duas interpretações: a primeira é de Erik De Bom em “*Homo Ipse Ludus Ac Fabula*” *Vive's views in the dignity of man as expressed in his “Fabula de Homine”* (2008): nesta visão Vives apenas acentua a fagulha divina que há no homem. Trata-se de uma homenagem à dignidade do homem, retomando a proposição de Pico della Mirandola e do lugar central do homem no cosmos; a outra, que representa a visão do homem enquanto ser social, como debate José Antonio Fernández Santamaría em *The theater of man: J.L.Vives on society* (1998).⁶³ Para Santamaría, a fábula de Vives representa a queda do primeiro homem, Adão. Apenas através da razão poderia o homem regenerar-se. A primeira interpretação parte de uma análise de cunho social enquanto a segunda da natureza humana, da essência do próprio homem

De acordo com Hernández, a obra possui cunho moralizante: a virtude é a única característica humana que levaria o homem a elevar-se ao nível divino. Muito similar é a proposição de Pico no *Discurso*:

“Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas.”⁶⁴

⁶² DE ROTTERDAM, E., 2012, In: BAHR, F. p.193. Tradução própria.

⁶³ HERNÁNDEZ, L.F., *La Fabula de Homine de Juan Luis Vives em la tradición literária antigua e renascentista*, In: *Vivesiana*, vol. II, Universitat de València, 2017, p.33.

⁶⁴ GANHO, M.L.S., In: PICO DELLA MIRANDOLA, G. p.57-59.

Na *Fabula* de Vives, o homem seria filho de Júpiter e recebeu deste o dom de ser aquilo que desejar, pois sua essência não é determinada. No Olimpo, estavam os deuses reunidos. Era o aniversário de Juno, esposa de Júpiter e este decidiu presenteá-la com um espetáculo. Cria o mundo, que seria um palco. Neste palco da vida, diversos personagens estão em cena. Os animais, as plantas e o homem, que era o ator protagonista e tinha o dom de ser qualquer coisa baseado em suas ações, ou seja, sua encenação, pois não recebeu nenhuma essência determinada pelo deus dos deuses.

“o homem é o filho de Júpiter, nascido para encenar em um palco, por vontade Dele. A ideia de um teatro como símbolo e símile da vida humana foi desenvolvida pelos estoicos (Marco Aurélio, Epíteto) e pelos neoplatonistas (Plotino, *Enéadas* III.2). Esta estrutura alegórica, entretanto, não representa completamente a concepção de Vives. Há também influência bíblica. A criação no tempo do palco sugere Gênesis, enquanto a co-essencialidade de Júpiter e seu filho lembra o dogma da Encarnação.”⁶⁵

Em determinado momento, Juno pergunta aos deuses qual ator melhor encenava e todos respondiam: o homem. O homem podia transformar-se sempre que lhe aprouvesse, simplesmente trocando sua máscara de ator. Podia ser planta, animal e inclusive o próprio Júpiter. Um momento crucial da *Fabula* é quando o homem passa a realizar uma mímica de Júpiter tão perfeita que os deuses que assistiam ao espetáculo acreditaram que o próprio Júpiter tinha subido no palco para encenar: “o homem pôs-se a imitar o grande Júpiter, o mais valoroso dos deuses, e com maravilhosos e indescritíveis gestos, encenando seu pai. Ele havia transcendido o caráter dos deuses menores e estava penetrando àquela inacessível luz, envolta pela escuridão, onde Júpiter mora, rei dos reis e deus dos deuses.” (Kristeller *apud* Vives, 1948, 389-390)

“ O homem ficou inteiramente nu, mostrando aos deuses imortais a sua natureza similar à deles, esta natureza que, coberta com uma máscara e um corpo, o tornou um animal tão diverso, tão incoerente, tão mutável como um pólipo e um camaleão, como viram no palco. Júpiter então fora proclamado pai não apenas dos deuses mas também do homem.”⁶⁶

⁶⁵ LANKEITH, N. In: KRISTELLER, P.O., 1948, p.385. Tradução própria.

⁶⁶ *Ibidem*, p.390. Tradução própria.

A influência do conceito piquiano de liberdade é tão presente em Vives que é perceptível em suas expressões e no cenário que criou. Um dos exemplos é a metamorfose do homem. Pico enxerga o homem dotado de uma essência mutável, que dependerá de suas ações: “Quem não admirará este nosso camaleão? ” (GANHO,M.L.S.,2001 In: PICO DELLA MIRANDOLA,G.p.59.) O mesmo homem nos é apresentado por Vives pois é a atuação humana diante dos deuses que os choca e lega ao homem o papel de protagonista da cena. O próprio conceito de “cena” é baseado em uma expressão presente na obra de Pico. A expressão “mundana scena” advém da *Oratio*:

“Esta expressão, “mundana scena” está dirigindo a introdução do brilhante e erudito discurso de Pico; e, por ela, a *Fabula* de Luis Vives se liga diretamente com a oração do humanista italiano, que imagina o homem em um cenário tão grande quanto o próprio mundo. ”⁶⁷

Além do cunho moralizante, a obra possui fortes raízes nas tradições judaico-cristã e greco-romana. Com relação a esta, não é preciso ir muito longe: o próprio cenário já nos dá as pistas, ou melhor, a resposta. Além do Olimpo, a presença dos deuses da Antiguidade Clássica. Como já explicitado, a própria metáfora entre teatro e vida é originária da Grécia Antiga. Com relação à segunda tradição, é necessária uma análise mais aprofundada. Ela se faz presente no momento de metamorfose do homem e dos animais que se transforma.

“O “leão irritado e furioso” é uma clara alusão ao pecado da ira. O “lobo predatório e feroz” se atribui ao vício da avareza. A “voluptuosa e imunda porca” se refere claramente à luxúria. O “cachorro invejoso” representa a inveja. Podemos, portanto, atribuir com segurança quatro dos animais representados pelo homem a quatro dos sete pecados capitais. Os restantes vícios seriam: a brutalidade ou *immanitas* latina (do javali), a astúcia ou duplicidade (da cabra), a timidez (da lebre) e a insensatez (do asno). ”⁶⁸

Hernández vai além: aponta para a fusão de ambas as simbologias, tanto cristã quanto clássica. Um ponto de convergência está no momento da criação do homem, por Júpiter. O homem conseguia imitar o próprio Júpiter e fazer-se ele. Ora, aí está a influência católica da *Fabula*: o homem à imagem e semelhança de Deus.

⁶⁷ HERNÁNDEZ,L.F.,2017,p.38. Tradução própria.

⁶⁸ *Ibidem*,p.40.

“a *Fabula de Homine* é uma fábula moralizante, com um certo eco esópico; se trata de uma fábula materialmente pagã e formalmente de inspiração cristã. A moral desta fábula é que os homens devem se dar conta do ridículo que são os assuntos terrenos, com exceção da virtude; e é por meio da razão que chegariam a elevarem-se moralmente em direção a realidades melhores (e, portanto, menos ridículas).”⁶⁹

Através de uma análise destes autores, é perceptível o quão recorrente era na época renascentista a representação simbólica dos conceitos a serem mobilizados. Valla, Vives, Erasmo e Pico: quatro humanistas que defendiam a liberdade do homem, cada um com sua concepção, mas que apontavam claramente para uma mesma direção. O homem era livre artífice de si, ator de suas ações, responsável por seu destino. A providência divina não mais comandava a vida dos homens. Os humanistas do Renascimento lhe conferiram uma nova dimensão, daquele que guia o barco da sua vida, onde ele mesmo estaria com as mãos no leme.

A partir da leitura destas fontes, certas conclusões podem ser seguramente tomadas. Em primeiro lugar, as referências à antiguidade greco-romana estiveram presentes durante os discursos dos humanistas que defendiam a liberdade do homem. Logo, estes foram base teórico-especulativa para embasamento de seus argumentos, em alguns casos de forma puramente simbólica.

Em segundo, que o Antigo e o Novo Testamento foram largamente utilizados pelos humanistas para a elaboração dos conceitos. As passagens bíblicas serviram de testemunho para o debate a respeito do livre arbítrio que discorria a filosofia ocidental ao longo de sua história, como nos demonstra Erasmo de Roterdã em “*De libero arbitrio*”, Lorenzo Valla em “*Diálogo sobre o livre-arbítrio*”, Pico della Mirandola em “*Discurso sobre a dignidade do homem*” e Vives em “*Fabula de Homine*”.

As fontes utilizadas foram de cunho escrito. Foram expostos os escritos dos humanistas que defendiam a liberdade humana em contraposição à providência divina. As obras tratadas pertenciam aos filósofos e teólogos da Antiguidade tardia e do Renascimento, nas quais expuseram os seus pontos de vista, visando um convencimento do leitor de suas ideias.

O diálogo de Santo Agostinho com Evódio toca amplos temas da religião cristã e se propõe a resolver a questão do mal enquanto um ser e se de fato provém de Deus. O livre-arbítrio torna-se necessário para viver com retidão mas é possível se afastar-se do caminho do

⁶⁹ HERNÁNDEZ, L.F., 2017, p.44-45. Tradução própria.

bem pelo mal uso deste dom concedido pela graça divina. A edição utilizada foi publicada em 1986, pela Faculdade de Filosofia de Braga.

A *Consolação* de Boécio é também ponto de inflexão chave para analisarmos a influência do pensamento boeciano em Lorenzo Valla em seu debate com Antonio Glarea. Apesar das críticas de Valla para com a conclusão de Boécio, é a partir da posição de Boécio que inicia sua argumentação, donde confirma-se a influência da Antiguidade nos renascentistas. A tradução do latim foi feita pela editora Martins Fontes, no ano de 2012, edição nesta monografia utilizada.

A importância do escrito de Valla reside no fato de ter inaugurado a discussão sobre liberdade e predestinação na época renascentista. Constantemente debatida ao longo da história do cristianismo, as proposições pareciam antitéticas até que Valla propõe diferente argumentação em seu *Diálogo* com Antonio. A edição utilizada data de 2010, portuguesa, foi publicada pela Editora Colibri.

Escrito em 1496, o “*Discurso sobre a dignidade do homem*” de Giovanni Pico della Mirandola demonstra sua posição no que concerne a liberdade humana. Trata-se de uma liberdade muito extensa; o livre arbítrio do homem está na sua escolha do local que ocupará na criação divina. Para demonstrar o seu ponto de vista, Pico recorre ao mito de Adão, onde no momento de sua criação recebeu os gérmenes de todos os seres e não possuía posição fixa, determinando para si mesmo de acordo com sua consciência. Utilizei a edição da editora “Edições 70”, portuguesa, de 2001, bilíngue, com a tradução do latim para o português de Maria de Lurdes Sirgado Ganho.

Erasmus de Roterdã tem uma posição mais moderada. Em “*De libero arbitrio*”, escrito em 1524, o autor expõe que o homem recebera de Deus a liberdade, liberdade esta que deveria ser utilizada para o bem e através das boas obras conseguir a salvação. Para isto, recorre aos testemunhos bíblicos, citando as passagens que explicitam a livre escolha do homem, entre o bem e o mal, as recompensas daqueles que praticaram o bem e as punições para os que fizeram o mal. Aqui apresentada, a edição bilíngue argentina, tradução de Ezequiel Rivas do ano de 2012, onde encontram-se os escritos em latim e a tradução para o espanhol.

Vives baseia-se na religião pagã greco-romana como forma ilustrativa para tratar da liberdade. Em “A fábula do homem”, escrita em 1518, o homem fora criado por Júpiter e colocado no palco, que representa o mundo, para atuar de acordo com Júpiter que, no entanto, não lhe concedera nenhum papel específico a ser encenado. Percebemos a semelhança com o

pensamento de Pico: a “não determinação” divina. A edição de 1948 foi traduzida do latim para o inglês por Nancy Lankeith.

Todas as fontes têm algo em comum: elas apresentam um retorno aos ensinamentos dos antigos para a elaboração do conceito da liberdade humana ou para a ilustração simbólica das concepções que mobilizam. Evidente é a influência de Boécio e Agostinho, como representantes da filosofia clássica, para a elaboração das conclusões teóricas dos humanistas.

Para Cassirer, a filosofia do Renascimento não se contenta em apresentar uma expressão teórico e abstrata do pensamento filosófico, mas busca sempre uma representação simbólica, pictórica. Na antiguidade, o mito de Prometeu. Agora, o mito de Adão.

“A figura do primeiro homem, tal como a visão cristã o havia talhado apoiando-se na representação bíblica, ganha agora uma nova significação graças à influência conjunta dos pensamentos platônico-augustinianos e neoplatônico-herméticos. Ao transformar-se em expressão do homem espiritual, do *homo spiritualis*, a figura do primeiro homem resume todas as tendências espirituais da época voltadas à renovação, ao renascimento, à regeneração do homem.”⁷⁰

Por meio da leitura destas fontes, conclui-se que os humanistas recorreram à antiguidade clássica, seja de forma representativa para ilustrar o seu pensamento sobre a liberdade, seja por meio de embasamento filosófico teológico. As Sagradas Escrituras desempenharam o mesmo papel. Logo, é fácil chegar à afirmação de que a filologia renascentista fora vital para uma nova cultura que surgiu, cultura esta que se embasou nos antigos gregos, latinos e hebreus para construção de sua argumentação.

Referências bibliográficas

Obras

- AGOSTINHO, *O livre arbítrio*; tradução do original latino com introdução e notas por António Soares Pinheiro, Braga. Ed. Universidade de Braga, 1986.

- BOÉCIO, *A consolação da Filosofia*, prefácio de Marc Fumaroli; tradução do latim por Willian Li.-2 ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

⁷⁰CASSIRER, E.2001,p.156 *apud* Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus* ,pp. 171 ss.

-DE ROTTERDAM, E., *Discusión sobre el libre albedrío*: Respuesta a Martín Lutero/ Erasmo de Rotterdam; dirigido por Fernando Bahr; con prólogo de Ezequiel Rivas.- 1ªed.- Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012.

-PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*; Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

-VALLA, L., *Diálogo sobre o livre arbítrio*; Introdução, tradução e notas de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, Ed.Colibri, 2010.

-VIVES, J.L., *A Fable about Man*; Prefácio e tradução de Nancy Lankeith In: KRISTELLER, P.O. (Ed.). *The Renaissance Philosophy of man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948.

Bibliografia

-BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália- um ensaio*, Ed. Companhia das Letras, 2009.

-CANTIMORI, D. *Los historiadores y la Historia*, Ed. Península, Barcelona, 1985.

-CASSIRER, E. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2001.

-CASSIRER, E.; KRISTELLER, P.O.; RANDALL Jr,J.H. In: KRISTELLER, P.O. (Ed.). *The Renaissance Philosophy of man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948.

-FALCON,F.J.C; RODRIGUES,A.E.M. In: FALCON,F.J.C (Org.). *Tempos modernos: ensaio de uma história cultural*, Ed.Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000.

-GARIN, E. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, Ed. UNESP, São Paulo 1996.

-GARIN, E. *O Renascimento. História de Uma Revolução Cultural*, Ed. Telos, col. Universitas, 2ª ed. Porto 1983.

-GARIN, E. *O zodíaco da vida. A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*, Ed. Estampa, Lisboa 1988.

-GARIN,E. *El Renacimiento italiano*, Ed. Ariel, S.A. Barcelona, 1986.

-GARIN,E.. *La Revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1984.

-HERNÁNDEZ,L.F., *La Fabula de Homine de Juan Luis Vives en la tradición literária antigua e renascentista*, In: *Vivesiana*, vol. II, Universitat de València,2017.

-MAGNAVACCA,S. *Giovanni Pico della Mirandola- Discurso sobre la dignidade del hombre- una nueva Concepción de la Filosofía*, Ed.Winograd, Buenos Aires, 2008.

-PINHEIRO,R.A.B. . *O humano entre graça e livre-arbítrio*. In: Rubén Peretó Ribas. (Org.). *Problemas de moral en la Edad Media. Cuadernos Medievales de Cuyo*. Mendonza: CEFIM-SS&CC Ediciones, 2011, v. 04, p. 15-28.

-VASOLI,C. *La polemica contro l'astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, In: *Il Rinascimento Europeo*; Dir. Cesare Vasoli i Paolo Constantino Pissavino, Ed.Mondadori, Milan, 2002.

