

Da observação da natureza como apreensão do conhecimento na passagem do primeiro ao segundo humanismo renascentista: uma continuidade do debate iniciado por J. Chasin n' *O futuro ausente*

On observation of nature as apprehension of knowledge in the transition from the first to the second Renaissance humanism: a continuation of the debate started by J. Chasin on *The absent future*.

Claudinei Cássio de Rezende*

Resumo: Num ensaio inacabado de J. Chasin, intitulado *O futuro ausente*, o filósofo busca traçar a noção de politicidade do mundo Antigo ao mundo contemporâneo – embora interrompa seu material em Hobbes. Uma das questões suscitadas por Chasin envolve a discussão sobre o apreço da natureza objetiva em contrapartida a uma forma idealizada da vida contemplativa, portanto, da filosofia moral do *trecento* ao *quattrocento* renascentistas. Tendo como ponto de partida a elaboração de Chasin, este artigo avança sobre a história das polêmicas médica e astrológicas que tomaram forma no universo renascentista. Se, por um lado, Ernst Cassirer elabora uma tese sobre a originalidade de Nicolau de Cusa, por outro, deixa passar um aspecto primordial quando contrapõe sua filosofia à de Pico: o embate sobre a polêmica astrológica nasce no bojo da discussão do livre-arbítrio, portanto, da tentativa de impugnação da astrologia divinatória por considerá-la uma teleologia da natureza que se contrapunha teleologia teológica. Não obstante a inexistência de uma ruptura epistemológica proposta por Cassirer, o desenvolvimento da filosofia renascentista atestou a luta contraditória pela observação empírica da realidade.

Abstract: In an unfinished essay by J. Chasin, entitled *O futuro ausente*, the philosopher seeks to trace the notion of politicality from the Ancient world to the contemporary world – although it interrupted in the work of Hobbes. One of the questions raised by Chasin involves the discussion about the appreciation of objective nature in contrast to an idealized form of contemplative life, therefore from the philosophy of morals from the 14th to the 15th century. Taking Chasin's elaboration as a starting point, this article advances the history of medical and astrological controversies in the Renaissance universe. If Ernst Cassirer elaborates a thesis on the originality of Nicholas of Cusa, he misses a primordial aspect when he opposes his philosophy to that of Pico: the clash over the astrological controversy arises in the midst of the discussion of free will, therefore, of the attempt to challenge of divinatory astrology for considering it a teleology of nature that was opposed to theological teleology. Despite the inexistence of an epistemological rupture proposed by Cassirer, the development of Renaissance philosophy attested to the contradictory struggle for the empirical observation of reality.

* Doutor em ciências sociais pela Unesp. Professor de história na Cogea-PUC-SP e de arte clássica no Centro Universitário Belas Artes de São Paulo.

Palavras-chave: J. Chasin (1937-1998); Renascimento; filosofia da natureza; Ernst Cassirer (1874-1945); Nicolau de Cusa (1401-1464); Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

Keywords: J. Chasin (1937-1998); Renaissance; philosophy of nature; Ernst Cassirer (1874-1945); Nicolau de Cusa (1401-1464); Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiretur.¹

Pico, Oratio de hominis dignitate (12).

A dinâmica do conteúdo e o título do ensaio inacabado de J. Chasin (2000), a saber, *O futuro ausente*: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana, revelam tanto a aflição à qual estávamos e ainda estamos submetidos, como uma tentativa de o autor expor uma propositura voltada à resolução dos impasses da organização social. Lamentamos o fato de um filósofo da envergadura intelectual de Chasin ter abandonado seu texto inacabado, em 1993, na reflexão da trajetória humano-societária até a substância do absolutismo teórico de Hobbes, porque tudo indicava que o autor chegaria aos nossos tempos. O modo pelo qual ele apresentava a ideia de que estávamos diante de um desafio sem precedentes, mas com virtuais resoluções coletivas, era um esforço de encontrar novos caminhos para a problemática da politicidade, apesar do aparentemente desesperançoso título do ensaio. Novos caminhos, afinal de contas, Chasin inaugura o escrito com uma epígrafe de Francis Bacon, segundo o qual não é expediente ordinário aventar universos inéditos, já que as coisas novas são sempre compreendidas por analogias com as antigas.

No universo reflexivo chasiniano se destaca o que o filósofo chamou de a aurora feroz da politicidade moderna, que se plasma no primeiro humanismo renascentista, cuja base intelectual estava envolvida na idealização jurídica como protoforma da mais elevada manifestação do espírito humano em contraposição à cosmovisão teológico feudal. Esse primeiro humanismo do *trecento*, segundo o que avança Chasin (2000, p. 172), emerge como um humanismo civil e cívico, o que significa que decorre do universo mundano relacionado à vida coletiva entre os cidadãos e em relação ao estado. Este é o motivo pelo qual a cosmovisão das gerações de meados do *trecento* até fins do *quattrocento* alude a uma cisão deliberada entre o mundo do espírito

¹ “Mas, uma vez concluída a obra, o artífice desejou que houvesse alguém capaz de compreender o significado de uma obra tão grande, que pudesse amar sua beleza e admirar sua imensidão.”

humano e o mundo da natureza, razão que incita a polêmica dos cultores do direito contra a medicina coetânea, na altura tomada como arquétipo das ciências da natureza. É a partir desta reflexão encetada por Chasin que pretendemos estabelecer breve diálogo.

Tal qual Dante (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374), a quem Chasin (2000) atribui o matrimento originário desta polêmica, é um humanista renascentista que dirige um culto ao universo do classicismo como pensamento mais dinâmico em relação ao medievo. Tal humanismo tem como característica a unidade entre a Antiguidade Clássica e a teologia católica por meio da poesia. Conferindo a Platão e a Cícero a estrutura da sua nova posição filosófica de mundo, Petrarca busca a superação das cosmovisões averroísta e escolástica dominantes desde a Alta Idade Média. Um direcionamento primígeno tão deliberado em sentido da ruptura por parte do poeta aretino confirma uma mobilização do indivíduo para uma vida interior, ou seja, contemplativa, de tal maneira que a sua obra *De vita solitaria* alude ao mundo religioso interior como o campo da liberdade. Não obstante, a inquietação promovida pelo próprio poeta sobre o impulso da ascese e a sua quebra pelos interesses mundanos já revelam que a problemática da liberdade passa indelevelmente pela relação do sentido de alienação do mundo percebido entre o campo do mundo das ideais e a realidade imanente objetiva. O nascimento da poesia romanesca de Petrarca também é uma prova de que os tempos do *trecento* indicam o fecundo início de uma transição para um campo da individuação mais acentuada, na qual a realidade da vida cotidiana começa a aparecer no conjunto poético outrora apenas idealizado. Na supramencionada polêmica petrarquiana, que está substanciada no seu material menos conhecido de 1355, o *Invectivarum contra Medicum quendam libri IV*, o poeta acusa a medicina de vacuidade e inconsistência doutrinária, justamente pelo seu *modus operandi* mecânico, exaltando o contraste com o mundo poético especulativo, tido como de valor humano mais elevado, o que não significa outra coisa senão o desinteresse pela ordem física da natureza e a suposta superioridade da filosofia moral. Questão que é apresentada por Chasin (2000).

No evoluir paulatino do último quarto do *trecento*, Coluccio Salutati (1331-1406) amplia a disputa contra os médicos. Em *De nobilitate legum et medicinae*, o literato sustenta igualmente a superioridade da sabedoria humana em face dos estudos da natureza, aponta Chasin (2000, p. 174). Raciocina de modo a conceber as leis como representantes da esfera moral e social, e, justamente por isso, fala sobre um universal;

enquanto a medicina trata do particular sempre. Chasin percebe que a figura de Coluccio Salutati é moldada pelo cinzel da politicidade ainda em transformação no nascimento da individualidade moderna. Todos os *literati* – incluindo aqui os advindos do primeiro *quattrocento* – tomam como ponto de partida que a natureza é desimportante porquanto o campo universal do espírito pertence à contemplação teológica. A característica humanista de Bartolomeo Sacchi (1421-1481) consiste na propositura da solidariedade e do bemfazer, afinal de contas, o agir virtuoso é o ponto de chegada ao paraíso – não é em sem motivos que a disputa religiosa em torno da contrarreforma no século seguinte reitera o humanismo católico trentino contra a predestinação religiosa, tida pelos católicos como um absurdo, como se Deus escolhesse arbitrária e secretamente seus abençoados. Não obstante, Matteo Palmieri (1406-1475) em *Della vita civile*, adiciona o componente do bemfazer em relação à pátria e ao coletivo social. O desenvolvimento deste humanismo já revela uma vertente da politicidade moderna em busca do coletivo, com base no estoicismo de Marco Túlio, na qual há a reivindicação de uma ligação entre o indivíduo e a comunidade.

Na elaboração teoria de Chasin (2000, p. 176) encontramos a tese da emergência do indivíduo, guardadas as devidas discrepâncias, presentes na formulação de Jacob Burckhardt (2009), segundo o qual o Renascimento marca a emergência da individualidade, questão atestada pela era das biografias e das autobiografias. Há que se abrir parênteses neste ponto, ainda que a problemática, tão ampla e tão profunda, não nos autoriza uma redução desta monta. Na elaboração crítica a Burckhardt, Peter Burke (2009, p. 31) tende a imputar ao historiador suíço a ideia de que em sua teorização os indivíduos medievais não eram dotados de individualidade, de sorte que, se coadunássemos a tese burckhardtiana, afirmaríamos que o homem medieval não via a si próprio como um indivíduo, tendo de si uma consciência enquanto uma das formas do coletivo. Questões desta natureza seriam invalidadas, segundo o historiador britânico, com a existência de autobiografias datadas do século 12, como a de Abelardo, por exemplo. Nesta altura vale a menção de que Georg Misch (2018) escreveu uma História da autobiografia para discutir exemplos que invalidariam a teoria de Burckhardt sobre a individualidade. Se Georg Misch conseguiu ou não invalidar o argumento do Burckhardt é uma questão menor do que o fato de que ele passou de 1907 a 1962 escrevendo uma obra cujo tema central era a resposta a uma questão formulada por Burckhardt. A solução do enigma de Misch foi muito bem sintetizada pelo historiador húngaro Arnold Hauser (1995, p.

339). A afirmação de Hauser caminha numa crítica à Burckhardt, e vale notar a deficiência de se produzir um trabalho inteiro sobre a cultura italiana acreditando poder dissociar o fenômeno cultural do seu aspecto estrutural eminentemente econômico, como fez o historiador suíço, vangloriando-se desta imiscibilidade ilusoriamente possível entre cultura e vida econômica da sociedade. Não obstante a crítica de fundamento, Hauser aponta que a tese burckhardtiana não pode ser rejeitada *in totum*, sem que haja uma mediação profunda sobre o processo da individualidade forjada no nascimento da sociabilidade burguesa, esta que coloca os indivíduos em ampla concorrência pela sua subsistência quando comparada à situação estagnada da servidão consuetudinária. Mas Hauser vai além nesta questão, levando a um ponto sumário culminante: se personalidades fortes já existiam na Idade Média, pensar e agir individualmente é uma coisa; estar consciente da própria individualidade, afirmá-la e deliberadamente intensificá-la é outra coisa. Às reduções bastante esquemáticas, Ernst Cassirer (2001, pp. 9-10) chama a atenção à luz de Ernst Walser: a oposição entre o homem medieval e o homem renascentista ameaça a se desfazer e se volatilizar à medida que se verifica a materialidade objetiva, ou seja, quanto mais avança a pesquisa biográfica isolada dos *literati*. Quando se estuda de modo indutivo o pensamento de figuras como Coluccio Salutati ou Poggio Bracciolini (1380-1459), não encontramos discussões sobre individualismo, ceticismo ou paganismo. Parênteses fechados, voltemos à elaboração chasiniana (CHASIN, 2000, p. 176): a relação entre contemplação e vida ativa nesse final do *quattrocento* pode significar essa emergência do indivíduo, conspicuidade que não mais deixará a cena histórica. Seria essa emergência da individualidade também fator importante para a resolução da questão sobre a polêmica da natureza nos primeiros renascentistas? Pois a questão perpassa não só o âmbito das individualidades, como também sua resolução repousa sobre a questão piquiana de livre arbítrio e alternativas decisórias dos indivíduos, como veremos mais adiante.

Se, por um lado, as formulações dos primeiros humanistas colocavam as ciências da natureza, destacadamente a polêmica médica, como inferiores por estarem imbuídas da mecânica das coisas, enquanto as ciências do espírito, a saber, o mundo moral, estava em altitude superior; por outro lado, Poggio Bracciolini já pôde inverter o raciocínio dos proto-humanistas e articular a sentença de que a medicina tem o seu fundamento na realidade material, ou seja, na própria natureza, e que esta é sempre idêntica, enquanto as ciências do espírito são contingentes, seguindo método

demonstrativo e adequado à realidade histórica. Isso não significa outra coisa senão a remoção da ideia de universalidade da questão moral, o que atesta a percepção de uma politicidade mais concreta e atinada à realidade.

A passagem de um humanismo a outro, ao segundo e efetivo humanismo do Renascimento, conforme nos indica Chasin (2000), não é mero transcurso de câmbio de uma formação ideal para outra, por simples graça de virtudes, mas uma ruptura cabal entre as duas ordenações de pensamento. Segundo o que nos indica o filósofo paulista, “trata-se, dito do modo mais genérico possível, da passagem da especulação ético-jurídico-política sobre a vida ativa para a reflexão do homem ativo – que se reconhece na e age sobre a natureza” (CHASIN, 2000, p. 177). Cessa-se uma propositura de aspecto mais lendário acerca do mundo ático; inicia-se uma nova substância do humanismo, guardando certa continuidade em torno das questões teológicas do livre-arbítrio, não obstante, a sua transformação é operada justamente pela politicidade em formação das senhorias e principados, que redundará no absolutismo, “antítese da idealidade referencial da pólis, da *commune* romana ou da quimera comunitária dos primórdios do Renascimento” (CHASIN, 2000, p. 177). Demonstrando como a tese de Burckhardt (2009) se assenta numa visão quase anedótica da política florentina do Renascimento, Chasin condiciona à situação da vida prática e econômica da sociedade a explicação do movimento do primeiro humanismo, ainda bastante vinculado a uma idealização da vida transcendental, para o segundo humanismo, já fundamentado na observação da natureza.

A ruptura observada por Chasin do transcurso do humanismo do século XIV para o XV foi também percebida por Eugenio Garin (1937 e 1996). Como texto inacabado, Chasin se debruça sobre a natureza da política florentina, mas não desenvolve a discussão dos gramáticos para além do que já fora mencionado. Por isso, reiterando a discussão encetada por Chasin, avanço em alguns pontos sobre como essa transição simbolizou o abandono da especulação medieval em direção da constituição de uma interpretação moderna da ciência – mas não sem carregar em seu bojo as contradições da manutenção teológica de cosmos.

O humanismo filológico florentino do segundo *quattrocento* se consubstanciou na figura do gramático Angelo Poliziano (1454-1494). Seu ponto alto está da exegese dos materiais litúrgicos e jurídicos – o que Erasmo (1466-1536), de algum modo, faz com Valla (1407-1457) ulteriormente. Em vez de um ataque aberto a Aristóteles como

recomposição do ideário neoplatônico que se almejava operar na República Florentina dos Medici, o que se viu em Poliziano foi uma análise racional e histórica dos seus escritos. A exemplaridade do mestre destes humanistas, Marsilio Ficino (1433-1499), atesta esse novo *modus operandi* voltado ao âmbito naturalista: Ficino, tradutor da obra de Plotino, foi além de grande literato, concentrando-se nos estudos da física, da perspectiva, da luz e da visão. Condicionado ao desenvolvimento econômico de Florença, os *literati* passam a respaldar e arbitrar as comissões artísticas. É nessa conjuntura que em torno do círculo de Ficino se concentram todos os comitentes do que seria chamado de classicismo da Alta Renascença. Não obstante a importância temática desta situação histórica, quero chamar a atenção a um aspecto muito idiossincrático da interpretação da observação materialista da natureza – coisa que simboliza o abandono dos cânones pictóricos em direção da mimetização pictórica da natureza. Obviamente que o reflexo disso na nova individualidade demonstra que aqui também o Renascimento teve um ponto de virada: Agnes Heller (1982, p. 126) está bastante certa ao dizer, em seu trabalho *O homem do renascimento*, que naquela época a arte se separou da *techné* e do entretenimento puro e simples, e o artista (antes nunca chamado nesses termos) começa a considerar a arte enquanto tal como seu objetivo, em vez de considerar como um simples produto secundário da atividade religiosa, ou mero artefato decorativo sob comissão com função puramente prática. O mundo começa a aparecer como um mundo feito de indivíduos e personalidades individuais. Nunca anteriormente havia sido possível hierarquizar as personalidades artísticas de acordo com um critério técnico e um juízo do belo – no século seguinte, em 1557, atestando a decorrência acumulativa da individuação, Ludovico Dolce (c.1510-1568) estabelecerá a discussão sobre a quem cabe o debate sobre o belo estético, nascendo o que costumeiramente chamamos de crítica de arte. Uma passagem da *Theologia platonica* de Ficino, em sua quarta parte, fala sobre a natureza, e, por consequência, da observação da realidade material na determinação do pensamento:

se a arte humana não é senão imitação da natureza, se a arte do homem fabrica as suas obras por motivos precisos (*per certas operim rationes*), de modo análogo procede a natureza: e com uma arte tanto mais viva e sábia quanto mais vivas age por meio de motivos vivos (*si ars vivas rationes habet*) (...), quanto mais vivos não deverão ser os motivos da natureza geradora dos viventes e produtora das formas? (...) E o que é a arte humana senão uma natureza que plasma a matéria de fora? E a natureza, o que é senão uma arte que intimamente modela a matéria, como se o modelador da madeira estivesse na

própria madeira? Mas se a arte humana, ainda que de fora, adere e se imiscui na obra que vai produzindo, a ponto de realizar a síntese entre a obra e a ideia (*ut certa opera consummet certis ideis*), quão melhor não fará a natureza! Esta não toca com instrumentos alheios a superfície da matéria, como faz a mente do geômetra quando inscreve as suas figuras sobre o terreno, mas é como uma mente geométrica que intimamente forma uma matéria fantástica (FICINO *apud* GARIN, 1996, p. 96).

Ao passo que existe o impulso denodado pela faturalidade empírica, o indivíduo do Renascimento tem como concepção de mundo – além da inextrincável junção da filosofia com a ciência natural – um credo filosófico. Grife-se com todo destaque a expressão credo. Esse aspecto em particular, vislumbrado agora na filosofia de Ficino, mostra que a filosofia da natureza e a ciência da natureza não eram diferenciadas da experiência da natureza (HELLER, 1982, p. 301). Isso significa que em poucos momentos da história humana estavam tão conectadas a filosofia da natureza e a concepção teológica. Por isso é tarefa inócua procurar no Renascimento uma arte pura de pintura de paisagens, ou uma poesia bucólica ou meramente descritiva da natureza. A experiência da paisagem só adquire autonomia na representação artística quando a filosofia e a ciência deixaram de desempenhar um papel nela, cindindo-se em campos distintos.

Ernst Cassirer (2001, p. 80) ao discutir a obra de Nicolau de Cusa (1401-1464) sugere uma contradição entre a ubiquidade da tese deste que seria, segundo ele, um dos mais fundamentais filósofos do *quattrocento* e a sua parca aparição entre os gramáticos latinos da mesma geração e das seguintes. Há que se mencionar o fato de Giordano Bruno (1548-1600) ter mencionado que os dois maiores mentores que possibilitaram seu desenvolvimento intelectual foram Nicolau Copernico (1473-1543) e Nicolau de Cusa. Mas entre Bruno e Nicolau de Cusa existe um vão histórico de pelo menos um século e meio. Teria Nicolau de Cusa passado as gerações do *quattrocento* na obscuridade? Ao observar os sistemas filosóficos mais significativos, ao que tudo indica Nicolau de Cusa parece intocado; nem mesmo em Pietro Pomponazzi (1462-1525) ou nos pensadores da consagrada Escola de Pádua, bem como nos círculos platônicos de Ficino, o nome de Nikolaus von Kues é mencionado. Uma possibilidade hipotética sobre essa ausência talvez esteja na maneira como a partir do século XV o mundo não só italiano mas continental europeu passa a formar um contingente de homens letrados que não se vinculam diretamente à escola erudita dos *literati*. Leonardo da Vinci (1452-1519) seria um bom exemplo desta maneira de proceder, e teria de Nicolau de Cusa a sua basilar interpretação cosmológica, segundo Cassirer

(2001) – interpretação diversa tem Eugenio Garin (1996). No que diz respeito a essa relação de Nicolau de Cusa e Leonardo, há um aspecto que parece bastante relevante: ao tríptico cusano, *De sapientia, De mente, De staticis experimentis*, o seu autor deu o aposto *O idiota*, porque o leigo, o inculto, geralmente é o personagem que na sua obra aventura as questões mais dinâmicas cujas resoluções perpassam essa dimensão do indivíduo iletrado. Em certa medida, essa é uma questão que assombra a vida de Leonardo. Quando preterido por Lorenzo, Leonardo parte a Milão, onde se fixa; de Ficino e da escola neoplatônica leva muito pouco em sua bagagem – Garin (1996) sustenta, a despeito de Cassirer (2001), que a base dos estudos leonardescos está nos florentinos da escola neoplatônica, como Ficino, Poliziano e Cristoforo Landino (1424-1498) –, mas de Nicolau de Cusa, segundo Cassirer (2001) apreende não só uma visão filosófica de mundo como um novo proceder metodológico, o que significa uma nova direção de pesquisa. Ainda que devidamente sustentada algumas reflexões de Leonardo nas obras dos neoplatônicos de Ficino, sufragadas em passagens literais demonstradas por Garin (1996), é sabido que Leonardo não pertenceu aos círculos da escola em torno do Medici, e uma vez fora da sua zona de influência, teria se voltado à materialidade da natureza, característica vislumbrada nos seus estudos anatômicos e nas obras de engenharia hidráulica. Essa verificação garante a Cassirer a afirmação de que Nicolau de Cusa “não é o representante de um determinado sistema filosófico; ele é, muito mais, o representante de um novo tipo de estudo, de uma nova direção da pesquisa” (CASSIRER, 2001, p. 86). Segundo o Cassirer, então, o impacto de uma ruptura tão importante representa a substituição de um estudo teológico e de um sustento filosófico na Antiguidade para a nova direção prática, a tendência geral a se ater a tarefas técnico-artísticas concretas, para as quais se monta uma teorização somente depois de ter matizado o objeto materialmente. Leon Battista Alberti (1404-1472) incorpora essa tendência e, em seus escritos matemáticos, demonstra estar ligado à interpretação cusana de mundo. Ainda que ligada às questões místicas em sua base, a busca da interpretação da natureza por Nicolau de Cusa é uma fuga deliberada da escolástica e do silogismo aristotélico, em busca de uma racionalidade matemática e que, paradoxalmente, busca a fundamentação do conhecimento de Deus. Mas se é verdade que aqui se assenta a explicação religiosa de mundo, é também verdade que “aqui se processou a ruptura para o campo aberto e livre da ciência objetiva” (CASSIRER, 2001, p. 91). A implicação de tal ruptura indica que a ciência do Renascimento envolve a ideia de técnica. Ao que parece, Cassirer superestima o

sentido do rompimento, apresentando uma verdadeira ruptura de ordem epistemológica. Apesar disso, não é sem razão que no *Codice* atlântico de Leonardo, tal qual em seu *Tratado da pintura* (DA VINCI, 2019), temos uma rejeição da cópia dos modelos, sejam os modelos filosóficos eruditos latinos, afinal, Leonardo ressentia-se pelo fato de o acusarem *per non avere lettere*, sejam os cânones pictóricos, que, na sua época, seu passo em direção a uma pintura mais naturalista acontece tanto pelo ingresso sistemático do óleo por Antonello da Messina (1430-1479) (VASARI, 2011), como por sua reflexão ulteriormente teorizada de que a pintura se degenera se copia modelos existentes em vez de mimetizar a própria natureza (Hauser, 1995; Garin, 1996). Essa situação revela uma nova direção em busca da realidade objetiva no campo da interpretação cosmológica e, especialmente, na execução técnica por meio da observação e da experiência concreta. Supostamente alicerçado em Nicolau de Cusa, de acordo com Cassirer (2001), Leonardo elabora um novo saber-fazer, e, talvez, por isso, a filosofia cusana parece seguir inócua entre os *litterati*. Importa-nos aqui, reiterando Ernst Cassirer, que quando “Nicolau de Cusa expõe e defende sua concepção básica de saber, quando explica que toda a ciência não é outra coisa senão o desenvolvimento e a explicação” de tudo que está contido no mundo objetivo, ele está voltando materialmente aos âmbitos “do saber técnico e da criação técnica” (CASSIRER, 2001, p. 97), implicando uma noção bastante empirista da observação da natureza. Muito posteriormente, também Galileu se envereda nesta direção quando se considera defensor do direito da experiência, enfatizando que o espírito não pode criar o conhecimento autêntico senão por si mesmo. Em suma, segundo o filósofo polonês, à medida que a nova ciência da natureza toma como ponto epistemológico de saída a apreensão do objeto material, ao desvincular da Escolástica, esta autonomiza-se sem precisar romper os laços que a uniam à filosofia Antiga (CASSIRER, 2001, p. 99).

Ainda segundo Cassirer (2001), engana-se aquele que atribui ao Renascimento um desenvolvimento paulatino em direção do abandono da teologia medieval. O que se vê, em vez de caminho paulatino e retilíneo, é uma ruptura drástica no século 15, e que se erige fora da Itália, em Nicolau de Cusa, na percepção da nova ciência. Duas tendências percorriam o desenvolvimento deste século: de um lado, a manutenção da Escolástica medieval, não exatamente uma continuidade do aristotelismo, mas uma visão *sui generis* e medieval de uma teologia que teria partido de premissas silogísticas aristotélicas; de outro, a cultura clássico-humanista. Não obstante, para Cassirer (2001), se toda a filosofia do *quattrocento* esteve envolvida nessa dualidade, vale

notar que a visão “reacionária” em direção ao medievalismo vai ganhando forças e acaba por ameaçar a filosofia humanista. Esta, por sua vez, transforma-se em armadura defensiva das forças seculares, de sorte que a filosofia “não pode cumprir essa tarefa sem colocar em risco novamente os primeiros passos trilhados por Nicolau de Cusa rumo a uma metodologia autônoma e específica sem voltar a converter-se mais e mais em ‘teologia’” (CASSIRER, 2001, p. 103). Não foi sem motivos que a obra de Ficino esteve em torno de uma *theologia platonica* e a de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), uma reflexão sobre a criação. O próprio discurso piquiano, *Oratio de hominis dignitate* (Pico, 2021), discorre sobre o agir virtuoso mas não sem, antes disso, transcorrer o âmbito teológico. Ao que tudo indica, Cassirer (2001) vislumbra na trajetória do Renascimento o que para ele é o ponto central da história: o problema da gnosiologia. Talvez por isso reivindique o fato de Nicolau de Cusa ter passado incólume entre os italianos da sua geração como uma falha do pensamento latino. Contudo, uma observação da dinâmica intelectual piquiana demonstra outros aspectos um pouco negligenciados pelo filósofo polonês.

Para se compreender historicamente a questão do último *quattrocento* vale a retomada da polêmica astrológica realizada por Pico. A princípio é forçoso se colocar na discussão histórica da própria polêmica. Nas *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Pico, a polêmica não é perpetrada contra um sistema ligado à tradição aristotélica-ptolomaica de mundo, nem mesmo contra uma consideração do cosmos que encontra sua base teórica na distinção qualitativa entre os mundos terrestre e celeste. Ao observar a ruptura piquiana devemos levantar a questão astrológica no seu significado coetâneo, que não era uma visão física do universo, mas uma antropomorfização do universo cosmológico, o que implicava uma ideia de comportamentos e emoções humanos no mundo astronômico. Essa situação corresponde a atribuição de teleologia ao universo cósmico, o que Paolo Rossi (1992, p. 38) acertadamente denomina um amálgama híbrido entre ciência e religião. Vistos por olhos pós-copernicanos, as *Disputationes* de Pico são inconsistentes ou superficiais. Entretanto, ao colocarmos a presença histórica do objeto no holofote, veremos que o ponto de partida de Pico é o mesmo da sua geração sobre a astrologia, que Cassirer (2001) chama de centralidade da liberdade do homem; mas Pico extrapola esse ponto quando coloca em relevo os equívocos que pertencem à astrologia, e nos remete ao fundamento da metodologia moderna: a astrologia é um tipo de saber que nunca consegue se configurar como saber rigoroso, mas que tentou

assim se consolidar. Voltando ao itinerário da disputa médica que tomou conta a discussão de Chasin, vale notar uma passagem de Pico:

De um lado, a astronomia, arte segura e nobre, plena de dignidade por seus méritos, que mede a grandeza e o movimento das estrelas com um método matemático; a medicina, liberada da teoria dos dias críticos e da influência dos signos zodiacais, reconduzida ao método de Hipócrates que procura “no exame das urinas” e não nos astros, no “pulsar das veias” e não no movimento das esferas os sinais do futuro desenvolvimento da doença; a meteorologia; a doutrina das marés, que exclui o recurso a uma força oculta ligada ao movimento e à luz da lua; de outro lado, toda uma série de superstições, de cultos e de cerimônias, nascidos junto a povos “de índole pouco apta ao saber”, “inexperientes de raciocínios físicos” e “rústicos de engenho” como os caldeus e os egípcios, “que não puderam abster-se de imputar aos astros as próprias culpas e as próprias penas, derivando deles tantos os males da alma como do corpo”. (PICO *apud* ROSSI, 1992, pp. 38-39)

Pico tem consciência que a astrologia parte de um saber pouco criterioso pelo qual existe uma promessa que simboliza tanto o porvir, o destino do conjunto social, como promessas, e que isso estimula a curiosidade popular. Mas ao perceber que a astrologia parte desta situação pouco criteriosa, Pico vê a imputação da realidade cotidiana a um significado cósmico, num cosmos repleto de sentimentos e simbologias peculiarmente humanos – e não naturais (aqui tratado como cisão aquilo que é tipicamente natural, de um lado, e humano, de outro). Segundo o renascentista em questão, a astrologia, portanto, não só não é capaz de dar coisas úteis à humanidade, como contamina a reflexão séria sobre a vida. Esse juízo piquiano é reiterado posteriormente por Francis Bacon (1561-1626), para quem a astrologia deve ser condenada por não ser um saber refutável, uma mística que despreza evidências que lhe são desfavoráveis. Bacon coloca a questão da refutabilidade e da metodologia no itinerário científico. Se observarmos o fundamento sobre a questão astrológica de Johannes Kepler (1571-1630), vemos que ele próprio se refere diretamente a Pico.

A polêmica astrológica que foi levantada por Cassirer (2001) em 1927 articula um cisma bastante evidente entre epistemologia e magia, mas não nos parece que essa situação esteja sufragada na história – ou pelo menos não tão evidente como ele a apresenta. A observação de Eugenio Garin em duas obras, a primeira, sobre Pico (Garin, 1937) e, a segunda (Garin, 1976), sobre a própria polêmica astrológica do *trecento ao cinquecento*, remete a discussão a um estatuto mais complexo. A própria polêmica astrológica seria, então, resultado de uma longa jornada reflexiva que teria em Pico um ponto alto (GARIN, 1976, p. 23). Ainda assim, Pico e Savonarola (1452-

1498) estavam animados por uma questão de páthos moral, e combatem o *télos* astrológico (ou o destino estelar) em nome do livre arbítrio que não pode estar sujeito à natureza, mas a Deus; e nesta batalha, não se alinham com os novos humanistas, mas contra esses humanistas. Daí que Cassirer (2001), ao dizer que as obras combatem em nome da razão científica, não percebe que Pomponazzi e Pico, em *De inconstationibus* e *Disputationes*, respectivamente, estão dialogando fortemente contra parcela da escola humanista e, acima de tudo, entre si. A implicância disso é a anulação da esquemática ideia de ruptura que uma revolução epistemológica teria perpetrado ao longo do Renascimento, em vez de um caminho repleto de contradições sinuosas. O próprio Kepler, que não acreditava na validade dos prognósticos astrológicos, sustentava abertamente a existência da alma do Sol (GARIN, 1976, p. 28), e Galileu denotava hilezoísmo em suas afirmações astronômicas. A história pode sufragar, no lugar das rupturas drásticas, um caminho contraditório e acumulativo humano-genérico em direção daquilo que conhecemos como ciência moderna. A tese da ruptura epistemológica drástica é uma invenção contemporânea tal qual a de que o humanismo se opunha às questões religiosas, em vez de ser o que realmente era, a saber, uma doutrina do catolicismo.

O que se processa é uma invalidação da ciência astrológica ainda dentro da cosmovisão teológica. O humanismo tentou traçar uma linha divisória entre a astronomia como ciência de rigor, que é capaz de medir movimentação de corpos celestes, de um lado, e astrologia como combinação de uma concepção de mundo, de culto astrais e de técnicas proféticas, de outro. Nesse sentido, pensando com Eugenio Garin (1976), a polêmica astrológica é um grande laboratório para se compreender o homem do Renascimento em seu complexo contraditório do humanismo. Num mesmo local se observa a mais rica e avançada teorização de caráter científico, com ousadas experimentações, e explicações religiosas e um tanto ingênuas de mundo, com ecos em crenças primitivas. Por isso mesmo é refutável a tese apresentada como um lugar comum, de uma ruptura entre astrologia e astronomia no Renascimento. Ernst Cassirer (2001, pp. 105-111) atribui à adesão de Pico a Savonarola, ao final da sua vida, o obscurantismo que pôde fazer parte da sua filosofia. Mas nada pode ser tão falso quanto isso, afinal, a livre iniciativa humana, tese aprofundada para combater a influência da natureza contra a influência de Deus no destino dos homens, foi elaborada por Pico muito antes do seu contato com Girolamo Savonarola (GARIN, 1976, p. 45). Se já está tudo escrito nos céus, qual é o sentido da obra do Homem?

Esta seria a pergunta guia de Pico – inclusive, o argumento fundamental ulterior do embate católico contrarreformista, quando ocorre a predestinação calvinista no interior do cristianismo. Daí uma espécie de tensão existente entre a instância humanista, que opõe a obra livre do homem ao determinismo natural, e a concepção de um renascer inscrito num caráter cíclico que parece subordinar qualquer acontecimento da história humana aos movimentos celestes, portanto, de uma história natural-teleológica. Daí também o esforço para assegurar a iniciativa do homem através de um trabalho de distinção e de escavação, que no interior da astrologia separa tudo o que seja uma concepção naturalista, da possibilidade de decisões e de escolhas individuais.

A este ponto ninguém melhor que Eugenio Garin (1976, pp. 97-99), novamente, para verificar as contradições em torno de Ficino, Pico e Savonarola. A discussão católica em torno da magia é a baliza para a impugnação da astrologia por parte de Pico e de Savonarola. A despeito do contato mais íntimo ao final da vida de Pico com as interpretações de Savonarola, não se pode esquecer que desde o princípio, o elemento que norteia a questão astrológica de Pico está em torno da sua concepção da liberdade humana inconciliável com os pressupostos da astrologia divinatória. Em vez de uma observável ruptura de fundo, com consciência epistemológica, o que se tinha naquela época em Pico era um primeiro ingresso de uma análise da natureza por meio de uma busca metodológica explicativa do mundo. Mas esse ingresso na análise da natureza tinha como princípio a tentativa de impugnar uma teleologia da natureza, ou seja, uma natureza que decide sobre os rumos do mundo humano.

Garin lembra, com razão, que sobre a influência da Lua sobre as marés, Pico conclui com grande firmeza:

nada nos impede de admitir na Lua, além do movimento e da luz, um novo poder por meio do qual se mova o mar, desde que, examinando todas as diferenças das marés, evidentemente, se possa encontrar uma claríssima causa, ou no movimento do astro que sobe e que desce, ou no crescimento e diminuição da luz (PICO *apud* GARIN, 1976, pp. 99-100).

Nesta situação, a validade da comprovação empírica é o intento de aceitar as causas naturais, e tudo o que não se pode atribuir a causas naturais do movimento do astro é rejeitado. Pico, quando observamos a polêmica médica levantada pelo diálogo de *O futuro ausente*, de Chasin (2000), dá um passo além neste ponto, justamente por não vincular o mundo ideal a uma esfera superior àquela da realidade imanente, de

sorte a se declarar positivamente em direção do progresso médico [*artis opera semper esse feliciora, quae cum naturae progressionem concordant*] (PICO *apud* GARIN, 1976, p. 100). Pico percebe os astros como causas físicas, alinhado ao aristotelismo. Mas estas causas não se relacionam com fenômenos particulares do mundo terreno. A essa característica analítica piquiana se juntam a polêmica antiocultista, a defesa da liberdade humana de qualquer afirmação do destino, a análise crítico-histórica das teorias astrológicas como disfarce de cultos astrais e de concepções gerais do mundo a ele ligadas, e, por fim, a defesa do cristianismo. A novidade histórica aqui reside no fato de Pico distinguir o elemento racional do elemento mítico, escavando em mais campos do saber empírico, isolando aspectos e procedimentos propriamente científicos de intrusões de gêneros distintos, como intuições místicas, resto de crenças antigas, superstições. Foi por essa razão que o décimo segundo livro das *Disputationes* de Pico está totalmente debruçado sobre a reconstrução da história da astrologia como progressiva influência de crenças religiosas de povos mais arcaicos, como caldeus e egípcios, o que, para Pico, não ocorreu fortuitamente. O centro da sua crítica está justamente em observar que a astrologia não faz observação física dos astros para relacioná-los com uma causalidade, de maneira a não ter como provar quais elementos são resultados causais de quais fenômenos astrológicos, o que, por si só, atesta a causa pouco criteriosa da investigação astrológica divinatória. É na busca de uma defesa de um cristianismo que o humanismo de Pico se debate contra a astrologia, justamente pelo fato de esta se concretizar como um saber fantasioso acerca de uma natureza teleológica. Note-se que isso não implica uma racionalidade totalmente moderna de mundo, mas uma anulação de uma natureza teleológica no interior do discurso do livre-arbítrio que, por sua vez, está preso a uma teleologia teológica.

Referências bibliográficas

- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter. “Introdução: Burckhardt e o Renascimento italiano”. In: BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O que é história cultural?* Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *Cultura popular na Idade Moderna*. Europa 1500-1800. Edição de Bolso. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *O polímata*. Trad. Renato Prelorenzou. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. do alemão de

- João Azenha Jr. Trad. do grego e do latim de Mario E. Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHASIN, J. O futuro ausente. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.
- _____. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*. Florença: Le Monnier, 1937.
- _____. *Lo Zodiaco della vita: la polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Bari: Laterza, 1976.
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- DA VINCI, Leonardo. *Tratado de pintura*. Trad., prólogo y notas de David García Lópes. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Ed. Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAZZEO, Antonio Carlos. *Os portões do Éden*. Igualitarismo, política e estado nas origens do pensamento moderno. São Paulo: Boitempo, 2019, pp. 264-324.
- MISCHE, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Wentworth Press, 2018.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. [Oratio de hominis dignitate]. Edição bilíngue. Trad. Elaine Cristine Sartorelli. Veneza: Âyiné, 2021.
- REZENDE, Claudinei C. A Renascença e a nova individuação: a substância das formas artísticas e das narrativas historiográficas na Era Moderna. *Cerrados: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB*, n. 52, ano 29, maio 2020.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- VASARI, Giorgio. *A vida dos artistas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

Como citar:

REZENDE, Claudinei Cássio de. Da observação da natureza como apreensão do conhecimento na passagem do primeiro ao segundo humanismo renascentista: uma continuidade do debate iniciado por J. Chasin n' *O futuro ausente*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 266-281, Edição Especial, 2022/2023.